

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

- «حقیقت» در حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر / علی‌رضا آزاد و حسن نقی‌زاده و جهانگیر مسعودی ۳
- رهاورد‌های هستی‌شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی / محمدرضا ارشادی‌نیا ۳۱
- اعتبارات عقلی نزد سهروردی (بررسی قاعده «کُلُّ ما یلزم من تکرره محال فهو اعتباری») / رضا اکبریان و حسنی همایون ۵۵
- نقد و بررسی تطبیقی نظریه «طرح عظیم» استیون هاوکینگ از منظر حکمت متعالیه / مهدی امامی جمعه و سیدمهران طباطبایی ۷۱
- نقدی بر نظریه «کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن» / سیدحسین سیدموسوی ۹۹
- ابعاد ابتکاری نظریه مُثُل در فلسفه ملاصدرا / قدرت‌الله قربانی ۱۱۹
- تأملی در برهان‌های عصمت امام / علیرضا کهنسال و نفیسه تحریرچی ۱۴۳

ترجمه چکیده‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۶۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی ۱۷۸

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 پرانتز 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 پرانتز (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.



«حقیقت»

در حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر*

- علی‌رضا آزاد^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- جهانگیر مسعودی^۳

چکیده

دیدگاه رایج در میان اندیشمندان اسلامی و فیلسوفان غربی از زمان ارسطو این بوده که حقیقت، مطابقت صورت علمی با واقع خارجی است. اما در عصر باستان و نیز در دوران معاصر، دیدگاه‌های دیگری هم پیرامون «حقیقت» وجود داشته است که از آن جمله می‌توان به دیدگاه حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر و انتقادهای آن‌ها به تلقی رایج از حقیقت اشاره کرد. در این مقاله پس از توضیح دیدگاه رایج، تقریر حکمت متعالیه از «حقیقت» در قالب مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض و نیز مطابقت قضیه با نفس الامر تشریح می‌شود و تلقی خاص ملاصدرا از «حقیقت» و راهی که برای رسیدن به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

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

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (ja_masoodi@yahoo.com).

آن در پیش می‌گیرد بیان می‌گردد و سپس تقریر هرمنوتیک فلسفی از مقوله «حقیقت» و دیدگاه گادامر پیرامون ماهیت «حقیقت» و راه رسیدن به آن تبیین می‌شود. در پایان ذیل شانزده بند، اهم مواضع حکمت متعالیه ملاصدرا و هرمنوتیک فلسفی گادامر در باب «حقیقت»، مقایسه و موارد قرابت و غرابت آن‌ها معین می‌شود.

واژگان کلیدی: حقیقت، هرمنوتیک، حکمت متعالیه، ملاصدرا، گادامر.

مقدمه

«حقیقت» از جمله مفاهیمی است که علی‌رغم بسامد زیادی که در مباحث فلسفی، کلامی، اعتقادی، تفسیری و ادبی دارد، کمتر مورد توجه ویژه و بررسی همه‌جانبه قرار گرفته است. اهمیت این مسئله از آن روست که هدف از اندیشه‌ورزی، رسیدن به «حقیقت» است، لذا هر گونه تغییر نگرش نسبت به ماهیت «حقیقت» می‌تواند روند تلاش‌های علمی را دگرگون نماید. کافی نبودن بررسی‌ها در این باره سبب شده که در بیشتر مواقع، «حقیقت» با صدق، واقعیت، عینیت، معنا، مراد، ماهیت و... یکسان تلقی شود. این مشکل نه فقط در حوزه اندیشه اسلامی بلکه در حوزه اندیشه غربی نیز وجود دارد. ابهام در مفهوم «حقیقت» سبب بروز اختلاف نظرها و تشتت آرای فراوانی پیرامون آن در نزد فلاسفه غرب شده است به حدی که اختلاف آرا و تعدد دیدگاه‌های آنان در این باره به مراتب بیشتر از متفکران اسلامی است.

از آنجا که مسئله «حقیقت» منحصر به پیروان دین، فرهنگ و اندیشه خاصی نیست و دغدغه مشترک تمامی اندیشمندان است، مطالعات تطبیقی و رویکردهای مقایسه‌ای می‌تواند یکی از راهکارهای بررسی و تبیین آن باشد تا با احصا و ریشه‌یابی علل اشتراکات و افتراقات، زمینه درک بهتر از «حقیقت» فراهم گردد.

در پژوهش حاضر، دیدگاه دو اندیشمند صاحب مکتب در حوزه فلسفه اسلامی و فلسفه غربی یعنی ملاصدرا^۱ به عنوان مؤسس حکمت متعالیه و گادامر^۲ به عنوان مشهورترین پرچم‌دار هرمنوتیک فلسفی مورد مقایسه قرار می‌گیرد. این مقایسه از آن رو جالب و حائز اهمیت است که ملاصدرا با تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی، «حقیقت»

۱. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی ملقب به صدرالمتألهین و ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ ق.).

2. Hans Georg Gadamer (1900-2002).

را فراتر از چارچوب نظریهٔ مطابقت می‌داند و گادامر نیز همین رویه را با تأثیرپذیری از استادش هایدگر^۱ در پیش می‌گیرد و با نقد تلقی رایج از حقیقت، رویکردی هستی‌شناسانه به «حقیقت» دارد.

از این رو، بررسی نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه این دو اندیشمند در تبیین «حقیقت» می‌تواند از یک سو ما را با مفهوم «حقیقت» بیشتر آشنا کند و از ابهام آن بکاهد و از سوی دیگر، با بررسی دقیق یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های فکری این دو اندیشمند، زمینه را برای شناخت هر چه بیشتر منظومهٔ فکری آنان و دو مکتب فلسفی یعنی حکمت متعالیه در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی و هرمنوتیک فلسفی در حوزهٔ فلسفهٔ قاره‌ای فراهم نماید.

معنای لغوی «حقیقت»

واژهٔ عربی «حقیقت» از ریشهٔ «حقق» است. برخی لغویان به ارائهٔ معنا و برخی به ارائهٔ لازم معنای آن پرداخته‌اند. ریشهٔ آن به گفتهٔ ابن فارس، دلالت بر محکمی و درستی می‌کند (۱۴۱۵: ۲۴۴، واژهٔ حقق). راغب اصفهانی چهار استعمال برای لفظ «حقیقت» برمی‌شمارد و معتقد است که «حقیقت» گاهی برای آنچه ثابت و وجودی دارد (نشانهٔ وجود شیء) و گاهی برای اعتقاد مطابق با واقع و گاهی برای عمل و گاهی برای گفتار به کار می‌رود (۱۹۹۶: ۲۴۶-۲۴۷). ابوهلال عسکری علم به «حقیقت» را علم به ذات اشیا می‌داند (۱۴۲۱: ۱۷۸). به نظر او حقیقت، عام در حسن و قبیح است ولی حق تنها در امور نیکو و حسن می‌آید. صدق حکم، مطابقت حکم با واقع و معنای حقیقت حکم، مطابقت واقع با حکم است (همان: ۱۹۴-۱۹۵).

در زبان انگلیسی اغلب truth و گاهی true و fact و faithful و steadfast و firm را معادل «حقیقت» دانسته‌اند. اما نزدیک‌ترین واژهٔ انگلیسی به «حقیقت» همان truth است و true بیشتر به معنای درست، fact به معنای واقعیت، faithful به معنای دارای ریشه و اساس، steadfast به معنای بی‌شائبه و firm به معنای محکم و راسخ به کار

1. Martin Heidegger (1889-1976).

می‌رود. واژه truth از ریشه آلمانی treww سرچشمه گرفته که احتمالاً خود از ریشه هندو اروپایی dru مشتق شده است. این کلمه با tree به معنای درخت نیز خویشاوند است و ارتباط معنایی آن‌ها، استواری و استحکامی است که در درختان دیده می‌شود. از همین روست که truth به معنای «حقیقت» و troth به معنای وفاداری و صداقت و betroth به معنای پیمان زناشویی هم‌ریشه‌اند و در همه آن‌ها معنای استحکام و دوام و خلل ناپذیری مشاهده می‌شود (آیتو، ۱۳۸۶: ۱۲۳۹). این تحلیل به آنچه ابن فارس در معنای ریشه «حقیق» بیان کرده، بسیار نزدیک است.

معنای اصطلاحی حقیقت

امروزه واژه «حقیقت» به عنوان مشترک لفظی میان چند معنا استعمال می‌شود که اهم آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. «حقیقت» به معنای استعمال لفظ در ما وضع له (در مقابل مجاز)، ۲. «حقیقت» به معنای شناخت مطابق با واقع (در مقابل کذب)، ۳. «حقیقت» به معنای کنه و باطن (در مقابل ظاهر)، ۴. «حقیقت» به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به باری تعالی است (در مقابل مخلوقات)، ۵. «حقیقت» به معنای واقعیت عینی (در مقابل مفهوم که فاقد عینیت خارجی است)، ۶. «حقیقت» به معنای ذات شیء (در مقابل اعتبار)، ۷. «حقیقت» به معنای ماهیت (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۳۸/۱).

حقیقت از منظر اندیشمندان اسلامی

اکثر اندیشمندان اسلامی از گذشته تا امروز، اصطلاح صادق یا صحیح یا حقیقی را وصف قضیه مطابق با واقع دانسته‌اند. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

هر گاه (فلاسفه) گفته‌اند که امری حقیقی یا صحیح یا صادق است، مرادشان این بوده که مطابق با واقع است و اگر گفته‌اند که غیر حقیقی یا خطا یا کاذب است، مرادشان عدم مطابقت آن با واقع بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۶/۱).

از این رو امروزه به واقع، واقعیت و به علم مطابق با آن، «حقیقت» گفته می‌شود (همان: ۹۶/۱). بر اساس چنین دیدگاهی، «حقیقت» عبارت است از مطابقت صورت علمی اشیا با واقع و یا مطابقت قضیه ذهنی با نفس الامر. از این رو به این نظریه در باب

حقیقت، نظریهٔ مطابقت گفته می‌شود. ارکان اصلی تشکیل‌دهندهٔ نظریهٔ مطابقت عبارت‌اند از:

۱. مطابق؛ که همان معرفت و شناخت ذهنی فاعل شناسایی است که در قالب قضیه ظهور و نمود پیدا می‌کند.
 ۲. مطابق؛ که همان واقع‌اشیاست که قضیهٔ ذهنی انسان با آن مطابقت می‌نماید.
 ۳. مطابقت؛ که نسبت میان دو رکن مطابق و مطابق را گویند.
- این نظریه دارای سه پیش‌فرض اصلی است: ۱. واقعیت‌هایی بیرون از ذهن انسان وجود دارد، ۲. شناخت صحیح و فی‌نفسه واقعیات بیرونی امکان دارد، ۳. انسان توانایی شناخت فی‌نفسه، نه صرفاً پدیداری واقعیات بیرونی را دارد. این پیش‌فرض‌ها در جای خود توسط فیلسوفان اسلامی به اثبات رسیده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱/۲۶۳).

پیشینهٔ نظریهٔ مطابقت در فلسفهٔ اسلامی

نظریهٔ مطابقت ریشه در یونان باستان دارد. افلاطون در رسالهٔ سوفیست و در ضمن گفتگوهای تتوس^۱ به این دیدگاه اشاره دارد اما تعبیراتی که او در این گفتگو بیان کرد، نتوانست به عنوان تعریف رسمی صدق قلمداد شود (ر.ک: ۱۳۶۷: ۱۵۰۷/۳). پس از افلاطون، شاگردش ارسطو این مطلب را در کتاب *متافیزیک* تشریح نمود. خلاصهٔ سخن ارسطو این است که اگر مفاد قضیه‌ای مطابق با واقع و نفس الامر باشد، صادق و اگر مطابق نباشد، کاذب است. این تعریف به فلسفهٔ اسلامی نیز راه یافت و به تأسی از ارسطو مورد قبول بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان به ویژه حکمای مشاء واقع شد. به این ترتیب، «حقیقت» به معنای صدق و مطابقت، وصف خبر یا گزارهٔ مطابق با واقع و نفس الامر قرار گرفت^۲ (ر.ک: ۱۴۰۸: ۱۱۹).

در میان فلاسفهٔ مسلمان تا پیش از ابن سینا، مسئلهٔ تعریف صدق به صورت روشن و صریح مطرح نبود و فیلسوفانی نظیر کندی و فارابی که پیش از ابن سینا می‌زیستند،

1. Theaetetos.

۲. جای این سؤال باقی است که آیا حقیقی بودن قضیه موجب تصدیق آن می‌شود یا صدق آن موجب حقیقی شمردن آن؟

مستقیماً بدان مطلب اشاره نکرده‌اند. در عین حال، از لابه‌لای آنچه در ضمن بررسی موضوعات گوناگون فلسفی و منطقی مطرح کرده‌اند، این مطلب را می‌توان به دست آورد که آن‌ها مطابقت با واقع را یک امر مفروض می‌دانستند و به صورت ضمنی از نظریهٔ مطابقت دفاع می‌کردند. کندی فلسفه را علم به «حقیقت» اشیا می‌دانست. یعنی اگر طی فلسفه‌ورزی، «حقیقت» اشیا کشف نشود، علم و معرفتی حاصل نشده است (فاخوری و الجری، ۱۳۸۵: ۳۷۶/۲). فارابی مطابقت را ناظر به امر واقع می‌دانست و معتقد بود که یقین، معرفتی است که مقابله و ضدیت (از جهت ایجاب و سلب) با واقع نداشته باشد (۱۴۰۸: ۳۵/۱).

ابن سینا شاید نخستین فیلسوف اسلامی است که این بحث را مورد توجه جدی قرار داده و مسئلهٔ «حقیقت» و صدق و مطابقت و ادراکات مربوط به آن‌ها را در مواضع متعددی از کتاب‌هایش به بحث گذاشته است (ر.ک: ۱۴۲۳: ۲۳۷/۱). او سه معنا برای «حقیقت» بیان کرده که یکی از آن‌ها، مطابقت با واقع است. وی همچنین در تفاوت «حقیقت» و صدق می‌گوید:

یقین و اعتقاد و قول را از جهت مطابقت آن با واقع، حق و از جهت مطابقت واقع با آن، صادق گویند (۱۴۰۴: ۴۸/۱).

شیخ اشراق نیز معانی گوناگونی برای حق ذکر کرده و گاهی آن را مطابقت قول یا اعتقاد با شیء خارجی و گاهی آن را مطابقت قول با واقع و نفس الامر می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۱). همچنین خواجه نصیرالدین طوسی در آثار متعدد خود، به تعریف «حقیقت» و صدق و تبیین نظریهٔ مطابقت پرداخته است. وی در برخی آثار خود میان امر صادق و امر حقیقی تفکیک می‌کند^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۳) و در برخی دیگر، احکامی را که از جانب ذهن صادر می‌شود، سه قسم می‌کند و ملاک مطابقت را در هر قسم بیان می‌کند:

۱. حکمی که موضوع و محمول در آن، هر دو موضوعات خارجی باشند؛ مثل انسان حیوان است در خارج.

۱. ومنها حال القول أو العقد الذی یدلّ علی حال الشیء الخارج إذا کان مطابقاً للواقع. فهو صادق باعتبار نسبتة إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه.

۲. حکمی که موضوع آن خارجی است، اما محمول آن مفهوم عقلی است؛ مثل انسان ممکن است.

۳. حکمی که موضوع و محمول آن هر دو از مفاهیم و موضوعات عقلی باشند؛ مثل امکان مقابل امتناع است. به نظر او، مطابقت احکام ذهنی قسم اول را از نسبت آن با واقع خارجی به دست می آوریم و مطابقت احکام دو قسم دیگر را از نسبت آن‌ها با نفس الامر کشف می کنیم (همو، ۱۴۰۷: ۷۰).

تقریر حکمت متعالیه از نظریهٔ مطابقت

آنچه فیلسوفان اسلامی دربارهٔ نظریهٔ مطابقت بیان کرده اند، نشان می دهد که تقریرات آن‌ها از این نظریه علی‌رغم مشابهت‌هایی که دارد، مشتمل بر تفاوت‌هایی نیز می باشد. در این مجال، دو تقریر مهم از این نظریه در بستر حکمت متعالیه را بیان می کنیم.

مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض

در ذیل بحث از اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه چنین بیان می شود که ارتباط نفس انسان با معلوم، به واسطهٔ اتحادی است که میان علم و عالم و معلوم برقرار است. برای تبیین این موضوع، به بحث دربارهٔ انواع علم پرداخته و آن را به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می کنند و معتقدند که تحقق اتحاد نفس با معلوم در علم حضوری با حضور و وجود معلوم نزد نفس حاصل می شود اما در علم حصولی، این اتحاد از طریق حضور صورت (وجود ذهنی معلوم، نه وجود خارجی آن) معلوم نزد نفس حاصل می گردد. به این ترتیب، معلوم در علم حصولی دو قسم دارد: یکی معلوم بالذات، و دیگری معلوم بالعرض. مقصود از معلوم بالذات، ماهیت شیء خارجی است که بالذات نزد نفس حضور می یابد و منظور از معلوم بالعرض همان وجود خارجی شیء است که بنفسه نزد نفس حضور ندارد. آنچه معلوم واقعی قرار می گیرد، همان معلوم بالذات (صورت و وجود ذهنی اشیای خارجی) است. اما خود اشیای خارجی، معلوم واقعی نیستند زیرا اشیای خارجی بنفسه نزد عالم حضور نمی یابند و از این رو، اشیای خارجی را به عنوان معلومات بالعرض یاد می کنند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، رساله التصور و

التصديق، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض باید مناسبتی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر مناسبتی در کار نباشد، اطلاق معلوم بر آن بی معنا خواهد بود. از این مناسبت به اتحاد ماهوی تعبیر می‌کنند؛ یعنی ماهیت موجود خارجی به عنوان معلوم بالعرض، با ماهیت صورت ذهنی آن به عنوان معلوم بالذات، مطابقت و اتحاد است. ارتباط و نسبت وجود خارجی اشیا با وجود ذهنی آن‌ها، همان اتحاد در ماهیتشان است که از آن تعبیر به انطباق می‌شود (احمدی، ۱۳۸۷: ش ۶۰/۱۲۸).

لیکن باید توجه داشت که ملاصدرا بر خلاف برخی فیلسوفان، وجود ذهنی را شبح و عکس و مثال وجود خارجی نمی‌داند بلکه آن را حضور عین ماهیت خارجی در ذهن می‌داند:

ادله وجود ذهنی گواه آن است که عین ماهیات اشیا در ذهن حاصل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۸: ۲۹۷/۱).

همچنین باید مراد ملاصدرا از عالم خارج و عالم ذهن را به درستی درک کرد. مراد او از این الفاظ، اشاره به مکان خاصی نیست بلکه مراد او اشاره به دو سنخ وجود است؛ به این بیان که اشیا وجودی دارند که احکام خارجی بر آن مترتب می‌شود و نیز وجودی دارند که احکام ذهنی بر آن مترتب می‌گردد (همو، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۵).

مطابقت قضیه با نفس الامر

نفس الامر و مسائل مربوط به آن دارای اهمیت بالایی در حکمت متعالیه است. از جمله اینکه برخی از فیلسوفان اسلامی «حقیقت» را مطابقت قضیه با نفس الامر دانسته‌اند. در نگاه اولیه چنین به نظر می‌رسد که مراد از نفس الامر، خود اشیاست اما بین فیلسوفان در تفسیر نفس الامر اختلاف نظر جدی وجود دارد.

برخی از فیلسوفان نظیر خواجه نصیرالدین طوسی مراد از نفس الامر را همان عالم عقل دانسته‌اند. یعنی هر حکم یا صورت ذهنی که مطابق با صور منقوش در عقل فعال باشد، صادق و گرنه کاذب است (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۵-۴۶). هرچند وی این نظریه را در ضمن گفتگو با علامه حلی مطرح می‌کند، این نظریه در نزد اهل عرفان پیشینه‌ای به مراتب طولانی‌تر

دارد. پیش فرض این نظریه آن است که حقایق اشیا نخست در ساحت عالم عقول موجودند و سپس در عوالم نازل تر به وجود می آیند و نفس الامر و «حقیقت» اصلی اشیا نیز همان حقایقی است که در عالم عقل موجود هستند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۵۱۴-۵۱۵). به این ترتیب نفس الامر اشیا چیزی جز همان ساحت اعیان ثابته نیست. از این رو ابن فناری می نویسد:

حقیقت خلایق عبارت است از صورت علم پروردگارشان به آنها (۱۴۱۶: ۱۰۹).

و قونوی معتقد است:

حقیقت هر موجودی عبارت است از تعیین آن در علم ازلی پروردگار که به اصطلاح محققان از اهل الله، عین ثابته نامیده می شود و دیگران آن را ماهیت می نامند (۱۳۶۲: ۷۴).

برخی از فیلسوفان و متکلمان نظیر محقق لاهیجی سعی در دفاع از همان معنایی داشته اند که در بادی نظر به ذهن می آید. آنان در تعریف نفس الامر گفته اند:

نفس الامر یعنی خود شیء فی حد ذاته... یعنی با قطع نظر از فرض فاض و اعتبار معتبر؛ اعم از اینکه در خارج از ذهن باشد یا در ذهن (بی تا: ۱۲۲).

اما ملاصدرا در جایی نفس الامر را صور علمیه مندرج در عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۸: ۲۷۰/۷) و در جای دیگر، آن را علم الهی می داند؛ البته آن علم الهی که در بردارنده همه صور اشیا است. مراد او از صور اشیا در اینجا صوری نیست که حلول در ذات کرده باشند بلکه صوری است که عین ذات حق اند و در «حقیقت» و وجود، عین حق و در تعین، غیر اویند (همان: ۲۶۱/۶-۲۶۲).

تقریرات فیلسوفان اسلامی از مسئله نفس الامر به آنچه گفتیم ختم نمی شود بلکه آنها تفسیرهای دیگری نیز از این مقوله دارند که اجمالاً عبارت اند از: ۱. علم الهی، ۲. عالم مجردات، ۳. عالم امر، ۴. عالم اعلی، ۵. اعیان ثابته، ۶. رب النوع انسانی، ۷. اسمای الهی، ۸. عقل کل، ۹. لوح محفوظ، ۱۰. کتاب مبین، ۱۱. نفس کلی، ۱۲. مثل افلاطونی، ۱۳. قلب انسان کامل، ۱۴. عقل فعال، ۱۵. شیطان، ۱۶. محکیات قضایا، ۱۷. ظرف ثبوت عقلی محکیات و....

حقیقت از منظر ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در باب «حقیقت» مشابهت‌هایی با دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیش از او دارد. هرچند او نظریهٔ مطابقت را در باب «حقیقت» نفی نمی‌کند و حتی تقریراتی از آن ارائه می‌دهد «حقیقت» را محدود به آن نیز نمی‌کند و مطابقت را نیز محدود به تطبیق مطابق ذهنی با مطابق خارجی نمی‌نماید بلکه مطابقت را یکی از مراتب «حقیقت» دانسته و توجه خویش را به مراتب دیگری از «حقیقت» معطوف می‌کند.

تعریف حقیقت

ملاصدرا در هیچ یک از آثارش «حقیقت» را به حد و رسم تعریف نکرده است بلکه سعی نموده تا با بیان لوازم معنا و مقاصد استعمالی آن و اینکه چه چیزهایی از آن اراده شده است، معنای آن را به ذهن مخاطبانش تقریب نماید. او در ذیل بحث از اصالت وجود، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، احکام عدم و... مطالبی متناسب با این موضوع آورده است. از آن جمله در کتاب *الاسفار* پس از طرح مواد ثلاثه (وجوب، امکان و امتناع) چهار معنا را برای حق ذکر می‌کند:

و اما حق، گاهی مقصود از آن مطلق وجود خارجی است؛ چه دائمی و چه غیر دائمی. پس حقیقت هر چیزی نحوهٔ وجود عینی‌اش است و گاهی مقصود از حق، وجود دائمی است و گاهی مقصود از آن واجب لذاته است و گاهی از حق، حالت و چگونگی قول (قضیهٔ لفظیه) و اعتقاد (قضیهٔ ذهنیه) از جهت مطابقت آن‌ها با چیزی که در عالم خارج است، قصد می‌شود. پس گفته می‌شود: این قول حق است و یا این اعتقاد حق است. این معنا از حق همان صادق بودن است (یعنی: حق به معنای صادق است). پس قول به اعتبار نسبتش با نفس الامر، صادق است و به اعتبار نسبت نفس الامر با آن، حق است (همان: ۸۹/۱-۹۰).

بر این اساس، معانی چهارگانهٔ حق در نظر او عبارت‌اند از: ۱. وجود مطلق یا مطلق وجود، ۲. وجود دائم مانند وجود عقل، ۳. خداوند متعال، ۴. مطابقت قول با واقع. او پذیرش معانی چندگانهٔ «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و معتقد است که «حقیقت» به معنای صدق یا «حقیقت» منطقی که در نظریهٔ مطابقت مد نظر است، صرفاً مرتبه‌ای از «حقیقت» قلمداد شده که به عنوان قشر و پوستهٔ «حقیقت» اصیل

است و سطحی‌ترین و نازل‌ترین مرتبه «حقیقت» محسوب می‌گردد و علاوه بر آن، مراتب دیگری نیز برای آن وجود دارد (ر.ک: همان).

نزد ملاصدرا حقیقت، ذو مراتب و دارای یک هویت تشکیکی است. در فلسفه ملاصدرا نسبت «حقیقت» و وجود به گونه‌ای است که اصولاً شناخت «حقیقت» تنها بر مبنای شناخت وجود امکان‌پذیر است. ملاصدرا عالی‌ترین مرتبه «حقیقت» را خود وجود می‌داند و معتقد است که وجود از هر چیز دیگر به «حقیقت» داشتن سزاوارتر است زیرا هر چیز به واسطه وجود «حقیقت» پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود است.

در هستی‌شناسی ملاصدرا که متأثر از ابن عربی است، دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می‌کنیم، حقیقتی قائم به ذات نیست، بلکه به مثابه رمز و مثال است و به حقیقتی در ورای خود اشارت دارد که از آن به حقیقة الحقائق یاد می‌شود. اشیای محسوس صورت‌های عرضی حقیقة الحقائق هستند و وجودشان قائم به وجود آن حقیقة الحقائق است و لذا همه آن‌ها به گونه‌ای (با توجه به نسبتی که با حقیقة الحقائق دارند) دارای «حقیقت» اند (همو، ۱۳۷۸: ۹۶).

با توجه به چنین دیدگاهی درباره «حقیقت» و رابطه‌اش با وجود و نیز با توجه به دیدگاه خاص حکمت متعالیه در باب رابطه وجود و هستی با ذات باری تعالی، ملاصدرا با استناد به آیات قرآن بر این باور است که حقیقت اصلی تمام اشیا نزد خداست. او معتقد است که «حقیقت» اصلی عالم محسوسات، همان آخرت است و «حقیقت» عالم آخرت، عالم معنا و همین‌طور تا به حقیقة الحقائق که اصل و اساس و سرمنشأ تمام حقایق است منتهی گردد. حقیقة الحقائق نیز واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی است و به معنای وحدت عددی نیست و بسیط الحقیقة کلّ شیء است (ر.ک: همو، مفاتیح‌الغیب، ۱۳۶۳: ۴۳۶).

در چنین بستری، ملاصدرا از تطابق عوالم وجود بحث می‌کند و عالم فعلی را مابازای عالم عقلی و عالم عقلی را مابازای اسما و صفات الهی می‌داند و بحث از تطابق کثرت و تفصیل عوالم پایین بر وحدت و اجمال عوالم بالا می‌کند در حالی که آن‌ها را جدای از هم فرض نمی‌کند و همه آن‌ها را مراتب تشکیکی وجود می‌داند (همو،

۱۹۸۸: ۳۱/۷-۳۲). در واقع او مطابقت را میان اشیای خارجی و صور ذهنی به عنوان دو چیز جدا از هم برقرار نمی‌کند بلکه میان صورت اشیا در عوالم بالا و پایین به عنوان دو مرتبه از یک چیز، ارتباط و اتحاد برقرار می‌کند.

با این تلقی از حقیقت، تلقی از عالم و آنچه در آن است از جمله انسان، دگرگون می‌شود. طبق آموزه‌های حکمت صدرایی، انسان بر اساس حرکت جوهری همواره در تحول و تکامل است و سیر او از عالمی به عالم دیگر، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از ظاهری به باطنی دیگر تا نیل به «حقیقت» نهایی (حقیقة الحقائق) ادامه دارد. در این نگاه، «حقیقت» انسان فعلیت‌های او نیست بلکه امکان‌های بی‌نهایتی است که در پیش رو دارد. در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که انسان برای هر یک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد صورت است و برای هر یک از صورت‌های عالم معنا و آخرت، ماده به شمار می‌آید. وی معتقد است که انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد (همو، رساله التصور والتصدیق، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

رسیدن به حقیقت

شناخت حقیقت، غایت قصوای کسب علم است لیکن ممکن است طریق علمی قاصر از رساندن به این هدف باشد. ملاصدرا علم به اشیا در ساحت وجود را تنها منبع خطاناپذیر علم می‌داند و امکان و ضرورت علم حضوری را از طریق شهود و تجربه بی‌واسطه حقایق و اتحاد وجودی با آنها، مبنا قرار می‌دهد. از نظر او، علم پیش از هر چیز، شهودی آشکار است. یعنی مشارکت در صور و حقایقی است که انسان آنها را تصور می‌کند. ملاصدرا به وضوح می‌گوید که این تنها علم حقیقی است، زیرا «حقیقت» نه تعریف‌پذیر است، نه اثبات‌پذیر و نه می‌توان بر آن دلیلی اقامه کرد.

نزد ملاصدرا برای شناخت ذات «حقیقت» و به تعبیری دیگر حقیقة الحقائق ممکن است یکی از این سه طریق پیموده شود: اول ادراک ذات حق به طریق استدلال عقلی و برهان، دوم شناخت حق به طریق تنزیه و تقدیس و سوم شناخت ذات حق به طریق

مشاهده عرفانی. ملاصدرا شناخت حق را از راه اول و دوم، غیر ممکن و از راه سوم، مشروط و مشکل دانسته است؛ زیرا این راه برای انسان مادامی که نفس او تعلق به بدن دنیوی دارد غیر ممکن است و صرفاً برای اندکی از افراد که آخرت در درون آن‌ها بر دنیا غلبه پیدا کرده باشد، ممکن خواهد بود. بر این اساس هر گاه ذات عبد فانی گردد و جبل انبیت او در ذات حق مُندک گردد، در این صورت حق را با حق خواهد شناخت (همو، ۱۳۷۰: ۶۲/۳).

ملاصدرا در بیان این نظریه تا حدّی از سهروردی و ابن عربی تبعیت می‌کند. او همانند سهروردی طریق ابن سینا را در اکتساب معرفت انکار می‌کند. از نظر ابن سینا، پیدایش ادراک عقلی در گرو افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال است، در حالی که سهروردی که منکر تمایز ماده و صورت و افاضه صور است و معتقد است که چنین ادراکی از طریق علم اشراقی و شهود حقایق مجرده حاصل می‌شود. ملاصدرا در حالی که منکر هر دو سخن فوق است در پرتو حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول معتقد است که چنین ادراکی از طریق کمال قوّه عاقله و رسیدن به ساحت عقل و اتحاد وجودی با آن - که صور کلی همه موجودات در آن مندرج است - تحقق پیدا می‌کند. از نظر او، معرفت یقینی با تجلّی صورت‌های کلی در ذهن انسان حاصل می‌شود و از طریق این صور، انسان حقایق اشیا را آن گونه که هستند، درک می‌کند. از نظر ملاصدرا فلسفه عملی، نفس حقیقی انسان را ارتقا می‌دهد و آن را متحقق به «حقیقت» اشیا می‌کند و باعث می‌شود که انسان از طریق براهین، یعنی از طریق قیاسات یقینی به شناخت حقایق اشیا آن گونه که هستند، دست یابد و با این عمل به «حقیقت» وجودی اشیا متحقق شود و از طریق تشبه به خدا به کمال لایق خود نایل شود.

وی معتقد است که اختلاف برداشت‌هایی که در باب شناخت «حقیقت» رخ می‌دهد به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گردد و ایراد و انکاری که صورت می‌گیرد، صرفاً مربوط به غلبه احکام بعضی مواطن بر بعض دیگر و پنهان بودن بعضی مراتب و تجلیات از بعضی اشخاص است (همو، ۱۹۸۸: ۳۶۴/۲). به عبارت دیگر، خطا و صواب، دو تجلی از یک «حقیقت» اند و تفاوتشان در انحای تجلی حق است. از همین رو ملاصدرا معتقد است که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کاملی از «حقیقت» داشته

باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند (همان: ۳۶۶/۲) و سایر انسان‌ها هرچند نمی‌توانند «حقیقت» را به طور کامل درک کنند نصیبی از آن دارند (همو، ۱۳۷۰: ۷۱/۳). در نظر او اذهان بشری از شناخت کنه ذات حق و «حقیقت» مطلق عاجز و ناتوان‌اند. این به معنای نفی شناخت «حقیقت» نیست، زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد، نسبت به «حقیقت» شناخت پیدا می‌کند و تکلیف او نیز به مقتضای شناخت او از «حقیقت» است (همان). بنابراین، مشروعیت فهم‌های مختلف مبتنی بر میزان شناخت صاحبان آن‌ها از «حقیقت» مطلق خواهد بود. ملاصدرا روش‌های عقلی و برهانی را قاصر از رسیدن به «حقیقت» می‌داند. شاهد این مدعا آن است که اصالت وجود که زیربنایی‌ترین اصل فلسفی در تحلیلات عقلی صدرالمآلهین به شمار می‌آید، علی‌رغم آنکه مسئله‌ای فلسفی است، عمیقاً در شهود عرفانی «حقیقت» ریشه دارد و از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس، نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی فهمیده می‌شود. صدرالمآلهین اذعان می‌کند که ابتدا این مهم را شهود کرده است. او «حقیقت» خویش را با علم حضوری مشاهده نمود و آن را هستی یافت و با شهود «حقیقت» خود دید که آنچه واقعیت دارد وجود است نه ماهیت و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد و سپس ادله عقلی مبنی بر اصالت وجود را اقامه نمود.

او به هیچ وجه شناخت وجود را منحصر در شناخت آن از طریق تجزیه و تحلیل‌های عقلی نمی‌داند. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تری قرار دهد که در آن به جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب و تأکید بر روش عرفانی ابن عربی و اشراقی سهروردی و از همه مهم‌تر، اتحاد وجودی با اشیا در پرتو حرکت جوهری و طی مراتب مختلف کمال تأکید شود. این هدف، فقط هنگامی به دست می‌آید که الگوی ارائه‌شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را به نحو وحدت در بر می‌گیرد، مبتنی گردد (اکبریان، ۱۳۸۴: ۵۲/۲۶).

او با قول به اتحاد عالم و معلوم موقف به اثبات اصلی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسا نقش بسیار

مؤثری ایفا می‌کند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان از ظاهر به باطن و از آن باطن به باطن دیگر و اتحاد انسان با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان و در نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد و به درجه‌ای می‌رسد که جمیع موجودات خارجی، اجزای نفس انسانی می‌شوند و به این ترتیب، انسان به «حقیقت» آن‌ها واقف می‌گردد:

تمام آنچه که انسان در این عالم -چه رسد به عالم آخرت- مشاهده می‌کند، در واقع اموری است که او در ذات خودش و در عالم خودش می‌بیند. انسان چیزی بیرون از ذات و عالم خودش را مشاهده نمی‌کند... از شئون نفس انسانی آن است که به درجه‌ای می‌رسد که تمامی موجودات خارجی اجزای ذات آن می‌گردد و قوه او در تمامی موجودات ساری و جاری می‌شود و وجود او غایت خلقت می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۰۹).

حقیقت از منظر اندیشمندان غربی

تا پیش از دوران جدید، اندیشمندان غربی به تأسی از اندیشه‌های ارسطویی، عموماً تلقی سنتی از «حقیقت» در قالب نظریهٔ مطابقت داشتند. اما این دیدگاه با ظهور دکارت و سپس کانت دستخوش تغییر شد. دکارت با قرار دادن وضوح و تمایز به عنوان معیار حقیقت، زمینه را برای شکاکیت هیوم و در پی آن، معرفت‌شناسی کانت به وجود آورد. نتیجه آن شد که کانت به صراحت نیل بشر به «حقیقت» عینی و خارجی اشیا^۱ را غیر ممکن دانست و دانش آدمی را محدود به حوزهٔ پدیدارها^۲ شمرد. در نظر کانت، «حقیقت» عبارت از مطابقت بین داده‌های حسی با مقولات ماتقدم فاهمه است. لذا متافیزیک و امور نفس الامری را خارج از دایرهٔ شناخت‌ها معتبر شمرد. پس از تشکیل‌های کانت، فلسفهٔ غرب نسبت به تلقی سنتی از «حقیقت» زوایای مختلفی پیدا کرد و نتیجه آن شد که تا امروز، فلاسفهٔ غربی بیش از سی نظریهٔ عمده دربارهٔ «حقیقت» مطرح کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به نظریات تجربه‌گرایان، انسجام‌گرایان و پراگماتیسم‌ها اشاره کرد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

1. Noumen.
2. Phenomen.

پیشینه برداشت هرمنوتیکی از حقیقت

تلقی هرمنوتیک فلسفی گادامر از حقیقت، تا حد زیادی مبتنی بر رهیافت‌های نیچه و هایدگر است. از این رو برای درک بهتر نظر گادامر، مرور کوتاهی بر نظریات آنان در باب «حقیقت» خواهیم داشت.

نیچه حقیقت‌گرایی مطلق افلاطونی و اساس تلاش برای یافتن خیر و «حقیقت» مطلق را باطل می‌داند. وی می‌گوید که بررسی ارزش «حقیقت» مهم‌تر از جستجوی آن است. زیرا به نظر او اعتقادات بر پایهٔ لذات شکل می‌گیرند و نه حقایق و آنچه نام «حقیقت» بر آن نهاده شده است، میل و ارادهٔ انسان به سوی قدرت است.

به عقیدهٔ نیچه افراد بر اساس برداشتی سنتی از حقیقت، چنین انگاشته‌اند که در دل هر ظهوری، بی‌شک معنایی نهفته است و آنان باید بتوانند که به آن راهی بیابند اما او این تصور کهن را بر هم می‌زند و می‌پرسد که چه کسی پیشاپیش می‌تواند ثابت کند که در پدیدارهای پیش روی ما که هنوز آن را نمی‌شناسیم، معنایی نهفته است؟ چرا از این راه نرویم که قبول کنیم این خواست ماست که این پدیدارها معنا داشته باشد؟ چرا معنایی را که همچون «حقیقت» نهانی و نهایی متن یا پدیدار معرفی می‌شود، تأویلی تازه ندانیم که خودمان به دلیل کارکردگرایانه (که نیچه نام آن را خواست قدرت گذاشت) آن را آفریده‌ایم؟ آیا در این صورت معلوم نمی‌شود که خود ما هستیم که این همه حقایق جاودانی، یقینی و مقدس را با نیروی زبان‌آوری خودمان آفریده‌ایم؟ (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۴).

او در رسالهٔ *فراسوی نیک و بد* می‌پرسد: «پس حقیقت چیست؟» و خودش پاسخ می‌دهد:

لشکری متحرک از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انسان‌واره‌انگاری‌ها و در یک کلام، مجموعه‌ای از مناسبات انسانی که به طرز شاعرانه و بلیغ، تقویت، دگرگون و آرایش شده باشد. پس از کاربرد بسیار در نظر مردمان، استوار، مرسوم و اجباری جلوه می‌کنند. «حقیقت»‌ها آن پندارهایی‌اند که از یاد برده‌ایم پندارند (Nietzsche, 1966: 58).

در نظر نیچه، ارزش جهان در تأویل‌های ما نهفته است و جهان در خود نه معنایی

دارد و نه ارزشی... «حقیقت» جز تأویل ما نیست. تأویل ما همان خواست قدرت ماست که بیان می‌شود و ما نه امور واقع، بلکه شکل ظهورها و خواست‌های قدرتمان را تأویل می‌کنیم. به این ترتیب، نیچه نه تنها ارزش دستیابی به «حقیقت» را انکار کرد بلکه اساساً منکر وجود «حقیقت» به مثابه امری مستقل شد.

هایدگر به عنوان استاد گادامر، بیشترین تأثیرگذاری را بر روند اندیشه او در باب «حقیقت» داشت. از جمله اهداف هایدگر در کتاب هستی و زمان، واکاوی نگرش فیلسوفان یونان باستان به «حقیقت» و رصد کردن انحرافی است که دامنگیر آن شده است. کسانی مثل گوته قبل از هایدگر به مسئله «حقیقت» در نزد یونانیان توجه کرده بودند (Gadamer, 1993: 32-38)، اما روش هایدگر آن بود که با واکاوی کلمه Aletheia که در زبان یونانی به معنای «حقیقت» است، نشان دهد که یونانیان باستان «حقیقت» را «انکشاف محبوب» می‌دانستند. او معتقد است که برای نخستین بار افلاطون بود که در تمثیل معروف غار، مفهوم «حقیقت» را تغییر داد. در این تمثیل، شخص باید از زندان غار در آید و به عالم نور وارد شود تا «حقیقت» اشیا برای او پدیدار گردد. در اندیشه افلاطون و با طرح ایده مُثُل، «حقیقت» به امری از پیش تعیین شده و ثابت و تغییرناپذیر در عالم بالا تبدیل می‌شود. بر این اساس، گزاره‌های انسانی تنها زمانی حقیقی هستند که منطبق با آن مُثُل اعلا باشند. به این ترتیب، تفکر افلاطون زمینه دگردیسی تلقی پیشین از «حقیقت» را فراهم آورد و سرانجام به دست ارسطو این دگردیسی کامل گشت و نظریه مطابقت یعنی همان مطابقت ذهن و عین، ملاک «حقیقت» شمرده شده و آن تلقی اصیل^۱ به فراموشی سپرده شد (بیدهدنی، ۱۳۸۵: ش ۲۲/۴۵).

به عقیده هایدگر، این تصور که «حقیقت» مطلق وجود دارد، از سرکوب یا فراموشی زمانمندی خود شخص سرچشمه می‌گیرد. جستجوی «حقیقت» معتبر جهان‌شمول، ناشی از نادیده گرفتن واقعیت مقوله فهم و تقلیل نادرست آن از امری هستی‌شناختی به امری معرفت‌شناختی است (Grondin, 1997: 150-153). در هستی‌شناسی هایدگر ملاک

۱. این تلقی را از آن رو اصیل می‌خوانند که در نزد حکمای یونان و ایران باستان رایج بود و سابقه‌ای به مراتب بیشتر از تلقی افلاطونی و ارسطویی دارد.

«حقیقت» خود اشیا هستند و نه مطابقت آن‌ها با چیز دیگر. بر این اساس، قضیه‌ای صادق است که هستی موضوع را نپوشاند و به آن اجازه ظهور و انکشاف بدهد (Heidegger, 1962: 256). البته او اذعان دارد که معرفت ما درباره «حقیقت» بسیار اندک است چرا که ناحقیقت، ذاتی «حقیقت» است و هر کجا اختلافی باشد انکشاف معنا پیدا می‌کند. او می‌گوید که وقتی با موجودات مواجه می‌شویم، آن‌ها در عین اینکه ظهورات حقیقت‌اند، حجاب‌های آن نیز هستند و «حقیقت» در پس آن‌ها پنهان می‌گردد (Heidegger, 2003: 223).

حقیقت از منظر گادامر

تعریف حقیقت

گادامر هیچ‌گاه به تعریف مفاهیم نمی‌پردازد. او تصریح می‌کند که در عدم ارائه تعریف، تعمد دارد و علت آن را چنین بیان می‌کند:

هرمنوتیک نشان می‌دهد که ما قادر به ارائه تعریف دقیق نیستیم چون هرگز نمی‌توانیم واژه‌ای بیابیم که چیزی را به دقت و به طور کامل تعریف کند (Gadamer, 1995: 12).

از این رو، علی‌رغم آنکه بحث از حقیقت، عمود خیمه اندیشه اوست اما در هیچ یک از آثارش به تعریف آن نمی‌پردازد بلکه سعی می‌کند با پروراندن آن، به مخاطبان در پردازش این مفهوم کمک نماید.

ماهیت حقیقت

گادامر به تبع استادش هایدگر معنای ارسطویی از «حقیقت» را ناکافی دانسته و آن را نه وصف قضیه نه انتزاع و یا حکم ذهنی فهمنده بلکه وصف خود اشیا می‌داند. او نه همانند دکارت، وضوح و تمایز را نشانه «حقیقت» می‌داند و نه مانند کانت، نیل به «حقیقت» عینی را ناممکن می‌شمارد و نه مانند هگل، «حقیقت» را تجلی روان مطلق در طبیعت و تاریخ قلمداد می‌کند بلکه آن را عین ذات و گشودگی به سوی اشیا می‌داند. او همانند استادش در نگاه وجودی به حقیقت، آن را خود وجود اشیا می‌داند و لذا نه فقط میان «حقیقت» و صدق تمایز می‌گذارد بلکه اصلاً «حقیقت» را قابل

صدق و کذب نمی‌داند.

تصور گادامر از «حقیقت» و تفاوت آن با تصور رایج را می‌توان در تصویری که شلی از شعر ارائه می‌دهد، به خوبی دید. شلی در کتاب دفاع از شعر دو تصویر از شعر ارائه می‌دهد. در یک تصویر، فهمیدن شعر و رسیدن به «حقیقت» آن در مقام پرده‌برداری از آن و از سطح به عمق رفتن است تا به آنچه از آن به زیبایی عریان معنا تعبیر می‌کند، دست یابد. در این تصویر، موضوع به مثابه رازی نهانی است و «حقیقت» به مثابه امر مکنون به تصویر کشیده می‌شود که باید کشف شود. اما در تصویر دیگر، شعر خوب به مثابه چشمه‌ای قلمداد می‌شود که معنا در حال سرازیر شدن از آن است. فهمیدن شعر در این تصویر، حرکتی مستمر در بهره‌گیری مداوم از آب چشمه است (Weinsheimer, 1991: 37).

هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک قائل به وجود حقیقتی از پیش تعیین شده نیست که فهمنده بخواهد یا بتواند آن را کشف کند بلکه فهمنده در فرایند نضج «حقیقت» دخیل می‌شود و فهمیدن و اندیشه‌ورزی او بخشی از فرایند تولید «حقیقت» می‌گردد. در نظر گادامر، در عمل «فهمیدن» ما به درون واقعه «حقیقت» افکنده می‌شویم، بنابراین «فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است، یعنی هر جا واقعه «فهم» اتفاق افتد، «حقیقت» آشکار شده است (Gadamer, 2004: 486-490).

گادامر قائل به هسته معنایی مستقل از فهمندگان نیست چون این امر مستلزم قبول سوژکتیویته است. از منظر او، وقتی ما فعالیتی را برای فهمیدن «حقیقت» صورت می‌دهیم، همین فعالیت در نضج آن «حقیقت» دخیل است. حقیقت، نه لایه‌برداری بلکه لایه‌گذاری بر روی لایه‌های پیشین است. زمانی که ما به فهم «حقیقت» رو می‌آوریم، لایه‌ای بر لایه‌های پیشین می‌نهمیم. هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک و فلسفه سنتی در پی لایه‌برداری نیست بلکه برای رسیدن به «حقیقت» و یا بهتر بگوییم خلق حقیقت، لایه‌گذاری می‌کند لذا «حقیقت» به واسطه زمانمندی و تاریخمندی خود، چاق‌تر و فربه‌تر می‌شود. به این ترتیب، «حقیقت» به وسیله فهمندگان ساخته می‌شود و وجودی مستقل از آن‌ها ندارد.

تلقی گادامر از «حقیقت» را شاید بتوان مشابه گنجی دانست که ملک الشعرا بهار

در شعر مشهور «برو کار می کن مگو چیست کار» توصیف می کند. در این شعر، دهقان پیری در حین مردن به پسران خود می گوید که گنجی در زمینشان نهفته است که او نتوانسته آن را بیابد. پسران برای یافتن آن گنج، تمام آن زمین را زیر و رو کرده و شخم زدند ولی گنجی نیافتند اما همان زیر و رو کردن‌ها باعث شد که سال بعد، مزرعه‌شان محصول بیشتری بدهد و آن محصول، گنجشان شد:

نشد گنج پیدا ولی رنجشان چنان چون پدر گفت شد گنجشان
در واقع گنجی متعین نبود بلکه رنجی که برای شخم زدن بردند، چون گنجی
برایشان شد.

باری، از منظر گادامر «حقیقت» نه تشکیکی است و نه کوانتومی. چنین نیست که مرتبه‌ای از آن بر من ظاهر شود و مرتبه‌ای از آن بر دیگری؛ چرا که فرض بر این است که «حقیقت» به مثابه امری مستقل از فهمندگان در عالم خارج وجود ندارد و با فهم آن‌ها نضح می گیرد.

توسل به برخی مفاهیم برای درک بهتر حقیقت

بحث‌هایی که گادامر در حوزه هنر و زبان مطرح می کند، زمینه‌ای برای درک ماهیت «حقیقت» است. او از مفهوم بازی شروع می کند، سپس به هنرهای نمایشی، تجسمی، اقتراخی می پردازد و در نهایت به متون ادبی می رسد. هدف وی آن است که نشان دهد چگونه وجود و هستی بازی و هنر عین اجرای آن است یعنی تنها در اجراست که واجد وجود می شود:

اثر هنری تعیین مستمر معنایش را از موقعیت یا مجال ارائه شدنش کسب می کند...
اثر خودش آن چیزی است که در واقعهٔ اجرا روی می دهد (Gadamer, 2004: 147).

شاید تبارشناسی و توجه به هاله‌های معنایی برخی واژگان در زبان آلمانی راهنمای گادامر در رسیدن به چنین تلقی‌هایی بود. برای مثال واژه آلمانی Deuten هم به معنای فهمنده و تأویل کننده و هم به معنای نشان دادن و نمایش دادن و هم به معنای معنا

بخشیدن است و اتحاد میان فهمیدن و نمایش دادن و معنا بخشیدن، همان چیزی است که گادامر به دنبال آن است (Gadamer, 1986: 96).

نظیر آنچه درباره بازی و نمایش گفتیم در مسائل دیگری نظیر فرهنگ و فرهیختگی^۱ نیز وجود دارد. گادامر توضیح می‌دهد که چگونه فرهنگ و فرهیختگی در ضمن جریان شکل‌گیری اش^۲ ساخته می‌شود و هرگز شبیه محصول از پیش معین شده یک کارخانه صنعتی نیست و غایتی بیرون از خود ندارد بلکه غایت آن در جریان شکل‌گیری و پرورش حاصل می‌شود. همین ویژگی باعث می‌شود تا مفهوم فرهنگ و فرهیختگی از مفهوم پرورش صرف استعدادها که به معنای به کمال رساندن چیزی از پیش داده شده است، تمایز یابد چرا که پرورش و تقویت استعدادها تنها در حکم وسیله‌ای در جهت متحقق ساختن غایتی از پیش معین است. حال آنکه آنچه در فرهنگ داخل می‌شود و فرد به واسطه آن پرورش می‌یابد، تنها در حکم وسیله‌ای نیست که با پرورش فرد، کارکرد خود را از دست بدهد. چنین عاملی در فردیت فرد، گم می‌شود و اساساً جزء شخصیت او می‌گردد. به این ترتیب، فرهیختگی غایتی بیرون از فرهیختگان ندارد و صرفاً طی روند شکل‌گیری اش در اشخاص مختلف شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد و به همین سبب مدام با تعدد فرهیختگان، معنای فرهیختگی نیز بازتولید می‌شود و در همین تکرار، حقیقتش را متبلور می‌سازد (Gadamer, 2004: 11).

او از بازی و هنر و شعر و زیبایی و فرهیختگی و... سخن می‌راند تا به مخاطبانش بگوید که به همین نسبت، تفکر نیز عین «حقیقت» است. یعنی تنها در قالب تفکر است که «حقیقت» وجود می‌یابد. جداانگاری «حقیقت» و تفکر، حاصل تفکر انعکاسی (که قائل به تفکیک سوژه و ابژه و صورت و محتوا... است) می‌باشد که با روح هرمنوتیک فلسفی ناسازگار است (cf. Palmer, 1969: 261).

خلاصه آنکه گادامر «حقیقت» را ساخته و پرداخته جوینده‌اش می‌داند. در نظر او، «حقیقت» در طی اندیشیدن ساخته می‌شود و فهمیدن، کشف «حقیقت» نیست بلکه خلق آن است.

1. Bildung.
2. Formierung.

رسیدن به حقیقت

از نظر گادامر، حقیقت چیزی نیست که بر اثر استیلا و تفوق و در پی تدبیر جوینده‌اش به دست آید. حقیقت، امری است که در واقعه فهم بر ما آشکار می‌شود و این ظهور، بیش از آنکه متکی بر به کارگیری روشی تفوق‌جویانه باشد، گفتگوگرایانه و متکی به گشودگی به سوی امور است. در واقعه فهم بیش از آنکه قصد تفوق و تصاحب «حقیقت» را داشته باشیم، باید به «حقیقت» اجازه دهیم که بر ما آشکار شود و این امر فقط طی یک جریان گفتگوی مشترک شکل می‌گیرد. یعنی «حقیقت» در یک محیط مشترک و گفتگوی بین‌الذهانی آشکار می‌شود که در آن «من» به «تو» به عنوان یک طرف گفتگو نگاه می‌کنم و خود را آماده شنیدن «تو» می‌کنم. این «تو» ممکن است متن یا سنت یا تاریخ اثرگذار یا یک اثر هنری یا متن و جهان هستی باشد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

لازمه چنین دیدگاهی، پرهیز از توصیه روشی خاص برای رسیدن به «حقیقت» است. از همین روست که گادامر هیچ روشی را برای رسیدن به «حقیقت» توصیه نمی‌کند بلکه صرفاً شرایط تبلور «حقیقت» را بیان می‌کند. دیالکتیک، توجه به «ناحقیقت» از جمله این شرایط است. او در مقدمه چاپ دوم کتاب خویش با اشاره به جمله معروف خود: «هستی‌ای که می‌توان فهمید، زبان است» به ماهیت دیالکتیکی «حقیقت» اشاره می‌کند: منظور آن است که «حقیقت» تنها از طریق «تو» برای «من» قابل مشاهده است و تنها از این طریق که به خود اجازه دهم چیزی توسط «تو» به من گفته شود، کشف می‌گردد (Gadamer, 2004: xxiii).

شاید به همین دلیل است که گادامر به رساله‌های سقراطی علاقمند است زیرا در رساله‌های سقراطی نتیجه‌گیری وجود ندارد بلکه صرفاً باب گفتگو گشوده می‌شود و مهم‌تر از همه اینکه سقراط در مکالمه شکل می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا و گادامر هیچ کدام به تعریف «حقیقت» نپرداختند. هرچند که مبانی حکمت صدرایی با اصل تعریف‌پذیری منافاتی ندارد از نظر ملاصدرا «حقیقت» نه تعریف‌پذیر است، نه اثبات‌پذیر و نه می‌توان بر آن دلیلی اقامه کرد. اما مبانی هرمنوتیک

فلسفی با اصل تعریف‌پذیری منافات دارد و از نظر گادامر نه تنها «حقیقت» بلکه اساساً هیچ چیزی قابل تعریف نیست. از این رو، ملاصدرا سعی کرده با بیان لوازم و عوارض، مفهوم «حقیقت» را به اذهان نزدیک نماید و گادامر سعی کرده با تشریح برخی مفاهیم و ذکر برخی مثال‌ها، مخاطبان‌ش را به فهم معنای «حقیقت» نزدیک سازد.

۲. هم ملاصدرا و هم گادامر، تلقی ارسطویی رایج از «حقیقت» را ناکافی دانسته و هرچند آن را نفی نکرده‌اند به نقد آن پرداخته‌اند. از فحوای کلامشان برمی‌آید که آن‌ها نظریهٔ مطابقت در تبیین «حقیقت» را برساختهٔ رویکرد معرفت‌شناختی دانسته و در مقابل به دنبال پی‌ریزی طرحی وجودی و هستی‌شناختی برای «حقیقت» بودند.

۳. ملاصدرا متأثر از عرفان اسلامی و گادامر متأثر از اندیشه‌های یونان باستان، نگاهی وجودی به «حقیقت» داشته و آن را نه صرفاً وصف قضیه بلکه وصف خود اشیا می‌دانستند. هر دوی آن‌ها «حقیقت» به معنای صدق یا «حقیقت منطقی» را که در نظریهٔ مطابقت مد نظر است، صرفاً مرتبه‌ای از «حقیقت» قلمداد می‌کردند که به عنوان قشر و پوسته «حقیقت» اصیلی است که اساساً قابل صدق و کذب نیست.

۴. ملاصدرا وجود ذهنی را شیخ و عکس و مثال وجود خارجی نمی‌داند بلکه آن را حضور عین ماهیت خارجی در ذهن می‌داند لذا وقتی به آن «حقیقت» اطلاق می‌کند، به امری وجودی و نه اعتباری اشاره می‌کند.

۵. در نظر ملاصدرا، همهٔ موجودات (چه ذهنی و چه خارجی) صورت‌های عرضی حقیقه الحقائق هستند و وجودشان قائم به وجود آن حقیقه الحقائق است که بسیط الحقیقه کُلّ شیء است و لذا همهٔ آن‌ها به گونه‌ای دارای «حقیقت»‌اند. او خداوند را همان «حقیقت» بسیط می‌داند. اما گادامر از خداوند به عنوان «حقیقت» بسیط در اشیا نامی به میان نمی‌آورد. هرچند گادامر از مثال‌های دینی در جای جای آثارش استفاده می‌کند اساساً خدا در نظام فلسفی او جایگاهی ندارد.

۶. ملاصدرا در تقریری که از نظریهٔ مطابقت ارائه می‌دهد، در واقع مطابقت میان اشیا خارجی و صور ذهنی را به عنوان دو چیز جدا از هم برقرار نمی‌کند بلکه میان صورت اشیا در عوالم بالا و پایین به عنوان دو مرتبه از یک چیز، ارتباط و اتحاد برقرار می‌کند. هرچند که در بادی نظر، این سخن مشابهت‌هایی با مسئلهٔ وحدت سوژه و ابژه

در هرمنوتیک فلسفی دارد باید دانست که این دو دستگاه فلسفی از دو منظر کاملاً متفاوت به این مسئله می‌نگرند. حکمت متعالیه از منظر متافیزیکی و هرمنوتیک فلسفی از منظر انتقادی و ضد متافیزیکی به چنین نتایجی رسیده‌اند.

۷. بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، «حقیقت» انسان نه فعلیت‌های او بلکه امکان‌های بی‌نهایتی است که در پیش رو دارد. در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را محقق ساخته است. گادامر نیز به تاسی از آنچه هایدگر درباره هستی‌شناسی دازاین و قوام وجود انسانی به عنصر فهم گفته است، اساساً وجود انسانی را برساخته فهم‌های او و امکان‌هایی که برای خویش می‌آفریند و نسبتی که بدین طریق با عالم برقرار می‌کند، می‌داند.

۸. ابن سینا پیدایش ادراک عقلی را در گرو افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال و سهروردی چنین ادراکی را حاصل از علم اشراقی و شهود حقایق مجرده می‌داند. اما ملاصدرا در پرتو حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول معتقد است که چنین ادراکی از طریق کمال قوه عاقله و رسیدن به ساحت عقل و اتحاد وجودی با آن تحقق پیدا می‌کند. از نظر او، معرفت یقینی با تجلی صورت‌های کلی در ذهن انسان حاصل می‌شود و از طریق این صور، انسان حقایق اشیا را آن گونه که هستند، درک می‌کند. اما گادامر در طریقی متفاوت، «حقیقت» را نه تشکیکی می‌داند و نه کوانتومی. به نظر او چنین نیست که مرتبه‌ای از «حقیقت» بر کسی ظاهر شود و مرتبه‌ای از آن بر دیگری؛ چرا که در نزد او «حقیقت» به مثابه امری مستقل از فهمندگان در عالم خارج وجود ندارد بلکه فهم فهمندگان است که «حقیقت» را می‌سازد. قطعاً این عقیده چیزی نیست که در مکتب صدرایی جایی داشته باشد. شاید بتوان گفت که در حکمت متعالیه «حقیقت» همانند وجود، مشترک معنوی و تشکیکی و دارای مراتب است اما در هرمنوتیک فلسفی «حقیقت» مشترک لفظی است.

۹. از نظر ملاصدرا فلسفه عملی، نفس حقیقی انسان را ارتقا می‌دهد و آن را متحقق به «حقیقت» اشیا می‌کند تا از طریق تشبه به خدا به کمال لایق خود نائل گردد اما گادامر هیچ روشی را برای رسیدن به «حقیقت» توصیه نمی‌کند بلکه صرفاً شرایط تبلور «حقیقت»

را بیان می‌کند که دیالکتیک و توجه به «ناحقیقت» از جمله آن شرایط است.

۱۰. به نظر ملاصدرا تمام انسان‌ها به جز انسان کامل، هرچند نمی‌توانند «حقیقت» را به طور کامل درک کنند نصیبی از آن دارند. در نظر او اذهان بشری از شناخت کنه ذات حق و «حقیقت» مطلق عاجز و ناتوان‌اند. این به معنای نفی شناخت «حقیقت» نیست، زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد، نسبت به «حقیقت» شناخت پیدا می‌کند. گادامر هم قائل به بهره‌مندی همه انسان‌ها از «حقیقت» است با این تفاوت که او به دلیل آنکه «حقیقت» را بر ساخته فهم‌ها می‌داند، نه تنها برای همگان نصیبی از «حقیقت» قرار می‌دهد بلکه برای آن‌ها سهمی در آفرینش «حقیقت» قائل است. البته از منظر حکمت صدرایی هرچند که همگان می‌توانند نصیبی از لوازم اشراقی «حقیقت» داشته باشند سهمی در آفرینش آن ندارند. ۱۱. ملاصدرا مشروعیت فهم‌های مختلف را مبتنی بر میزان شناخت صاحبان آن از «حقیقت» مطلق می‌داند اما گادامر مشروعیت «حقیقت» را مبتنی بر میزان فهم فهمندگان می‌داند.

۱۲. ملاصدرا اختلاف برداشت‌هایی را که در باب شناخت «حقیقت» رخ می‌دهد به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گرداند و خطا و صواب را دو تجلی از یک «حقیقت» می‌داند که تفاوتشان در انحای تجلی حق است. در اینجا نیز گادامر راهی متفاوت می‌پیماید اما به نتیجه‌ای مشابه می‌رسد. او با نفی عینیت حقیقت، قائل به معیاری بیرونی برای درک خطا و صواب نیست بلکه تنها آن فهمی را خطا می‌داند که با پیش‌فرض‌های بنیادینش معارضه داشته باشد.

۱۳. ملاصدرا معتقد است که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کاملی از «حقیقت» داشته باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند اما گادامر هیچ‌گاه از انسان کامل سخن به میان نمی‌آورد و با توجه به سهم عنصر تاریخت در نضج حقیقت، ثبوتاً و اثباتاً منکر فهم کامل از «حقیقت» است.

۱۴. ملاصدرا روش‌های عقلی و برهانی را قاصر در رسیدن به «حقیقت» می‌داند. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تری قرار دهد که در آن به جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی، بر روش عرفانی ابن عربی و اشراقی سهروردی و از

همه مهم‌تر، اتحاد وجودی با اشیا در پرتو حرکت جوهری تأکید شود. این هدف زمانی محقق می‌شود که الگوی ارائه‌شده، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را به نحو وحدت در بر می‌گیرد، مبتنی گردد. گادامر در کوششی مشابه، به انتقاد از روش‌گرایی حاکم بر علوم انسانی می‌پردازد و ریشه آن را به تعبیر فوکو سیطره جنون‌آمیز عقل در اندیشه‌های دکارتی و ارسطویی می‌داند. اما راه حل ملاصدرا حرکت جوهری است که منجر به بازنگری در تعریف انسان می‌شود در حالی که راه حل گادامر علاوه بر تحلیل دزاین و وجود انسانی، بازنگری در فرایند فهم به عنوان عنصر مقوم وجود انسانی و در نتیجه، بازنگری در تعریف «حقیقت» است.

۱۵. ملاصدرا با قول به اتحاد عالم و معلوم موفق به اثبات اصلی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسا نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان و اتحاد او با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان می‌شود و در نهایت انسان به درجه‌ای می‌رسد که جمیع موجودات خارجی، اجزای نفس انسانی می‌شوند و به این ترتیب، انسان به «حقیقت» آن‌ها واقف می‌گردد. به عبارت دیگر تمام آنچه که انسان در دنیا و آخرت مشاهده می‌کند، اموری است که او در درون ذات خودش می‌بیند. گادامر بدون آنکه طریق عرفانی را که ملاصدرا تبیین کرده بپیماید، به نتیجه مشابهی رسیده است. او از یک سو پیش‌فرض‌های فهمندگان را خاستگاه هر گونه فهمی می‌داند و از سوی دیگر به شدت به جداانگاری سوپژه و ابژه انتقاد می‌کند. در نظر او فهمندگان با عمل فهم، در فرایند نضج «حقیقت» دخیل می‌شود و فهمیدن، بخشی از فرایند تولید «حقیقت» می‌گردد؛ یعنی هر جا واقعه «فهم» اتفاق افتد، «حقیقت» آشکار شده است. اگر بخواهیم با زبان گادامری سخن بگوییم، شاید می‌بایستی عنصر تعلّم به بحث اتحاد علم و عالم و معلوم و عنصر تعقل به بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول اضافه می‌شد.

۱۶. گادامر تحت تأثیر اندیشه‌های قرن هجدهم و نوزدهم اروپا به دو مقوله زبان و تاریخ توجه ویژه کرده و نقش آن‌ها را در برساختن «حقیقت» پررنگ می‌کند در حالی که ملاصدرا به تاسی از سنت فیلسوفان اسلامی، به این مقولات در ظهور «حقیقت» چندان توجهی نشان نمی‌دهد.

کتاب‌شناسی

۱. آیتو، جان، فرهنگ ریشه‌شناسی انگلیسی، حمید کاشانیان، تهران، فرهنگ نشر نو و معین، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۳. همو، الشفاء، تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن فارس، احمد، معجم المقائیس فی اللغة، تحقیق شهاب‌الدین ابوعمر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۵. ابن فناری، حمزه، مصباح الانس، قم، مولی، ۱۴۱۶ ق.
۶. احمدی، بابک، ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو، ۱۳۸۰ ش.
۷. احمدی، خادم حسین، «چیستی صدق در فلسفه اسلامی»، ماهنامه معرفت، شماره ۱۲۸، ۱۳۸۷ ش.
۸. ارسطو، متافیزیک، شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۲ ش.
۹. افلاطون، دوره آثار، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. اکبریان، رضا، (تعریف ملاصدرا از مابعدالطبیعه و لوازم معرفت‌شناختی آن)، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۶، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. بیهندی، محمد، «مفهوم حقیقت در اندیشه ملاصدرا و هایدگر»، فصلنامه خردنامه صدر، شماره ۴۵، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم، ۱۹۹۶ م.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۱۵. همو، المشاعر، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. همو، المظاهر الالهیه، سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. همو، رساله التصور والتصدیق (ذیل الجوهر النضید)، با اشراف محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تعلیقات اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدر، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مقدمه و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۳. فاخوری، حنا و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، المنطقیات، با اشراف سید محمود مرعشی نجفی، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. قونوی، صدرالدین، رساله النصوص، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی، بی تا.

۲۷. مسعودی، جهانگیر، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. معلمی، حسن، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. یزدان‌پناه، سید یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
31. Gadamer, Hans-Georg, *Literature and Philosophy in Dialogue*, Robert Paslick, New York, State University of New York Press, 1993.
32. Gadamer, Hans-Georg, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Nicholas Walker, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
33. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Trans. by: Joel C. Weinsheimer, Donald G. Marshall, London and New York, Continuum, 2004.
34. Gadamer, Hans-Georg, *Un Entretien Avec*, Le Monde, Paris, 3 janvier, 1995.
35. Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1997.
36. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by: John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1962.
37. Heidegger, Martin, *Through Phenomenology to Thought*, William J. Richardson, New York, Fordham University Press, 2003.
38. Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, Trans. by: Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1966.
39. Palmer, Richard, *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
40. Weinsheimer, Joel, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, New Haven, Yale University Press, 1991.

رهاوردهای هستی‌شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

حرکت جوهری از مسائل مهم فلسفی و از مبانی محوری حکمت متعالیه است. برخی فیلسوفان بر اثر ضعف مبانی فلسفی، از تبیین مستدل و موجه و دفع ایراد از آن ناتوان بوده و خود نیز به جرگه معارضان پیوسته‌اند. حکمای متعالی در ادوار مختلف، هر کدام به سهم خود در فروغ‌بخشی به آموزه‌های حکمت متعالیه اهتمام درخشانی مصروف داشته‌اند. اهتمام بی‌نظیر حکیم معاصر استاد آشتیانی در تبیین و برکشیدن این آموزه از غوغای شبهه‌انگیزان و نمایاندن کاربرد وسیع و پرتأثیرش در حوزه‌های مختلف، منحصر به فرد است. فائق آمدن به این مهم نیازمند مهارت فنی در تمام نظام فلسفی متعالیه در قلمروهای گوناگون به ویژه اندیشه دینی است تا شخصیتی مانند استاد آشتیانی بتواند برای تبیین و تحکیم جهان‌بینی دینی و توحیدی، نقش محوری و بی‌بدیل این آموزه را برجسته سازد و اثبات نماید که مضاف بر اینکه خردورزی‌های ژرف، نهاد جهان را پویا و جویا

می‌بیند، آموزه‌های دینی و آیات و روایات نیز به وضوح الهام‌بخش این انگارهٔ متعالی است. استاد آشتیانی به سان دیگر حکمای متعالی در سلک قائلانِ راسخ به حرکت جوهری بوده و آن را به عنوان اصلی زیربنایی در تبیین و توجیه فلسفی و حل مسائل پیچیدهٔ هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و باورهای مبنایی مبدأ و معاد به کار گرفته و شالودهٔ فلسفه‌ورزی را بر آن استوار نموده و بهره‌های تفسیری برای متون دینی ارائه می‌دهد. استاد آشتیانی گام به گام مستند به چنین روش و بینشی، مستحکم‌ترین مبانی منتهی به این آموزه و رهیافت‌های مبتنی بر آن را به ویژه در حوزهٔ هستی‌شناسی در سیر حکمت متعالیه در اختیار می‌گذارد.

واژگان کلیدی: استاد آشتیانی، حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم، قدم فیض، تفسیر متون دینی.

مقدمه

تبیین وجود جسمانی و طبیعی از اهم مقاصد جهان‌بینی فلسفهٔ توحیدی است. چنانچه اصل هستی آن، برای فیلسوف مسئله به شمار می‌آید و در قلمرو موضوع و مسئلهٔ فیلسوف است، با تحفظ بر معیار پردازش به دیگر مسائل فلسفی عوارض تحلیلی و ترکیبی جسمانیات نیز در قلمرو فیلسوف و به عهدهٔ اوست. عالم طبیعی با همهٔ عوارض و ویژگی‌هایش، دارای شاخصه‌ای مهم بلکه مهم‌ترین، یعنی تغییر چه به گونهٔ دفعی (کون و فساد) یا تدریجی (حرکت) می‌باشد. آنچه بیش از همه مشهود همگان قرار می‌گیرد، تغییرات حسی و عارضی است که در پوستهٔ اجسام رخ می‌دهد و چنین می‌نماید که در حقیقت و هستهٔ اجسام ثبات برقرار است. شرط اساسی مشاهدهٔ پویایی گوهر اجسام، گذر از لایهٔ محسوس طبیعت به حقیقت معقول آن است. حکمای متعالی برای تسهیل این باور، مبانی خردورزانه‌ای را تأسیس و در اختیار نهاده و در مرز سنت فلسفی پیشین و رأی به حرکات چهارگانهٔ عرضی متوقف نگشته‌اند. در این راستا بود که صدرالمآلهین جسمانیت را مساوی با جنبش و جهش معرفی نمود و ثبات را به کلی از جسم منزوی و نامتجانس با آن دانست (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۳). به نظر وی برای اثبات پویا بودن نهاد جسم، صدق عنوان جسمانیت بر آن کافی است، زیرا ثبات از ویژگی‌های منحصر به فرد مجردات است و حرکات ظاهری امواج جنبش درونی اجسام است که بر حس پدیدار می‌گردد و حرکات عرضی خود کافی است تا اثبات‌گر نهاد

ناآرام باشد. از این رو تفاوت حرکات خود نیز تابعی از متفاوت بودن صورت‌های جوهری است که هر کدام اقتضای حرکت خاصی را دارد.

صدرالمحققین جنبش و حرکت را از خواص موجود جسمانی دانسته و به عقیده او هیچ موجودی جسمانی ثابت نیست؛ ثابت باید امری مجرد از ماده جسمانی باشد. همه مادیات به نظر او به حسب جوهر ذات متحرک‌اند، حرکت و جنبش در اعراض معلول سیلان اصل جوهر است، اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه می‌باشد. (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

۱. آسیب‌شناسی انکار حرکت جوهری

نقد و بررسی نظریات رقیب، سهم عمده در حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده و اصولاً مدخل ابراز نظریات ابتکاری می‌باشد. استاد آشتیانی در این جهت نقش برجسته و ماندگاری دارد. حل مسئله بر اساس آسیب‌شناسی و شبهه‌شناسی نظریات رقیب، نقطه عزیمت ورود به نظریات ثاقب خواهد بود. این مهم در آثار استاد نیز کاملاً نمایان است. استاد با همه فروتنی در برابر معارضان حرکت جوهری به ویژه ابن سینا که احدی را هم‌پایه و هم‌پای او در عقلیات نمی‌بیند و او را می‌ستاید، در انکار حرکت جوهری او را گرفتار مشکلات مبنایی مشایبان می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۶۹). چند مشکل مهم مبنایی - که بدون گذر از آنها پذیرش حرکت جوهری برای مشایبان از جمله شیخ‌الرئیس ناممکن می‌باشد- از این قرار است.

الف) انکار تشکیک وجود در قوس صعود

شگفتی اینجاست که ابن سینا تشکیک وجود را در قوس نزول قبول دارد اما در قوس صعود آن را نپذیرفته و اشتداد در جوهر را رد می‌کند. این دوگانگی ممکن است از جمود بر مبنای مشایبان روی داده باشد (همان: ۲۶۸) یا ممکن است نفی تشکیک در ماهیت، منجر به تشکیک در قوس صعود شده باشد، در حالی که ماهیت واحد می‌تواند دارای افراد مختلف به شدت و ضعف باشد.

بنا بر قول به ارباب انواع، انسان به لحاظ قوس نزولی، دارای مراتبی است که برخی علت و برخی معلول، بعضی مجرد و بعضی مادی، برخی شدید و برخی ضعیف است و شیخ چون تشکیک را نفی کرده است، «مُثَلُّ نوری» را انکار می‌نماید و دلیل او در این مقام مصادره است و در حرکت جوهری، تشکیک در مراتب صعود است نه نزول (همان).

تشکیک در ذاتیات و به تبع آن وقوع حرکت در ذات، مشروط به این است که همه مراتب صعودی، در سلک وجود واحد واقع شوند، چنانچه در مراتب نزولی چنین است. از سوی دیگر باید توجه داشت که بنا بر اصالت وجود، تشکیک در ماهیت و جوهر، به تبع وجود روی می‌دهد و وجود از امور قابل تشکیک، آن هم تشکیک خاص (تشکیک در مظاهر) است.

ب) ترکیب انضمامی هیولی و صورت

مشکل دیگر ابن سینا این است که ترکیب هیولی و صورت را انضمامی می‌داند، به همین جهت در تحولات جوهری، ماده را جدا از صورت فرض می‌کند و آن را نفس قوه می‌داند، بنابراین از تصور حرکت جوهر ناتوان می‌ماند. با مبانی اثبات‌شده فلسفی ماده بدون صورت نه در زمانی از ازمه و نه در آنی از آنات باقی نمی‌ماند، زیرا صورت نقش علت یا شریک علت را برای ماده دارد و معلول با زوال علت معدوم می‌شود. به همین دلیل است که «کون و فساد» محال است؛ زیرا ماده در مقام از دست دادن صورت فاسدشده و قبول صورت جدید، به چه کیفیت یکی را رها و دیگری را قبول می‌نماید؟ در حالی که عاری بودن آن از صورت، نه در «آن» جایز است و نه در زمان، و هر کدام مشکل خاص خود را داراست (همان: ۲۶۹).

ج) خلط وجود و ماهیت

از دیگر عوامل مهم بلکه مهم‌ترین برای انکار حرکت جوهری، خلط بین ماهیت و وجود است. به نظر استاد، شیخ‌الرئیس در این قلمرو مکرر به آن دچار می‌شود. شیخ در جمیع مواردی که خواسته است تحول جوهری را نفی کند بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط کرده است (همان: ۱۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۷۳).

در این راستا باید به ابن سینا گفت که اگرچه حرکت و زمان از ماهیت جسم خارج است، دلیل ندارد که در وجود آن‌ها اخذ نشود تا وجود غیر زمانی داشته باشند.

به طور کلی منکران حرکت جوهری، حرکت و زمان را با مفهوم جسم و جوهر مقایسه نموده و دیده‌اند که حرکت و زمان از مفهوم جوهر خارج است و همین خروج مفهومی منشأ اشتباه آنان شده و گمان کرده‌اند که اگر معنایی از ماهیت شیء خارج شد، در نحوه وجود آن هم اخذ نخواهد شد، لذا حرکت و زمان را از عوارض لاحقۀ جسم دانسته‌اند. این اشتباه و مغالطه در بسیاری از مباحث عقلی برای محققان اهل فن روی داده است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۷۵).

از موارد دیگری که این شبهه خودنمایی می‌کند، انکار اتحاد عاقل و معقول است که مبتنی بر پذیرش یا رد حرکت جوهری و مبانی آن می‌باشد. البته منکران پنداشته‌اند که منظور اتحاد بین نفس و مفاهیم حصولی یا اتحاد بین ماهیت نفس و ماهیت این مفاهیم می‌باشد، در حالی که نفس فعلیت خویش را با تصور به صور باز می‌یابد. اتحاد بین صورت عقلیه و نفس، اتحاد دو موجود متحصّل بالفعل نیست و مراد از اتحاد، اتحاد مفهومی صور عقلیه با جوهر عاقل نیز نمی‌باشد، بلکه نفس در اول وجود امری لامتحصل و غیر آبی از اتحاد با صور عقلیه و حسیه و خیالیه می‌باشد و با هر صورتی متصور خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۵۱).

۲. حرکت جوهری در متون دینی

از امتیازات منحصر به فرد آموزه‌های حکمت متعالیه، پشتوانه‌های متون دینی است؛ متونی که برای ظاهرینان مشکل‌ساز است و مورد اعراض، برای حکیم متعالی گوه‌آفرین است و پرفراز. صدرا مکرر به خود می‌بالد که توانسته از مبادی دینی و وحیانی به ژرفای حکمت راه بیابد، و مدعیان را واپس گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲/۱). در مسئله حرکت جوهری نیز صدرا با سرفرازی یافته‌های خود را مستند به گوه‌های وحیانی می‌سازد و آیاتی را شاهد مدعای خود می‌آورد. استاد آشتیانی صدرا را پیروز میدان استفاده‌های عقلانی از آیات وحیانی اعلام می‌کند و برای موجه ساختن موضع صدرا به تحلیل مفصل می‌پردازد. وی ابتدا سخن صدرا را در استنتاج حرکت

جوهری از آیات نقل می‌کند و بهجت‌انگیز به تقویت موضع صدرا در بهره‌گیری از متون دینی می‌پردازد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۱). عین سخن صدرا چنین است:

عالم با همه آنچه در آن است، مسبوق به عدم زمانی است؛ به این معنا که هیچ هویتی از هویات شخصی نیست مگر اینکه عدمش بر وجودش، و وجودش بر عدمش پیشی زمانی دارد و به طور کلی هیچ کدام از اجسام و جسمانیات مادی، خواه فلکی یا عنصری، نفس یا بدن، نیست مگر اینکه دارای هویت نوشونده و وجود و شخصیت بی‌ثبات است. این مطلب با برهانی از نزد خداوند برای ما آشکار گشت بر اثر تدبر در آیات خداوند متعال و کتاب ارجمندش؛ همانند این آیات: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَيْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق/ ۱۵): ﴿عَلَىٰ أَنْ تَبْدُلَ أَمْوَالَكُمْ وَنُنشِتُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (واقعہ/ ۶۱): ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ﴾ (نمل/ ۸۸): ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراہیم/ ۱۹): ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (زمر/ ۶۷): ﴿إِنَّا نَخْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ﴾ (مریم/ ۴۰): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ (رحمن/ ۲۶-۲۷): ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَانِ عَبْدًا*... وَكَلَّمْنَا آتِيَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مریم/ ۹۳-۹۵) (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۱۰/۳).

صدرا با ایقان و اطمینان سراغ از آیت‌های می‌دهد که دیگران بویی از مفاد متعالی آن نبرده‌اند و جای جای آثارش را با آن آیات زرین می‌آراید. به نظر صدرا بیانات وی چنان برهانی و مستظهر به پشتیبانی آیات فراوان در مقولات مختلف است که اهل تحقیق ناچار به پذیرش و اعتراف صحت حرکت جوهری در تمام طبایع و از جمله انسان هستند (همو، ۱۳۶۶: ۱۱۳/۱). باید توجه داشت که روش صدرا در فهم متون دینی، یک‌جانبه نیست، بلکه روشی ترکیبی است که همه عناصر را در منظومه فهم به کار می‌گیرد. حتی باید متون را به صورت جمعی در کنار هم دید، اگرچه ممکن است یک فراز و یا برخی آیات به تنهایی ما را به این فهم نرساند و حسب مورد، فقط مفهوم خاصی را القا کند که در نگاه برخی مفسران به حرکت جوهری چندان ارتباطی نداشته یا بیگانه باشد. اما قاموس جمعی و احاطی آیات، حاصل جمع دیگری را در اختیار خواهد نهاد. در این صدد است که صدرا مجموع آیات پیشین را دال بر رأی خود می‌بیند و مطمئن است که با تأمل در این آیات به وضوح می‌توان به حرکت جوهری در مقوله‌های مرتبط دست یافت. دقت در واژه‌های خلق جدید، تبدیل امثال، وراثت زمین،

رجوع به خداوند، فنای همه‌چیز و بقای وجه رب، فردیت هر شخص در حیات اخروی، که اکثر آن‌ها در این آیات کریمه مکرر وجود دارد، ما را به پویایی وجود مادی راهنمایی می‌کند. در آثار تفسیری حکمای متعالی کیفیت دلالت به وفور پردازش شده به طوری که نگاه ژرف را به حیات دنیا و پسین دگرگون می‌نماید. بدیهی است که مبانی عقلانی در نظام‌مند دیدن آفرینش و حکمت الهی، و توسط اسباب در افعال الهی، توجه گزاف‌محور سلوک موجودات به سوی خداوند و جهان آخرت را نفی می‌کند. پس سیر طبیعی، موجودات را به سوی تکامل تدریجی و پویایی مداوم و تبدیل گوهر راهبری می‌کند و این پویایی، آفرینش دنیوی را از جسمانیت به تجرد و تفرد سوق می‌دهد تا شایستگی تعبیر به وراثت و فنا از وجود دنیوی و بقای وجه ربانی و رجوع به خداوند بر آن‌ها صدق کند. چنین است که صدرا در این مسئله پیچیده، خود را دچار تک‌روی نمی‌بیند و مفاد آیات بسیاری را که واژه‌های کلیدی پیش‌گفته در آن‌ها وجود دارد، بهترین پشتوانه خود می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۱/۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۹).

سایر دانشمندان دینی نیز بر این شَم و شیوه صحه گذاشته و فهم صدرا را ستوده‌اند. به نظر برخی از آنان استفاده علوم مختلف تأثیرگذار در تکامل فردی و اجتماعی انسان از آیات قرآن کریم در طول مرور زمان را از اعجازهای قرآن به شمار آورده و یکی از این مطالب استفاده حرکت جوهری از قرآن کریم مثل آیه ۸۸ سوره نمل می‌باشد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱). به نظر برخی دیگر، بسیاری از مطالب عالی و عمیق به صورت رمز در آیات وجود دارد که برخی توانسته‌اند رمزگشایی کنند و مسئله حرکت جوهری یکی از آن‌هاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۴۹۳/۴).

حکیم متعالی معاصر در تفسیر قِیم المیزان با نقل اقوال درباره آیه ۸۸ سوره نمل، استفاده حرکت جوهری را از آیه با توجه به سیاق آیات قیامت، مناسب‌تر از بقیه وجوه می‌داند. بدین‌سان که اشیا مانند کوه‌ها با جوهر خود روان به سوی غایت وجود خود یعنی رجوع به خداوند سبحان می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۴۰۲/۱۵).

بدیهی است هنگامی که «مرجع» از عوارض مادی منزّه است باید رجوع‌کننده، به افق «مرجع» صعود کند و این جز با تبدیل گوهری امکان‌پذیر نیست. در چنین فضایی استاد آشتیانی با تحلیل مفصل و تبیین زوایای این مسئله در صدد است با بیان شیوه

استناد حرکت جوهری به این آیات، موجه بودن مطلب را آشکار سازد و شبهه‌زدایی نماید.

نگارنده این مرقوم در نحوه دلالت آیات، دلالتی که قابل خدشه نباشد، مفصل بحث می‌نمایم و حق آنکه مؤلف *الاسفار*، اول مفسری است که این اصل مهم را از آیات قرآن و روایات و آثار ولوی استفاده نموده به واسطه حسن متابعت از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و ابواب مدینه علم ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۱). استاد در خصوص دلالت آیات کریمه *«وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»* (زمر/ ۶۷) و *«إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ»* (مریم/ ۴۰) بر حرکت تدریجی و تکاملی طبیعت، کیفیت استدلال را چنین بیان می‌نماید که تبدل طبیعت مستلزم جمع در باطن می‌گردد که از آن به «پیچیده شدن در دست» تعبیر شده است. همچنین لفظ «ارث» دلالت دارد که موروث، امری تدریجی است که از ناحیه حرکت حاصل می‌شود و «رجوع» در صورتی میسر است که شیء مادی به تبدلات ذاتی از مقام ماده به مقام تجرد برسد و اصل خود را بیابد و این سفری است به سوی حق که بدون پیمودن تدریجی منازل حاصل نمی‌شود. بنابراین ماده مستعد و امکان استعدادی، زمینه برای تحقق وراثت حق است که با فنای حقایق امکانیه و تسلیم وجود عاریتی به سلطان وجود و رفع تعینات و حدود بعد از قبول فعلیات تدریجی و «رجوع کل شیء الی أصله» (رجوع وجود به اصل وجود و رجوع ممکن به اصل عدم ذاتی خود) امکان‌پذیر می‌گردد (همان: ۲۵۸). بدیهی است که باید تناسبی بین وارث و موروث باشد و این تناسب و شایستگی از طریق حرکت تدریجی تکاملی برای زمین و موجودات زمینی حاصل می‌گردد. از این رو فراز پایانی آیه از این وراثت به رجوع تعبیر فرموده؛ زیرا نه رجوع به معنای عرضی و حرکت نقلی و مکانی در این برگشت وجودی معنا دارد و نه وراثت اعتباری و ملکیت عرفی در این ساحت جایی دارد. این وراثت و رجوع حقیقی است و همان رجوع هر شیء به اصل خویش است که با تبدیل امثال و خلق جدید و پویایی ظاهر و ضمیر به سوی باطن صورت می‌گیرد. سایر حکمای متعالی نیز به این بهره‌های تفسیری توجه نشان داده و آن را از سایر وجوه دقیق‌تر دانسته‌اند.

ممکن است آیه را بر معنای دقیق‌تری حمل کنیم و مراد آن باشد که خداوند

سبحان همان باقی بعد از فنای همه چیز است و او باقی بعد از فنای زمین است که مالک دارایی زمین می‌گردد که عبارت از وجود و آثار وجود است و معنای وراثت همان رجوع همه چیز و حشرشان به سوی خداوند تعالی است (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۵۱/۱۴). از سوی دیگر اساس رأی به حرکت جوهری را باید در مبادی الهی جستجو کرد. آفرینش جهان برخاسته از صفات کمال آفریدگار است و نظام کیانی ناشی از نظام ربانی می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۰). بنابراین تجلی اسمایی الهی اقتضا می‌کند که ریشه حرکت جوهری در وجود علت جستجو گردد. منشأ تجلی حق در عالم زمان، اسمای متفنن در ظهور است که لازمه تجلی آن‌ها ایجاد و فناست؛ اسم اول، ظاهر، مُعید، مُفنی و ممیت و به وجهی حکومت اسمای مشعر به بطون، و اسمایی مثل وارث و قهار، مبدأ حرکت ذاتی و تحول جوهری حقایق‌اند، زیرا جواهر از ناحیه تدریج و تدرج قوای استعدادی به فعلیت ظهور و به عود و رجوع می‌رسند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۳۵).

۳. رهاوردهای حرکت جوهری

حل چند مسئله محوری در حکمت متعالیه با تکیه بر حرکت جوهری امکان‌پذیر می‌گردد؛ معرفت نفس و سیر تکاملی آن و تبیین معاد نفس و معماهای معرفت‌شناختی به‌ویژه مسئله پرجنجال اتحاد عقل و عاقل و معقول و از همه پررنگ‌تر مسئله حدوث عالم و قدم فیض، هر کدام با زیرنهاد حرکت در جوهر، چهره‌ای دیگر و راه حل موجه به خود می‌گیرند و بدون نظر به این آموزه پرتأثیر فلسفی، سیر افکار و آرای فلسفی موفقیت‌چندانی برای نیل به مقصد متعالی در این راستا به دست نمی‌آورد. چنانچه فلسفه‌مشایی از چنین توفیقی محروم ماند و بر اثر خرده‌گیری بر حرکت جوهری از حل معماها و گره‌های سخت باز ماند و چاره‌ای جز انکار ندید. از این رو بخش عمده‌ای از فلسفه‌ورزی حکمای متعالی به تبیین ابعاد و مقاصد و دفع ایرادات بر خود مسئله حرکت در جوهر اختصاص یافته است. در این فرصت به نقش پرتأثیر این آموزه بر تبیین چند مسئله مهم هستی‌شناختی با محوریت پردازش استاد آشتیانی خواهیم پرداخت.

۳-۱. نوپدیداری جهان

پیشینه نظرورزی درباره این مسئله، پردامنه و پرمخاطره است. از زمانی که حکمت‌ستیزان از گفت و شنود منطق‌محور در مسئله «حدوث یا قدم فیض» عاجز شدند و شمشیر تکفیر بر ساحت خردمندان کشیدند (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۵۱) و ساحت فکر و منطق خود را به این نژند آلودند، لحظه‌ای آرامش بر ذهن و زبان همگان‌شان و پیروی کورکورانه در ادوار مختلف سپری نشده است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۲۱). این بی‌راهه‌روی آنان، از تخیلات و اوهام پیرامون مسئله حدوث و قدم فیض باری سرچشمه می‌گیرد. مبانی سست و دور از منطق، استناد سودجویانه و نابه‌جا به ظواهر برخی متون دینی، هتاک و دوری از ارزش‌های اخلاقی و ایمانی، به آنان چنان جرأت و جسارت داده تا با مشهود بودن عدم اهلیت خود از ورود به این قلمرو، با شمشیر دو لبه تکفیر از شتاب بازمانند و بزرگان خرد و اندیشه و فقهای اکبر دینی را با این اتهام بی‌اساس مواجه سازند. کژروی آنان آنجا آشکارتر می‌شود که در مقابل آنان هم مبانی مستحکم علمی و منطقی و هم متون گران‌قدر دینی به صراحت وجود دارد و حکمای متعالی این دو شرافت را یک‌جا در فلسفه‌ورزی با خود دارند. استاد آشتیانی در این رهگذر با زبان قویم و منطق‌متین، هم استدلال و برهان و هم متون دینی را به عرصه حکمت‌ورزی می‌طلبد و گوهرهای ناب حکمت متعالیه و توفیق چشم‌گیر آن را با روش صدراپی به انظار برمی‌کشد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲) حرکت جوهری - که از دید استاد آشتیانی زیرنهاد حل مسئله حدوث و قدم فیض است - خود مبتنی بر مسائل مهم فلسفی و نظام به‌هم‌بسته حکمت متعالیه می‌باشد که معارضان تکفیرجو، بر اثر کمبود استعداد و فقدان اهلیت علمی و اخلاقی، در تمام مراحل، راه جلد و کژفهمی را ترجیح داده‌اند. مسئله حدوث عالم - که یکی از مسائل مهم است - توقف بر حرکت جوهری دارد و این خود یکی از مسائلی است که ادراک‌کننده آن برای احدی از سابقین و لاحقین حاصل نشده است. صدرالمآلهین در این تحقیق متفرد است و بین اوضاع شریعت و مبانی حکمت جمع نموده است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۳).

اصولاً در دیدگاه حکمای متعالی، اگر کسی واقعاً مدعی حدوث جهان است نمی‌تواند به حرکت جوهری قائل نباشد و راه انحصاری اثبات حدوث، فقط پویا دیدن

نهاد جهان است، از این رو استدلال معروف متکلمان «العالم لا یخلو عن الحوادث وما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث» در صورتی تام خواهد بود که با زیرنهاد حرکت جوهری نگریسته شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۵: ۲۳۲).

یکی از بی نظیرترین نظریه پردازی‌های متعالی صدرایی در نظر استاد می‌تواند همین مسئله باشد؛ مسئله‌ای غامض بلکه غامض‌ترین که حل آن، تفوق و استحکام مبانی صدرایی و توفیق روش وی را برجسته می‌سازد و شاهد صدقی بر توانمندی حکمت متعالیه در حل مسائل فلسفی و نوآوری صدرا می‌باشد.

تحقیق در حرکت جوهری، بسیاری از غوامض فلسفه را حل نموده و بسیاری از مبانی فلسفی مشهور از حکما را بر هم زده است. اگر ما در صدد مقایسهٔ مباحث حدوث و قدم و مبحث نفس و موارد دیگری از فلسفهٔ آخوند ملاصدرا با مبانی حکمای قبل از او برآییم، مرتبهٔ علمی و فکر بلند و دقت نظر و سعهٔ فکر عمیق او بر ما معلوم می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۴).

استاد با تأکید مکرر در نگاه‌های متعدد، بر ابتدای انحصاری حل مسئلهٔ حدوث زمانی عالم بر حرکت جوهری، به خوبی نقطهٔ ثقل مطلب را نیز خاطر نشان می‌سازد و پشتوانه‌های استدلالی را ارائه می‌دهد.

اثبات حدوث زمانی عالم بدون قول به حرکت جوهری ممکن نیست. چون بنا بر مسلک مشهور از حکما، سیلان و انقضا و تجدد و تصرم در موجودات عالم ماده، اختصاص به اعراض دارد نه جواهر عالم ماده (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۳۴).

از آنجا که هر گونه ثبات و دوام، معادل نوعی بی‌نیازی از علت می‌باشد، اگر در جوهر شیء ثبات باشد به معنای بی‌نیازی وجودی از علت است، پس باید گونه‌ای از حدوث و نداری را در ناحیهٔ آن منظور نمود. اکنون بنا به گفتهٔ رقیبان، اگر اجسام طبیعی از ثبات درونی برخوردار باشند، در اصل وجود خود بی‌نیاز از علت می‌شوند، اگرچه حرکات عرضی در آنها معلول باشد. این آسیب منطقی و انحراف عقیدتی، تالی فاسدی است که بر رأی مشایبان در دورهٔ اسلامی نیز وارد می‌شود، زیرا به ناچار باید نهاد عناصر طبیعی و مادهٔ المواد اجسام را ثابت و ازلی دانسته و در مقابل رأی

حکیمان دین‌باور، از حدوث زمانی نابخوردار اعلام کنند.

شیخ و جمیع فلاسفه اسلام به واسطه انکار تحول ذاتی و جوهری، قائل به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده‌اند، با آنکه جمیع حرکات مستند به حرکت ذاتی جواهرند و براهین قاطع بر اثبات حرکت جوهری قائم می‌باشد و حدوث زمانی عالم اجماعی ملّیون و حکما و انبیاء علیهم‌السلام است، حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کردیم (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

استاد با توجه عمیق به زیربنا بودن حرکت جوهری، در صدد برمی‌آید از دو سویه تبیین حرکت جوهری را تسهیل نماید. از سویی با مبانی قویم فلسفی به واکاوی نهاد طبیعیات پردازد و نگرش را به شناخت واقعیت آن‌ها نزدیک سازد و از سوی دیگر در ربط آفریده‌ها با آفریننده، خط و ربط نیازمندی را نشان دهد و مبادی الهی آن را آشکار کند. استاد در هر دو جهت سنگ تمام گذاشته و با بیان شیوا و وزین، زوایای مطلب را در اختیار می‌نهد. توجه تام به هستی‌شناختی خردمعیار نه حس‌محور از طبیعیات اقتضا می‌کند هویت مادیات نه چنانچه در حس نمود دارد، ملاحظه گردد. مبانی حکمت متعالیه در این راستا متکفل اثبات مطلبی دارای دو طرف به ظاهر ناهم‌ساز، یعنی هم‌گرایی بلکه عینیت سیلان، تجدد و فنا با ثبات و بقا می‌باشد.

شیء متحرک و متجدد، ثبات آن عین تجدد، و وجود آن عین فنا، و بقا و استمرار آن در سیلان هویت و تحرک آن است؛ لذا فرض فعلیت و تحصیل و ثبات در متصرمات، فرض فنا و عدم آن‌هاست؛ چه آنکه در جسمانیات، ثبات و تحصیل و فعلیت و تحصیل بالفعل محال است و در این صورت، فعلیت ثابت شأن موجود مجرد است و صورت منطبق بر جسمانیات که در نظر ابتدایی از مادیات محسوب می‌شود، به نظر عمیق موجودی است مجرد و بالفعل و اگر صورتی جسمانی ثابت فرض شود، از ماده مجرد دارد، صورت موجود در عالم ماده و زمان یک «آن» بقا ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۴).

باید مضاف بر حرکت و زمان که ذاتاً متغیر و ناآرام می‌باشند، جوهر عناصر طبیعی را افزود. صورت‌های عنصری از همان ویژگی تصرم و تدریج موجود در حرکت و زمان برخوردار می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۳). بقا و فنای در هم تنیده اجزای

وجودی عناصر، ضامن به هم پیوستگی وجود آنهاست. چنانچه زمان و حرکت لحظه‌ای بقای وجودی در هیچ جزئی از آنها متصور نیست و فنای هر جزء زمینه وجود جزء دیگر است. درباره نهاد اجسام و جسمانیات مطلب همگون است که اگرچه در نظر بدوی ثابت به نظر می‌آیند اما نظر ثاقب و عمیق نشئت گرفته از خردورزی، اقتضای دیگری دارد. تمثیل مطلب به حرکت مستمر و نامحسوس کوه‌ها تصویر مطلب را تسهیل می‌کند.

بنا بر مسلک تحقیق صورت‌های موجود در عالم ماده، مثل صور انواع مختلف از موالید و عناصر، مثل اصل حرکت تدریجی الحصول و تحصل جزئی، متفرع است بر فنای جزء دیگر؛ چه آنکه حرکت حاکم بر جواهر عالم است و صورت جوهری نحوه اتصال آن، درست مانند اتصال زمان و حرکت است که وجود جزء لاحق ملازم بلکه عین فنای جزء سابق است «وَتَرَى الْجِبَالَ جَامِدَةً وَهِيَ تَمُورٌ السَّحَابِ» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۴). چنین است که نگرش مبتنی بر فضای متون دینی و خردورزی، حکمت متعالی را به رهاوردهای مهمی از جمله نقش‌آفرینی حرکت جوهری در حل مسئله «حدوث عالم و قدم فیض» نائل ساخته است. حل این مطلب هنگامی قابل دسترسی است که به ابعاد مختلف مسئله از جمله مبادی الهی آن، که خود نیز معرکه آرا می‌باشد، توجه ژرف گردد. توجه اساسی به این مبادی، و نقش مکمل رأی به حرکت جوهری تمام ابعاد «حدوث زمانی پدیده‌های مادی و دوام فیض» را آشکار می‌سازد.

۳-۱-۱. مبادی الهی

الف) اراده ازل و نامتناهی حق

حدوث زمانی عالم هیچ منافاتی با قدم فیض باری ندارد. توجه به صفات الهی که منشأ فیض هستند بر این مطلب پرتوافکن می‌باشد. به این نکته باید با تأکید توجه داشت که چون ذات حق تناهی ندارد و وجود صرف است، صفات کمالی او مثل ذاتی که مبدأ اشیا می‌باشد، تناهی ندارند. از آنجا که ذات به تمام هویت مبدأ تجلی و ظهور است و جهت فاعلیت، عین ذات او می‌باشد و واجب تعالی فیاض مطلق است، ناچار فیض او مقید به قیدی و محدود به حدی نمی‌باشد و دائم‌الفیض است (همان: ۲۴۰). عدم تناهی

صفات الهی در کلام امیر موحدان به وضوح ما را به لوازم آن راهنمایی می‌کند:
 «لیس لصفته حدٌ محدودٌ ولا نعتٌ موجودٌ ولا وقت معدود ولا أجلٌ ممدود»
 (نهج البلاغه: خطبه ۱)؛ برای صفتش نه حد مشخص و نه ویژگی موجود و نه وقتی
 شمرده و نه مدتی کشیده است.

بر خلاف تصور متکلمان به ویژه اشعری، صفات حق عین ذات بوده و قابل
 انفکاک از ذات نمی‌باشند که به مرور و تدریج و بر اثر عوارض به ذات ضمیمه گردند
 و منشأ پیدایش حوادث شوند. از مهم‌ترین صفات باری که فیض مستند به آن است،
 اراده حق است که بر اساس آموزه علوی، نامحدودیت صفات، ازلی و غیر منتهای است
 و از لوازم آن ازلیت فیض و مراد است، به توجیهی که حکمای محقق صدرایی بیان
 کرده‌اند، و از اراده هر تعریفی کرده باشند در مسئله تفاوتی ندارد.

ب) بساطت و وجوب وجود حق تعالی

در ساحت فاعلیت الهی باید توجه داشت که بر اثر بساطت حقیقی ذات واجب، جمیع
 صفات کمال و همه جهات لازم ایجاد عین ذات او می‌باشد، حتی مصلحت و غایت و
 غرض از خلقت و ایجاد نیز عین ذات پاک اوست. از این رو جهت خلاقیت او با
 جهت رازقیت و جهت قدرت او با جهت علم یک چیز و همه آنچه که مدخلیت در
 اظهار «کلمات وجودی» دارد با ذات بسیط او متحد، و ذات مشهود و موطن صفات
 کمالیه و مرآت شهود جمیع موجودات معلول است. بنابراین فیض او که به اراده و حب
 و علم و قدرت او مرتبط است، به اعتبار مدّت و عدّت نامتناهی است و صفت فیاض
 بودن او نیز دارای حدّ و مدت و شماره نمی‌باشد، چنانچه فرموده امیر مؤمنان «لیس
 لصفته حدٌ محدودٌ» دلالت قویم بر این مطلب نیز دارد.

همچنین با توجه به اینکه وجوب وجود به معنای شدّت وجودی است،
 محدودانگاری فیض حق با وجود شدید، چگونه سازگار خواهد بود؟ افاضه از وجود
 شدید به وضوح اقتضا دارد به حسب مدّت و عدّت و شدّت نامتناهی باشد. با توجه به
 این مبادی است که بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم مبتنی بر حرکت جوهری باید
 این راه جمع را ارائه داد.

عالم وجود، حادث زمانی است و فیض حق ازلی و دائمی و ابدی است و چون حدوث ذاتی عالم ماده است و این حدوث ناشی از حرکت جوهری و اشتداد ذاتی وجود است، فیض نازل از فیاض مطلق ثابت، و مفاض و معلول حادث و سیال و متحرک است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۴۲).

۳-۱-۲. سازگاری دوام فیض و حدوث ماسوی

ممکن است تصور شود که این مطلب، مسئله‌ای انتزاعی است که نه کاربرد عملی دارد و نه در مسائل نظری جایگاه قابل توجه دارد، اما جهان‌بینی دینی، ناشی از خردورزی‌های ژرفی است که مخاطبان خردورز شایستگی دریافت آن را دارند. از این رو این مخاطبان ژرف‌نگر حدوث زمانی فیض را دچار همان مشکل پراقتی می‌بینند که قرآن کریم آن را توهّم برخاسته از اندیشهٔ پلید یهودیت و منشأ لعنت و نفرت اعلام فرموده است. قرآن کریم در برابر این پندار باطل یهود که خداوند را از کار خلقت فارغ پنداشته بودند، آن‌ها را منفور و ملعون اعلام فرموده است. در روایت باقرالعلوم علیه السلام وارد است که یهود هیچ‌گاه عین چنین سخنی را که «دست خدا بسته‌است» و قرآن نقل فرموده، نگفته بودند بلکه گفته بودند: «قد فرغ الله من الأمر فلیس یحدّث شیئاً»؛ خداوند از کار خلقت فراغت پیدا کرده و دیگر چیزی نمی‌آفریند؛ یعنی فاعلیت الهی به پایان رسیده است. اما قرآن کریم از تناهی فاعلیت الهی تعبیر به «مغلول بودن دست خداوند» فرموده و به صورت نقل قول مستقیم به آن‌ها نسبت داده است. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۶۷). محدودیت فاعلیت الهی تنها در نهایت مقصور نیست، اگرچه قاصران فقط این ضلع را مصداق گفتار پلید و مطرود یهود پنداشته‌اند، بلکه محدودیت در بدایت را هم شامل است و بدایت و نهایت با هم تفتاتی ندارد و مشمول نفرین الهی می‌باشد. استاد آشتیانی با تکیه بر هدایت این روایت باقرالعلوم علیه السلام به بیان پایان‌ناپذیری دوسویهٔ فعل حق می‌پردازد و مهم‌ترین راز مسئله را فیاضیت مطلق حق اعلام می‌نماید.

سرّ آنکه فعل حق اول، انتها ندارد آن است که فیاض علی‌الاطلاق است و از باب غنای ذاتی و جامعیت، نسبت به جمیع جهات کمالیه و داشتن آنچه ملاک در مبدئیت و ایجاد دارد، در مقام و موطن ذات و استقلال در افاضت و بساطت، از کافّة جهات

در مقام ذات دائم الافاضه است و مصلحت و غایت در ایجاد، امری خارج از ذات و زائد بر ذات او نمی‌باشد. اختیار و قدرت او مثل علم و اراده و دیگر صفات کمالیه «واجب الوجود» مثل وجود او، چون وجود عین کلیه صفات کمالیه است، لذا صدور فیض از او دائمی و ازلی است و آیه مبارکه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ دلالت بر دوام و ثبوت صدور فعل از او نماید و نیز به همین ملاک دلالت بر ازلیت فعل او نماید و چون فعل حق به اعتبار صدور از حق دارای نسبت زمانی نیست، چه حق واقع در قطعه‌ای از قطعات زمان نمی‌باشد تا آنکه صدور فعل از او مسبوق به زمان و یا واقع در زمان باشد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۴۸).

بنابراین چون عالم ماده دارای حرکت جوهری است، این عالم در ماده و صورت، مسبوق به عدم زمانی است، اما عالم «امر» و ملکوت - که همان فیض و تجلی و امر تکوینی حق می‌باشد - عین ظهور حق اول است و محکوم به احکام عالم و متصف به حدوث نمی‌باشد. به همین جهت «وجود منبسط» دارای حد ماهوی نیست ولی به واسطه انحطاط ذاتی از مقام احدیت و واحدیت از ترکیب مبرّا نمی‌باشد (همان: ۲۵۱). تفاوت اساسی نظر صدرا و حکمای متعالی با بقیه مدعیان در مسئله دوام فیض، این است که آن‌ها علی‌رغم اعتقاد به حدوث زمانی عالم و ماسوی، به قدمت فیض قائل بوده و عقول طولی و عرضی را از صقع ربوبی دانسته و از جمله عالم و ماسوی‌الله نمی‌دانند، پس حکم عالم را هم بر آن مترتب نمی‌بینند. حکمای پیشین هم که قائل به حدوث زمانی عالم می‌باشند، مرادشان از عالم غیر عالم عقول است. راز مسئله در این است که شناخت هستی‌شناسانه دقیق از وجود عالم مجردات و عالم ماده بر مسئله حاکم گردد.

چنانچه معلوم گردید، حدوث زمانی عالم ماده، متفرع بر حرکت جوهری است و حرکت جوهری شامل همه ذرات عالم ماده است. اما عقول مجرد باقی به بقای حق‌اند نه باقی به ابقای حق. آن‌ها حق را شهود می‌نمایند و شهود حق برای آن‌ها فعلیت دارد، طلب تدریجی و حرکت در آن‌ها برای نیل به محبوب مفقود است و حجاب بین آن‌ها و حق تعالی نیست و وجود آن‌ها متمیز از وجود حق نیست. بنابراین بر آن‌ها اسم عالم اطلاق نمی‌شود. هر چه اسم عالم بر آن اطلاق شود حادث زمانی و متحرک به حرکت

جوهری است (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۴۱). آنچه در بین متدینان مورد اجماع است حدوث زمانی عالم است و عالم منحصر در عالم ماده است و این عالم بر خلاف مشرب حکمای مشایی و اشراقی به جوهر ذات سیال است و فیض حق ازلی و ابدی، و مفاض حادث زمانی و به حسب جوهر ذات، سیال است و یک آن، بقا ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۵۲). این نکته را باید افزود که حرکت، نحوه وجود مادیات و زمانیات است و این وجود به اعتبار ارتباط آن با حق ثابت، و به اعتبار تقید آن به وجود و یا ماهیت طبیعت مباشر حرکت، عین سیلان است. پس حرکت در جوهر عالم رسوخ دارد و مفاض، خود وجود است نه وجود متصف و مقید به حدوث و حرکت (همان: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۱).

۲-۳. حلقه ربط طبیعت پویا با مجرد ثابت

۱-۲-۳. ثبات تجدد جوهر

نگاه دقیق و نگرش عمیق حکایت از این دارد که نهاد طبیعت و موجودات طبیعی نه چنان است که در حس آشکار می‌گردند بلکه در ذات خود در جنبش و جوشش پیوسته‌اند. با این نگرش باید برای توجیه فلسفی ربط موجودات طبیعی سراسر متغیر با مجردات ثابت محض، توجیهی خردپسند در فلسفه الهی ارائه داد، چنانچه بر فرض ثبات ذات موجودات طبیعی، چگونگی نیازمندی آن‌ها به علت ایجاد چندان آسان نخواهد بود؛ زیرا تغییر و تحرک چه ذاتی و یا عرضی نیازمند علت است، حال اگر تغییر در حالات عارضی فروکاسته شود، ذات جسم ثابت می‌ماند و ثبات و دوام به ویژه بر مبنای رقیب، به معنای بی‌نیازی از علت مباشر فرض می‌شود و استناد حرکات عرضی به علل و محرک‌های بیرونی نیز چندان توجیه‌پذیر نمی‌باشد. اینجاست که تنها راه برای حل مشکل این است که حرکات عرضی برخاسته از نهاد پویای طبایع باشد تا هر دو مطلب حل گردد؛ هم ذات متغیر طبایع نیازمند علت و هم حرکات عارضی معلول طبایع ناآرام خویش باشد (همان: ۴۷). اما مشکل به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه تشدید می‌گردد؛ زیرا چگونه طبیعت سراسر متغیر می‌تواند معلول علت ثابت و غیر طبیعی باشد؟

دقت عقلی رهنمون خردورزان به دو وجه مشهود در طبایع است؛ جهت تغییر مدام و جهت ثبات! طبیعت از جنبه ثبات به جهان ثابت و مافوق در ارتباط است و از جنبه تغییر، نقش آفرین حرکت اعراض می‌باشد. نهاد طبیعت در تغیر درونی، ثابت و مداوم است از همین جنبه هم ربط خود را با علت ثابت و هم نیاز مداوم خود را به علت تضمین می‌کند (همان: ۵۱). باید توجه داشت که رابطه علت و معلول و کیفیت تأثیر و تأثر که در اصطلاح دینی «جعل» نامیده می‌شود و خداوند متعال در جای جای کتاب کریمش خود را به آن موسوم فرموده، درباره ذات و حرکت مدام آن، ترکیبی نیست تا پس از جعل ذات، حرکت به آن تزریق گردد، بلکه جعل بسیط است و حرکت ذاتی با جعل ذات مجعول می‌باشد.

چون تجدد ذاتی طبیعت است و ثبات طبایع متجدده عین زوال این طبایع و جعل طبیعت، همان جعل تحرک و سیلان آن می‌باشد، از جهت ثبات تجدد صور، بلکه جهت ثبات آن مرتبط به حق و جهت فنا و دثور آن واسطه حدوث حوادث است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۵).

برخی بر اثر قصور فاهمه نتوانسته‌اند تفاوت نظر صدرا با سایر حکما و متکلمان را در این مسئله دریابند و گمان کرده‌اند که در حرکت جوهری ماده عالم قدیم است و صور حادث زمانی می‌باشند و از این جهت تفاوتی بین دیدگاه صدرا با سایر حکما نیست؟! استاد آشتیانی تأمل در سخن صدرا را شبهه‌زدا می‌داند. این تأمل ما را به این مطلب می‌رساند که صورت و هیولا در فرض حرکت جوهری هیچ ثباتی ندارد، آن به آن مجموع عالم ماده، مسبوق به عدم زمانی است و نیازمند علت هستی‌بخش. رویداد تغییر در موجودات به دو گونه «خلع و لبس» یا «لبس بعد اللبس» قابل تصویر است. صورت دوم که رأی برگزیده حکمت متعالیه می‌باشد، در حرکت جوهری روی می‌دهد زیرا وجود دارای اشتداد ذاتی است. در چنین وضعیتی مجموع هر ماده و صورت پیشین، ماده برای صورت جدید است، صورت و ماده‌ای که ذاتاً متغیر است و لحظه‌ای ثبات ندارد و هر نوع ثباتی به نظر آید زاییده وهم شبهه‌آفرین می‌باشد.

مراد از تجدد صور و هیولی معاً و میزان مسبوقیت مجموعه عالم ماده به عدم زمانی آنآ فائاً آن است که در حرکت جوهری و اشتداد ذاتی امر باقی بالفعل وجود ندارد بلکه

وهم خیال می‌کند که صور و حقایق عالم ماده ثبات دارند مثل رودخانه‌ای که حرکت آب حس نشود و یا به واسطهٔ پر بودن رود از آن بر سبیل تجدد امثال در وهم چنین گنجد که آب باقی است ولی واقع بر خلاف آن است چه آنکه در اشتداد، امر بالفعل معقول نیست و هر صورت و فعلیت که بر موضوع وارد آید، خود ماده است برای صورت دیگر و آن صورت نیز به تمام ذات هیولی است برای صورت کامل‌تر (همان: ۱۶۶).

۲-۲-۳. آموزهٔ حقیقت و رقیقت

از سوی دیگر می‌توان به حل مسئله نیز اقدام کرد و این روش حل مسئله و پردازش به مسئله از ابعاد گوناگون، ویژهٔ حکمت صدرایی است که در این مسئله نیز رخ می‌نماید. کاربرد آموزهٔ «حقیقت و رقیقت» برای نشان دادن ثبات شخصیت متحرک در عین ذومراتب بودن آن، از ابتکارات بدیع در مسئله است. مهم‌ترین مشکل منتهی به انکار حرکت جوهری در نزد مشایبان، توهم عدم بقای موضوع است. در سراسر حرکت باید متحرک دارای ثبات و وحدت شخصیت باشد و از آنجا که نهاد در تحول ذاتی است این ایهام به ذهن هجوم می‌آورد که متحرک خود از بین رفته و دچار تغییر شده است. حکمت متعالیه با مبانی قویم خود همانند آموزهٔ «حقیقت و رقیقت» و رأی به وجود مثل - که مشایبان از دست یافتن به هر دو محروم مانده‌اند - پیروان خود را پشتیبانی می‌کند تا با نگرش الهی و محصور نماندن در حس گرایی، عالم طبیعی و پدیده‌های متحولش را با توجه به مبادی الهی آن توجیه کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۸). بقای موضوع و وحدت آن در حرکت جوهری، در پرتو نظریهٔ مثل و فراتر از آن رأی به ترتیب نزولی حقیقت وجود از رتبهٔ الهی اسمایی و جبروتی و ملکوتی تا وجود طبیعی در قوس نزول و صعود در پردازش استاد با تمثیل به مراتب نزولی و صعودی انسان چنین آرایشی به خود می‌گیرد.

هر طبیعت سیالی دارای اصل مجرد و ملکوتی است که در عالم عقول عرضیه به وجودی اعلی و اتم موجود است و همین حقیقت دارای اصل و صورتی است در علم حق و حقیقت عقلی، و فرد ملکوتی نوری از هر طبیعت که با فرد طبیعی به وجودی

واحد موجودند، بلکه حقیقت انسان که دارای باطن و ملکوتی است و دارای ظاهر و فرع و ناسوت، در مقام تحقق به وجود عقلی محتاج به امری خارج از ذات و تقوّم به چیزی غیر از وجود صرف ملکوتی خود ندارد و این وجود مادی و ناسوتی طبیعت است که در این نحو از وجود و طور از هستی، به ماده قابل و صورت حال در این ماده احتیاج دارد که اصل وجود از ناحیه حرکات جوهری و استحاللات و استکمالات ذاتی، زمینه تقرر خارجی آن فراهم شود و بعد از طی درجات کمال، در وجود اخروی و عالم آخرت، از این وجود مادی ملازم با زمان و مکان و جهات بی نیاز شود و به اصل خود پیوندد و این اصل انسان است که به حسب وجود ابتدایی در ماده حاصل می شود و به اعتبار اصل وجود عقلانی قائم به ذات است و به اعتبار نهایت وجود دنیوی و نیل به مقام تجرد برزخی و تبدیل جهت خلقی بالاخره در نهایت، از باب رجوع نهایت به بدایات، از جهات نقص لازم نشئه دنیوی خلاصی حاصل نماید (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۶۷).

۳-۳. ملاک احتیاج معلول

تبیین مستدل و موجه اینکه عامل نیاز مخلوقات به خالق و به اصطلاح فلسفی، مناط نیاز معلول به علت چیست، از رهاوردهای تحسین برانگیز حرکت جوهری است. رأی متکلمان در ارائه مناط معلولیت و افتقار، دچار ایرادات اساسی است که الهیات مبتنی بر چنین آرای را سراسر دچار آشفتگی و ویرانگری می سازد. جمود و اصرار بر حدوث زمانی کل موجودات ماسوی از جمله مجردات، به حدوث زمانی صفات فعلیه حق و حدوث فیض متجلی از فیاض مطلق، و حدوث زمانی اسما و صفات و مفاهیم منتزع از ذات و تجدد صفت خلاقیت و رحمانیت می انجامد که آن هم چیزی غیر از حدوث زمانی ذات بهجت انبساط حق نمی باشد. دلیل مطلب واضح خواهد بود زیرا بدون حصول تجدد در ذات، هیچ حادثی از ذات مجال بروز نمی یابد. از این رو استاد رأی به «حدوث» را در مسئله واکاوی ملاک احتیاج معلول و مخلوق به علت، رأیی کاملاً جاهلانه قلمداد نموده و قائلانش را متمرکز در تالی فاسدی چون قول به حدوث ذات حق و وقوع ذات و فعل او در عالم زمان و زمانیات می داند. زنجیره محال چنین است

که اگر فاعل، مبدأ فعل در افق زمان و زمانیات باشد، فعل این فاعل دارای قبل و بعد زمانی خواهد بود و قهراً خود در معرض تجدد و زمان و حدوث واقع خواهد شد، چه آنکه هر صفت متجدد مبدأ فعل متجدد می‌شود و هر فعل متجدد احتیاج به اراده متجدد دارد و از آنجا که صفت در جمیع اطوار تابع موصوف است باید ذات به حسب قبول تجدیدات متعدد، منشأ صفات متجدد شود و هر طبیعت مبدأ افعال و اوصاف متجدد، خود سیال و غیر قارّ الذات است (همان: ۲۴۴).

۳-۴. حدوث زمان

اگر بنا به فرض پذیرفته شود که همه ماسوی حتی مجردات، به ملاک زمان حادث می‌باشند، خود زمان به معمای لاینحل گرفتار خواهد شد که به چه ملاک حادث است؛ به زمان یا غیر زمان؟ و پذیرش هر یک از دو گزینه بدون تفاوت، رقیب را به همان جا می‌رساند که در جهت رد آن تلاش می‌کرد. سؤال اساسی این است که آیا زمان هم حادث زمانی است؟ گزینه‌هایی که در آفرینش زمانی زمان می‌تواند نقش داشته باشد، همه با این استدلال منتفی است که در حکمت الهی جسم و جسمانیات فقط در حصول استعداد برای تجلی فیض الهی نقش دارند، نه در پدید آوردن از کتم عدم. در این صورت بر زمان و موجودات زمانی فقط ذات مقدس باری تقدم وجودی دارد.

بر زمانیات و اصل زمان فقط ذات باری و مجاری فیض حکمت او تقدم دارند و در نتیجه مبدأ فاعلی زمان را باید در باطن وجود و در سلسله طولیه عالم ماده و زمان جستجو نمود، نه در سلاسل عرضیه (همان: ۱۲۰).

با این نگرش نمی‌توان گفت که همه مجموعه عالم وجود ماسوی الله و آنچه صادر از حق و دارای سمت احتیاج و مخلوقیت است، دارای زمان و مسبوق به زمان می‌باشد. مگر کسی که بر اثر غلبه سفسطه و وهم به «زمان موهوم» دچار شده باشد. فقط بنا بر حرکت جوهری است که این مسئله قابل حل خواهد بود و بدون رأی به حرکت جوهری، مخصصه گریبان قائل به حدوث زمانی عالم را رها نخواهد کرد. استاد برای عدم گرفتاری در این دام، با تحلیل مناسب و متکی بر پیشینه مبانی قویم

حکمت متعالی، چنین به حل اقدام می‌نماید که در فاعل‌های جسمانی تناهی در افعال ناشی از این است که متقوم به مواد و استعدادهای متناهی هستند، پس در تأثیر و تأثر متناهی می‌باشند. به همین دلیل صدور فعل از مبادی جسمانی مسبوق به عدم زمانی است. هنگامی که وجود موجود مبدأ افعال زمانی خود زمانی و مسبوق است به عدم زمانی، پس فعل و تأثیر او نیز مسبوق به عدم زمانی خواهد بود. اما متقابلاً اگر موجودی جسمانی نباشد و ذات او قبول فنا ننماید، فعل او دائمی است به دوام ذات او. پس موجودی که مبرا از جسم و جسمانیات و مجرد از ماده و مقدار باشد بر زمان تقدم دارد، اما تقدم آن بر زمان تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم به حسب مرتبه وجود و قوت و درجات فعلیت است، چنین وجودی محیط به زمان و مکان و تقدم آن بر زمان و زمانیات، به حسب رتبه وجودی و مرتبه و مقام علی، و احاطه او به زمانیات، احاطه «قیومی» است. به این ترتیب نمی‌توان گفت که زمان زمانی است و در ظرف زمان حادث می‌شود؛ زیرا زمان مقدار حرکت است و حرکت وارد بر ماده است و صور وارد بر ماده مسبوق‌الوجود به حرکت و زمان است، اما ماده ابداعی است و ماده ندارد و در پناه صورت‌های پی‌درپی، متقوم به امر غیبی است و چون ماده از جهت قوه و قبول فعلیات، قابل علی‌الاطلاق است منشأ دیمومت افاضه می‌باشد.

زمان مبدأ عرضی ندارد و برای زمان، زمان تصور نمی‌شود و سبق و لحوق و تقدم و تأخر ذاتی اجزای زمان، و عرضی است نسبت به زمانیات؛ بنابراین زمان ابتدای زمانی ندارد، ولی ابتدای وجودی دارد که همان مسبقیت منشأ زمان و حرکت باشد به امر مجرد مفیض وجود و چون حرکت مقوم زمان، حرکت جوهری است، عالم ماده همیشه مسبوق به عدم زمانی است. به همین لحاظ اهل معرفت از حکمای مشاء و اشراق گویند: «لا يتقدم علی الزمان إلا ذاتُ الباری أو وجه من وجوه». وجه حق، فیض حق است و فیض حق از سنخ زمانیات نمی‌باشد بلکه امری ملکوتی و محیط به زمان و زمانیات می‌باشد (همان: ۲۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

نتیجه‌گیری

حرکت جوهری و پویایی طبیعت اجسام، اگرچه به ظاهر مسئله‌ای طبیعی است، حلقه

ربط طبیعت به مبادی الهی، و آفریده‌های مادی به آفریدگار متعالی را ایفا می‌کند. بررسی این مسئله، محوریت آن را در بسیاری از مسائل زیربنایی الهی و به ویژه جهان‌بینی نشان می‌دهد. نقش استاد آشتیانی در نشان دادن این محورها در دوره معاصر بی‌بدیل است. تحلیل مستدل و توجیه مستند حرکت جوهری و مبانی و رهاوردهایش در آثار استاد، رهنمون ما به میراث ماندگار حکمت متعالیه برای آینده زمان است. فضای نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه از استناد به محتوا و آهنگ وحی سرشار است و در مسئله حرکت جوهری این مطلب واضح می‌باشد که مقاصد آموزه‌های متعالی در افقی فراتر از نگرش ظاهرگرایان به متون وحیانی قابل دستیابی است.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳. همو، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴. حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، تهران، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۶. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۸. همو، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. همو، نهاية الحکمه، قم، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، بیروت، ۱۹۹۴ م.
۱۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، اصول المعارف، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

اعتبارات عقلی نزد سهروردی

(بررسی قاعده «کلّ ما یلزم من تکرّره محال فهو اعتباری»)*

- رضا اکبریان^۱
- حسنی همایون^۲

چکیده

قاعده «کلّ ما یلزم من تکرّره محال فهو اعتباری» که در حکمت اشراقی و توسط سهروردی ارائه گردیده است، در زمره بحث اعتبارات عقلیه بوده و در راستای بیان استحاله تحقق خارجی مصادیق مفاهیمی مانند وجود، ماهیت، شیئیت و... می‌باشد. این قاعده که در شکل شبهه‌ای بر مشایبان تنظیم گردیده، تحقق خارجی مابزای این گونه مفاهیم را مستلزم تسلسل دانسته و آن را محال می‌شمارد. بر اساس این انتقاد، سهروردی اصل مبنایی مشایی را در مورد تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت نفی کرده، در نتیجه ممکنات را مرکب از وجود و ماهیت نمی‌داند. او واقعیت را انوار متکثره‌ای می‌داند که همان ذوات یا ماهیات متحصله‌اند. این اصل، دیگر فیلسوفان مانند ملاصدرا را نیز تحت تأثیر قرار داده و پیامدهای ویژه‌ای در فلسفه متعالیه داشته که می‌توان به اصولی مانند اصالت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس (dr.r.akbarian@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه (نویسنده مسئول) (h.homayoon64@yahoo.com).

وجود و اعتباریت ماهیت و توجه به حقیقت وجود در برابر مفهوم آن اشاره نمود.

واژگان کلیدی: اعتباری، اعتبارات عقلیه، وجود، انوار، سهروردی.

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در بخشی از دیدگاه‌های خود، به شیوه‌ای نقادانه به نقد و نفی برخی مبادی تصویری و تصدیقی مشایبان می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین مباحثی که در این دسته از دیدگاه‌ها قرار دارد «اعتبارات عقلیه» است. در نگاه او، مشایبان در مورد برخی از مبادی عمدتاً تصویری خود، مانند وجود، ماهیت، شیئیت، ذات و... دچار مشکلاتی می‌باشند که او تحت عنوان «اعتبارات عقلیه» به نقد آن‌ها می‌پردازد. او مفاهیم یادشده را معقولاتی ذهنی دانسته که برخاسته از فرایند اندیشه انسانی هستند و این گونه مفاهیم را در کشف واقعیت خارجی ناکارآمد می‌شمارد. بر همین اساس قاعده «کلّ ما یلزم من تکرّره محال فهو اعتباری» در فلسفه اشراقی شکل می‌گیرد. این قاعده که توسط سهروردی و بر مبنای دیدگاه او در مورد اعتبارات عقلیه مطرح شده است، در بردارنده شبهه معروف او در مورد مفاهیمی مانند وجود، وحدت و... بوده و محال بودن موجود در نسبت دادن چنین تصوراتی به واقعیت خارجی را روشن می‌سازد. در این نوشتار پس از بررسی این قاعده و همچنین واکاوی پیرامون خاستگاه و مطالب مربوط به آن، به بررسی پیامدهای ناشی از آن نیز پرداخته می‌شود. دیدگاه سهروردی در ارائه مفهومی نو از وجود، در فلسفه متعالیه تأثیرگذار بوده و به همین سبب دارای اهمیت ویژه‌ای در آرای فلسفی پس از خود می‌باشد. شایان یادآوری است با توجه به اهمیت مفهوم وجود به عنوان یکی از بنیادی‌ترین تصورات فلسفی، تمرکز پژوهش حاضر بر روی این مفهوم بوده و چالش‌های آن در فلسفه سهروردی بررسی می‌شود.

اصل قاعده

یکی از مهم‌ترین اصول مشایبان در کشف فلسفی دنیای خارج، استفاده از مفاهیم «وجود و ماهیت» است. ایشان بر این باورند که هرچند یک پدیده در خارج واحد است، دارای دو جنبه یا دو حیثیت بوده که یکی از بودن و دیگری از چیستی حکایت دارد.

بر این مبنا، قاعده معروف «کُلِّ ممکنِ زوجِ ترکیبی له ماهیة و وجود» ارائه شده است. همان گونه که گفته شد، سهروردی این نگرش را نپذیرفته و مفاهیمی مانند وجود و ماهیت را در بیان واقعیت خارجی ناکارآمد می‌شمارد. او تحت مبحثی که آن را «اعتبارات عقلیه» می‌نامد، این گونه مفاهیم را برخاسته از چگونگی فرایند اندیشه دانسته و معتقد است که «ذهن انسان این مفاهیم را بر واقعیت خارجی تحمیل نموده است». بر همین اساس برخی اندیشمندان بر این باورند که از نگاه سهروردی، برای شناخت واقعیت باید روش درک شهودی که برخورد مستقیم با واقعیات خارجی است، همراه با روش عقلی - فلسفی به کار گرفته شود تا حاصل آن، حقیقت خارجی باشد، نه مفاهیم و معقولات ذهنی (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۹۱).

او برای ردّ مفاهیمی چون وجود و ماهیت به عنوان واقعیات خارجی، قاعده‌ای را که برخاسته از شبهه و اشکال او به این باور می‌باشد، ابراز نموده که همان «کُلِّ نوع یلزم من تکرره محال فهو اعتباری» است. در این قاعده که قرائت‌های متفاوتی از آن ارائه داده است، در نظر گرفتن وجود به عنوان واقعیت در خارج، به نوعی تسلسل می‌انجامد، از این رو تحقق خارجی آن محال شمرده می‌شود^۱ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۶/۱). بر مبنای این قاعده، انواعی که تحقق خارجی آن‌ها مستلزم تسلسل است، به دلیل استحالة تسلسل، تحقق خارجی‌شان نیز محال می‌باشد. باید توجه داشت که منظور از واژه «نوع» در این عبارت، تمامی مفاهیم عامه (طبایع عامه) مانند وجود، وجوب، امکان و دیگر مفاهیم از این دست بوده که در کتب عقلی به عنوان اوصاف عقلیه نیز شناخته می‌شوند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲/۲۴۷).

تقریر اصلی

در تقریر اصلی این شبهه توسط سهروردی باید گفت: اینکه وجود در خارج زائد بر ماهیت باشد، امری محال و ناممکن است؛ مثلاً ما در مورد «سیمرغ» ماهیت آن را می‌فهمیم، اما نمی‌دانیم که این پرنده وجود خارجی نیز دارد یا خیر، در نتیجه وجود

۱. کُلِّ ما رأیت تکرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً فطریق التفصی ما قلت فافهم وفتش کُلِّ کلام حتّی لا یقع الأمر ذهنباً مأخوذاً ذاتاً عینیة فتفضی إلى باطل، وأطنبت لعظم حاجة مسّت فیما بعد وکثرة الخبط فیہ.

سیمرغ که اکنون ناموجود و غیر حاصل است، وجودی دیگر نیاز دارد تا در خارج موجود شود. آن وجود نیز وجود سومی می‌خواهد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد. بر این اساس، وجود در خارج نمی‌تواند زائد بر ماهیت باشد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۲/۱). از سویی دیگر اگر وجود محقق در خارج را صفت برای ماهیت در نظر آوریم، آن ماهیت یا پس از وجود محقق شده که در این صورت وجود، مستقل از ماهیت حاصل بوده و این به معنای نفی «صفت» بودن وجود و «قابل» بودن ماهیت نسبت به آن است یا آنکه پیش از وجود محقق شده که در این صورت ماهیت، پیش از وجود و در واقع بدون وجود موجود شده است یا در فرض دیگر، ماهیت همراه با وجود موجود شده که در این حال نیز ماهیت تنها همراه با وجود و نه توسط آن موجود گشته است. از این رو از آنجا که تمام فرض‌های شمرده شده محال‌اند، فرض مقدم - که تحقق خارجی وجود است - محال می‌باشد (همان: ۲۳/۱).

پیدایش خارجی وجود و رابطه آن با ماهیت، ترکیب ممکنات از وجود و ماهیت را دچار مشکل می‌سازد. از یک سو - که تقریر اصلی شبهه و ستون قاعده همین مسئله است - هر ماهیت، مانند سیمرغ که از یک نحوه تحقق برخوردار است، اگر بخواهد در خارج موجود شود، باید «وجودش» موجود شود و وجود به آن اعطا گردد. آن وجود نیز باید خود موجود باشد تا بتواند به ماهیت اضافه شود و این مستلزم آن است که فاعل وجود، وجودی دیگر را نیز به آن بدهد و این فرض تا بی‌نهایت ادامه دارد و تسلسل پیش خواهد آمد. از سویی دیگر نسبت وجود و ماهیت و چگونگی ترکیب آن‌ها - به سه گونه‌ای که در عبارات پیشین آمد - باطل بودن ترکیب وجود و ماهیت در خارج را روشن می‌سازد. در نتیجه به دلیل برایندهای یاد شده نمی‌توان وجود را در نگاه سهروردی امری عینی دانست.

تقریرات دیگر

سهروردی تسلسل عینی دانستن این گونه معقولات را به شکل‌های گوناگون تقریر نموده است:

۱. اگر وجود و ماهیت را در خارج اموری حاصل بدانیم، نسبتی بین آن‌ها برقرار

است که این نسبت نیز امری خارجی و موجود است؛ پس دارای وجود می‌باشد. حال این وجود (وجود نسبت)، خود دارای نسبتی با ماهیت نسبت و نسبت دوم نیز دارای وجود است و وجود نسبت نسبت نیز موجود می‌باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد. در نتیجه در این تقریر نیز استحالهٔ تسلسل موجود در فرض نسبت میان وجود و ماهیت، استحالهٔ تحقق خارجی وجود را در پی خواهد داشت (همان: ۳۸۵/۱).

۲. از راه تسلسل مفاهیم «وجود» و «وحدت» به صورت ترکیبی؛ بدین شکل که معانی این معقولات با هم متفاوت است و وجود دلالت بر چیزی غیر از مدلول امکان دارد. پس اگر وجود و ماهیت را اموری خارجی بدانیم، بین آن‌ها دوگانگی برقرار است، در نتیجه هر کدام از وجود و ماهیت باید دارای وحدتی باشند، چرا که فرض دوگانگی بدون دو وحدت محال است. حال که وجود وحدتی دارد، آن وحدت نیز وجود دارد؛ چرا که اگر وجود نداشته باشد، وحدت غیر موجود می‌شود و آن وحدت وجود، خود دارای وحدتی است و از آنجا که «وحدت» و «وجود» دو مقوله به شمار می‌آیند، پس سلسله‌ای نامتناهی از وجود وحدت و وحدت وجود ایجاد می‌شود که گویای استحالهٔ عینی بودن وجود و وحدت است (همان: ۳۵۶/۱).

سهروردی بر اساس چنین شبهاتی قاعدهٔ یادشده را طرح نموده و اموری را که تحقق خارجی آن‌ها مستلزم تسلسل می‌باشد از جمله: وجود، ماهیت، وحدت، شیئیت، امکان و... اعتباری به شمار آورده است.

معناشناسی «اعتباری بودن مفاهیم»

اعتباری دانستن این گونه مفاهیم، کاری نوین توسط سهروردی قلمداد می‌شود که می‌توان آن را مربوط به مبحثی ویژه، تحت عنوان «انواع معقولات» دانست. بر این اساس مفاهیم به شکل خاصی طبقه‌بندی می‌شوند و ذیل سه دسته «معقولات اولیه»، «معقولات ثانیهٔ منطقی» و «معقولات ثانیهٔ فلسفی» قرار می‌گیرند. سهروردی خود در آثارش اعتباریات را «معقول ثانی» می‌شمارد (همان: ۳۶۱/۱).^۱ از این رو به یقین این گونه

۱. وتعلم أنك إذا قلت «ذات الشيء» أو «حقیقته» أو «ماهیه» فمفهوم الماهیه من حیث أنها ماهیه أو حقیقه أو ذات - لا من حیث أنها انسان أو فرس - أيضًا اعتبارات ذهنیة ومن ثوانی المعقولات.

مفاهیم را از سنخ «معقولات اولیه» که تنها حکایت‌گر واقعیات خارجی می‌باشند نمی‌داند. در جایی دیگر در راستای تفسیر معنای اعتباری بودن این مفاهیم، مفاهیم را به دو دسته تقسیم می‌نماید: ۱. صفات یا مفاهیمی که هم در ذهن و هم در عین وجود دارند، مانند بیاض (معقولات اولیه)؛ ۲. مفاهیمی که فقط وجود ذهنی داشته و وجود عینی آن‌ها عین وجود ذهنی‌شان است، مانند نوعیت و جزئیت. سپس مفاهیم اعتباری مثل وجود، ماهیت و شیئیت را در این زمره می‌داند (همان: ۳۴۷/۱).

در نتیجه باید گفت که هرچند تمایز معقول ثانی منطقی و فلسفی در زمان سهروردی هنوز روشن نشده بود، معنای اعتباری بودن در نظر وی، «معقول ثانی منطقی» است، چرا که او این گونه مفاهیم را ذهنی محض می‌داند و رابطه آن‌ها را با خارج قطع می‌کند؛ به این معنا که آن‌ها را گویای واقعیت بیرونی نمی‌داند و نیز شبیه مفاهیمی چون «جزئیت و نوعیت» می‌داند که از «معقولات منطقی» هستند. همین امر نشان‌دهنده ناکارآمدی این مفاهیم در نظام فلسفی اوست.

بدین ترتیب «اعتباریات» از نظر سهروردی مفاهیمی ذهنی بوده که به مصادیق بیرونی به گونه واقعی حمل نمی‌شوند، از این رو هیچ گونه نمی‌توان آن‌ها را اموری حاکی از واقعیت بیرونی فرض نمود. در نتیجه سهروردی در تأملات فلسفی خود «نور» را جایگزین مفهوم محوری «وجود» نموده و با حقیقت و نه مفهوم آن سروکار دارد. در واقع او مفاهیم یادشده را اعتبارات ذهن در کشف خارج می‌داند، در حالی که برای کشف واقعیت باید با خود آن و به دیگر سخن با «حقیقت» آن روبه‌رو شد، نه آنکه از طریق مفاهیم ذهنی به سوی آن‌ها دست یازید. همچنین باید توجه داشت که تمایز بین مفاهیم اعتباری و دیگر مفاهیم که می‌توان آن‌ها را به نحوی معقولات اولیه شمرد، یک تمایز سلیقه‌ای، فرضی و یا اعتباری نیست، بلکه باید این تمایز را برخاسته از واقعیت و اعتباری نفس‌الامری (در برابر اعتبارات فرضی) دانست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۲).

اما در تفسیر اعتباری دانستن وجود، برخی راه دیگری پیموده‌اند؛ به گونه‌ای که به نوعی در پی توجیه دیدگاه سهروردی به نفع «اصالت وجود» می‌باشند. ایشان با توجه قرار دادن برخی عبارات خاص در آثار سهروردی که در آن‌ها «نفس و فراتر از آن»

وجودهای صرف خوانده می‌شود، او را از معتقدان به اصالت وجود شمرده و باور به اعتباری بودن وجود را برخاسته از امر دیگری می‌داند. در نگرگاه ایشان، سه‌روردی با اعتقاد به مجعولیت ماهیت و اعتباری دانستن وجود، از پذیرش مجعولیت وجود که به معنای پذیرش «ثبات ازلیه» در زمان او بوده، خودداری ورزید، چرا که در زمان او مجعولیت ماهیت به معنای پذیرش خالق برای آن‌ها و مجعولیت وجود به معنای بی‌نیازی ماهیت از جاعل و پذیرش انگارهٔ ثبات ازلیه بوده است؛ در نتیجه باور او در مورد مجعولیت ماهیت و اعتباری بودن وجود، به دلیل پیامدهای جامعهٔ فکری آن زمان بوده و نمی‌توان اعتبار آن را همیشگی دانست. بر این اساس مجعولیت ماهیت که در بیشتر موارد به دیدگاه «اصالت ماهیت» می‌انجامد، در مورد سه‌روردی وارد نبوده و بر خلاف پندار بسیاری از پژوهندگان، نمی‌توان او را اصالت‌ماهیتی دانست. یکی از پیروان این تفسیر محقق لاهیجی است (فیاض لاهیجی، بی‌تا: ۱۱۷/۱).

چنان که می‌نماید، این تفسیر نمی‌تواند گویای دیدگاه ویژهٔ سه‌روردی باشد. این گونه تفاسیر پس از انگارهٔ «اصالت وجود» و اعتباریت ماهیت ملاصدرا بر سه‌روردی تحمیل شده است و نمی‌توان سه‌روردی را به دلیل اعتباری دانستن وجود، اصالت‌ماهیتی دانست یا آن را در مورد او نفی نمود. اعتباری بودن وجود در نگاه او برخاسته از نفی تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت بوده و او از اساس در بحث اصالت وجود یا ماهیت که متفرع بر پذیرش تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت است و پس از ملاصدرا یا دقیق‌تر میرداماد به میان می‌آید، وارد نشده است. چنین تفاسیری از اعتبارات عقلیهٔ سه‌روردی، برخاسته از بی‌توجهی به سیر فرگشت مباحث فلسفی است که می‌تواند موجب افتادن به دام کج‌اندیشی نسبت به دیدگاه‌های بزرگانی چون شیخ اشراق گردد.

از سوی دیگر بر خلاف تفسیر یادشده که اعتباری دانستن وجود و مجعولیت ماهیت را تراویده از تنگنای فکری جامعهٔ سه‌روردی می‌داند، وی خود با دلایل

۱. هو أنَّ المراد بكون المعقول هو الماهية هو نفی توهم أنَّ تكون المهيئات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود، ثمَّ يصدر عن الجاعل الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتقن أن لا ماهية قبل الجعل.

گوناگون و به طور آشکار از این باور حمایت می‌کند، در نتیجه نمی‌توان آن را اجبار زمانه برای او دانست؛ برای نمونه یکی از دلایلی که او در ردّ «حقیقت خارجی داشتن» مفهوم وجود آورده است، اشتراک این مفهوم برای ماهیات متباین است. از نظر او اگر وجود در مورد سیاهی، به معنای سیاه بودن باشد، به همان معنا بر سفیدی، جوهر و حتی خود وجود اطلاق نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۴). این گونه دلایل که او در مورد معنای عقلی بودن وجود ارائه می‌دهد، نشان‌دهنده باور شخصی او در این زمینه بوده و گمان ناگزیر بودن او در ابراز این رأی، برای نفی ثابتات ازلیه را مردود می‌نماید.

اشکال‌های مخالفان سهروردی

مخالفان سهروردی که بیشتر آن‌ها را مشایبان تشکیل می‌دهند، در برابر اشکال او و شبهه یادشده مبنی بر اعتبار عقلی بودن معنای وجود، تلاش‌هایی کرده‌اند. مهم‌ترین نکته‌ای که می‌توان در این تلاش‌ها دید، سعی ایشان در شفاف‌سازی مفهوم و معنای وجود است. ایشان با ارائه مفهومی روشن‌تر از وجود، سعی در رفع اشکال سهروردی نموده‌اند. به یقین این تلاش‌ها در ارائه مفهومی متمایز از وجود در نظام وجودی ملاصدرا بی‌تأثیر نبوده است؛ هرچند برخی از متأخران نیز متأثر از نظام صدرایی به تبیین این اشکال و پاسخ به آن پرداخته‌اند و همین باعث درک نادرست ایشان از باور سهروردی شده است.

اشکال نخست: اگر فاعل وجودی به ماهیت نبخشد، آن ماهیت همچنان معدوم است، اما اگر وجود به ماهیت داده شد، ماهیت موجود می‌شود و چیزی جز وجود نمی‌تواند ماهیت را موجود نماید (همو، ۱۳۷۵: ۳۴۵/۱)، در نتیجه اشکال تسلسل پیش نمی‌آید؛ چرا که فاعل وجود را به ماهیت معدوم افاده می‌کند.

سهروردی در پاسخ به ایشان ابراز می‌دارد که در این نگاه اشتباهی آشکار وجود دارد و آن اینکه ماهیت در حالتی که معدوم است، نمی‌تواند دریافت‌کننده وجود باشد. در واقع ماهیت معدوم - که وجود توسط فاعل به آن افاده می‌شود - خود دارای وجود یا حصولی است که فاعل، امر دیگر یعنی وجود را به ماهیت به عنوان موضوع می‌بخشد و در این صورت دیگر نمی‌توان آن را معدوم دانست. از سوی دیگر مخالفان می‌پذیرند

که وجود در هنگام نیستی ماهیت، خود نیز منتفی است؛ حال هنگامی که فاعل می‌خواهد وجود را به پدیده‌ای افاده نماید، آیا آن را موجود می‌کند که در این صورت وجود دارای وجودی دیگر می‌شود و آن وجود دوم نیز مورد پرسش واقع می‌گردد و یا اینکه آن را موجود و محقق نمی‌کند که در این صورت وجود پدیده در حالت نیستی است و نمی‌تواند آن را به ماهیت ببخشد (همان: ۳۴۸/۱). در این اشکال که مربوط به اعطای وجود به ماهیت توسط فاعل است، سهروردی با ذکر امتناع موجود در فرض اعطای وجود، از دیدگاه پیشین خود دفاع می‌نماید. به باور وی نمی‌توان فرض نمود که شیء در حالت نیستی است و فاعل با اعطای وجود به آن، آن را موجود می‌گرداند.

اشکال دوم: همان گونه که گفته شد، پاسخ مخالفان مبنی بر معنای وجود بوده است. ایشان به گونه‌ی ضمنی ابراز می‌دارند هنگامی که فاعل به ماهیتی وجود می‌دهد، وجودی دیگر نیاز نیست، چرا که وجود خود بودن و موجودیت است. سهروردی در آثار خود به این باور با دقت بیشتری می‌پردازد. او در مورد اشکال مخالفان می‌گوید:

الوجود لیس بموجود، فإنه لا یوصف الشیء بنفسه، كما لا یقال: البیاض أبيض. ومنهم من یقول: الوجود موجود وكونه وجودًا بعینه كونه موجودًا وهو موجودیة الشیء فی الأعیان، لا أن له وجودًا آخر بل هو الموجود من حیث هو موجود، والذی یكون لغيره منه -وهو أن یوصف بأنه موجود- له فی ذاته وهو نفس ذاته. وهذا عمدة كلام هؤلاء فی هذه المواقف وأشهر ما یدفعون به حجج الخصوم (همان: ۳۳۵/۱).

مخالفان در این تلاش تأکید مستقیم‌تری بر معناشناسی مفهوم وجود داشته و آن را عین موجودیت می‌خوانند. در نظر ایشان، اینکه سهروردی وجود شیء را برای موجود شدن نیازمند وجود دیگری می‌داند، پذیرفتنی نیست، چرا که وجود عین موجودیت بوده و برای پیدایش و هستی یافتن، نیازمند وجود دیگری نیست. اما این پاسخ از نظر سهروردی قابل قبول نیست. او در مقابل بر این باور است که «موجودیت» در مفهوم وجود اخذ نشده و در واقع ایشان وجود را عین موجودیت نمی‌دانند^۱ (همو، ۱۳۷۳: ۶۵). او در مواضع بسیاری این دیدگاه را تکرار و بر آن پافشاری دارد. به باور او هنگامی که

۱. وتبین بهذا أنه لیس فی الوجود ما عین ماهیته الوجود، فإنا بعد ان تتصور مفهومه، قد نشك فی أنه هل له الوجود أم لا؟ فیکون له وجود زاید وی تسلسل.

یک پدیده معدوم است، وجود آن نمی‌تواند ثابت و محقق باشد؛ پس باید چنین گفت که وجود آن معدوم است، از این رو دست کم در این فرض، وجود پدیده‌ای را در نظر می‌گیریم و حکم به نیستی آن می‌نماییم. پس به یقین وجود عین موجودیت نیست، چرا که گاهی نیز معدوم است؛ در نتیجه وجود برای موجود شدن نیازمند وجود دیگری است و تسلسل پیشین تثبیت خواهد گردید (همان؛ همو، ۱۳۷۵: ۱/۳۸۵-۳۸۹).

بر این اساس نمی‌توان پاسخ‌های مخالفان سهروردی را تضعیف‌کننده دیدگاه او دانست. باید پذیرفت که اشکال سهروردی بر قاعده «ترکیب ممکن از وجود و ماهیت» که در نگاه مشایان مطرح است، وارد است. اگر پدیده ممکن را مرکب از وجود و ماهیت بدانیم، چگونگی ترکیب این دو و نقش وجود، دچار مشکل است و لزوماً باید آن را اعتباری دانست، از این رو توجه به این نکته ضروری می‌نماید که این اشکال، «مفهوم وجود مشایی» را مورد حمله قرار می‌دهد؛ چرا که وجود به عنوان واقعیت خارجی، همراه با ماهیت خود، نیازمند وجودی برای موجود شدن بوده و اشکال سهروردی بر آن وارد است.

در نگرش مشایی به ویژه سینوی، تمایز وجود و ماهیت به تقسیم موجودات به واجب و ممکن می‌انجامد. ممکن وجودی است که نسبت به وجود و عدم برابر و برای میل به سوی موجودیت، نیازمند علتی بیرونی است تا آن ماهیت را موجود نماید. به همین دلیل وجود را عارض بر ماهیت می‌دانند؛ به این معنا که وجود جزئی از شیء به شمار نمی‌آید و در واقع ربط شیء به مبدأ که فیاض وجود است قلمداد می‌شود. این باور ابن سینا به منظور فاصله گرفتن از نظام ارسطویی که بر مبنای تمایز فراطبیعی ماده و صورت استوار است، شکل گرفته است. از نظر ابن سینا، ترکیب شیء از ماده و صورت نمی‌تواند توجیه‌کننده وجود شیء باشد.

اما همان گونه که یاد گردید، تمایز فراطبیعی ماهیت و وجود که به سبب تازگی آن در فلسفه ابن سینا دچار کج‌اندیشی‌هایی شده (مانند آنچه ابن رشد و پیرو او فیلسوفان لاتینی دچار شده‌اند)، از نظر سهروردی مردود است. او به دلیل قاعده یادشده مبنی بر تسلسل تحقق بیرونی وجود و دیگر اشکالات، چنین مفاهیمی را گویای واقعیت خارجی ندانسته و آن‌ها را «اعتبارات عقلی» می‌داند. در واقع ترکیب موجودات از

وجود و ماهیت و تمایز ماورای طبیعی آن‌ها که به نحوی وجود و ماهیت را به هم گره می‌زند، موجب ایجاد اشکالاتی مانند آنچه سهروردی اشاره نمود، شده است؛ به همین دلیل او این تمایز را نفی می‌نماید.

پیامدهای قاعده

انتقادهایی که سهروردی به مفاهیم وجود و ماهیت و تمایز فراطبیعی آن دو وارد ساخت، مبانی مشایی را دچار اشکال نموده و خود او در گام نخست و به عنوان اولین بازخورد، با نفی تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت و نفی وجود - چونان مفهومی که دارای مایزای بیرونی است - انوار و نقش محوری آن را جایگزین می‌نماید. او حقیقت نور را به جای مفهوم آن به کار می‌گیرد که نمایان‌گر جهت‌گیری او در مبحث «اعتبارات عقلیه» به سوی حقیقت بیرونی در برابر مفاهیم است. او ماهیت متحصلة خارجی یا به تعبیر خود «انوار» را حقیقت خارجی می‌داند که با تجربه اشراقی می‌توان آن‌ها را شناخت. چنین دیدگاه‌هایی در متأخران نیز تأثیر شایانی گذاشت و صدرالمتألهین به عنوان مهم‌ترین فیلسوف پس از او، از اندیشه‌های او بسیار تأثیر پذیرفت تا جایی که «وجود» در اندیشه صدرایی، به «نور» در فلسفه سهروردی - نسبت به وجود مشایی سینی - شباهت بیشتری دارد. این شباهت تا جایی است که برخی، «وجود» در اندیشه صدرای را همان «نور» در سهروردی می‌دانند که البته این دیدگاه فاقد بینش فلسفی لازم است.

از سویی دیگر برخی به سبب مبحث «اعتبارات عقلیه»، اندیشه اصالت ماهیت در برابر اصالت وجود را به سهروردی نسبت داده و به همین سبب او را مخالف ملاصدرا پیرامون انگاره اصالت وجود می‌دانند؛ در حالی که اصیل بودن ماهیت در نگاه سهروردی، پس از نفی تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت بوده و در پی بیان خارجیت و اصالت ماهیات متحصّل یا انوار است. اما سخن از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - که در نگرش صدرایی مطرح است - پس از پذیرش تمایز وجود و ماهیت و به کارگیری آن‌ها در ارائه واقعیت بیرونی است؛ در نتیجه نمی‌توان سهروردی و ملاصدرا را دو سوی یک طیف در بحث اصالت وجود یا ماهیت دانست.

همان گونه که گفته شد، ملاصدرا در بسیاری جهات متأثر از سهروردی می‌باشد و قاعده مورد بحث نیز یکی از این موارد است. ملاصدرا نیز چون سهروردی، مفاهیم و ساختار ذهنی را در کشف واقعیت خارجی ناکارآمد دانسته و حقیقت وجود را جایگزین مفهوم وجود می‌نماید. از این رو می‌توان جهت‌گیری ملاصدرا به حقیقت وجود در برابر مفهوم وجود را - که سمت و سوی فلسفه او را بسیار متفاوت از حکمت مشایی می‌نماید- متأثر از باور سهروردی دانست.

در موضعی دیگر، اصالت وجود را باید شاخه‌ای از «اصالت انوار» دانست، چرا که سهروردی در مبحث «اعتبارات عقلیه» و با استفاده از قواعدی مانند قاعده مورد بحث، به نفی تمایز وجود و ماهیت به عنوان محور ماورای طبیعی مشایی پرداخت و از این رو جهان خارج را نه مرکب از وجود و ماهیت، بلکه دربردارنده انوار مابین تفسیر نمود. با توجه به انتقادهای سهروردی، ملاصدرا هرچند تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت را می‌پذیرد، در تفسیر این تمایز، متفاوت از مشاییان حرکت می‌کند و واقعیت را به «ممکن» که مرکب از وجود و ماهیت است و «واجب» که ماهیتش همان ائیت و وجودش می‌باشد، تقسیم نمی‌کند. او با آگاهی به اشکالات دیدگاه مشایی که سهروردی آن را روشن ساخته بود، واقعیت را یکپارچه، وجود واحد حقیقی می‌خواند که ماهیت از آن اعتبار می‌شود؛ به عبارتی موجود شدن تبعی. در نتیجه می‌توان به روشنی ادعا نمود که انگاره بنیادین «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» که می‌توان آن را سنگ بنای حکمت متعالیه دانست، ثمره‌ای از فلسفه اشراقی به ویژه قاعده مورد بحث است، چرا که در این قاعده، نسبت وجود و ماهیت در نگاه مشایی، به چالش کشیده شده است و متأثر از این موضوع، ملاصدرا نسبتی نو را که همان «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است، جایگزین ترکیب موجودات از وجود و ماهیت می‌نماید. بنابراین بر خلاف سهروردی که کاستی دیدگاه مشایی در مورد ترکیب موجودات از وجود و ماهیت، او را به نفی تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت رهنمون نمود، ملاصدرا با توجه به اشکالات سهروردی، ضمن پایبندی به این تمایز، رابطه‌ای نوین میان وجود و ماهیت معرفی نمود که آن اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است.

البته باید توجه داشت که در نگاه ملاصدرا به اصالت وجود و سهروردی به اصالت انوار، تفاوتی اساسی وجود دارد که مربوط به وحدت و کثرت واقعیات است. از نظر سهروردی، آنچه واقعیت را تشکیل داده، حقایق نوریه و یا ماهیات متحصله‌ای است که از نظر ذات با یکدیگر متباین بوده و دارای کثرت‌اند. به همین دلیل او در مقدمهٔ *حکمة الاشراق* از علم‌الانوار (همو، ۱۳۷۳: ۱۰) یا در بحثی دیگر از انوار الهیه (همان: ۱۰۶) سخن می‌گوید، نه نور واحد (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۵). اما ملاصدرا واقعیت را وجود واحد حقیقی‌ای می‌داند که دارای گستردگی و شمول سعی بوده و وحدت آن خراب‌کنندهٔ کثرت موجودات نیست؛ چرا که موجودات گوناگون، در واقع مراتب مختلف آن به شمار می‌آیند، بر این اساس محل وحدت و کثرت در حکمت متعالیه یکی بوده و آن «حقیقت وجود» است.

اثرگذاری این قاعده در حکمت متعالیه، منحصر به آرای بنیادین ملاصدرا نیست و می‌توان این تأثیرات را در دیگر حکیمان متعالیه از جمله علامه طباطبایی دنبال نمود. وی از کسانی است که از اصطلاح «اعتباری» استفاده کرده است. او معانی مختلف این اصطلاح را از جمله اعتباری در برابر اصیل در مبحث «وجودشناسی» و نیز معانی اعتباری که حقیقتی و رای ظرف عمل نداشته و از جمله امور اخلاقی و قانونی قلمداد می‌شوند (طباطبایی، *بداية الحکمه*، بی‌تا: ۱۵۲؛ همو، *نهایة الحکمه*، بی‌تا: ۲۵۸-۲۵۹)، برشمرده و سپس معنای دیگری برای مفاهیم اعتباری ذکر می‌کند که به معنای مورد نظر سهروردی بسیار نزدیک است. او مفاهیم را به دو قسم «حقیقی و اعتباری» تقسیم نموده و مفاهیم حقیقی را همان ماهیات یا معقولات اولیه می‌داند؛ در مقابل مفاهیم اعتباری قرار دارند که می‌توان آن را همان معقولات ثانیه دانست (همان: ۲۵۸). ایشان در توضیح خاستگاه پیدایش این مفاهیم، رابطهٔ آن‌ها با مفاهیم حقیقی و انقسامات و مصادیق آن‌ها، دیدگاه‌هایی نو ارائه می‌دهد (ر.ک: همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*: ۱۳۸۷: ۱۴۱/۲-۱۴۲).

ایشان مفاهیمی مانند «وجود» و ملحقات آن را اعتباری دانسته و آن را ساختهٔ ذهن انسان می‌شمارد و در واقع بر این باور است که این مفاهیم، معقولاتی ثانیه یا به تعبیر او «اعتباری» هستند که از «حکم» در گزاره‌های ایجابی انتزاع می‌گردند (همو، ترجمه و شرح *نهایة الحکمه*، ۱۳۸۷: ۱۴۵/۳-۱۵۰). علامه همچون سهروردی، مفاهیمی مانند «وجود

و عدم» را اعتباری می‌شمارد و شاید بتوان گفت که به پیرو سهروردی و بر اساس آرای او از جمله قاعده مورد بحث، این گونه مفاهیم را ساخته ذهن بشر می‌داند. البته هرچند اعتباری در نگرگاه علامه، رابطه ویژه‌ای با سهروردی داشته و هر دو، این مفاهیم را ساخته ذهن می‌شمارند،^۱ اما در مورد تحقق این مفاهیم در خارج، دو شیوه جداگانه پیش می‌گیرند.

همان گونه که گفته شد، سهروردی این مفاهیم را صرفاً ساخته ذهن دانسته و عینی در خارج برای آن‌ها قائل نیست. اما علامه در عین اینکه چنین مفاهیمی را ساخته ذهن می‌داند، آن را به معنای عدم عینیت و تحقق آن‌ها در خارج نمی‌شمارد. او بر این باور است که وجود و ملحقات آن، چون حیثیتشان صرفاً حیثیت بودن در خارج است و حقیقت آن‌ها هرگز به ذهن نمی‌آید، ذهن خود آن‌ها را می‌سازد. پس ایشان بر خلاف سهروردی، حقیقت وجود را عین خارجیت دانسته که هیچ گاه به ذهن نمی‌آید و به همین سبب مفهوم آن را اعتباری قلمداد می‌کند. به سخنی شفاف‌تر، سهروردی و علامه، وجود و ملحقات آن را معقول ثانی می‌دانند، اما سهروردی آن را «ثانیه منطقی» و علامه «ثانیه فلسفی» می‌شمارد. در نتیجه باید گفت که قاعده «کل ما یلزم من تکرره محال فهو اعتباری»، پیامدهای ویژه‌ای در اندیشمندان پس از خود به ویژه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه داشته است.

نتیجه‌گیری

قاعده «کل ما یلزم من تکرره محال فهو اعتباری» که گویای باور سهروردی پیرامون اعتبارات عقلیه است، یکی از شبهات او در نفی حکایت حقیقی مفاهیمی چون وجود، ماهیت، ضرورت، وحدت و... از واقعیت خارجی می‌باشد. او در این قاعده بیان می‌دارد که پذیرش مایزای خارجی داشتن مفاهیمی همچون وجود، مستلزم تسلسل بوده و به سبب امتناع آن، حکایت این مفاهیم از امور خارجی نیز ممتنع است. از نظر او اگر مفهومی چون وجود را در خارج دارای مایزای مستقل بدانیم، آن وجود برای

۱. البته علامه طباطبایی توضیحات دقیق‌تری پیرامون چگونگی تشکیل این مفاهیم ارائه داده و مراحل شکل‌گیری آن را تبیین می‌نماید.

آنکه موجود شود، نیازمند وجودی دیگری است و وجود دوم برای موجودیت نیازمند وجودی دیگر؛ در نتیجه نمی‌توان وجود (و مفاهیم همانندی چون وحدت، کثرت و شیئیت) را حقیقتی واقعی و امری محقق در خارج از ذهن دانست.

از سوی دیگر نمی‌توان باور سهروردی به اعتباری بودن مفاهیمی مانند وجود را یک رأی غیر اصیل و تحمیلی از سوی جامعه علمی - آن گونه که برخی گفته‌اند - دانست، چرا که او به آن معتقد است و آن را یکی از مبانی خود در اعتراض به حکمت مشایی دانسته است. او دلایلی بر این باور ابراز نموده که نشان از اهمیت این رأی در نگرگاه او دارد. همچنین اعتباری بودن وجود نزد سهروردی، چونان اعتباری بودن ماهیت نزد ملاصدرا نیست و این دو متعلق به دو مبحث جداگانه‌اند و نباید یکی را با دیگری تفسیر نمود، چنان که برخی به اشتباه بر این مسیر رفته‌اند.

باور به اعتباری بودن وجود، به سبب نارسایی انگاره تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت و ترکیب ممکنات از آن‌ها، در حکمت مشایی بوده است. در این انگاره، تحقق وجود در خارج، دارای اشکال است و چگونگی ترکیب وجود و ماهیت، دوپهلوی و توجیه‌ناپذیر به نظر می‌آید. از این رو سهروردی در واقع به این انگاره انتقاد نموده و مفاهیمی مانند وجود، ماهیت، شیئیت، وحدت و... را اعتباراتی عقلی یا به تعبیر کنونی «معقول ثانیة منطقی» می‌داند. او واقعیت را انوار متکثره یا ماهیات متصله‌ای می‌داند که صرفاً ذات‌های متحقق می‌باشند و ترکیب از وجود و ماهیت یا ماده و صورت در آن‌ها جایگاهی ندارد.

نتیجه تلاش‌های سهروردی در فلسفه اشراق، نفی تمایز فراطبیعی وجود و ماهیت و شکل گرفتن نظام نوری و اشراقی است که محور مباحث آن «حقیقت نور» بوده و واقعیت بر اساس انوار متکثره تعریف می‌شود. همچنین پس از او و در نظام فلسفی صدرایی نیز دیدگاه‌های گوناگونی از جمله انگاره «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» و نیز توجه به حقیقت وجود در برابر مفهوم آن، از پیامدهای قاعده محوری است. علاوه بر این علامه طباطبایی نیز با تأثیر از این قاعده، مفاهیم وجود و ملحقات آن را اعتباری و ساخته ذهن می‌شمارد، با این تفاوت که بر خلاف سهروردی، به تحقق عینی حقیقت وجود در خارج معتقد است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش.
۲. اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۴. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۶. همو، بداية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۷. همو، ترجمه و شرح نهایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۸. همو، نهایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۹. لاهیجی، فیاض، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، مهدوی، بی تا.

نقد و بررسی تطبیقی

نظریه «طرح عظیم» استیون هاوکینگ از منظر حکمت متعالیه*

- مهدی امامی جمعه^۱
- سیدمهران طباطبایی^۲

چکیده

نظریه «طرح عظیم» استیون هاوکینگ از مهم‌ترین تئوری‌های مطرح‌شده در چند سال اخیر است که به علت محتوای این تئوری مبنی بر انکار ضرورت وجود خداوند و خلقت جهان هستی از «هیچ»، در میان محافل فیزیکی و دینی واکنش‌های متفاوتی را به همراه داشته است. در این پژوهش نویسنده با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و با فرض صحت تمامی نظریات فیزیکی هاوکینگ نشان خواهد داد که مفهوم «هیچ» مورد استناد هاوکینگ با مفهوم خلأ در حکمت متعالیه بسیار متفاوت است و به معنای نیستی محض نمی‌باشد و خلقت جهان به واسطه «هیچ» مورد استناد هاوکینگ، هیچ‌گونه منافاتی با خالقیت خداوند نخواهد داشت و با فرض صحت تئوری «M» نقش خداوند در ربوبیت و خالقیت، مفروض و مبرهن است که در این راستا مبانی معرفت‌شناسی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

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

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه (نویسنده مسئول) (mehran.tabatabaei@gmail.com).

هستی‌شناسی هاوکینگ و صدرالمتألهین و چگونگی آفرینش عالم ناسوت و نظام‌مندی عالم ناسوت و نقش خداوند، مورد تطبیق و نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: خداوند، هاوکینگ، صدرالمتألهین، هیچ، آفرینش.

مقدمه

استیون ویلیام هاوکینگ^۱ کیهان‌شناس و فیزیک‌دان نظری بریتانیایی است که در سال ۲۰۱۰ میلادی با انتشار کتاب «طرح عظیم»^۲ و با استناد به نظریه‌های فیزیک جدید به بیان و شرح چگونگی خلقت عالم هستی از هیچ می‌پردازد و به این موضوع اشاره می‌کند که برای هستی یافتن عالم هستی و تداوم جهان، نیازی به یک آفریدگار نیست چرا که قوانین فیزیک جدید چگونگی ایجاد عالم ماده را به صورت خودجوش و بدون نیاز به خالق مدبر برای ما شرح می‌دهد.

هاوکینگ با بیان نمونه‌هایی از نتیجه‌گیری‌های اشتباه فلاسفه غرب در مورد نظام آفرینش، فلسفه را علمی مرده می‌داند که پیشرفت‌های جدید، مخصوصاً نوآوری‌های علم فیزیک بطلان این علم را آشکار می‌سازد و به این ترتیب دانشمندان علوم طبیعی را حاملان مشعل اکتشاف رموز هستی می‌داند. همچنین وی به صراحت بیان می‌کند که کتاب «طرح عظیم» ریشه در مفهوم جبرگرایی علمی دارد که بیان می‌کند معجزه یا استثنایی برای قوانین طبیعت وجود ندارد. نویسنده با استناد به قوانین فیزیک کوانتوم به بازبینی در روابط علت و معلول می‌پردازد و به نوعی منکر روابط شناخته‌شده بین علت و معلول می‌شود و با استناد به سخن انیشتین و با فرض وجود خداوند، طبیعت را محصول هوی و هوس خداوند دانسته و می‌نویسد: «افراد معتقد می‌توانند بگویند که خدا تاس می‌اندازد».

هاوکینگ با اشاره به قوانین نظریه «M» و اثبات جهان‌های ناشناخته متفاوت پوشیده از چشم ما و یادآوری انقلاب کپرنیکی، این مسئله را که انسان به عنوان محور و هدف خلقت مطرح باشد، منکر می‌شود. در هر صورت نویسنده با ارائه یک

1. Stephen William Hawking.
2. The Grand Design.

هستی‌شناسی و جهان‌بینی به ظاهر کامل، تبیین و تفسیر کاملی از نظام خلقت هستی ارائه می‌نماید و به بیان خود با ارائه نظریه «M» و تلفیق فیزیک کوانتوم و کیهان‌شناسی، طرح نهایی و پایانی برای جهان‌شناسی علوم طبیعی ارائه می‌کند.

نظریهٔ هاوکینگ اگرچه از منظر فیزیک‌دانان با برخی انتقادات روبه‌رو شد (Penrose, 2010) و برخی متکلمان و محققان نیز در صدد پاسخ به ابهام وی برآمدند (ر.ک: اهرامی، ۱۳۹۱؛ سبحانی، ۱۳۹۰؛ سایت تبیان)، لکن در هیچ یک از نقدهای صورت گرفته منشأ خطا و مغالطهٔ فلسفی هاوکینگ به درستی شناخته نشد و تبیین صحیحی صورت پذیرفت بلکه به ارائهٔ پاسخ‌های کلی اکتفا شد. همچنین تا کنون هیچ گونه تطبیق میان نظرات هاوکینگ و مبانی حکمت متعالیه صورت نگرفته است که در این مقاله با فرض صحت قوانین فیزیکی مورد استناد هاوکینگ، نتایج مستفاد از این قوانین را با نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حکمت متعالیه مقایسه و مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد و با بررسی دو محور نظریهٔ «طرح عظیم» در مورد چگونگی آفرینش عالم ناسوت و نقش خداوند در عالم ماده پس از ایجاد آن، به بررسی نظریهٔ وی خواهیم پرداخت.

مبانی و رویکرد پژوهش

آنچه به عنوان اصل موضوعه و مبرهن در این پژوهش مدنظر قرار گرفته است، تمایز و انفکاک مباحث فلسفی و فیزیکی نسبت به یکدیگر است به طوری که یقیناً همان گونه که بررسی و اثبات یک نظریهٔ مبتنی بر مبانی تجربی و فیزیکی در علم فیزیک صورت می‌گیرد، نقد آن نیز در همان علم قابلیت و امکان بررسی را دارد، چنان که مباحث فلسفی نیز در حوزه و حیطهٔ فلسفه قابل نقد و بررسی است. لکن برخی اوقات محقق و پژوهشگر به سبب عدم آشنایی با مباحث و اصول علم دیگر و داشتن پیش‌فرض ذهنی مشخص به صورت آگاهانه و یا ناخودآگاه نظریات علمی در رشتهٔ خود را به علوم دیگر تعمیم می‌دهد و یا نتایجی غیر مرتبط از مباحث علم مورد تخصص خود را اتخاذ می‌کند.

آنچه به وضوح در سخنان و نظریات هاوکینگ قابل مشاهده است، آن است که وی با ذکر مباحث فیزیکی و تحلیل و بررسی آن‌ها که البته به لحاظ فیزیکی نیز توسط

برخی فیزیک‌دانان مورد تردید واقع شده است، نتیجه فلسفی از سخنان خود می‌گیرد و جهان را بدون نیاز به وجود خالق ممکن می‌داند. به علاوه، هاوکینگ با استناد به برون‌دادهای علمی فلاسفه غرب و بدون آگاهی از مبانی فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه، به تبیین تقابل فلسفه و علوم تجربی می‌پردازد، در حالی که مبانی حکمت متعالیه نه تنها در تناقض با نظام‌مندی عالم بنا بر قوانین معین نیست بلکه حکمت متعالیه، لازمه حکمت خداوند را وجود قوانین مشخص در تدبیر عالم می‌داند. در این تحقیق با فرض صحت تمامی نتایج فیزیکی مورد اشاره هاوکینگ نشان خواهیم داد که نمی‌توان نتیجه مورد نظر هاوکینگ را اخذ نمود. به عبارت رساتر آنچه اکنون توسط هاوکینگ به عنوان شبهه‌ای در مورد عدم ضرورت وجود خالق مطرح بود، سال‌ها پیش توسط فیلسوف اسلامی صدرالمতألین شیرازی پاسخ داده شده است. در این راستا برای بررسی دقیق نظریه «طرح عظیم» لازم است تا مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هاوکینگ و صدرالمتألین مورد تطبیق و بررسی قرار گیرد تا پس از آن بتوان با تمایز دقیق مبانی فکری هر دو، پاسخ لازم پرسش هاوکینگ را از سخنان فیلسوف متأله ملاصدرا‌ی شیرازی اخذ نمود.

لذا همان گونه که گفته شد در این تحقیق با اصل موضوعه قرار دادن صحت نظریات فیزیکی هاوکینگ نتایج سخن او از منظر صدرالمتألین مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. تبیین نظریه طرح عظیم

۱-۱. هستی‌شناسی معرفت

استیون هاوکینگ، فیزیک‌دان برجسته انگلیسی در ابتدای کتاب خود با طرح سؤالات هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به تبیین افق دید خود در ارائه تئوری «طرح عظیم» می‌پردازد و با اذعان به این مطلب که این پرسش‌ها مربوط به مباحث فلسفی است، به دلیل آنکه فلسفه را مرده می‌پندارد، آن را قادر به پاسخ‌گویی به این سؤالات نمی‌داند. به عبارتی اگرچه وی بر تمایز ساختاری و بنیادی مسائل دو علم فلسفه و فیزیک آگاه

است، ناتوانی فلسفه در پاسخ‌گویی به سؤالات وی، او را به سمت نوعی علم‌گرایی^۱ افراطی سوق داده است. وی معتقد است که فلسفه نتوانست پیشرفت‌های جدید در علم، خصوصاً علم فیزیک را تحمل کند. به این ترتیب دانشمندان علوم طبیعی در تلاش برای آگاهی بیشتر، حامل مشعل اکتشافات شدند (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱: ۷).

۲-۱. حکایت‌گری معرفت

از منظر فیزیک، علم به موجودات خارجی از طریق ارتباط دستگاه‌های عصبی با هویت خارجی حاصل می‌شود. در بینش هاوکینگ و فیزیک کوانتوم، مدل جدیدی از واقعیت بیرونی ارائه می‌شود که تصویری از جهان را به ما ارائه می‌دهد که در آن بسیاری از مفاهیم بنیادی مربوط به درک مستقیم از واقعیت بیرونی معنا ندارد (همان: ۶۲). در نظریه کوانتوم که مورد اعتقاد هاوکینگ است، مکان، مسیر و حتی گذشته و آینده یک شیء دقیقاً مشخص و قطعی نیستند (همان: ۶۱). بر این اساس، اجزای تشکیل‌دهنده تمام اشیا از قوانین فیزیک کوانتوم تبعیت می‌کنند و قوانین، تقریب خوبی از فیزیک کوانتوم در مقیاس بزرگ می‌باشند (همان: ۶۲) و هر چه جسم بزرگ‌تر باشد، اثرات کوانتومی آن ضعیف‌تر قابل شهود خواهد بود، بنابراین هر حیوانی در باغ وحش نمی‌تواند با رفتار موج‌گونه از درون میله‌های قفس عبور کند! (همان) بر اساس یکی از اصول فیزیک کوانتوم یعنی اصل عدم قطعیت، توانایی ما در اندازه‌گیری هم‌زمان اطلاعات دقیق محدود است؛ مثل مکان و سرعت یک ذره، به گونه‌ای که هر چه سرعتی که اندازه می‌گیرید دقیق‌تر باشد، ناچار در اندازه‌گیری مکان، دقت کمتر خواهد بود و برعکس. لذا اگر مکان یک الکترون را در مقیاس سائز اتم تعیین کنیم، سرعت آن را با دقتی بیشتر از تلورانس هزار کیلومتر بر ساعت تعیین نموده‌ایم! (همان: ۶۴) در این راستا شناخت نسبت به واقعیت خارجی در بعد میکروسکوپی نامعقول و از بعد ماکروسکوپی با تقریبی مناسب ممکن است، اگرچه حتی نظارت شخص ناظر بر اشیا نیز تغییراتی در شیء ایجاد می‌کند که قابل پیش‌بینی نیست (همان: ۶۳).

۳-۱. قانون علیت

هاوکینگ در صورت‌بندی‌های مختلفی که برای نظریات کوانتومی صورت گرفته است، توصیفات ریچارد فاینمن را می‌پذیرد (همان: ۸). بنا به عقیده فاینمن، یک سیستم نه یک مسیر مشخص، بلکه همهٔ مسیرهای ممکن را طی می‌کند و با استفاده از این رویکرد به طرح این ایده می‌پردازد که چگونه جهان، نه تنها دارای یک پیشینه نیست، بلکه می‌تواند پیشینه‌های مختلفی داشته باشد (همان: ۹). بر اساس نظریهٔ کوانتوم، مکان، مسیر و حتی گذشته و آیندهٔ یک شیء دقیقاً مشخص و قطعی نیست (همان: ۶۱) و اجزای تشکیل‌دهندهٔ تمام اشیا از قوانین فیزیک کوانتوم تبعیت می‌کنند و قوانین نیوتن، تقریب خوبی از فیزیک کوانتوم برای توصیف چگونگی رفتار اشیایی با مقیاس بزرگ هستند که از اجزای کوانتومی تشکیل شده‌اند (همان: ۶۲). در این راستا خروجی فرایندهای فیزیکی را نمی‌توان با قطعیت پیش‌گویی کرد (همان: ۶۵) و قوانین طبیعت با مشخص بودن حالت سیستم در یک زمان به جای آنکه آینده و گذشته را با قطعیت تعیین کنند، احتمالات مربوط به آینده‌ها و گذشته‌های مختلف را تعیین می‌کنند (همان: ۶۶).

فیزیک کوانتوم به ما می‌گوید: «هیچ چیز هرگز نمی‌تواند در نقطهٔ مشخص و قطعی قرار داشته باشد، زیرا در این صورت میزان عدم قطعیت در اندازهٔ حرکت بی‌نهایت می‌گردد» (همان: ۶۷). مدل کوانتوم می‌گوید که ذره زمانی که بین نقاط آغاز و پایان حرکت می‌کند مکان قطعی ندارد؛ یعنی ذرات می‌توانند تمام مسیرهای ممکن بین منبع و مقصد را بپیمایند (همان: ۶۹). بدین ترتیب قانون علیت بر طبق بیان برخی فیزیک‌دانان کوانتوم عبارت است از اینکه اگر حال را دقیقاً بدانیم، آینده را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم به طوری که اگر در یک زمان تمامی اطلاعات مربوط به یک سیستم را بدانیم این امکان هست که بتوانیم بدون ابهام، رفتار فیزیکی سیستم را برای آینده پیش‌بینی کنیم (Jammer, 1974: 76).

۴-۱. معجزه، کرامات و دعا

هاوکینگ در کتاب خود با آوردن مثال‌های گوناگون امکان تحقق معجزه را محال

توصیف می‌کند و می‌نویسد در گذشته نسبت دادن رویدادهای خشن طبیعت به شیاطین و یا خدایان بدذات امری رایج بود (۱۳۹۱: ۱۴) و با اشاره به داستان نقل شده از یوشع پیامبر در انجیل که دعا کرد تا خورشید و ماه از خط سیر خود خارج شوند، این امر را بدان معنا می‌داند که زمین از گردش به دور خود باز ایستد و به عبارتی به لحاظ قوانین فیزیک امری محال خواهد بود (همان: ۷۹).

هاوکینگ با بیان این مطلب که چگونه نظم حرکت اجرام کیهانی به جای اینکه بازپچهٔ میل خداوند و شیاطین متعدد باشد از طریق قوانین معینی اداره می‌شود، وجود معجزه را انکار می‌کند و معتقد است که قوانین باید در هر مکان و زمانی صادق باشند در غیر این صورت دیگر نمی‌توان آن‌ها را قانون نامید. به این ترتیب هیچ استثنا و معجزه‌ای وجود نخواهد داشت و حتی خداوند و شیاطین متعدد نیز قادر نیستند در حرکت جهان مداخله کنند (همان: ۱۵۳).

در بینش هاوکینگ امکان تغییر در قوانین فیزیکی حاکم بر عالم ماده وجود ندارد و بر این اساس نظم موجود در عالم طبیعت هیچ گاه دستخوش هوی و هوس خداوند و دیگران نخواهد بود تا دچار تغییر و تحول شود (همان). همچنین وقایعی چون داستانی که در انجیل نقل شده است و بر اساس آن یوشع دعا کرد و خورشید و ماه از خط سیر دوار خود خارج شدند به طوری که خورشید حدود یک روز درنگ کرد افسانه و غیرواقعی خواهد بود (همان: ۱۷۸).

۵-۱. خلا، زمان و فضا

هاوکینگ در تبیین چگونگی خلقت عالم هستی از هیچ، به بررسی خلا و فضا و زمان می‌پردازد و خلا مورد اعتقاد فیزیک را تبیین و با استفاده از ویژگی‌های فضا و زمان، چگونگی آغاز جهان را تبیین می‌کند (همان: ۱۲۲).

در فیزیک کوانتوم خلا به موجودی اطلاق می‌شود که بسیار پیچیده است و ساختاری غنی دارد که ناشی از میدان الکترومغناطیسی آزادی است که صفر نمی‌شود و وقتی فضا - زمان خمیده باشد خلا از این هم پیچیده‌تر می‌شود و خمیدگی به توزیع فضایی افت و خیزهای میدان کوانتومی تأثیر می‌گذارد و می‌تواند یک انرژی خلا غیر

صفر ایجاد کند؛ چون خمیدگی از جایی به جای دیگر تغییر می‌کند، انرژی خلأ نیز می‌تواند تغییر کند؛ یعنی در بعضی جاها مثبت و در جاهای دیگر منفی باشد. در هر حال در هر نظریه فیزیکی انرژی باید بایسته بماند. خلأ از منظر استیون هاوکینگ با توجه به اصل عدم قطعیت هایزنبرگ قابل توصیف است. بر طبق این اصل، مقدار میدان و سرعت تغییر آن، درست مثل موقعیت یک ذره عمل می‌کند؛ یعنی هر چه یکی از این دو را با دقت بیشتری تعیین کنیم، دقت در تعیین میزان دیگری کاهش می‌یابد (همان: ۱۰۴). پیامد مهم این امر آن است که چیزی به نام فضای خالی وجود ندارد؛ زیرا فضای خالی یعنی جایی که در آن مقدار و سرعت تغییر یک میدان هر دو دقیقاً صفر باشد، بنابراین فضا هرگز خالی نخواهد ماند در عوض فضا می‌تواند حالتی از انرژی مینیمم به نام انرژی خلأ داشته باشد.

از آنجا که بر طبق اصل عدم قطعیت، امکان ندارد تغییرات میدان و سرعت هر دو دقیقاً مشخص باشند، بنابراین فضا هرگز خالی نخواهد بود. در عوض فضا می‌تواند حالتی از انرژی مینیمم به نام انرژی خلأ داشته باشد. اما این حالت انرژی مینیمم در معرض آنچه ناپایداری‌های کوانتومی یا افت و خیزهای خلأ نامیده می‌شوند قرار دارد و ذرات و میدان‌هایی می‌آیند و از بین می‌روند (همان).

هاوکینگ به تبیین تأثیر گرانش بر فضا و زمان می‌پردازد و از دیدگاه خود نسبت به زمان و فضا در تبیین چگونگی آغاز جهان استفاده می‌کند (همان: ۱۲۲). در علم فیزیک، فضا - زمان به هر گونه مدل ریاضی گفته می‌شود که زمان و مکان را به صورت ساختاری واحد و در هم پیوسته با یکدیگر ترکیب کند. در فضا - زمان سه بعد فضا و یک بعد زمان در هم ادغام می‌شوند و یک محیط پیوسته چهاربعده را ایجاد می‌کنند. در فیزیک نسبیتی، زمان نمی‌تواند جدا از سه بعد فضا باشد. بر اساس نسبیت خاص، نرخ گذر زمان برای جسمی که مشاهده می‌شود، بستگی به نسبت سرعت جسم و سرعت مشاهده‌گر دارد و بر اساس نسبیت عام، شدت میدان گرانشی، نرخ گذر زمان را کاهش می‌دهد.

هاوکینگ با بیان این اصل که گرانش، فضا - زمان را دچار انحنای می‌کند به بیان چگونگی انحنای زمان و کشیده یا فشرده شدن بازه‌های زمانی می‌پردازد (همان: ۱۲۳).

در حالت کلی، زمان و فضا می‌توانند در هم تنیده شوند و بنابراین فشردگی و کشیدگی آن‌ها هم قدری آمیخته می‌شوند (همان: ۱۲۴). وی با بیان اینکه زمان می‌تواند مثل بعد جاری تا ابد، با فضا متفاوت است. با این حال هر گاه اثرات نظریه کوانتوم بر نظریه نسبیت افزوده شود انحنای فوق‌العاده می‌تواند با چنان شدتی رخ دهد که زمان، مثل بعد دیگری از فضا عمل کند (همان: ۱۲۴). وی با بیان اینکه زمان می‌تواند مثل بعد دیگری از فضا رفتار کند، قائل به بدون مرز بودن فضا - زمان می‌شود و این ایده که تاریخچه‌ها باید سطوح بسته بی‌مرز باشند، شرایط بی‌مرزی نامیده می‌شود (همان: ۲۵). بر این اساس زمان، موجودی بدون مرز و بدون آغاز است که علی‌رغم تفاوت آن با فضا به گونه‌ای تنیده به هم عمل می‌کنند.

۶-۱. بررسی جهان‌بینی میکروسکوپی و ماکروسکوپی

در نگاه میکروسکوپی هاوکینگ به عالم هستی، با پذیرش اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، خروجی فرایندهای فیزیکی را نمی‌توان با قطعیت پیش‌گویی کرد، زیرا حتی نمی‌توان آن‌ها را با قطعیت تعیین کرد (همان: ۶۵).

بر اساس فیزیک کوانتوم، هیچ چیز هرگز نمی‌تواند در نقطه مشخص و قطعی قرار داشته باشد. در حقیقت هر ذره با احتمالی مشخص می‌تواند در هر کجای این جهان باشد، اما اگر آزمایش را به دفعات تکرار کنیم اطلاعات به دست آمده احتمال یافتن شیء در مکان‌های مختلف را نشان خواهد داد (همان: ۶۷). هاوکینگ تأکید می‌کند که نباید مفهوم احتمال را در اینجا به معنای عدم آشنایی با علل ممکن دانست (همان: ۶۸).

بنا بر اصل دوگانگی موج - ذره (همان: ۶۳) در مدل فاینمن یک ذره کوانتومی از تمام مسیرهای اتصال‌دهنده مبدأ و مقصد عبور می‌کند و فاز هر یک از مسیرها را با هم جمع می‌کند. زمانی که امواج مربوط به تمام مسیرها را با یکدیگر جمع کنیم «دامنه احتمالی» به دست می‌آید که ذره طبق آن از مبدأ به مقصد می‌رسد (همان: ۷۱). تنها سرنوشتی که دارای احتمال بسیار بزرگ‌تر از صفر است همان سرنوشتی است که از طریق نظریه نیوتن و به اصطلاح در بعد ماکروسکوپی برای حرکت جسم پیش‌بینی

شده و این سرنوشت دارای احتمالی بسیار نزدیک به یک است (همان: ۷۳). لذا در بعد میکروسکوپی تشخیص مقصد ذره غیر ممکن است ولی در دید ماکروسکوپی با ضریب احتمال بالا می‌توان با استفاده از قوانین شناخته‌شده نیوتن، مسیر حرکت جسم را پیش‌بینی نمود. به بیان دیگر، طبیعت خروجی هیچ فرایندی آزمایشی را حتی در مورد ساده‌ترین موقعیت‌ها از قبل تحمیل نمی‌کند، بلکه حالات مختلفی را که هر کدام احتمال مشخصی برای تحقق دارند، امکان‌پذیر می‌سازد. به تعبیر انیشتین گویی خدا قبل از تصمیم‌گیری در مورد نتایج فرایندهای فیزیکی تاس می‌اندازد (همان: ۶۵). هاوکینگ اصل عدم قطعیت هایزنبرگ را عاملی در ایجاد تحول در علم کیهان‌شناسی و ارتباط بین علت و معلول می‌داند (همان: ۱۳۰).

۷-۱. وجود تئوری جهان‌شمول

به اعتقاد استیون هاوکینگ هیچ مدل یا نظریه ریاضی منفردی وجود ندارد که بتواند تمام ابعاد وجودی جهان را توضیح دهد. در عوض شبکه‌ای از نظریه‌ها وجود دارد که آن را نظریه «M» می‌نامیم که هر یک از نظریه‌های موجود در شبکه این نظریه در توصیف پدیده‌های محدود مشخصی خوب عمل می‌کنند. هنگامی که محدوده‌های کاری آن‌ها هم‌پوشانی پیدا کنند نظریات متفاوت موجود در شبکه با هم موافق بوده و بنابراین می‌توان گفت که همه آن‌ها بخشی از یک نظریه واحد هستند اما هیچ یک نمی‌توانند به تنهایی تمام جنبه‌های جهان را توضیح دهند (همان: ۵۵)؛ برای مثال با استفاده از فیزیک کوانتوم بیان می‌کند که جهان درست مثل یک ذره، تنها دارای یک تاریخچه نیست، بلکه هر تاریخچه محتملی را داراست و مشاهدات ما از حالات فعلی آن، گذشته‌اش را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همان طور که مشاهده ذره، گذشته آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۷۸). به نظر هاوکینگ، نظریه «M» اگر واقعاً وجود داشته باشد تنها مدلی است که تمامی ویژگی‌هایی را که نظریه نهایی باید داشته باشد داراست و همه نیروها را شامل می‌شود و هر آنچه را مشاهده می‌کنیم پیش‌بینی می‌کند (همان: ۱۰). بر اساس نظریه «M» جهان ما تنها جهان موجود نیست، بلکه جهان‌های بسیار دیگری نیز موجود می‌باشند که به طور طبیعی از قوانین فیزیکی نتیجه می‌شوند

(همان: ۱۱). این نظریه، وجود ۱۰۵۰۰ جهان مختلف را که هر کدام قوانین مخصوص به خود را دارند، پیش‌بینی می‌کند (همان: ۱۰۹). بر طبق نظریه «M» کل هستی دارای یازده بعد فضا - زمان می‌باشد (همان) که بنا بر رویکرد کیهان‌شناسی بالا به پایین، هیچ کدام از اصول فیزیک، تعداد ابعاد بزرگ فضا را معین نمی‌کند و هر تعداد از ابعاد بزرگ فضا از صفر تا ده احتمال کوانتومی دارد. مجموع فاینمن همه این اعداد را برای هر تاریخچه احتمالی از جهان مجاز می‌داند، اما مشاهده اینکه جهان ما دارای سه بعد بزرگ فضا است دسته‌ای از تاریخچه‌ها را جدا می‌کند که با مشاهده سازگارند (همان: ۱۳۰). بر طبق این نظریه، بسته به نحوه حلقه شدن فضای درونی، امکان وجود جهان‌های متفاوت با قوانین ظاهری مختلف وجود دارد (همان: ۱۱۰)؛ برای مثال در جهان ما که تنها دارای سه بعد بزرگ فضا است، باقی ابعاد به صورت حلقه‌شده و رؤیت‌نشده برای ما وجود دارد و بر همین اساس قوانین فیزیکی مربوط به خود را داراست. در هر حال نظریه «M» با تلفیق قوانین مختلف فیزیک همچون قانون گرانش و اصل عدم قطعیت، تنها نظریه‌ای است که به تبیین کاملی از چگونگی ایجاد جهان خلقت و ویژگی‌های آن می‌پردازد.

بر اساس تفکرات ناشی از نظریه «طرح عظیم» هاوکینگ، مردم در گذشته به دلیل آنکه هیچ گونه الگو یا دلیل مشخصی برای وقایعی همچون آتش‌فشان، زمین‌لرزه، توفان و بیماری‌های همه‌گیر نداشتند روی داده‌های خشن طبیعت را به شیاطین یا خدایان بدذات نسبت می‌دادند و فجایع طبیعی را اغلب نشانه‌های رنجیده‌خاطر شدن خداوند از انسان می‌دانستند (همان: ۱۴). بر این اساس از آنجا که ارتباط بین علت و معلول در طبیعت از چشم برخی پنهان بوده است سعی می‌نمودند تا این وقایع را به خدایان نسبت دهند (همان: ۱۵).

بر طبق تفکرات هاوکینگ، نظریه طرح عظیم با بیان قوانین جهان‌شمولی چون نظریه «M» و استفاده از فیزیک کوانتوم، الگویی جامع از واقعیات خارجی ارائه می‌دهد به گونه‌ای که جهان‌های چندگانه موجود نتیجه طبیعی قوانین فیزیک می‌باشد (همان: ۱۱) و قوانین بنیادی‌تر نظریه «M» امکان وجود جهان‌های مختلف و همراه با قوانین مختلف را فراهم می‌کند (همان: ۱۶۷). در کوانتوم، جهان نه به صورت

مجموعه‌ای از اشیای فیزیکی بلکه «شبکه‌ای» از پیوندهای میان اجزای یک کل تلقی می‌شود. «پس جهان مانند بافت پیچیده‌ای از رویدادهاست؛ بافتی که در آن ارتباط‌های گوناگون بر روی یکدیگر قرار گرفته و یا ترکیب شده‌اند و بافت کل را به وجود آورده‌اند (Heisenberg, 1963: 24). هاوکینگ با بیان چگونگی نظم حرکت اجرام کیهانی قانون‌مندی آن‌ها را به جای اینکه بازیه‌ی خداوند و شیاطین متعدد بدانند نتیجه‌ی طبیعی قوانین معین معرفی می‌کند به طوری که این قوانین باید در هر مکان و زمان مشخصی صادق باشند در غیر این صورت دیگر نمی‌توان آن‌ها را قانون نامید و به این ترتیب هیچ استثنا و معجزه‌ای وجود نخواهد داشت و حتی خداوند و شیاطین نیز قادر نیستند تا در حرکت جهان مداخله کنند (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱: ۱۵۳).

هاوکینگ با اشاره به بازی کانوی بیان می‌کند که به طور مثال چگونه جهانی با قوانین بنیادی ساده می‌تواند چنان اشیای پیچیده‌ای داشته باشد که قادر به تولید مثل باشند (همان: ۱۵۸). وی که سال‌ها به دنبال یافتن طرحی کلی برای توصیف وقایع جهان بود با یافتن آن دیگر جایی برای خالقیت خداوند و حتی دخالت خداوند در هستی باقی نگذاشت، به طوری که معتقد شد با استفاده از نظریه‌ی «M» می‌توان رفتار همه‌ی نیروها و هر چه را مشاهده می‌کنیم پیش‌بینی نمود (همان: ۱۰)، اگرچه رویدادهایی که منجر به تکامل جهان ما شده‌اند از طریق برقراری تعادل بین نیروهای بنیادی طبیعت کنترل می‌شوند و برای به وجود آمدن انسان ناچار باید این روند پیشرفت درست و دقیق انجام گرفته باشد (همان: ۱۴۲) و به نظر می‌رسد جهان ما و قوانین آن با طرحی از پیش تعیین شده به گونه‌ای شکل گرفته است که جهان ما را محقق سازد. به علاوه اگر بخواهیم وجود داشته باشیم ناچار باید بپذیریم که در این طرح جای کمی برای تغییر گذاشته شده است (همان: ۱۴۹) اما هنگامی که به حوادث اولیه‌ی خلقت باز می‌گردیم مشاهده می‌کنیم که وجود بی‌نظمی‌های جهان اولیه، باعث تراکم برخی نواحی نسبت به برخی دیگر خواهد شد و جاذبه‌گرانشی، انبساط آن ناحیه را در مقایسه با نواحی اطراف کندتر می‌سازد و نیروی گرانش، مواد را به آرامی به هم نزدیک کرده و در نهایت منجر به فروپاشی آن‌ها و در نتیجه شکل‌گیری ککهکشان و ستارگان و در ادامه سیارات و حداقل در یک مورد انسان می‌شود. به عبارتی ما حاصل افت و خیزهای

کواتومی در جهان اولیه هستیم به این ترتیب افراد معتقد می‌توانند بگویند که خداوند واقعاً تاس ریخته است. در واقع بر طبق نظر هاوکینگ خلقت عالم هنگامی می‌تواند حاکی از وجود خالقی ماورای این جهان ماده باشد که ناگهان و بدون دلیل فیزیکی خلقت اولیه صورت گیرد به گونه‌ای که نتوان آن خلقت ابتدایی را توسط قوانین فیزیک تحلیل نمود و به عبارتی از هیچ فلسفی، موجودی ایجاد شود که این در واقع همان سخن متکلمان اسلامی است حال آنکه قوانین فیزیک خلاف این را ثابت می‌کنند.

۸-۱. پیدایش عالم از هیچ

هاوکینگ با استناد به نظریه‌های فیزیک جدید و نظریه «M» به بیان و شرح چگونگی خلقت عالم هستی از هیچ می‌پردازد (همان: ۱۶۳). وی معتقد است از آنجا که گرانش، شکل فضا و زمان را تغییر می‌دهد اجازه می‌دهد که فضا - زمان به طور محلی پایدار و در مقیاس جهانی ناپایدار باشد. در مقیاس کل، جهان انرژی مثبت ماده را می‌توان با کمک انرژی گرانشی منفی جبران کرد و جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند (همان: ۱۶۲). به عبارتی اگر بپذیریم که مجموع انرژی جهان همواره باید صفر بماند و به علاوه برای ساخت یک جسم نیاز به انرژی است، انرژی گرانشی منفی می‌تواند انرژی مثبت مورد نیاز برای ساخت مواد را جبران کند. ایجاد خودانگیخته به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا به جای هیچ، اصلاً چیزی وجود دارد، اینکه چرا جهان وجود دارد و چرا ما وجود داریم. بنابراین لازم نیست برای روشن کردن فتنه جهان و راه‌اندازی آن از خالق کمک بگیریم. نظریه نهایی باید خود سازگار باشد. نظریه «M» عمومی‌ترین نظریه ابرتقارن برای گرانش است به همین دلیل نظریه «M» تنها نامزد برای یک نظریه کامل از جهان است که چگونگی ایجاد جهان از هیچ را تبیین می‌کند. شاید معجزه حقیقی آن است که کاربرد چند اصل منطقی به نظریه وحده می‌انجامد که جهان گسترده را با همه تنوع شگفت‌انگیز آن پیش‌بینی و توصیف می‌کند (همان).

۲. تبیین حکمت متعالیه از مبانی نظریه «طرح عظیم»

۱-۲. هستی‌شناسی معرفت

در فلسفه اسلامی، اصول بدیهی اولیه در هیچ موقعیتی حتی در عالم کوانتوم نقض نمی‌شود زیرا این اصول، اصول عام وجودشناختی هستند و بر «کُلّ ما صدق علیه الموجود» اعم از اینکه چه ماهیتی داشته باشد و متعلق به کدام عالم باشد، حاکم‌اند و بر اساس آن‌ها می‌توان قوانینی را کشف کرد که فراتر از علم تجربی هستند. در بینش صدرایی، بدیهیات و اقسام آن و کاربرد آن‌ها در قیاس و استقرا به عنوان بنیاد معرفت شناخته می‌شوند و صدق بدیهیت با ارجاع آن به اصل استحاله اجتماع نقیضین تأمین می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۸). صدرالمتألهین تصریح کرده است که مبدأ عدم تناقض، نه تنها بدیهی بلکه اولی است، زیرا قضیه بدیهی قضیه‌ای است که علی‌رغم بدهت و آشکاری محتوای آن، امکان طلب برهان یا اقامه برهان برای آن وجود ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۳).

برای مثال اصل امتناع اجتماع نقیضین، نقض‌پذیر، اثبات‌پذیر و تشکیک‌پذیر نیست، زیرا لازمه قائل شدن به هر یک از موارد مذکور، استفاده از اصل امتناع اجتماع نقیضین است که این امر در مورد سایر بدیهیات اولیه نیز صادق است. به عبارتی تا بدیهیات موجود باشند و عقل مبتنی بر بدیهیات فعال باشد، فلسفه زنده است و از آنجا که این اصول نقض‌ناپذیر، اثبات‌ناپذیر و تشکیک‌ناپذیرند و عقل نیز هیچ‌گاه تعطیل نمی‌شود، فلسفه هیچ زمانی نخواهد مرد.

۲-۲. حکایت‌گری معرفت

از منظر حکمت متعالیه، دستگاه‌های عصبی به عنوان معدات در درک حقایق خارجی به کار می‌روند و نیل به معرفت عقلی از رهگذر ادراکات حسی است و نفس پس از ادراک حسی و خیالی به ادراک عقلی نائل می‌گردد. ادراک معقولات کلیه توسط نفس با ارتقای وجودی و انتقال از مرتبه محسوس به مرتبه متخیل و معقول محقق می‌شود. ابزارهای ادراکی و از جمله حواس در فرایند ادراک، نقش اعدادی داشته و

تحت فرمان نفس به انجام وظیفه می‌پردازند و نقش محوری در تولید صور ادراکی، از آن نفس است (همان: ۶۵/۱، ۲۶۴ و ۲۸۹-۲۹۰) از آثار و مباحث صدرالمتألهین قابل استنباط است که او در مبحث ارزش معرفت، معتقد به تئوری مطابقت اندیشه و ذهن با واقعیت و عین، و در معیارشناسی معرفت، مبناگراست و عقیده و تصور، زمانی صحیح و حقیقی است که مطابق با نفس الامر باشد. همچنین وی با تأکید بر «من فقد حساً فقد علماً» (همو، ۱۳۶۳: ۱۳ و ۹۴) معتقد است که منشأ معرفت در شناخت اشیا حواس است. اما یافته‌های حواس که جزئی است در اختیار نفس قرار می‌گیرد و این مبدأ علم حصولی است که به کمک نفس ادراک حسی به ادراک خیالی و عقلی ارتقا می‌یابد (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۷) چنان که می‌گوید: «الحسّ طلیعة للنفس» (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۶). وی سلامت ذهن و حواس را از جمله شرایط کسب معرفت، و غفلت یا بی‌توجهی و نبود سلامت حواس و ابزارهای ادراک را از موانع آن شمرده و طهارت باطن (همو، ۱۳۶۳: ۸، ۱۲ و ۴۶)، تطهیر دل و جان (همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۳۹)، تهذیب نفس (همان: ۳/۵۰۴) و تقوا را عمده‌ترین شرایط رسیدن به حقایق دانسته است، لذا امکان علم به واقعیت خارجی را در بعد ماکروسکوپی ممکن می‌داند و از آن به عنوان امر بدیهی یاد می‌کند که پس از رؤیت هویت خارجی، وجود برتر شیء در نفس حاضر می‌شود و این نظر صدرا نسبت به جزئیات و تغییرات کوانتومی که در شیء ایجاد می‌شود و به سبب آن جسم خارجی دچار تغییر و تحولات خواهد شد، لابلشروط می‌باشد. اما بر اساس مبانی صدرالمتألهین در باب علم حضوری، انسان نمی‌تواند به کنه واقعیات خارجی دست یابد مگر به واسطه عبور از عالم ناسوت و دست یافتن به مراتب مجرد عالم هستی که در این صورت گذشته و آینده شیء نزد او حاضر می‌گردد (بر خلاف نظریه کوانتوم) و نسبت به آن علم حضوری پیدا می‌کند که امکان هیچ گونه خطا و اشتباه در آن نیست. البته این مبانی هیچ تناقضی با قوانین فیزیکی موجود در عالم ناسوت و مورد اعتقاد فیزیک‌دانان نخواهد داشت، زیرا مباحث آن‌ها در قلمرو علم حصولی است و نه علم حضوری.

۲-۳. چگونگی آفرینش عالم ناسوت

۲-۳-۱. تعریف ماده

در فلسفه، مادهٔ اولی، همان جوهر مبهم و غیر متحصل است که خودبه‌خود چیزی جز قوه و استعداد و پذیرش فعلیت‌های دیگر نیست (طباطبایی، بی‌تا: ۹۹). اما مادهٔ ثانیه، هیولی به اضافهٔ صورت جسمیه است. بنابراین جسم که مرکب از هیولی و صورت جسمیه است در واقع خودش مادهٔ ثانیه برای صورت نوعیه‌ای می‌شود که به آن ملحق می‌گردد (همان: ۱۹۲). در تعریف ماده در فیزیک و فلسفه باید توجه نمود که ماده در این دو علم به صورت اشتراک لفظی به کار رفته است به طوری که ماده مورد استفاده در فیزیک مرادف با مادهٔ ثانوی فلسفه است لذا نباید آن‌ها را با هم خلط نمود.

۲-۳-۲. خلأ، زمان و فضا

خلأ در میان فلاسفهٔ اسلامی به دو معنا به کار رفته است؛ در یک معنا خلأ به لاشیء و عدم محض و در معنای دیگر به بعد مفطور معنا شده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۶۴/۲) چنان که در میان قدما آن‌ها که به خلأ معتقد بودند، بعد را به عنوان امتداد مجرد از ماده و قائم به خود تصور می‌کردند و آن‌ها که منکر خلأ بودند، بعد را قائم به جسم می‌دانستند (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ۱۹۷). صدرالمآلهین پس از بیان آرا و عقاید و دلایل قائلان به خلأ، خلأ را انکار و تمام جهان را ملاً می‌داند و دلایل و براهینی را نیز ارائه می‌دهد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۲۶). وی می‌نویسد:

خطا کردند آنان که پنداشتند قبل از عالم، خلأ مطلق و غیر متناهی و یا ظلمت مطلق و یا هاویه بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۳).

همان طور که از تعاریف بیان‌شده مشخص است خلأ مورد اعتقاد هاوکینگ با خلأ مورد توجه صدرالمآلهین بسیار متفاوت است به طوری که خلأ از منظر وی چه در معنای لاشیء و چه در معنای بعد مفطور هیچ شیئی را شامل نمی‌شود در حالی که در تعریف هاوکینگ خلأ شامل افت و خیزهای کوانتومی ناشی از قوانین فیزیکی است. همچنین صدرالمآلهین زمان را وسیلهٔ شمارش اجزای متقدم و متأخر حرکت بر حسب

مسافت قرار داده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۳). از منظر صدرالمآلهین، زمان مقدار حرکت وضعی و دوری فلک اطلس می‌باشد که مقیاس سنجش تمام حرکات دیگری که در جهان طبیعت رخ می‌دهد خواهد بود. بر طبق حرکت جوهری مورد اعتقاد صدر، هر شیئی برای خود دارای زمان خواهد بود و آنچه زمان را ایجاد می‌کند حرکت اجسام می‌باشد و چنانچه حرکت فلک را مقیاس بگیریم، مقیاس اعتباری است نه آنکه تنها معیار زمان حرکت فلک قرار گیرد (مطهری، ۱۳۶۶-۱۳۸۰: ۱۹۰/۲). حال چنانچه بخواهیم سخنان هاوکینگ را با حکمت متعالیه تطبیق و مورد بررسی قرار دهیم، شباهت قابل توجهی را مشاهده می‌کنیم. توضیح آنکه طبق نظر هاوکینگ، زمان و فضا ابعادی از یک حقیقت خوانده شده‌اند و چنان با هم آمیخته‌اند که قابل تمایز نیستند و این دقیقاً همان چیزی است که در حکمت متعالیه به آن اشاره شده است. «مسافت بماهو مسافت و حرکت و زمان، همه موجود به یک وجودند و عارض شدن بعضی از آن‌ها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست، بلکه عقل به واسطه تحلیل بین آن‌ها فرق می‌گذارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۳). فضایی که مورد نظر هاوکینگ است در واقع همان جسم فلسفی است که دارای ابعاد و طول و عرض و ارتفاع می‌باشد و به سبب حرکت جوهری که در اجسام قابل تصور است زمان نیز از این حرکت به دست می‌آید چرا که در حکمت متعالیه زمان و حرکت یک واقعیت می‌باشند که هم می‌توان از آن حرکت و هم زمان را انتزاع نمود. اگرچه بنا بر فیزیک جدید، وجود فلک اطلس به گونه‌ای که در فلسفه قدیم تبیین شده است قابل توجیه نیست و کاملاً مردود می‌باشد ولی معیار دیگری برای زمان بی‌آغاز وجود خواهد داشت که بنا بر دیدگاه موجود در فیزیک هاوکینگ می‌توان از آن به افت و خیزهای کوانتومی نام برد.

همان طور که بیان گردید در فیزیک جدید، نرخ گذر زمان برای جسمی که مشاهده می‌شود، بستگی به نسبت سرعت جسم و سرعت مشاهده‌گر دارد که گویی همان زمان منتزع از حرکت جوهری منحصر به فرد هر جسم را به ذهن متبادر می‌کند با این تفاوت که حرکتی که باعث سرعت گرفتن جسم شده است حرکتی عارضی است که با توجه به نسبیتی که میان این حرکت عارضی و حرکت جوهری جسم می‌توان اعمال نمود، می‌توان نرخ گذر زمان منحصر به فرد هر جسم را به دست آورد و

آنچه که در نسبت خاص در مورد نرخ گذر زمانِ مشخص هر جسم در بستر سرعت و حرکتی که داراست معین می‌شود آن است که برای هر جسم بنا بر سرعت آن، که همان حرکت جسمی است که منجر به طی مسافت در بستر زمان است، زمانی منحصر به فرد تعیین می‌شود:

هر کس که کمی در ماهیت زمان اندیشه کند خواهد دانست که جز در عقل، اعتبار دیگری ندارد و عارض شدنش نسبت به آنچه که عارض آن شده است، عارض شدن به حسب وجود نیست، بلکه زمان از عوارض تحلیلی است و چنین عارضی را وجودی در اعیان، جز به نفس وجود معروضش نمی‌باشد؛ چون هیچ عارضیت و معروضیتی بین آن دو جز به حسب اعتبار ذهنی نیست، همان طور که آن را وجودی در خارج جز این گونه نمی‌باشد. پس هیچ تجدیدی برای وجودش و نه انقضا و نه حدوث و نه استمراری جز به حسب تجدیدی که در ذهن بدان اضافه و نسبت داده می‌شود و نیز انقضا و حدوث و استمرارش نیست (همان: ۱۴۱/۳).

در هر صورت، باید توجه داشت که وقتی که در فلسفه می‌گوییم: «زمان بعد چهارم اجسام است»، به این معناست که هر جسمی، علاوه بر سه امتداد مکانی پایدار، امتداد دیگری هم دارد که ناپایدار و سیال است. پس مقصود از بعد در اینجا همان امتداد درونی جسم است. اما هنگامی که در فیزیک می‌گویند: «زمان بعد چهارم است»، به این معناست که برای مشخص کردن موقعیت یک پدیده، صرف دستگاه مختصات فضایی، شامل محورهای x ، y و z کافی نیست، بلکه باید از دستگاه مختصاتی فضا - زمانی، شامل محورهای x ، y ، z و t استفاده کرد (عبودیت، ۱۳۹۰: ۳۸۵-۳۸۶).

۲-۳-۳. حدوث یا قدم عالم

همان طور که تبیین گردید اصطلاحات «پوچ» و «هیچ» که توسط هاوکینگ استفاده می‌شود و با استناد به نظریه‌های فیزیک جدید، به بیان و شرح چگونگی خلقت عالم هستی از هیچ می‌پردازد (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱: ۱۶۳)، با اصطلاح خلأ در فلسفه و واقع بسیار متفاوت است؛ چرا که حقیقتاً هیچ و پوچ در بیان هاوکینگ به معنای نیستی و عدم محض نیست. به عبارتی خلأ و یا به عبارتی «هیچ» مورد استناد هاوکینگ شامل افت و خیزهای کوانتومی ناشی از قوانین فیزیکی است (همان: ۱۶۲)، پس صورت بحث

به گونه‌ای متفاوت قابل طرح خواهد بود که نمی‌توان زمانی برای ایجاد ابتدای فضای خلأ مورد استناد هاوکینگ که شامل افت و خیزهای کوانتومی می‌باشد، در نظر گرفت و به عبارتی در اصطلاح فلسفی، وجود آن‌ها قدیم خواهد بود که بر این مبنا نیز بر اساس تفکرات هاوکینگ نیازی به وجود خداوند نخواهد بود؛ چرا که خداوند باید خلقت را از زمانی آغاز کند.

صدرالمآلهین قرن‌ها پیش با رد سخنان متکلمان که جهان را حادث و خداوند را قدیم می‌پنداشتند به اظهار نظریه فلسفی خود می‌پردازد. متکلمان مقصود از حدوث عالم را حدوث زمانی می‌دانند و از همین رو معتقدند که هیچ مخلوقی قدیم و ازلی و بی‌آغاز نیست. آن‌ها همانند هاوکینگ معتقدند که اساساً از دیدگاه عقل، مناط احتیاج به علت حدوث زمانی است؛ پس شیء که قدیم است و همواره موجود بوده است بی‌نیاز از علت و غیر مخلوق است و برعکس هر معلول و مخلوقی ضرورتاً حادث است و محال است قدیم باشد و چنین نیست که خداوند دائماً از ازل در حال خلق کردن بوده باشد. فیلسوفان پیش از ملاصدرا با ادعای متکلمان و هاوکینگ مخالف‌اند. آن‌ها هم برخی از مخلوقات را ازلی می‌دانند و هم برای خلقت آغازی قائل نیستند و معتقدند که خداوند همواره در حال خلق کردن بوده است چرا که از دیدگاه عقل، مناط احتیاج به علت امکان ذاتی است و نه حدوث زمانی و در نتیجه عقلاً هیچ نفی‌ای وجود ندارد که شیء در عین اینکه قدیم و ازلی است مخلوق و معلول خداوند هم باشد بلکه بنا به عقیده آن‌ها، بنا بر استدلال‌هایی که وجود دارد ماده عالم طبیعت و نیز جسم افلاک و حرکات آن‌ها با اینکه معلول و مخلوق‌اند، همه قدیم‌اند، نه حادث (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۹) و حادث بودن عالم، گذشته از آنکه با قاعده «کُلُّ حَادِثٍ زَمَانِيٌّ مَسْبُوقٌ بِمَادَّةٍ وَ مَدَّةٌ تَحْمِلُ تِلْكَ الْقُوَّةَ» منافی است، مستلزم منع فیض و بخل خداوند است که هم عقلاً محال است و هم با متون دینی سازگار نیست. از دیدگاه ایشان، واژه «حدوث» در متون دینی، به معنای حدوث ذاتی است (همو، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۷) که همان موجود بودن شیء است پس از اینکه در مرتبه ذات موجود نیست و به عبارت دیگر وجود شیء است بعد از عدم ذاتی آن (همو، ۱۹۸۱: ۳/۲۲۷ و ۲۷۱)، نه به معنای حدوث زمانی که وجود شیء است بعد از عدم زمانی آن.

ملاصدرا معتقد است که عالم حادث زمانی است چنان که متکلمان قائل اند اما برخلاف نظر آن‌ها فیض الهی دائمی و ازلی است (همان: ۱۴۹/۳). به عقیده ملاصدرا نظریه حرکت جوهری این مشکل را حل می‌کند (همان: ۳۱۵/۶). در نظر وی موجودات مجرد متعلق به صقع الهی اند و در نتیجه واژه عالم مورد بحث ما فقط شامل موجودات جسمانی است نه موجودات روحانی و مجرد (همو، ۱۳۷۸: ۵ و ۱۱۲) و همچنین آنچه حقیقتاً موجود است و محکوم به حدوث یا غیر حدوث است تک تک موجودات عالم اند و کل عالم به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی حده نیست تا دارای امکانی خاص غیر از احکام اجزایش باشد (همو، ۱۴۲۲: ۱۱۱). پس اگر اجزای عالم حادث باشند، عالم هم حادث است و طبق نظریه حرکت جوهری هر موجود جسمانی عین سیلان و حرکت است و حرکت و سیلان، چیزی جز حدوث و زوال تدریجی و مستمر نیست لذا عالم و هر چه در آن است، آن به آن در حال حدوث است؛ آن هم حدوث زمانی، و در آن چیزی یافت نمی‌شود که حادث نباشد. پس عالم و کل آنچه در آن هست حادث اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۷).

۲-۴. نظام مندی عالم ناسوت و نقش خداوند

۲-۴-۱. وجود تئوری جهان شمول

هنگامی که به فلسفه صدرالمتألهین و حکمت متعالیه مراجعه نماییم، وجود جهان‌هایی متعدد و لایه لایه پیش‌بینی شده است که در صورت کلی، از آن‌ها به عالم ماده یا صورت، عالم معنا یا ملکوت، عالم عقل و عالم اله تعبیر شده است (همو، ۱۳۶۶: ۳۱۴)، منتها بنا بر مبانی فلسفه صدرا و اصل اصالت وجود و تشکیک وجود و مسئله انحای وجود برای ماهیت (همان: ۲۷۳)، همان طور که در حقیقت، وجود تشکیکی پیوسته و لاینفصل تحقق دارد، به تبع آن در مراتب عالم هستی نیز وجود جهان‌های بی‌نهایت قابل تصور است، چنان که در تغییرات طیف نور از سفید به سیاه، رنگ‌های بی‌نهایتی تحقق دارد ولی می‌توان به نحوی کلی برخی رنگ‌ها را مشخصاً تمایز داد. در این راستا این انحای وجود که برای هر ماهیت محقق است قابل انفکاک از مراتب دیگر هستی آن، در عوالم دیگر نمی‌باشد، بلکه آن‌ها به عنوان حقیقت واحده رابطه طولی با یکدیگر

دارند.

در مقایسهٔ عوالم مورد نظر در نظریهٔ «M» و عوالم حکمت متعالیه باید توجه داشت که عوالم مورد نظر ملاصدرا، ماورای عالم ناسوت را نیز شامل می‌شود اگرچه نسبت به تعدد عوالم موجود در عالم ناسوت لابلشروط است. همچنین باید در نظر داشت که عوالم مدنظر صدرالمتألهین در طول هم قرار دارند و انحصار یک ماهیت می‌باشند در حالی که عوالم مدنظر هاوکینگ در عرض یکدیگر قرار دارند به طوری که در هر عالم تعدادی از ابعاد متبلور می‌شود. لذا در نهایت، موضع صدرالمتألهین در مورد عوالم مطرح‌شده در تئوری «M» را باید به نحو لابلشروط در نظر گرفت.

۲-۴-۲. بررسی تطبیقی قانون علیت و سنخیت

در فلسفهٔ اسلامی پیش از صدرالمتألهین، مقصود از علیت، وجودبخشی و ایجاد است و علت موجودی است که موجود دیگری را که مغایر و مابین با اوست ایجاد می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵۷/۳). بنابراین علیت ضرورتاً موجب کثرت موجودات و اشیاست، ولی در حکمت متعالیه، نظریهٔ «وجود رابط معلول»، تجلی و تشان را جانشین علیت و جعل به معنای آنچه پیشینیان معتقد بودند، کرد (همان: ۳۰۱-۳۰۰/۱) که البته این به معنای نفی رابطهٔ علت و معلول نیست بلکه به معنای رقیق کردن نسبت میان علت و معلول مصطلح است. قانون علیت، قانونی عقلی است که اثبات یا انکار آن و قضاوت دربارهٔ آن توسط گزاره‌های عقلی ممکن است و به وسیلهٔ قوانین حسی و تجربی نمی‌توان دربارهٔ صحت آن سخن گفت. اصل علیت به عنوان یکی از بدیهیات اولیه به هیچ عنوان قابل اثبات، انکار و تشکیک نیست؛ زیرا برای اثبات و انکار نیاز به استنتاج از مقدماتین و استفاده از قانون علیت است و تشکیک نیز نتیجهٔ پذیرفتن اثبات و انکار این اصل است که مستلزم استفاده از قانون علیت در پذیرش تشکیک است. در هر صورت در فلسفهٔ اسلامی و در همهٔ تقریرهای آن، علیت مورد اشاره، مغایر با علیت در معنای عام آن، که مورد اشارهٔ هاوکینگ است، می‌باشد به طوری که در علیت مورد اشارهٔ فلسفه بر خلاف رابطهٔ علیت مدنظر هاوکینگ موجود در میان موجودات مادی، با افاضهٔ معلول چیزی از علت کاسته نمی‌شود.

بنا بر فیزیک کواتوم - صرف نظر از برخی اظهارنظرها در انکار قانون علیت - سنخیت میان علت و معلول دچار ابهام و تزلزل خواهد شد. به عبارتی در اینکه هر واقعیتی علتی دارد تردیدی نخواهد بود، ولی در مورد سنخیت میان علت و معلول هیچ گونه پیش‌بینی قطعی به خصوص در ابعاد میکروسکوپی نمی‌توان داشت.

سنخیت در فلسفه اسلامی امری بدیهی است و تنبیهات مختلفی جهت التفات مخاطب بیان شده است که از آن جمله می‌توان به این تنبیه اشاره نمود که چنانچه سنخیت میان علت و معلول معتبر نباشد، آنگاه لازم می‌آید که هر چیزی علت هر چیزی باشد و نیز هر چیزی معلول هر چیزی گردد، لکن تالی باطل است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۶). نکته قابل توجه آنکه استدلال سنخیت در ضمن قاعده الواحد و در مورد واجب تعالی توسط صدرالمآلهین بیان شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۴/۷) و استدلال‌هایی که پس از آن به تعمیم این قاعده به سایر موجودات می‌پردازد بر پایه شواهد تجربی و حسی استوار است، لذا ادله مبتنی بر سنخیت به معنای وجوب صدور یک معلول خاص از علت خاص در عالم ناسوت را نمی‌توان در رد ادعای فیزیک کواتوم استفاده کرد؛ چرا که منجر به مغالطه مصادره به مطلوب خواهد شد. اما این مطلب نیز انکارناپذیر است که میان علت و معلول باید نوعی سنخیت برقرار باشد به این معنا که علت و یا تجلی‌کننده ضرورتاً آنچه را به عنوان معلول و یا تشآن صادر می‌شود، داراست. اما از جهت دیگر می‌توان ادعای هاوکینگ را مبنی بر امکان صدور معلول نامشخص از علت، مورد مناقشه قرار داد؛ چرا که مصادیق علت و مصادیق معلول در فیزیک هاوکینگ منحصر در علل مادی می‌باشند در حالی که در فلسفه صدرا و بنا بر دلایل متقن ارائه‌شده، عالم هستی منحصر در عالم ناسوت و علل مادی نمی‌باشد، بلکه مجموع علل در کنار یکدیگر معلول را مشخص می‌کنند و ناشناخته بودن این علل برای ما دلالت بر عدم وجود آنها نخواهد داشت. به عبارتی فیزیک‌دان تنها توانایی استنباط قانون ظاهری را از مشاهدات دارد اما توانایی قضاوت در مورد احتمال وجود قانون فرامادی را که روابط مشهود تنها قسمی از برنامه آن قانون باشد، ندارد.

شایان ذکر است که دعاوی برخی از فیزیک‌دانان کواتوم درباره علیت، علی‌رغم وجود اختلافات در مبانی، دارای شباهت قابل توجهی نسبت به مدعیات متکلمان

اشعری است. به طوری که ابوحامد غزالی در مسئله هفدهم از کتاب *تهافت الفلاسفه* درباره اصل علیت چنین می گوید:

اقتران میان آنچه عادتاً علت نامیده می شود و میان آنچه معلول گفته می شود، نزد ما ضروری نیست؛ زیرا اقتران آن دو به سبب تقدیر خدای سبحان است که آن ها را با هم می آفریند... نه اینکه در نفس خود ضروری باشد (۱۳۶۱: ۱۱۴).

۲-۴-۳. بررسی امکان نقش خداوند در امور عادی عالم

از منظر حکمت متعالیه خداوند به عنوان خالق ابتدایی جهان و به گونه ای که همانند بازی کانونی، تنها سلسله جنبان خلقت باشد مطرح نیست. بلکه از منظر صدرالمতألّهین و طبق حرکت جوهری در عالم ماده، موجودات عالم ناسوت، آن به آن در حال تغییر و نو شدن هستند و تک تک موجودات عالم حادث زمانی می باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۲) و فیض وجودی خداوند بر موجودات عالم ماده، فیضی لاینقطع است و لحظه به لحظه افاضه وجود می شود:

فیض او از غیر او هیچ گاه قطع نشده و نخواهد شد و از فعل دائمی معطل و بی کار نخواهد ماند، با اینکه عالم متجدد و کائن و فاسد است (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۷).

باید توجه داشت که حدوث مورد اشاره صدر را با تغییر و دگرگونی های مدنظر علم فیزیک درباره ماده به کلی متفاوت است و با استفاده از علم فیزیک نمی توان این حرکت جوهری را اثبات یا انکار نمود، اگرچه تغییرات و تحولات ماده که از جمله آن ها می توان به تغییرات در ابعاد میکروسکوپی و تغییرات مورد نظر فیزیک کوانتوم اشاره کرد، جلوه ای از حرکت جوهری می باشند.

بر طبق نظر صدرالمتألّهین، رابطه علی و معلولی بین موجودات هیچ منافاتی با افاضه وجود باری تعالی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، موجود برتری که طبیعت را خلق می کند آن را با همه عوارض و لوازم خود می آفریند و موجود مجردی که علت موجودات مادی است نه تنها طبیعت را می آفریند، بلکه همه عوارض آن همانند کم، کیف و غیره را همراه با آن خلق می کند و حرکت که یکی از لواحق ماده و طبیعت است، همراه با جعل ماده ایجاد می شود (همان: ۵۲/۳). از طرفی صدرالمتألّهین معتقد

به تسلسل حوادث و وقایع عالم ناسوت و ترتب وجودی موجودات عالم بر یکدیگر است و در عین حال این اجزا را از ایجاد یکدیگر ناتوان می‌داند و وجود وقایع و حوادث و اجزای آن را مانند کلمات یا الفاظی می‌داند که شخص ناطق آن‌ها را به طور استمرار ادا می‌کند؛ این کلمات به هم پیوسته‌اند به طوری که تا یک کلمه ادا نشود ادای کلمه بعد از آن ممکن نیست. اجزای متسلسل عالم نیز به منزله اجزای یک سخنرانی یا اجزای یک عمل استمراری هستند و گرداننده این کار مستمر باید در تمام مدت کار موجود باشد و گرنه جریان کارها و تسلسل وقایع متوقف خواهد گردید (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۴۷: ۳۲۹). حکمت متعالیه، همه علل در هستی را در واقع معداتی می‌داند که معلول‌ها را به فیض مبدأ نخستین و ایجادکننده همه موجودات نزدیک می‌سازند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۶). به عبارتی با اینکه فاعلیت ممکنات حقیقی است و تأثیر آنان منتفی نیست، فاعلیت آن‌ها نسبت به فعل عیناً همان فاعلیت وجود مستقل در مرتبه وجودی آن‌ها نسبت به آن فعل است، بنابراین هر فعلی، فعل وجود مستقل و هر فاعلیتی، فاعلیت اوست؛ یعنی فعلی یافت نمی‌شود که فعل او نباشد، همچنین فاعلیتی قابل فرض نیست که فاعلیت او نباشد، حال یا در مرتبه ذات یا در مرتبه شأن.

بنابراین همان طور که قابل مشاهده است نظم پیچیده عالم طبیعت و نقش علل مادی، منافاتی با تصرفات الهی از منظر صدرا نخواهد داشت؛ چرا که لازمه حکمت و حس تدبیر و لطف خداوند، ایجاد نظم در عالم طبیعت و ایجاد اجزای آن به متقن‌ترین وجه می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۰۴)، لکن این نظم و پیوستگی نظام خلقت به حسب طاقت بشری برای انسان قابل درک است (همو، ۱۹۸۱: ۲۰/۱) لذا اگر برخی حوادث عالم برای انسان قابل درک نیست اتفاقی بودن و به عبارتی تاس انداختن خداوند بی‌معناست. به عبارتی این حوادث نیز به حسب حکمت خداوند لازمه جهانی متقن است.

صدرالمآلهین با بیان قواعدی چون حرکت جوهری، وجود روابط و نظام علی و معلولی با حفظ نظام موجود در عالم هستی به تبیین نقش خداوند می‌پردازد، به طوری که با بیان و تبیین حرکت جوهری، اشیا را به صورت ذاتی دارای تغییر و تحول می‌شمرد بدون آنکه نیاز به محرک ابتدایی داشته باشند (همو، ۱۳۶۰: ۱۰۸) و از جهتی نظام علی و معلولی به معنایی اوسع از نظام علی و معلولی مدنظر هاوکینگ می‌باشد به طوری که

اعم از علل فرامادی و معادات مادی است و در عین حال هر موجودی در نظام حکمت متعالیه به دلیل آنکه معلول باواسطه و یا بلاواسطه واجب تعالی می‌باشد تشأنی از ذات واجب تعالی است به طوری که هیچ گونه استقلالی در وجود و هستی نخواهد داشت بلکه عین ربط به واجب تعالی است:

موجود و وجود، منحصرأ در حقیقت واحد شخصی است که او را در موجودیت حقیقی شریکی نیست و در عین و خارج، وی را ثانی و دومی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هر چه در عالم وجود مشاهده می‌شود غیر واجب معبود است، بلکه همه ظهورات ذات او و تجلیات صفات اویند که در واقع عین ذات اویند، چنان که برخی عرفا بدین مطلب تصریح دارند (همو، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲).

لذا هیچ منافاتی بین برقراری نظام علی و معلولی و حرکت بالذات ماده با معلول و عین الربط بودن موجودات نسبت به خداوند وجود ندارد به طوری که اگر لحظه‌ای افاضه واجب تعالی منقطع گردد تمام عوالم نیست و پوچ خواهند شد.

همچنین در مورد تبیین علت غایی رفتار موج - ذره و علت تغییر و تحولات باید یادآور شد که آنچه هاوکینگ و انیشتین به آن اشاره نموده‌اند تحلیل معلول از طریق برهان «اِنّی» است که در حقیقت سیر از معلول به علت است در حالی که این برهان در فلسفه فاقد اعتبار است و ناظر را دچار سردرگمی در شناخت علت غایی معلول خواهد نمود. لذا آنچه در فلسفه مورد استشهاد قرار می‌گیرد برهان «لَمّی» و سیر از علت به معلول است که بدین واسطه می‌توان به علت حقیقی تغییر و تحولات واقع در جهان هستی پی برد به طوری که عدم در نظر گرفتن همه علل مادی، صوری، فاعلی و غایی سبب خواهد شد که نتوان علت و رفتار موجودات را پیش‌بینی کرد و تغییرات واقع را به صورت بی‌دلیل و غیر قابل پیش‌بینی تبیین کرد در حالی که در حکمت متعالیه با علم بر تمام علل می‌توان رفتار شیء را نیز پیش‌بینی نمود (همان: ۵/۲۷).

۴-۴-۲. بررسی امکان نقش خداوند در امور ماوراءالطبیعه عالم

۴-۴-۲.۱. معجزه، کرامت و دعا

صدرالمتألهین با توجه به مبحث تطابق عوالم و تعدد عوالم، عالم ماده را تنها یکی از

عوامل خلقت بیان می‌کند و علل مادی را که در نگاه هاوکینگ به عنوان علت تامه از آن‌ها یاد می‌شود، تنها معداتی در جهت تحقق معلول می‌داند. در این راستا علل فرامادی نه تنها قوانین عالم طبیعت را نقض نمی‌کنند، بلکه در چارچوب آن قرار دارند. منتها تفاوت در شناخت قوانین طبیعت وجود دارد به طوری که از منظر وی قوانین طبیعت به گونه‌ای است که در چارچوب و راستای علل فرامادی قرار دارد و معجزات و کرامات نیز در راستای این قوانین قرار می‌گیرد. در حالی که هاوکینگ به علت آنکه تنها عالم طبیعت را تنها بعد جهان هستی قلمداد می‌کند، قوانینی را که بر اساس روابط مادی به آن‌ها دست یافته است بر اساس استقرا تام و کامل می‌پندارد در حالی که این قوانین تنها در مورد قسمتی از علل صادق‌اند. لکن بر اساس نظریه کوانتوم مشاهده یک سیستم می‌تواند مسیر آن را تغییر دهد و برای مشاهده، ناچار باید با شیء مشاهده‌شونده برهم کنش داشته باشیم (همان: ۷۵/۵)، به طوری که مشاهده شیء و مشاهده‌گر بر شیء مشاهده‌شده تأثیرگذار است و باعث تغییرات در آن خواهد شد.

صدرالمآلهین، همچون فیزیک‌دانان قائل به تأثیر نفوس برخی از انسان‌ها بر واقعیات خارجی است به طوری که نفوس انسان‌های کامل و پیامبران را به عنوان علل وقوع معجزات بیان می‌کند به گونه‌ای که برترین درجه کمال انسان که او را انسان کامل گویند در این است که در تمام نشئات و عوالم سه گانه وجودی و ادراکی تکامل یافته است و جامع جمیع کمالات هستی شده است، لذا توانایی دخالت در امور هستی را خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۹-۳۵۰) و گوهر نبوت عبارت است از نفسی که مجمع خصلت‌های سه گانه عقلی، نفسی و حسی است، لذا عقل او همچون ملک و نفس او همچون پادشاه در هستی تأثیرگذار است و او جامع جمیع کمالات نشئات سه گانه است، پس وظیفه خداوند و مجمع مظاهر اسمای الهی است که می‌تواند در راستای نظام علی و معلولی در مخلوقات اثر گذارد (همان: ۴۸۰-۴۸۳). به عبارتی قانون تأثیرگذاری نفوس پیامبران بر جهان خارج بخشی از قانون جامع خلقت است و نه نقض قوانین خلقت، و لازمه قضاوت در مورد گزاره مذکور، احاطه بر امکان وجود مجموع قوانین مادی و فرامادی است و صرفاً با مشاهدات و رؤیت توالی حوادث نمی‌توان سخن از قانون قطعی استثناناپذیر گفت.

در مورد نحوه تحقق معجزه در خارج نیز باید به نکاتی توجه داشت. معجزه و تغییراتی که در اعیان رخ می‌دهد به دو صورت قابل تصور است. این تغییر یا می‌تواند با تصرف در دیده ناظران رخ دهد و یا آنکه حقیقتاً در خارج محقق شود. نکته‌ای که اینجا قابل توجه است نحوه و چگونگی تحقق برخی معجزات است. توضیح آنکه در برخی معجزات، چستی شیء کاملاً تغییر یافته و به چستی دیگری تبدیل می‌شود. برای نمونه در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام عصا تبدیل به اژدها می‌شود و دوباره به صورت اول باز می‌گردد (ر.ک: قصص / ۳۱) حال آیا می‌توان این گونه تغییرات را با توجه به مبانی فلسفی توجیه نمود. اگرچه صدرالمتألهین صریحاً درباره این موضوع سخنی نگفته است، اما باید از مبانی حکمت متعالیه پاسخ این سؤال را دریافت نمود. فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین درباره تغییرات ذاتی که در برخی اجسام رخ می‌دهد قائل به حفظ ماهیت جنسیه بودند، به طوری که اگرچه در جسمی نوع آن تغییر یابد اما ماهیت جنسیه ثابت خواهد بود. حال سؤال اینجاست که آیا ماهیت جنسیه نیز قابل تبدل است؟ بر اساس مبانی قائلان به اصالت ماهیت و مشایبان که معتقد به موجودات متباین می‌باشند، تغییر در ماهیت و تبدل موجودی به موجود دیگر با ماهیت به کلی متفاوت، امری محال خواهد بود، در حالی که بنا بر حکمت متعالیه آنچه اعیان و متن خارج را پر کرده است از سنخ وجود می‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۴۰/۱). تمام موجودات از یک سنخ هستند و تفاوت آن‌ها به تشکیک در وجود باز می‌گردد (همان: ۴۴-۴۵/۱). بر این اساس امکان این تغییر و تبدل مهیا می‌باشد که البته تحقق آن نیازمند علت خارجی است که نفوس پیامبران محقق‌کننده این تغییر خواهند بود.

همچنین صدرالمتألهین می‌کوشد تا دعا را نه به عنوان امری که هیچ جایگاه قانون‌مداری در نظام آفرینش ندارد، بیان کند بلکه می‌کوشد تا دعا را به عنوان یکی از قوانین نظام‌مند عالم تبیین کند؛ از این رو صدرالمتألهین دعای دعاکننده و زاری وی را از جمله اسباب روا شدن درخواست و حاجت معرفی می‌کند و حصول و تحقق امور و اسباب را به قضای الهی می‌داند (همو، ۱۳۰۲: ۲۰۶).

کتاب‌شناسی

۱. اهرامی، هومن، طرح بزرگ، تهران، شهر، ۱۳۹۱ ش.
۲. سبحانی، جعفر، پاسخ آیه‌الله سبحانی به فیزیک‌دان انگلیسی، سایت تبیان، ۱۳۹۰ ش.
۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیة على الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۸. همو، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۹. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. همو، شرح الهدایة الاثریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. همو، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، ۱۳۰۲ ش.
۱۲. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صلیبا، جمیل و منوچهر صناعی دره‌بیدی، فرهنگ فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نه‌ایة الحکمه، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم، بی‌تا.
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن، شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ چهارم، تهران، سمت، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. مشکوة‌الدینی، عبدالمحسن، تأثیر و مبادی آن یا کلیات فلسفه طبعی صدرالدین شیرازی ملاصدرا، چاپ یازدهم، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ ش.
۱۹. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی: درس‌های اسفار، تهران، حکمت، ۱۳۶۶-۱۳۸۰ ش.
۲۰. هاوکینگ، استیون و لئوناردو ملودینو، طرح بزرگ، ترجمه علی هادیان و سارا ایزدیار، چاپ دوم، تهران، چاپ مازیار، ۱۳۹۱ ش.

21. Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, Allen & Urwin, London, 1963.

22. Jammer. M., *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York, Wiley-Interscience, 1974.

23. Penrose, Roger, < www.ft.com/books/non-fiction-TheGrandDesign >, 2010.

نقدی بر نظریه

«کامل شدن نفس، علت جدایی از بدن»*

□ سیدحسین سیدموسوی^۱

چکیده

مرگ برای موجودات زنده همچون حیوانات و انسان‌ها با جدا شدن نفس از بدن مادی تحقق می‌یابد. در این حالت بدن از کار و فعالیت باز می‌ماند و به تدریج فاسد می‌شود. روشن است که نفس حیوانی بعد از جدایی از بدن بقا ندارد و آن نیز از بین می‌رود. اما نفس انسان با توجه به تجرد ذاتی که دارد به بقای خود ادامه می‌دهد، در این دنیا زندگی برزخی دارد و در قیامت به حیات جاودانه دست می‌یابد. حال سؤال مهم و اساسی این است که مرگ چگونه و چرا اتفاق می‌افتد؟ در واقع، برای نفس چه اتفاقی می‌افتد که از بدن جدا می‌شود؟ آیا نفس برای رسیدن به تکامل و بی‌نیازی از بدن از آن جدا می‌شود یا چون بدن توان همراهی با نفس را ندارد، نفس مجبور به جدایی از آن می‌گردد؟ نظر مشهور بین اندیشمندان دیدگاه دوم است، در حالی که ملاصدرا و پیروانش برآنند که نفس پس از سیر تکامل خود دیگر به بدن نیاز ندارد، از این رو از بدن جدا می‌شود. در

این جستار برآنیم تا به نقد دیدگاه ملاصدرا بپردازیم و سؤالاتی را مطرح کنیم که به نظر می‌رسد با دیدگاه صدرا نتوان به آن‌ها پاسخ داد.

واژگان کلیدی: مرگ، نفس، بدن، ملاصدرا، ارتباط نفس و بدن.

مقدمه

حیات مادی همواره موقتی و غیر ازلی است. دنیا دار گذر است و از فردی به فرد دیگر به ارث می‌رسد. همه موجودات در آن اعم از جماد، گیاه، حیوان و انسان روزی ظهور و روز دیگر افول می‌کنند. هیچ چیز ابدی و ازلی نیست، همه چیز در حال نو شدن و زایش است. موجودی به دنیا می‌آید و موجود دیگری از دنیا می‌رود تا فضای مناسبی برای جایگزینش فراهم شود. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. هر یک از ما حیاتی داریم کوتاه یا بلند که ابتدا و انتهای دارد. ابتدای آن تولد و انتهای آن مرگ است. تولد و زایش امری روشن است که از ترکیب دو امر مذکر و مؤنث به وجود می‌آید، اما مرگ چگونه و چرا اتفاق می‌افتد؟ سؤالی است که به روشنی تولد نمی‌توان پاسخ آن را داد. آیا مرگ به این دلیل اتفاق می‌افتد که بدن انسان توان همراهی با نفس را ندارد؟ یا اینکه چون بدن مرکب نفس است و نفس از طریق آن به تکامل می‌رسد، تا زمانی که به آن نیاز دارد، از آن بهره‌مند می‌شود، آنگاه که نیازش برطرف شد آن را به کناری می‌نهد و مرگ با جدایی نفس از آن رخ می‌نماید؟ در این جستار به طرح و بررسی هر یک از این دو دیدگاه می‌پردازیم. توجه به این نکته نیز مهم است که مرگ تقسیم‌بندی‌های گوناگون دارد؛ از جمله: مرگ طبیعی، مرگ اخترامی و مرگ اختیاری. این جستار به بررسی دو دیدگاه فوق درباره مرگ طبیعی می‌پردازد.

دیدگاه مشهور

مرگ با از کار افتادن قوه غاذیه و در نتیجه، قوه رشدکننده در بدن انسان اتفاق می‌افتد. بدن هر حیوانی از طریق تغذیه رشد و تولید مثل می‌کند. هر گاه تغذیه که پایه و اساس رشد اوست از بین برود، بدن از کار می‌افتد و نابودی آن آغاز می‌گردد؛ چرا که اشیای مادی، متناهی‌اند و اصل مهم حاکم بر آن، محدودیت و موقتی بودن است. از سوی دیگر، نفس راکب بدن است. نفس انسانی با هدف تکامل در کنار بدن قرار می‌گیرد و

از طریق رابطه متقابل نفس و بدن به سوی تکامل پیش می‌رود. پر واضح است که خصوصیات هیچ انسانی در همه حال یکسان نیست؛ اگرچه اعضا و جوارح بدن ما افزایش یا کاهش نمی‌یابد، رفتارهایی متفاوت داریم؛ در دوره‌ای تند و ناشکیبا و در دوره دیگر آرام و صبوریم. اندیشه‌های ما نیز که اساس رفتارمان را تشکیل می‌دهد از این قاعده مستثنا نیست و در هر دوره‌ای اندیشه متفاوت و گاه متضادی داریم. البته یکی از تفاوت‌های مهم و بزرگ انسان با حیوان همین اندیشه اوست که مولانا می‌گوید:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

(بلخی، ۱۳۷۳: ۱۷۳)

همو درباره سیر تکامل بدن انسان که به تناسب آن، نفس تکامل می‌یابد و دوره‌هایی از حیات جمادی، گیاهی، حیوانی و فرشتگی را طی می‌کند، می‌سراید:

از جمادی مُردم و نامی شدم و ز نما مُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

(همان: ۴۵۵)

در تبیین این دیدگاه وجوه مختلفی مطرح شده است. ملاصدرا باب سوم از سفر چهارم الاسفار خود را به توضیح و تشریح قوای نباتی و افعال و احوال آن اختصاص داده است. در فصل ششم این باب در علت از کار افتادن قوایی همچون نامیه و غذایی و در نتیجه، ضرورت مرگ می‌نویسد:

اندیشمندان درباره علت مرگ دلایلی ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. قوه نامیه از کار می‌افتد و در نتیجه، رشد انسان متوقف می‌شود. با توقف رشد در انسان مرگ به سراغ انسان می‌آید. دلیل ایشان عبارت است از: بدن‌ها از خون و منی آفریده شده‌اند. بنابراین، هر مولودی جسم مرطوبی است، چنان‌که جنین آدمی در شکم مادر چنین است. سپس این رطوبت به تدریج خشک می‌شود. هنگامی که اعضای بدن خشک شدند، غذا جذب نمی‌شود و در نتیجه، رشد متوقف می‌گردد و مرگ بدن حتمی می‌گردد.

۲. قوه غذایی (تغذیه) قوه جسمانی است. بنابراین، افعال نامتناهی نیست؛ چرا که هر جسمی متناهی و محدود است. شیخ الرئیس در کتاب قانون گفته است: رطوبت

غریزی بعد از سن وقوف شروع به کند شدن (انتقاص) می‌کند و این حالت به انحلال کلی بدن منجر می‌گردد. این حالت به خاطر استیلای حرارت بر رطوبت غریزی و با تحلیل انجام می‌شود و آنگاه که رطوبت منحل گردید، ناچار حرارت غریزی در بدن خاموش می‌گردد و در نتیجه، مرگ رخ می‌دهد.

۳. نیز برخی از محققان گفته‌اند: علت مرگ در تمامی حیوانات آن است که بدلی که قوهٔ غذایی بر بدن وارد می‌کند اگرچه از نظر مقدار و کمیت از آنچه تحلیل می‌شود، کفایت می‌کند و حتی ممکن است بیشتر باشد، از نظر کیفیت کافی نیست و این به تدریج موجب مرگ حیوان می‌گردد.

۴. ملاصدرا پس از آن به دیدگاه دیگری می‌پردازد که: اگر آدیان بدون نهایت (جاودانه) باشند، کسانی که وجودشان سابق بر ماست، ماده‌ای را که لازمهٔ تکوین در این جهان است به پایان می‌رسانند و برای ما ماده‌ای که امکان ایجاد ما را فراهم کند وجود نداشت. حتی اگر ماده‌ای هم باقی می‌ماند، مکان و رزق و روزی ما وجود نداشت. حال، اگر بگوییم ما و کسانی که بعد از ما هستند همیشه در عدم می‌بودیم و آنان که قبل از ما آمده‌اند پیوسته وجود داشتند، این کلام خلاف حکمت الهی است؛ زیرا آن‌ها در موجود بودن بر ما سزوارتر نیستند. عدالت الهی اقتضا می‌کند که همگان از وجود بهره‌مند شوند. بنابراین، لازم است پیشینیان بمیرند تا وجود موجودات بعدی امکان‌پذیر شود.

۵. اگر مرگ واجب نمی‌بود، ستمکار زورگو پیوسته در دنیا می‌ماند و شرّ و فسادش ادامه می‌یافت و مظلوم ستمدیده در دادخواهی‌اش از ستمکار هیچ امیدی نداشت. این نیز ناگزیر به فساد و تباهی منتهی می‌گردد.

۶. اگر مرگ و معاد واجب نمی‌بود، پرهیزگاران و نیکان، بدترین مردم بودند؛ زیرا لذات دنیا را بدون آنکه عوضی دریافت کنند ترک کرده‌اند. این کار افراد را به فسق و انحراف از راه حق و برآوردن لذات و روی گردانیدن از غیر آن‌ها فرا می‌خواند و این خود شرّ و فساد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۷/۸-۱۰۴).

ملاصدرا پس از طرح این دیدگاه‌ها و رد هر یک از آن‌ها به تبیین نظر خود می‌پردازد. وی معتقد است که این دیدگاه‌ها ضعیف است و نمی‌تواند علت مرگ را

به درستی روشن کند. وی با این مقدمه شروع می‌کند که: موجودات ممکن بنا بر حصر عقلی یا مجردند یا غیر مجرد. به تعبیر دیگر یا از عالم ابداعیات هستند و یا از عالم تکوینیات. عالم ابداع، تام است و عالم تکوین، ناقص. بقای موجودات تام به بقای سبب فاعلی و غایی آنهاست، اما موجودات عالم تکوین به خاطر حرکت و زمان، کون و فساد دارند. آنها پس از انقضای حرکتشان پایان می‌پذیرند و از بین می‌روند. بی‌تردید، بدن حیوانات از اموری است که کون و فساد می‌پذیرد و مرگ بر آن عارض می‌شود. موجودات تام برای اینکه ماده و وسیله موجود دیگری واقع شوند، به وجود نمی‌آیند، پس نوعشان منحصر در فردشان است. اما موجودات ناقص از آن رو ایجاد می‌شوند که زمینه‌ساز موجود دیگری شوند.

در این حال، اگر فرض دوام و پیوستگی آنها را در نظر گیریم، با ناقص بودنشان سازگاری ندارد. ملاصدرا سپس به تعریف خود از مرگ طبیعی می‌پردازد و ضمن اشاره به دلایل رد دیدگاه‌های قبل می‌نویسد: بدان که مرگ، طبیعی است نه از آن رو که اجسام توان و تحمل دوام و پیوستگی را ندارند، بلکه به این دلیل که توجه و انتقال قوا و نفوس از مرتبه‌ای در وجود به مرتبه دیگر، دائمی و همیشگی است. در مباحث غایت، این مسئله روشن شد که در غایت حقیقی باید ذات فاعل به ذات خود و جوهرش با غایت استکمال یابد، پس غایت در واقع به فاعل برمی‌گردد و غایت عرضی از توابع غایت حقیقی است؛ یعنی از منافع مترتب بر آن می‌باشد، مانند ایجاد فرزند برای قوه شهوانی و... پس غایت قوه محرک بدنی، تحصیل ماده غذا و رشد و نمو برای بدن است، چنان که غایت قوه ادراک کننده، به دست آوردن ماده قوه عاقله است.

بنابراین، نفس انسانی وقتی از قوه به فعل خارج می‌شود یا در سعادت عقل ملک است و یا در شقاوت شیطانی و یا در زندگی و یا حیوانی است که به طور طبیعی از این عالم به عالم دیگر منتقل می‌شود. مرگ زمانی پدیدار می‌گردد که نفس از این بدن رخت بریندد؛ این همان اجل طبیعی است که در قرآن به آن اشاره شده است: «هر انسانی مرگ را می‌چشد» (آل عمران / ۱۸۵).

از این رو، مرگ طبیعی برای بدن مفارقت نفس از آن است و رها کردن بدن از به کارگیری آن. علت خروج نفس نیز خارج شدن نفس از قوه به فعلیت است. در این

حال، یا سعید است و نیک‌بخت مانند فرشتگان و یا شقی است و بدبخت مانند شیطان‌ها و بدکاران. ملاصدرا گروه سومی را نیز اضافه می‌کند که: و یا به آمرزش الهی آمرزیده شده و دل از کینه‌ها سالم می‌شود. وی پس از این سه گروه، گروه چهارمی را یاد می‌کند با عنوان «سائر النفوس الحيوانیة» که حاج ملاحادی سبزواری (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۸، تعلیقه ۲) آن را به نفوس انسانی تفسیر می‌کند. ملاصدرا می‌گوید که این نفوس با آتش طبیعی در حال سوختن‌اند تا زمانی که آسمان و زمین پابرجاست. البته آن که را خداوند بخواهد از عذاب نجات می‌دهد و مجازاتش به پایان می‌رسد.

بنابراین، مثل دنیا همچون مزرعه است و رحم زنان مانند کشتزار (ر.ک: بقره/ ۲۲۳) و نطفه‌ها همچون بذرها در کشتزارها. تولد مثل گیاه است و روزگار جوانی به مانند رشد یافتن: روزگار میان‌سالی مانند پخته شدن و ایام پیری همچون خشک شدن و بی‌حاصلی است. بعد از این حالت‌ها باید محصول را درو کرد و آن همان مرگ است. صراط عبارت است از خرمنگاه، پس همان گونه که در خرمنگاه هر جنسی از غلات و حاصل کشت‌ها گرد می‌آید و خرمن کوبی و پاک می‌شود و پوسته و کاه و برگ از دانه و مغز جدا می‌گردد، برخی از آن‌ها برای چارپایان علف و برخی دیگر برای آتش هیزم می‌گردند و برخی‌شان مغزهای نیکویند. این گونه در آخرت تمامی امت‌ها، اول تا آخر، از هر دین و مذهبی گرد می‌آیند و رازها کشف و پنهانی‌ها آشکار می‌گردد (ر.ک: واقعه/ ۴۹-۵۰). خداوند پلید را از پاکیزه تمیز داده و پلیدان را برخی بر برخی دیگر نهاده است تا همه را به صورت دسته‌جمعی در جهنم جای دهد (ر.ک: انفال/ ۳۷). خداوند کسانی را که پرهیزگار بوده‌اند به دلیل اعمالشان نجات می‌بخشد و ایشان غمگین نخواهند شد (ر.ک: زمر/ ۶۱).

این نظر، مستفاد از کلام الهی در جای جای قرآن، و سخن نبوی صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: «الدنيا مزرعة الآخرة» (وژام بن ابی‌فراس، ۱۳۶۹: ۱۸۳/۱). پس این بیان حکمت مرگ است که با برهان و قرآن توضیح داده شد. مرگ برای دوستان حق رحمت و برای مؤمنان ارمغانی الهی است. از این رو، دوستان خداوند مرگ را آرزو می‌کنند و خداوند از روی توبیح به یهودیانی که به ناحق گمان کرده‌اند که از اولیای الهی هستند می‌فرماید:

[ای پیامبر] بگو: ای کسانی که دین یهود را اختیار کرده‌اید اگر گمان دارید که از همهٔ مردمان تنها شما دوستان خداوند هستید، آرزوی مرگ کنید، اگر راست می‌گویید (جمعه / ۶).

به طور طبیعی نفوس انسانی حق آرزوی مرگ را دارند؛ زیرا آن‌ها همچون صنعتگرانی‌اند که بدن‌هایشان را دکان خود قرار داده و از اعضا و قوای خویش همچون ابزار و آلات استفاده کرده‌اند. صنعتگر در دکانش برای هدفی تلاش می‌کند و آنگاه که آن هدف تمام شد و به آرزویش رسید، دکان خویش را ترک می‌کند و ابزار و آلات را او می‌نهد و از کار و تلاش آسوده می‌گردد. همین گونه‌اند نفوس بشری، آنگاه که مرادشان از پوشیدن بدن تحقق یافت و همهٔ توانمندی‌هایش که برای آن آفریده شده است از قوه به فعلیت رسید. در این هنگام به ذات خود مشغول می‌شود و این بدن و بال گردن اوست و مانعی برای خروج به منازلش. بنابراین، مرگ از سوی خداوند حکمت و رحمت است، چنان که می‌فرماید:

سپس شما را می‌میراند، آنگاه زنده می‌کند و پس از آن به سوی او بازگردانیده می‌شوید (بقره / ۲۸).

نیز حضرت ابراهیم خلیل الرحمن علیه السلام فرموده است: «پروردگار جهانیان کسی است که مرا می‌میراند و باز زنده‌ام می‌کند» (شعراء / ۸۱؛ ملامصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۵-۱۰۸؛ نیز: اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳/۴۵-۴۶).

نقدی بر دیدگاه ملاصدرا

یکی از ایراداتی که ملاصدرا بر نظریات علت مرگ مطرح می‌کند این است که این نظریات نمی‌تواند علت مرگ را برای تمامی موجودات جهان توجیه کند. این در حالی است که دیدگاه خودش نیز تنها مرگ را برای انسان‌ها مطرح می‌کند؛ چرا که حیوانات نفس ناطقه ندارند و از ابتدا تا انتهای زندگی‌شان هیچ تفاوتی در آن‌ها حاصل نمی‌شود. بنابراین، سیر الی الله و گذراندن مراحل مختلف برای حیوانات بی‌معنا و لغو است.

در صورت پذیرش این دیدگاه، اشکالات ذیل مطرح می‌شود که بی‌پاسخ می‌ماند:

۱. نفوس اولیای الهی و پیامبران و ائمه علیهم السلام در همان سال‌های ابتدایی عمرشان به

تکامل می‌رسد. حتی طبق دیدگاه شیعه، ائمه علیهم‌السلام از همان ابتدا چنین موقعیتی دارند و تفاوتی بین کوچک و بزرگشان نیست. اما عمر ایشان به پایان نمی‌رسد و تا موقعی که برای بدنشان عارضه‌ای ایجاد نشود و مسموم یا به شهادت نرسند، از دنیا نمی‌روند. پس مرگ ایشان با تکامل نفسشان اتفاق نمی‌افتد. طبق اعتقاد شیعه تمامی ائمه و معصومان علیهم‌السلام از نور واحدند، اما چرا یکی زودتر از دنیا رفته و دیگری عمر طولانی‌تری داشته است؟ اگر دشمنان دسیسه نمی‌کردند و ایشان را به شهادت نمی‌رساندند، باز هم ایشان در همان عمر کوتاه از دنیا می‌رفتند؟ آیا تفاوت عمر ایشان از آن روست که نفسشان به تکامل نرسیده است؟

علی علیه‌السلام در *نهج البلاغه* در خطبه معروف متقین دربارهٔ پرهیزگاران می‌فرماید:
 «ولو لا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب وخوفاً من العقاب» (خطبه ۱۹۳، ۳۰۳)؛ اگر مدت عمری که خداوند برایشان مقرر داشته، نبود، به سبب شوقی که به پاداش نیک و بیمی که از عذاب روز بازپسین دارند، چشم بر هم زدنی جان‌هایشان در بدن‌هایشان قرار نمی‌گرفت.

به نظر می‌رسد این کلام به ضمیمه عبارات دیگر این خطبه حکایت از تکامل نفوس پرهیزگاران دارد. در عین حال که نفوسشان در سیر صعودی خود به اوج رسیده است، هنوز در بند ابدان خویش هستند و تا زمان مرگ که خداوند آن را مشخص کرده است، در بدن‌ها باقی خواهند ماند. آن حضرت دربارهٔ خویش می‌فرماید:
 - «سلونی قبل أن تقدون سلونی عن طرق السماوات فإني أعرف بها من طرق الأرض» (ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳: ۹۸).
 - «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۲۴ و ۲/۲۱۲).

۲. چرا انبیا و اولیای الهی با رسیدن به مرحلهٔ تجرد، مرگشان اتفاق نمی‌افتد؟ آیا پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا علی علیه‌السلام در سن ۶۳ سالگی نفوسشان به تکامل نفس رسید و بدن را رها کرد؟ آیا ائمه طاهرین نفوسشان در همان ابتدای حیاتشان به تجرد کامل نمی‌رسد؟ چگونه است که امام جواد علیه‌السلام در سن خردسالی از مدینه به طوس می‌آید و از درهای بسته می‌گذرد و بر بالین پدر حاضر می‌شود و یا در مجالس مأمون با بزرگان علم و قاضی‌القضات بغداد به محاجه می‌نشینند، اما نفسشان در این سنین به مرحلهٔ تکامل و

تجرد کامل نرسیده است؟

۳. تمام تلاش پیامبران و هدف ارسال ایشان هدایت انسان‌ها به سوی خداوند است. ایشان توصیه اکید دارند که انسان‌ها قبل از مرگشان به تکامل برسند و رنگ الهی یابند. آیا پیامبران می‌خواهند انسان‌ها را بمیرانند؟ آیا اصولاً هر یک از پیروانشان که به این مقام می‌رسند از دنیا می‌روند؟

۴. از اهداف مهم عرفان اسلامی مرگ تمامی صفات و افعال و در نهایت خود انسان‌هاست، به این معنا که انسان‌ها رنگ خویش را بیازند و رنگ الهی یابند و خود را از وابستگی‌های دنیایی برهانند. در روایت مشهور آمده است: «موتوا قبل أن تموتوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۶۹). با از بین بردن شهوت‌ها و امور خواستنی توسط انسان، مرگ اختیاری او اتفاق می‌افتد. اما مرگ به معنای جدایی نفس از بدن نیست.

۵. کسانی که نفس اماره خویش را می‌میرانند و به درجاتی از تکامل می‌رسند و صفات رذیله را از خود دور می‌کنند و صفات زیبا را جایگزین آن‌ها می‌نمایند، زندگی آرام و بدون دغدغه‌ای را می‌گذرانند و در نتیجه، از عمر طولانی برخوردار می‌گردند. به راستی با کنار گذاشتن صفات زشت و اعتماد و توکل بر خداوند و از جیفه دنیایی گذشتن، علاوه بر عمر با عزت، عمری طولانی نیز نصیب فرد می‌شود. پر واضح است که استرس‌ها و غم و اندوه انسان ناشی از حسادت‌های گوناگون، طمع‌های بی‌پایان، دل‌بستگی‌های بی‌جا به ویژه به امور محدود و فانی دنیا و... است که با قطع این علایق می‌توان مانع بسیاری از بیماری‌ها گردید و در نتیجه، بر عمر خویش افزود. از این روست که در مناجات شعبانیه می‌خوانیم:

إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک و أنر أبصارَ قلوبنا بضیاء نظرها إلیک حتّی تَحرق
أبصارَ القلوب حجبَ النور فتصلَ إلی معدن العظمة وتصیر أرواحنا معلّقة بعرّ قدسک
(قمی، ۱۳۸۷: ۲۶۰).

۶. ارواح متوسطین چه سرنوشتی دارند؟

یکی از شاهکارهای ملاصدرا اثبات تجرد خیال است. یکی از مشکلاتی را که تجرد خیال حل می‌کند، قیامت و حشر انسان‌هایی است که نفسشان به مرحله تجرد کامل نرسیده است. در واقع، نفوس این انسان‌ها که اکثریت قریب به اتفاق را شامل

می‌شود، پس از جدایی از بدن نه به تدبیر بدن‌های دیگر می‌پردازند چنان که تناسخیه به آن معتقدند و نه به تدبیر افلاک و اجرام آسمانی مشغول خواهند شد، بلکه آن‌ها نیز چون به تجرد برزخی رسیده‌اند دیگر به بدن‌های مادی برنخواهند گشت، مگر جسم خودشان، آن هم در روز حشر. ملاصدرا به صراحت اعلام می‌کند:

«فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هي جنّة المقرّبين الكاملين» (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۲۵۲)؛ یعنی این بهشت متوسّطین و صالحان است و آن بهشت مقربان و کاملان.

بنابراین، ملاصدرا اذعان دارد که برخی نفوس به تجرد کامل نرسیده و در عین حال، نفوسشان از بدن‌ها جدا گشته و از دنیا رفته‌اند.

۷. تجربه: آنچه در بیرون مشاهده می‌شود و در عالم واقع بیرونی وجود دارد این است که انسان‌ها به دلیل مشکلات جسمانی می‌میرند. حتی افراد پیر نیز در صورتی که مطابق قواعد و قوانین طبیعی که پزشکان توصیه می‌کنند عمل کنند، بیشتر زندگی می‌کنند.

۸. در صورتی که مرگ را اعراض نفس از بدن به دلیل عدم احتیاج به آن بدانیم، پس هرگز به چنین بدنی نیاز ندارد و دیگر به آن بازگشت نمی‌کند. در این صورت، تفرقه‌ای ایجاد نشده است تا خداوند دو مرتبه آن دو را به هم برساند، این در حالی است که قرآن می‌فرماید:

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مِيتَكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره / ۲۸)؛ چگونه خدا را منکرید؟ با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد، باز شما را می‌میراند، باز زنده می‌کند، آنگاه به سوی او بازگردانده می‌شوید.

این عربی در *الفتوحات المکیه* در پایان آیه می‌نویسد:

یعنی شما متفرق بودید و هر جزئی در بخشی از عالم قرار گرفته بود و خداوند شما را گرد آورد و زنده کرد و سپس می‌میراند؛ یعنی شما را برمی‌گرداند و از ارواح جدا می‌شوید و صورت‌های اجسامتان از هم جدا می‌گردد. سپس حیات دنیایی به شما می‌دهد و بعد از مفارقت از دنیا به سوی خداوند برمی‌گردید (بی‌تا: ۲۴/۳).

۹. یکی از دلایل ملاصدرا بر رد جدایی نفس از بدن به دلیل تباهی و فساد بدن آن

است که دوام و استمرار جسم با تبدل و امداد فوقانی از سوی خداوند امکان‌پذیر است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۸). این امر در حالی است که هرچند جسم با تبدل استمرار می‌یابد، باز هم از آن رو که جسم است نامتناهی نیست و در نهایت به پایان می‌رسد.

در باره امداد فوقانی الهی نیز باید گفت که امام صادق ع فرمود:

«أبي الله أن يَجري الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شيء سببًا وجعل لكل سبب شرحًا...»
(کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۱)؛ خدا خودداری فرمود که کارها را بدون اسباب فراهم آورد پس برای هر چیزی سبب و وسیله‌ای قرار داد و برای هر سبب شرح و گشایشی مقرر داشت.

بنابراین، امداد الهی در حدود قوانین طبیعی اتفاق می‌افتد و خارج از آن نیست. پس اگر ماده محدود و متناهی است، لاجرم نفس از آن جدا می‌شود. گاهی این جدایی به دلیل وضعیت ماده بدن زودتر و گاهی دیرتر تحقق می‌یابد. بنابراین، امداد غیبی الهی نمی‌تواند برای همیشه و برای همه بدن‌ها اتفاق افتد؛ چه این امر خلاف حکمت الهی است. نکته دیگر اینکه انسان‌های فراوانی را می‌بینیم که هرگز به تکامل نمی‌رسند. آنان که نفوسشان به حد نهایی می‌رسد بسیار اندک‌اند. ملاصدرا خود در آثار گوناگون بر این نکته تأکید دارد که اکثر انسان‌ها به حد نهایی تکامل نمی‌رسند. برای نمونه، برخی عبارات وی در این باره چنین است:

۱. اکثر مردم تنها امور و اسبابی را می‌شناسند که برای یکی از حواس پنج‌گانه کشف شده باشد. از این رو، همت ایشان به دنیا و اهداف و لذت‌های دنیوی محدود شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۱).

۲. اکثر مردم در قید اجسام و در زنجیرهای وابستگی‌ها قرار گرفته‌اند و در زندان شهوت‌هایشان محبوس‌اند. همانا کسی بر احوال ملکوت آگاه می‌شود که روحش از باطن دنیای پایین خارج شده باشد (همان: ۳۳۶).

۳. نفوس اکثر مردم در همین اجساد حیوانی محصور است، همچون جنین‌هایی که در شکم مادرانشان جای گرفته‌اند (همان: ۳۳۹).

۴. دانش انسان به ذات خود و به آنچه برای ذاتش حاصل می‌شود، در ابتدای حیات قوه و استعداد علم به ذات خود و به همه آنچه غیر ذاتش است، می‌باشد. در این حالت آنچه بالفعل برای او وجود دارد چیزی جز جوهر حس و محسوس بالفعل یا خیال و متخیل بالفعل نیست. (کنایه از اینکه این‌ها هرگز به مقام عقلی نمی‌رسند) و

مرتبه اکثر مردم همین مقام است (همان: ۵۱۷).

۵. اکثر مردم غیر خدا را می‌پرستند چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف/ ۱۰۶)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (نساء/ ۱۳۶؛ همو، اسرار الآيات، ۱۳۶۰: ۱۴۳).

۶. نفس ناطقه با شرف و بزرگی که دارد، به همراه عالم خود در سعادت دائمی خویش است. این نفس از روح الهی دمیده شده است و در اکثر مردم وجود ندارد (همان: ۳۳۱).

۷. هر کس درباره بدن انسان و مراتب دگرگونی‌هایش اندیشه کند که چه سان هر چه بدن ضعیف می‌گردد، نفس تقویت می‌شود و هر چه نفس از ابتدای بلوغ تا سن پیری درجات کمال را می‌پیماید، بدن رو به اضمحلال می‌نهد، به طور یقینی درمی‌یابد که بر حسب غریزه، نفوس متوجه عالم دیگری است که محل رجوع و منتهای اوست، اگرچه اکثر مردم از این توجه عقلی و سلوک اخروی غافل اند (همو، ۱۳۵۴: ۳۲۱).

۸. نشئه دنیایی بر اکثر مردم غالب گشته است و غفلت و فراموشی از امور قیامت و احوال باطن ایشان را فرا گرفته است. اما عرفای الهی کسانی‌اند که از روی یقین، به ادراک حقایق نشئه آخرت و مشاهده عقلی رسیده‌اند، پس با رفع حجاب‌ها به هنگام مرگ بر کشف و روشنی‌شان افزوده نمی‌گردد، نه یقینی و نه شناختی (همان: ۴۴۱).

۹. در اسرار الآيات در توضیح آیه ﴿وَنَفَخْ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (سجده/ ۹) درباره لفظ روح آمده است: در این آیه مراد از روح، روح علوی الهی است نه روح بشری نفسانی. سپس به روح خداوند اشاره می‌کند که این روح مستحق ملاقات خداوند است و آن در افراد اندکی از مردم یافت می‌شوند، از این رو فرمود: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سجده/ ۹) ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (سجده/ ۱۰) و این حال اکثر مردم است (۱۳۶۰: ۱۳۱).

۱۱. آیا عمر نوح نبی عليه السلام که طولانی گشته است از آن روست که نفس ایشان به مرتبه تکامل نرسیده است؟ به ویژه آنکه او از پیامبران اولوالعزم است!

توصیه‌های پزشکی در روایات ائمه عليهم السلام در باب سلامتی بدن و تن برای چیست؟ آیا غیر از این است که می‌خواهند تا آنجا که ممکن است نفس در صدد بهره‌مندی از بدن برآید و هر چه می‌تواند خود را قوی گرداند.

۱۲. مرگ ضروری و مرگ اختیاری^۱

به نظر می‌رسد در کنار این دو نوع مرگ، مرگ دیگری نیز باید ترسیم شود و آن مرگ اختیاری است؛ یعنی فرد در حالی که در همین جهان مادی سیر می‌کند و در کنار بدن و جسم مادی خویش است بمیرد. با این مردن اعراض نفس از بدن انجام می‌شود، البته برای خدمت به خلق خدا و عبادت بیشتر حق. وقتی این بدن در کنار اوست به حیات دنیایی خویش ادامه می‌دهد و پس از مرگ و جدایی از بدن هیچ اتفاق جدیدی برایش رخ نمی‌دهد، در واقع جدایی از بدن امر تازه‌ای نیست. قرآن از چنین افرادی این گونه یاد می‌کند: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (دخان / ۵۶).

سیدحیدر آملی در کتاب *المقدمات من نص النصوص* در قاعده هفتم در تطبیق عالم صوری با عالم معنوی می‌نویسد:

پیامبر ﷺ فرموده است: دنیا بر اهل آخرت و آخرت بر اهل دنیا و هر دو بر اهل الله حرام است، بمیرید قبل از آنکه میرانده شوید. این دو اشاره بر رهایی و جدا شدن انسان از تمامی وابستگی‌ها دارد؛ زیرا مرگ قبل از مرگ، همان مرگ ارادی است. مرگ ارادی ترک ماسوی الله و انقطاع به سوی حق است؛ زیرا این مرگ موجب بقای سرمدی و حیات طیبه ابدی در بهشت صوری و معنوی است. عرفا گفته‌اند که با اراده بمیر تا به صورت طبیعی زنده شوی (۱۳۵۲: ۳۲۰).

آیا امکان اعراض نفس از بدن در همین دنیا وجود ندارد؟ به تعبیر دیگر، آیا نمی‌شود انسان در حالی که با همین بدن مادی است بمیرد و به ملاقات پروردگارش نائل شود؟ ابن عربی در باب ۳۵۱/ *الفتوحات المکیه* تحت عنوان بازگشت اختیاری به

۱. مرگ ضروری یا همان مرگ طبیعی عبارت است از جدایی نفس از بدن به طوری که نفس تدبیر بدن را از دست می‌دهد و پس از مدتی بدن متلاشی و به خاک تبدیل می‌شود. این مرگ شامل همه انسان‌هاست. قرآن به صراحت اعلام می‌دارد: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (زمر / ۳۰)؛ بی‌تردید نهایت کار تو مردن و نهایت کار ایشان هم مردن است.

مرگ اختیاری یا ارادی عبارت است از سیر تکاملی نفس که در آن نفس اماره و هواهای نفسانی به طور کامل از بین می‌رود و شهوت‌های گوناگون انسان قلع و قمع می‌شود (سیزواری، ۱۳۷۲: ۴۳۰) در حالی که تدبیر نفس نسبت به بدن همچنان ادامه دارد و انسان در عالم دنیا زندگی می‌کند. حدیث معروف پیامبر ﷺ: «موتوا قبل أن تموتوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۶۹) به هر دو مرگ اشاره دارد: اولی به مرگ اختیاری و دومی به مرگ ضروری.

خداوند (الرجوع الاختیاریّ إلى الله یشکر علیه العبد) می‌گوید:

خداوند عزیز و جلیل می‌فرماید: «وَأَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ». حال که این مطلب را دانستی (بازگشت حتمی همه جهان به خداوند) پس با حالت اختیار به سوی حق برگرد و با حالت اضطرار و مجبوری به سوی او برنگرد؛ چرا که ناچار باید به سوی خداوند رجعت کنی و حتماً باید او را ملاقات نمایی، چه این ملاقات را دوست بداری و چه از آن خوشت نیاید؛ زیرا خداوند تو را ملاقات می‌کند با همان صفتی که داری؛ یعنی اگر دوستدار ملاقات حق هستی او نیز دوستدار دیدار توست و اگر از دیدن او متنفر داری او نیز از ملاقات تو متنفر است. پس در خود دقت کن ای دوستدار خدا.

ابن عربی سپس می‌افزاید:

به تحقیق دانستیم که لقای پروردگار با مرگ انجام می‌شود و معنای مرگ را نیز دانستیم. پس در زندگی دنیایی به سوی آن شتاب می‌کنیم و در حالی که در حیات دنیایی هستیم از تمامی تصرفات و حرکات و افعال و اراده‌هایمان می‌میریم [یعنی ما افعال و اراده‌هایمان را در افعال و اراده حق فانی می‌بینیم، آنچه در این حال دیده می‌شود حق است نه چیز دیگر، چنان که خداوند خطاب به مسلمانان و پیامبر ﷺ در جنگ بدر می‌فرماید: «شما آن‌ها را نکشتید، بلکه خداوند آن‌ها را کشت و تو تیرانداز نبودی بلکه خداوند تیرانداز بود» (انفال/ ۱۷)]. پس آنگاه که مرگ در زندگی مان ظاهر شد، خدا را ملاقات می‌کنیم، او نیز ما را می‌بیند. همان زندگی که هرگز از ما زائل نمی‌شود و با آن حیات، ذات و جوارح و تمامی اجزای ما تسبیح می‌کنند. در این صورت برای ما حکم کسی که خدا را از روی محبت و اشتیاق ملاقات می‌کند وجود دارد. بنابراین، اگر مرگ معمولی ما که در بیان عامه مردم وجود دارد، بیاید و حجاب جسمانی ما برطرف شود، حال ما هیچ تغییری نمی‌کند و بر یقینی که قبل از جدایی از بدن بر آن بودیم افزوده نمی‌گردد. پس ما غیر از مرگِ اولی مرگ دیگری نداریم و این همان مرگی است که در حیات دنیایی برای ما رخ داده بود و پروردگار ما، ما را از عذاب دردناک مبرا کرد، چنان که خداوند می‌فرماید: «فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (دخان / ۵۷)؛ «این بخششی است از جانب پروردگار تو. این است همان کامیابی بزرگ». علی‌علیه نیز می‌فرماید: «اگر پرده‌ها کنار روند بر یقینم هیچ چیز افزوده نمی‌شود».

ابن عربی در ادامه می‌افزاید:

هر کس به سوی خداوند چنین بازگشتی داشته باشد، خوشبخت و سعید است و با

بازگشت اضطراری و حتمی به سوی خداوند چیزی را احساس نمی‌کند؛ چرا که برای او اتفاقی می‌افتد که او در آن نزد خداوند حاضر است. تنها چیزی که با مرگ برای وی اتفاق می‌افتد این است که نفسی که نزد حق بود و در همان حال تدبیر جسم را نیز بر عهده داشت، اکنون تدبیر جسم را رها می‌کند و با حق تعالی با همان حالش باقی می‌ماند، در این صورت جسم به اصل خویش که خاک است برمی‌گردد. پس از خانه‌ای که در آن ساکن بود کوچ می‌کند و نزد خداوند در فرارگاه صداقت تا روز قیامت قرار می‌گیرد (بی‌تا: ۲۲۳/۳).

آیا می‌شود که نفوس تمامی انسان‌ها به مرگ اخترامی و غیر طبیعی از دنیا بروند؟ شگفت‌انگیز است که دانش پزشکی تلاش می‌کند تا برای انسان‌ها بدن‌های سالمی ایجاد کند و از این طریق مسیر طبیعی زندگی آن‌ها را طولانی‌تر سازد و عمرشان را بهبود بخشد. آیا این دیدگاه با این اصل فلسفی که می‌گوید: «اعلم أن الأصول الحکمیة دالة علی أن القسر لا یدوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۹)، منافات ندارد؟ این اشکال را درباره امام زمان عجل الله تعالی فرجه نیز می‌توان مطرح کرد.

مقامات انسان‌ها

آیا انسان‌ها در تحصیل تکامل و قرب الهی متساوی هستند یا اینکه درجات متفاوتی دارند؟ آیا می‌شود برای اعراض نفس از بدن سن خاصی را تعریف کرد؟ آیا نیستند کسانی که ره صد ساله را یک شبه طی کرده‌اند؟

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* برای عارفان و هر یک از مقامات و اوصافشان مراتب و درجاتی را بیان می‌کند؛ برای نمونه آنجا که درباره جهاد در راه خداوند صحبت می‌کند درباره درجات اهل الله می‌نویسد:

اهل الله ملامیه^۱ و عارفان هستند و هر یک از ایشان به دو گروه تقسیم می‌شوند: اهل ادب و وقوف عند حد، و اهل انس و وصال (بی‌تا: ۱۴۸/۲).

۱. ملامیه کسانی‌اند که در مقام ولایت در عالی‌ترین درجه قرار گرفته‌اند؛ درجه‌ای که بالاتر از آن تنها درجه نبوت است. این مقام، مقام «قرب در ولایت» نامیده می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۸۱/۱). نیز اینان اهل طریقت هستند (همان: ۱۶/۲).

ملاصدرا نیز در آخرین فصول سفر چهارم الاسفار مراحل و درجات سلوک الی الله را هفت مرحله می‌داند:

۱. سالک با قدم ایمان و نور عرفان ابتدا افعال خود را از خود نفی می‌کند.
 ۲. سپس از خود اختیار را نفی می‌کند و اراده‌ای جز فرمان الهی و پیامبرش نمی‌شناسد. در نتیجه:
 ۳. به قضای الهی رضایت می‌دهد و مقام رضا را می‌یابد.
 ۴. بعد از این از خود قدرت را نفی می‌کند. در نتیجه:
 ۵. سالک به مقام توکل می‌رسد. سپس:
 ۶. صفت علم را از خود نفی می‌کند.
 ۷. در آخرین مرحله، وجود خود را نفی می‌کند و خود را در وجود حق که همه اشیا را ایجاد کرده است، مضمحل می‌بیند. در این مرحله سالک به مقام اهل فنای در توحید می‌رسد. اینان در قرآن کسانی‌اند که خداوند به ایشان نعمت داده است و از زمره پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان به شمار رفته‌اند. این، نهایت درجات سالکین الی الله است که با قدم ایمان و نور عرفان گام می‌نهند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۴-۳۷۶).
- بدین ترتیب نمی‌توان برای انسان حدی را فرض کرد که با رسیدن به آن، سیر الی الله به پایان می‌رسد؛ چرا که خداوند نامحدود است.

تمثیل رابطه نفس و بدن

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را همچون باد و کشتی می‌داند. وی این مثال را در کتاب‌های الاسفار (۱۹۸۱: ۵۴/۹)، المبدأ و المعاد (۱۳۵۴: ۳۵۴) و المظاهر الالهیه (۱۳۸۷: ۱۰۰) آورده است. در الاسفار می‌گوید:

مثال بدن انسان در این عالم همچون کشتی است که آلات محکم و استواری دارد و در دریا به همراه قوا و کارگرانی که در آن هستند، به فرمان الهی جاری است. پس همان طور که وقتی نسیمی که نسبتش به کشتی همچون نسبت نفس به بدن است بازایستد، کشتی هم پیش از آنکه چیزی از ارکان و پایه‌هایش از کار افتد و یکی از ابزارش مختل گردد، می‌ایستد. بدن انسان هم این گونه است؛ یعنی وقتی که نفس از آن جدا شود، حس و حیاتی که در مثال ما به منزله حرکت کشتی‌اند معطل می‌مانند،

اگرچه چیزی از مواد و اعضای بدن نابود نشده، جز رفتن روحی که به منزله نسیم و باد برای کشتی است. روشن است که باد و نسیم جزء جوهر کشتی نیست، بلکه حرکت کشتی تابع حرکت آن‌هاست. کشتی حامل باد نیست بلکه باد حامل کشتی است و به فرمان الهی حرکتش می‌دهد و به نام الهی می‌ایستد و هیچ یک از کشتی و کشتی‌سواران توان بازگرداندن باد را پس از رفتنش ندارند. روح و دمیدنش نیز این گونه است؛ یعنی روح از جوهر بدن نیست و بدن حامل روح نمی‌باشد و هیچ یک از قوا و کیفیات مزاجی توان بازگرداندن نفس را ندارد. طبق این مثال، حیات بدن و حرکتش تابع نفس‌اند، نه نفس تابع آن دو.

او درباره تفاوت مرگ طبیعی و احترامی (ناگهانی) با توجه به مثال فوق می‌نویسد: تفاوت مرگ طبیعی و احترامی چنین است که چون دانستی نابودی کشتی به دو دلیل می‌تواند باشد: یا از باب خرابی وسایل آن یا به دلیل از میان رفتن شالوده‌اش به گونه‌ای که آب به درون آن رخنه کند و مسافران را در صورت بی‌توجهی به آن غرقه سازد، همین گونه است نابودی بدن و اضمحلال قوای آن به دلیل غلبه یکی از طبایع که ناشی از غفلت و بی‌توجهی صاحب آن است.

نقد تمثیل

مثال باد و کشتی که ملاصدرا آن را مطرح می‌کند و تمثیلی برای نفس و بدن می‌آورد، مثال خوبی نیست؛ چرا که نفس در همین بدن رشد و نمو می‌کند و از طریق افعالی که انجام می‌دهد به سعادت یا شقاوت نائل می‌آید، لذت‌ها و دردها را از طریق بدن دریافت می‌کند. بر طبق نظر ملاصدرا به میزانی که نفس قوت پیدا می‌کند، بدن ضعیف می‌شود، یعنی هر چه نفس قوی‌تر باشد بدن در مقابل آن رام‌تر است. در این تمثیل، باد هیچ تکاملی از به حرکت درآوردن کشتی به دست نمی‌آورد و اصولاً برای وجود خود نیازمند کشتی نیست، در حالی که نفس برای ایجاد و رشد و تکامل نیازمند بدن است. از این رو، نمی‌توان مثال فوق را تمام دانست، اگرچه در مثال مناقشه نیست. به نظر می‌رسد مثال معروف حکما که رابطه نفس و بدن را همچون پادشاه و شهر و یا ناخدا و کشتی گرفته‌اند، دقیق‌تر است؛ زیرا ناخدا به کشتی نیازمند است تا به هدف خود که حمل کالا و مسافر است بپردازد. کشتی نیز به ناخدا نیازمند است تا در مسیر

تندبادها به صخره‌ای برخورد نکند و یا در گل فرو نرود. بدیهی است نقص در هر یک باعث دور شدن از هدف و یا به طور کلی گمراهی و تباهی است.

جهات برتری مثال ناخدا و کشتی

۱. ناخدا نحوه استفاده از کشتی را آموزش می‌بیند. نفس انسان نیز امکانات بدن را می‌شناسد و می‌فهمد که از هر یک چگونه و در کجا باید بهره‌مند شد. از این رو، کسانی که آگاهی نسبت به بدن ندارند بیشتر دچار مشکل می‌شوند.
۲. ناخدا مسیرهای حرکت و اهداف خود را قبل از به کارگیری کشتی تعیین می‌کند و سپس کشتی را در مسیرهای خاصی که هدفش را تحقق می‌بخشد به حرکت وا می‌دارد. نفس نیز با تعالیم انبیا مسیر حرکت و سیر تکاملی خود را در می‌یابد و سپس بدن را در همان مسیر به حرکت در می‌آورد. او با کنترل چشم، گوش، دست، پا و تمامی اعضا و جوارح به هدف خود می‌رسد.
۳. ناخدا تا وقتی کشتی سالم است و به کار می‌آید از آن بهره می‌برد. همین که قابل استفاده نباشد آن را رها می‌کند. نفس نیز تا وقتی بدن می‌تواند آن را در مسیر اهدافش کمک کند از آن بهره می‌گیرد و همین که ناتوان و از کار افتاده شد آن را وامی‌نهد.
۴. ناخدا با هدایت کشتی، مهارت می‌یابد و تجربه می‌اندوزد و قوت می‌گیرد. نفس نیز با اعمال محدودیت‌ها بر بدن به توانمندی مد نظرش می‌رسد و تکامل می‌یابد.
۵. ناخدا در رسیدن به هدف به کشتی نیاز دارد و کشتی در مدیریت درست و صحیح به ناخدا نیازمند است. نفس نیز به بدن نیاز دارد تا استكمال نظری و عملی یابد و بدن نیز به مدیر لایق نیازمند است تا بهره بیشتری از دنیا ببرد و سلامتی خود را حفظ کند.
۶. ناخدا در سختی‌ها و گرداب‌های سفر همراه کشتی است و مانع نابودی آن می‌شود. نفس نیز در همه احوال، بدن را رها نمی‌کند و می‌کوشد به آن آسیبی نرسد.
۷. هر قدر کشتی امکانات بیشتری داشته باشد و بار بیشتری حمل کند، ناخدا بیشتر سود می‌برد. نفس نیز هر اندازه توان علمی و عملی‌اش از طریق بدن بیشتر باشد متکامل‌تر می‌شود؛ مثلاً بدن کور و کر مانع بخشی از علومی می‌شود که نفس می‌توانست از آن‌ها بهره‌مند شود.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب فوق باید دیدگاه اول درباره علت مرگ را پذیرفت چنان که در *الواردات القلبية* به آن اشاره شده است. نکته قابل توجهی که این دیدگاه می تواند آن را توضیح دهد عدم محدودیت برای نفس انسانی و سیر تکاملی آن است. هیچ انسانی نمی تواند اعلام کند که سیر تکامل نفس آدمی تا چه حد است؛ چرا که خداوند نامحدود است و انسان در تشبه یافتن به او هرگز در جایی متوقف نمی شود.

ملاصدرا در رساله *الواردات القلبية فی معرفة الربوبیه* می گوید:

روح جسمانی مرکبی است برای تصرفات نفس انسانی که با اجازه خداوند، ذراک و فعال است (کنایه از حیات داشتن؛ زیرا موجود حی موجودی است که ذراک و فعال است). محل طلوع آن خداوند است و محل غروب آن نیز. نفس تا زمانی که بدن فاسدشونده و فناپذیر قابلیت تصرفات آن را دارد، در بدن تصرف می کند و هنگامی که این قابلیت از بین برود از نفس خالی می شود و به خاطر خرابی خانه، نفس جدا می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۲۵۶).

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید
پر واضح است که این تعابیر به همان دیدگاه معروف اشاره دارد که علت مرگ
خرابی و فساد بدن است. غزالی در *احیاء علوم الدین* مرگ را تنها به تغییر حالت معنا
کرده است و معنای جدایی روح از جسد را انقطاع تصرف روح در جسد با خارج شدن
آن از اطاعت از نفس می داند. وی می نویسد:

اعضا ابزارهایی برای روح اند تا از آنها استفاده کند. آدمی با دست می گیرد، با گوش
می شنود، با چشم می بیند و با قلب حقیقت اشیا را می یابد (بی تا: ۱۸۱/۱۵).

وی تعطیلی جسد را با مرگ، شبیه تعطیلی برخی از اعضای بدن می داند که مدتی
طولانی به خاطر فساد مزاجش مریض شده است و یا به دلیل گرفتگی اعصاب، روح
در آن نفوذ ندارد. بنابراین، روح عالم و عاقل و مدبرک باقی است و اعضای دیگر را به
کار می برد، در حالی که برخی از آنها از آن سرپیچی کرده اند. مرگ عبارت است از
سرپیچی تمامی اعضای بدن از روح؛ چرا که تمامی اعضای بدن ابزارهای روح اند و
روح آنها را به کار می بندد (همان: ۱۸۲/۱۵).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، تحقیق صحیحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آملی، سیدحیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲ ش.
۳. ابن شاذان قمی، ابوالفضل، الفضائل، چاپ دوم، قم، رضی، ۱۳۶۳ ش.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۶. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تحقیق و تصحیح توفیق سبحانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۷. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. همو، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، رساله پنجم از «مجموعه الرسائل التسعه»، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۲ ق.
۱۵. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، تحقیق و تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دار الکتب العربی، بی‌تا.
۱۷. قمی، شیخ عباس، کلیات مفاتیح الجنان، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ چهارم، قم، طوبای محبت، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. وزّام بن ابی‌فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه وزّام، آداب و اخلاق در اسلام، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.

ابعاد ابتکاری نظریهٔ مُثُل در فلسفهٔ ملاصدرا*

□ قدرت الله قربانی^۱

چکیده

تبیین مبتکرانهٔ ملاصدرا از نظریهٔ مُثُل اهمیت خاصی دارد؛ زیرا او می‌کوشد تا با استفاده از اصالت و تشکیک حقیقت وجود، تبیین جدیدی از چیستی، جایگاه و کارکردهای مُثُل ارائه دهد که متفاوت از رویکرد گذشتگان و حتی افلاطون است. او ضمن پذیرش اصل وجود مُثُل، با رویکردهای مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی، عرفانی و دینی به اثبات آن‌ها و ویژگی‌هایشان در نظام کل هستی می‌پردازد. از جنبهٔ وجودشناختی، نشان داده می‌شود که به امر ثابتی نیاز است تا وحدت، ثبات و غایت حرکت جوهری موجودات مادی را تضمین نماید. از جهت معرفت‌شناختی، استدلال می‌شود که در ادراک عقلانی، نفس انسان نمونه‌های عالی و مجرد اشیای جسمانی را مشاهده می‌کند که همان مثل افلاطونی‌اند. در رویکرد عرفانی مُثُل افلاطونی شبیه اعیان ثابت و صفات الهی در نظر گرفته می‌شوند. در رویکرد دینی نیز به آیاتی از قرآن استناد می‌شود که طبق

برداشت صدرایی اصل موجودات این جهانی را در عالمی مجرد می‌دانند. ملاصدرا در همه این تعابیر، رابطه وجودی چون علیت و معرفت‌شناختی چون تقلید و بهره‌مندی اشیای جسمانی از مثل را مد نظر دارد و با استفاده از مراتب تشکیکی عوالم، شکاف بین عالم جسمانی و عقلانی مثل را از بین می‌برد. همچنین تلاش ملاصدرا برای تبیین دقیق‌تر مثل افلاطونی منجر به در نظر گرفتن عالم مثال می‌گردد که واسطه بین عالم محسوس و معقول است. در این جستار تلاش می‌شود تا جنبه‌های ابتکاری تبیین ملاصدرا از نظریه مثل بررسی گردد و میزان موفقیت او نشان داده شود.

واژگان کلیدی: افلاطون، ملاصدرا، مثل، بهره‌مندی، تقلید، تجرد، کلیت،

ثبات.

مقدمه

ملاصدرا فیلسوفی نیست که فقط راوی و شارح دیدگاه‌های حکمای پیش از خود باشد، بلکه فیلسوفی نوآور و مبتکر است که می‌کوشد تا بر پایه اصول جدید نظام فلسفی خود، یعنی حکمت متعالیه، دیدگاه‌های فلسفی به ارث‌رسیده از مکتب‌های پیشین را با معیارها و ویژگی‌های جدید بررسی و بازشناسی کند. بر این اساس، بسیاری از مسائل فلسفی گذشته در نظام فلسفی صدرایی ویژگی‌هایی جدید یافته و افق‌هایی تازه از تفکر فلسفی را گشوده است، چنان که نحوه نگرش و شرح و تفسیر صدرایی از موضوعات و نظریات فلسفی حکمای یونانی، به ویژه افلاطون، گویای این واقعیت است. ملاصدرا ضمن اینکه در برخی موضوعات مهم با اندیشه افلاطون موافقت دارد، می‌کوشد تا آن موضوعات را با استفاده از اصول حکمت متعالیه بازنمایشی کند. نمونه بارز آن نظریه مثل افلاطونی است. ملاصدرا بر آن است تا با رویکردهای مختلف منبعت از حکمت متعالیه، مثل رویکردهای عرفانی، اصالت وجودی، معرفت‌شناختی و دینی، ضمن اثبات اصل وجود مثل، تعریف و تفسیر جدیدی از آن را پیش نهد و کارکردهای جدیدی برای آن تعریف کند. در واقع، ملاصدرا می‌کوشد از جهت اثبات وجود مثل و نیز امکان رویکردهای مختلف به آن، و کارکردهای مثل در ارتباط با اصالت و تشکیک حقیقت وجود، افق‌های جدیدی را بگشاید و ابتکارات فلسفی تازه‌ای داشته باشد.

در این تحقیق تلاش می‌شود که با تحلیل دیدگاه افلاطون و ملاصدرا درباره مثل، شباهت‌ها و تفاوت‌های نگرش آن‌ها تبیین شود و ابتکارات فلسفی ملاصدرا در این باره روشن گردد و در فرجام به این پرسش پاسخ داده شود که میزان توفیق ملاصدرا در تبیین اصالت وجودی از مثل افلاطونی چقدر است؟

ابعاد اندیشه فلسفی ملاصدرا

ملاصدرا (۱۵۷۲-۱۶۴۰ م.) از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی و مسلمان در چهار قرن اخیر است که توانسته است مکتب فلسفی حکمت متعالیه اسلامی را پایه‌ریزی نماید. اهمیت مکتب فلسفی او برای اندیشمندان اروپایی چندان شناخته شده نیست. او با استفاده از منابع فلسفی حکمت مشاء، اشراق، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، قرآن و حدیث و نیز حکمت یونانی، شکل جدیدی از تفکر فلسفی را در جهان اسلام، به ویژه ایران تأسیس کرد که از نظر شکل و محتوا، متفاوت از مکتب‌های فلسفی قبل بود. این مکتب با داشتن قابلیت‌هایی جدید توانسته است بخشی مهم از پرسش‌های بنیادی فلسفی تاریخ فلسفه اسلامی را پاسخ گوید و افق‌هایی تازه را بر روی اندیشه فلسفی اسلامی و حتی معاصر جهان بگشاید.

از مبانی و اصول نوآورانه ملاصدرا که در بحث از مثل افلاطونی هم اهمیت خاص خود را دارد، می‌توان به مواردی چون اصالت وجود، وحدت و تشکیک حقیقت وجود، حرکت جوهری، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت اشاره کرد. مهم‌ترین این اصول، «اصالت وجود» است؛ زیرا زیربنای فلسفه ملاصدرا و مقوم مجموعه ساختار فلسفی اوست. طبق این اصل آنچه حقیقت خارجی اشیا را شکل می‌دهد و واقعیت از آن برخاسته است، تنها وجود است. چیزی که در کنار وجود، ماهیت نامیده می‌شود تنها مفهومی اعتباری است که هیچ‌گونه اصالتی ندارد. اصالت وجود صدرایی به این معناست که جعل و علیت و معلولیت و هرگونه تأثیری در جهان در حقیقت وجود است و هرگونه تغییرات و سیورورت و حرکت در وجود رخ می‌دهد و غیر وجود هیچ‌گونه حقیقتی برای خود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۷-۸). محوریت حقیقت وجود در فلسفه ملاصدرا اصل دومی را نتیجه

می‌دهد که «تشکیک حقیقت وجود» نامیده می‌شود. طبق این اصل، حقیقت اصیل وجود مراتب گوناگون شدت و ضعف، و کمال و نقص را دارد و موجودات هر یک به تناسب خود بهره بیشتر یا کمتری از کمالات وجودی را دارا هستند. در نتیجه، نظام موجودات جهان، نظامی طولی و سلسله‌وار از موجودات مختلف است که ضمن اینکه همه از حقیقت وجود بهره‌مندند تفاوت بهره‌مندی‌شان باعث گردیده است تا در مراتب گوناگون نظام جهانی قرار بگیرند و هر یک متناسب با کمالات وجودی خود مرتبه خاص خود را داشته باشند (همان: ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۵-۴۰). چنین تفسیری از حقیقت تشکیکی وجود، با فرض وجود مثل افلاطونی ارتباط مهمی دارد که توضیح داده خواهد شد. از این اصل صدرا، همچنین، مسئله طبقات و عوالم جهان هستی نتیجه می‌شود؛ یعنی جهان هستی ضمن اینکه عالم‌های متفاوتی دارد، این عوالم در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگرند و بین آن‌ها رابطه علیت حقیقی برقرار است. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا امکان برقراری پیوند حقیقی میان عالم جسمانی و عقلانی و از بین بردن شکاف میان آن‌ها وجود دارد؛ یعنی کل هستی از جهان‌های متباین تشکیل نشده بلکه متشکل از عوالمی است که نسبت به هم مراتب مختلف تشکیکی دارند. در واقع، این عوالم همگی یک عالم‌اند اما با بهره‌مندی‌های مختلف از حقیقت وجود، و همین تفاوت منجر به تقسیم آن‌ها به عوالم گوناگون شده است (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱). اصل مهم دیگر در فلسفه ملاصدرا اثبات وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. این اصل بیان می‌کند که تمامی کثرات عالم هستی و تمامی پدیده‌های به ظاهر متکثر، در حقیقت، به دلیل بهره‌مندی از حقیقت وجود، وحدت دارند؛ زیرا منشأ همه کثرت‌ها حقیقت واحد وجود است. در عین حال، به دلیل بهره‌مندی تشکیکی موجودات از حقیقت وجود می‌توان به کثرت طولی، و با نظر به تفاوت‌های عرضی موجودات، به کثرت عرضی آن‌ها توجه داشت. اهمیت این اصل در تبیین چگونگی رابطه وحدت مثل با کثرت موجودات جهان جسمانی است.

همچنین باید از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» یاد کرد. بر پایه این قاعده، حقیقت بسیط و محض وجود تمامی کمالات وجودی دیگر موجودات را داراست؛ یعنی حقیقت بسیط وجود بدون اینکه خود عین تمامی اشیای دیگر باشد واجد همه

کمالات آنهاست. این قاعده در تبیین رابطه مثل و نیز اصل خیر یا واحد افلاطونی، با اشیای این عالم اهمیت زیادی دارد.

اصل دیگر در فلسفه صدرایی اصل حرکت جوهری است. ملاصدرا با این اصل نشان می‌دهد که همه جهان ماده در حرکت دائمی از جسمانیت به سوی تجرد تام است. این اصل، نشان‌دهنده اصل کمال در حقیقت وجودی همه موجودات است (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۹). اهمیت این اصل در اثبات مثل افلاطونی، در علت فاعلی و نیز علت غایی حرکت جوهری در اشیای مادی است که ملاصدرا آن را برای اولین بار مطرح ساخت.

مجموعه اصولی که معرفی شد ضمن اینکه نشان‌دهنده اصالت و ویژگی نوآورانه فلسفه ملاصدراست، با تفسیر او از مثل افلاطونی ارتباط دارد. ملاصدرا با استفاده از این اصول ضمن تأیید اصل اعتقاد به مثل افلاطونی، موفق می‌شود تا تبیین جدیدی از ماهیت و کارکردهای آن‌ها و نیز نحوه ارتباطشان با اشیای جسمانی ارائه دهد. این تبیین در برخی موارد متفاوت با رویکرد افلاطونی است و افق جدیدی را در نگاه به مثل می‌گشاید.

ویژگی‌های مثل در فلسفه افلاطون

برای فهم بهتر ویژگی‌های مثل افلاطونی و اینکه تفسیر ملاصدرا از آن‌ها تا چه اندازه با نظر افلاطون همسوست باید به دو پرسش مهم پاسخ داده شود: ۱. چه زمینه‌ها و عللی افلاطون را به طرح نظریه مثل سوق داد؟ ۲. مثل در فلسفه افلاطون چه نقش و کارکردی دارد؟

در پاسخ به سؤال نخست باید به تاریخ فلسفه یونانی پیش از افلاطون و حتی سقراط توجه داشت. پیش از این دو هراکلیتوس بر تغییر و حرکت دائمی جهان و موجودات آن تأکید داشت و هر گونه ثباتی را نفی می‌کرد. از سوی دیگر، پارمنیدس وجود را با ثبات یکی می‌دانست و تغییر یا سیوررت را صرف توهم می‌پنداشت. بنابراین، نشان دادن حقیقت ثبات یا تغییر و یا برقراری نوعی آشتی میان آن‌ها از دغدغه‌های مهم سقراط و افلاطون بود (Plato, 1997: Cratylus, 402a & J. Barenès; Plato, 1997: Vol. 12, Chap. 5-6).

همچنین افلاطون و سقراط با گروهی از سوفسطاییان مواجه بودند که آن‌ها با تأیید حقیقت‌نمایی ادراک حسی در همهٔ انسان‌ها و معیار قرار دادن انسان، موجب گسترش نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی شده بودند. در واقع، دوران سقراط و افلاطون دورهٔ گسترش شبهات معرفت‌شناختی و بی‌ثباتی اخلاقی بود که این دو متفکر برای رفع چنین بحرانی به طرح نظریات جدید فلسفی پرداختند. در نتیجه، دغدغهٔ مهم افلاطون از منظر معرفت‌شناختی اثبات حقانیت ادراک عقلانی، یافتن ملاک‌هایی کلی برای معرفت حقیقی و نشان دادن بی‌اعتباری ادراک حسی و رد هرگونه نسبی‌گرایی بود. بنابراین، حل مشکلات معرفت‌شناختی از مهم‌ترین دلایل طرح نظریهٔ مثل بود. سقراط در این زمینه، با طرح تعاریف کلی و ثابت، آغازکنندهٔ این جریان فلسفی به شمار می‌رود.

در این میان، تلاش افلاطون برای یافتن معیارهای کلی و ثابت اخلاقی، سیاسی و زیبایی‌شناختی را نباید نادیده انگاشت؛ زیرا نسبی‌گرایی معرفتی سوفسطاییان این حوزه‌ها را نیز دچار نسبییت کرده بود و امکان دستیابی به هرگونه معیار کلی اخلاقی، سیاسی و زیبایی‌شناختی را رد می‌کرد. از نظر افلاطون نه تنها برای ادراکات بشری بلکه برای اخلاق، سیاست و هنر نیز باید ملاک‌های ثابت و کلی معرفتی باشد تا بتوان آن‌ها را معیارهایی جهان‌شمول و خطاناپذیر یاد کرد (Plato, 1997: Pheado, 78). در واقع، نظریهٔ مثل افلاطون تلاشی معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه و اخلاقی برای ایجاد مبنایی پایدار در کلیت حیات بشری بود.

افلاطون برای ارائهٔ راهکارهای مناسب مسائل فوق، ابتدا بر اصل امکان حصول معرفت یقینی تأکید می‌کند. از دید وی معرفت حقیقی به دست‌آمدنی است اما این معرفت ادراک حسی نیست؛ زیرا ادراکات حسی تنها نمود و ظاهر اشیا را به ما می‌نمایاند و متغیرند، بلکه تنها ادراک عقلانی است که هم ثابت و کلیت لازم را دارد و هم واقعیت حقیقی اشیا را به ما معرفی می‌کند که همان «مثل» باشند (Plato, 1997: Theatetus, 152). به عبارت دیگر، متعلقات معرفت حقیقی باید اموری عینی، مجرد و ثابت و دارای نوعی کلیت و شمول باشند که همان مثل نامیده می‌شوند. چنین مثلی از منظر افلاطون ویژگی‌های معرفت‌شناختی، وجودشناختی،

اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی دارند.

مهم‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی مثل این است که مرجع عینی و اصل مفاهیم و کلیاتی‌اند که ما ادراک می‌کنیم؛ یعنی کلیات و مفاهیمی که در ذهن ما هستند اصل و مرجع عینی در عالم مثال دارند که مثل نامیده می‌شوند و تنها از طریق معرفت عقلانی یا شهود ادراک می‌شوند. از آنجا که این مثل، مجرد و عقلانی‌اند بر خلاف امور مادی دچار هیچ گونه تغییر و نابودی نمی‌شوند، در حالی که اشیای مادی و ادراکِ حسی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد تغییر و صیرورت می‌یابند. بنابراین، باور به وجود مثل، برای افلاطون از منظر معرفت‌شناختی، منجر به اثبات وجود معرفت حقیقی و متعلق‌راستین آن یعنی عالم مثال می‌گردد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲/۱-۱۸۵).

ویژگی وجودشناختی مثل، در ارتباط با وجود عالم محسوس و مادی است؛ یعنی از آنجا که مثل، اصل و مرجع اشیای مادی‌اند، افلاطون دو گونه رابطه بهره‌مندی و تقلید را میان مثل و موجودات مادی در نظر می‌گیرد، به این معنا که اشیای جزئی مشابهات و مقلدات مثال‌اند و مثل سرمشق و نمونه عالی آن‌هاست. در اینجا رابطه مثل با اشیای جزئی جهان مادی می‌تواند تقلید و بهره‌مندی وجودی و علی باشد؛ یعنی مثل، علل صوری و نمونه‌ای هستند که دمیورژ اشیای مادی را مطابق آن‌ها می‌سازد و اینکه بهره‌مندی اشیای مادی از مثل به معنای نقش‌علی مثل در ایجاد آن‌هاست (همان: ۲۱۴-۲۱۲/۱). به عبارت دیگر، هر شیء طبیعی از ایده و مثال خود بهره‌ای دارد و به واسطه آن، شبیه به مثال خود است؛ برای مثال، موجود شجاع از ایده شجاعت، موجود زیبا از مثال زیبایی و موجود عادل از ایده عدالت بهره دارد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰: پارمنیدس، قطعه ۱۳۲). شباهت یا تقلید نیز یعنی ایده‌ها الگویی‌اند که اشیای این جهانی از روی آن‌ها ساخته می‌شوند. افلاطون در این باره دو تعبیر متفاوت دارد: در تعبیر اول می‌گوید که ایده‌ها به مثابه نمونه‌ها و قالب‌های از پیش ساخته‌شده‌ای هستند که اشیای مادی مطابق آن‌ها ساخته می‌شوند. او در تعبیر دوم می‌گوید که ایده‌ها همان اصل و حقیقت‌اند که اشیای طبیعی سایه‌ها و روگرفتی از آن‌ها به شمار می‌روند. ضمن اینکه او بین ایده‌ها و اشیای مادی رابطه علی و معلولی نیز در نظر می‌گیرد که در آن، مثل به عنوان مبدأ و علت، حقایقی ثابت و تغییرناپذیرند و اشیای جسمانی معلول و سایه آن‌ها

هستند. او می‌گوید که زیبایی هر چیزی معلول خود ایده زیبایی است (افلاطون، ۱۳۸۰: پارمنیدس، قطعه ۱۰۰-۱۰۱).

جنبه اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی مثل به مفاهیمی مربوط است که ما در زندگی روزمره با آن‌ها سروکار داریم؛ مفاهیمی چون عدالت، زیبایی، خوبی و عشق. از دید افلاطون این مفاهیم مثال مخصوص خود در عالم مثال‌اند. لذا معرفت کلی و تغییرناپذیر به آن‌ها داریم. او بر این باور است که درک زیبایی مفاهیم زیبا (عدالت، عشق و...) بدون ارجاع به مورد خاص بیرونی، بیانگر وجود عالمی به نام عالم مثال است که اصل چنین مفاهیمی در آن وجود دارد. در رساله مهمانی تبیین سقراط از مثال زیبایی چنین است: از صور و اشکال زیبا، آدمی به نظاره زیبایی که در نفوس است، و از آنجا به علم و به دوستی حکمت و به طرف اقیانوس پهناور زیبایی و به صورت دوست‌داشتنی و سحرآمیزی که در بردارد، عروج می‌کند تا برسد به نظاره آن زیبایی که ازلی و ابدی است، نه به وجودآمده و از میان رفتنی است، نه دستخوش افزایش و کاهش است، نه قسمتی زیبا و نه قسمتی زشت، نه زمانی زیبا و زمانی دیگر زشت... بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است و تمامی اشیای دیگر به واسطه بهره‌مندی از آن زیبا هستند و با این وصف هرچند آن‌ها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، آن، از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۰۳/۱).

افلاطون همچنین قائل به رابطه علی و بهره‌مندی بین جهان ایده‌هاست که منجر به طرح ایده خیر و واحد می‌گردد که آن علت ایده‌های دیگر است (همان: ۱۶۵/۱). تعابیر گوناگون افلاطون نشان می‌دهد که او مثل را جدای از مثال خیر در نظر گرفته است؛ زیرا به نظر او خدای صانع و علت فاعلی جهان، این عالم را مطابق الگوی مثل آفرید. البته سخنانی نیز از افلاطون وجود دارد که مثل را افکار خدا و داخل در او می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: فیلس، قطعه ۲۲). با توجه به اینکه افلاطون احد را منشأ هستی در کل جهان می‌داند، به نظر می‌رسد که مثل و نیز دمیورژ (صانع جهان)، وجوداتی خارج از احد و خیر نیستند، بلکه در درون او و معلومات و علم خدا می‌باشند (افلاطون، ۱۳۸۰: تیمائوس، قطعه ۲۹-۳۰).

علاوه بر این، افلاطون نگرش روان‌شناختی نیز به مثل دارد. اعتقاد وی به قدیم بودن

نفس و اینکه آن در عالم قبلی معرفت به حقایق عقلانی داشته است، مستلزم نوعی ارتباط نفس با عالم مثال است. در واقع، از نگاه افلاطون جزء عقلانی نفس که حقیقتی ازلی و ابدی است، با حقایق معقول عالم مثل ارتباط دارد و از آن‌ها بهره‌مند است. اتحاد آن با بدن به منزله هبوط آن به دنیای مادی است که منجر به فراموشی موقتی حقایق معرفتی پیشین می‌گردد و با مجاهدت عقلانی دوباره یادآوری می‌شود. افلاطون این ویژگی نفس را «تذکر» می‌نامد (Plato, 1997: Republic, 444; Plato, 1997: Timaeus, 69-70).

مجموع مطالب افلاطون درباره ویژگی‌های عالم مثال و کارکردهای مثل نشان‌دهنده این است که او می‌خواسته است تا با اثبات وجود مثل هم مشکل معرفت‌شناختی نسبت را حل کند و ملاکی یقینی برای معرفت عقلانی بیابد، هم رابطه عالم جسمانی و عالم عقلانی مثل را تبیین کند و هم ملاکی عینی و کلی برای مفاهیم اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی ارائه نماید تا از نسبت فهم و سوء استفاده‌های عملی سوفسطاییان در این موارد جلوگیری کند.

در فلسفه اسلامی تبیین افلاطون از مثل و علل طرح آن، انعکاس یکسانی نداشته است. برخی فیلسوفان مسلمان مشابهی آن را انکار کردند و برخی از اشراقیان، چون سهروردی و اصحاب حکمت متعالیه چون ملاصدرا نیز ضمن پذیرش و بیان براهینی در اثبات آن تبیین‌هایی جدید از ویژگی‌های مثل را پیش نهادند که لزوماً مانند تبیین افلاطون نبود.

جایگاه مثل افلاطونی در فلسفه ملاصدرا

مواجهه ملاصدرا با مثل افلاطون از این جهت اهمیت خاص دارد که افق‌های جدیدی را برای فهم ماهیت و کارکردهای مثل به روی ما می‌گشاید. او با احاطه بر دیدگاه‌های حکمای یونان و فیلسوفان پیشین اسلامی، دیدگاه‌های آن‌ها را در پذیرش یا ردّ مثل بررسی و نقد می‌کند. با وجود این، رویکرد ملاصدرا به پذیرش اصل مثل و تعریف کارکردهای آن مانند افلاطون نیست؛ زیرا دو اصل «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی مراتب حقیقت وجود» این امکان را برای وی ایجاد می‌کند تا تفسیر جدیدتر و کارآمدتری از ویژگی‌های مثل بیان دارد. در واقع، نظریه مثل افلاطونی در نظام

فلسفی ملاصدرا پذیرفته شده است و او از منظرهای مختلفی به اثبات و تبیین کارکردهای مثل می‌پردازد، چنان که اصالت حقیقت وجود به او اجازه می‌دهد تا تبیینی وجودی از مثل افلاطونی داشته باشد.

تعریف مثل افلاطونی نزد ملاصدرا

ملاصدرا در آثار خود چون *الاسفار الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* تعاریف متعدد و گاه نزدیک به هم از مثل افلاطونی ارائه می‌دهد. از دید او برای هر نوع از انواع جسمانی، فردی در عالم عقلانی موجود است که کامل در وجود و مجرد از قیود و علایق مادی، و اصل و مبدأ سایر افراد جسمانی است. افراد جسمانی همگی فروع و معلول آن فرد عقلانی و آثار و مظاهر اویند، و این فرد عقلانی به علت تمامیت و کمال وجودی خویش محتاج به محل و ماده و مکان نیست (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۵۷-۷۴/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۸). او با چنین تعریفی از مثل افلاطونی زمینه دفاع از دیدگاه افلاطون را با عبارات زیر فراهم می‌سازد:

حق آن است که اندیشه افلاطون و حکیمان برجسته پیش از او درباره وجود مثل عقلی برای طبایع نوعیه جسمیه، کاملاً متین و استوار است و هیچ یک از نقض‌های حکیمان متأخر بر آن وارد نیست. ما سخن این بزرگ و استادان بزرگش را به تحقیق رسانده‌ایم، به گونه‌ای که هیچ یک از این نقص‌ها و ایرادها بر آن وارد نیست (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۰۷/۱).

این سخن ملاصدرا نشان‌دهنده اعتقاد او به وجود مثل افلاطونی و تلاش برای اثبات فلسفی آن است.

نقد دیدگاه حکمای اسلامی قبل

نگرش ایجابی ملاصدرا به مثل افلاطونی او را بر آن می‌دارد تا تلقی‌های نادرست از آن را نقد کند. او در این باره ضمن بیان غرض افلاطون از ماهیت مثل، دیدگاه‌های فیلسوفان قبلی اسلامی را طرح کرده و بدفهمی یا فهم ناقص آن‌ها را در این مسئله به نقد کشیده است. دیدگاه‌های او در چند کتاب مهمش، چون *الاسفار الاربعه*، *الشواهد الربوبیه*،

اسرار الآیات، تفسیر القرآن الکریم و مفاتیح الغیب با تفصیل بیشتری بیان شده است. ملاصدرا بر این عقیده است که افلاطون به تبعیت از سقراط بر این باور است که برای هر نوع از موجودات طبیعی جسمانی، صورتی مجرد از ماده و عقلانی الوجود در عالم الهی وجود دارد که مثل الهیه نام دارند و هرگز دچار تباهی و فساد نمی‌شوند (همو، ۱۳۷۵: ۲۳۸؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۷/۲).

او سپس ضمن رد نظریات فارابی و ابن سینا، به تبیین سهروردی توجه می‌کند و می‌گوید که طبق نظر سهروردی صور افلاطونی، به عنوان عقول عرضیه، همان سلسله انوار عقلی هستند که بین آن‌ها رابطه علیت و معلولیت نیست، بلکه همگی در عرض یکدیگر قرار دارند و در رتبه وجودی مساوی‌اند و در آخرین مراتب عالم عقلی قرار گرفته‌اند. تمامی اجسام بسیط فلکی و یا عنصری و انواع اجسام مرکب حیوانی و نباتی و جمادی از آن‌ها صادر می‌شوند (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۱؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۸/۲-۴۹). او دیدگاه ابن سینا را درباره تلقی مثل افلاطونی به عنوان ماهیت مجرد و مطلق یا کلی طبیعی، و نظر فارابی را درباره علم الهی دانستن مثل افلاطونی رد می‌کند و دیدگاه آن‌ها را نتیجه فهم نادرست نظر افلاطون می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۰-۲۴۱؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۸/۲-۴۹).

دلیل ابن سینا بر رد مثل افلاطونی این است که نمی‌توان پذیرفت طبیعت و ماهیتی واحد، دارای برخی افراد مادی و برخی افراد غیر مادی جدای از هم باشند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۱۹-۳۲۰). از نگاه او مثل افلاطونی همان کلی طبیعی یا به تعبیر ارسطویی مفاهیم کلی‌اند که وجود خارجی‌شان در ضمن افراد و اشیای جزئی است.

ملاصدرا اصل پذیرش مثل افلاطونی را در اندیشه سهروردی تأیید می‌کند؛ زیرا سهروردی به کارکرد وجودشناسانه مثل توجه خاصی دارد. او سلسله‌ای از عقول عرضیه را در نظر می‌گیرد که در رتبه وجودی قرار دارند و تحت تأثیر عقول و انوار طولی‌اند و «ارباب انواع» نامیده می‌شوند. ارباب انواع از دید سهروردی، موجودات مجرد عقلی بسیط یا مرکب هستند که اصل موجودات این جهانی را تشکیل داده‌اند و کار تدبیر اشیای مادی بر عهده آن‌هاست؛ به این معنا که برای هر نوع جسمانی در این جهان یک موجود مجرد عقلی از همان نوع وجود دارد که به تدبیر آن نوع جسمانی می‌پردازد و

حافظ و صاحب آن است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۸/۱ و ۹۲/۲). با این حال، ملاصدرا تبیین سهروردی از جایگاه و کارکرد مثل را ناقص می‌داند؛ زیرا اگرچه تبیین خوبی از جایگاه و رابطه مثل بیان داشته است، معلوم نیست که رابطه اشیا جسمانی با مثل - که اصل آن‌ها هستند - چگونه است و اینکه با توجه به اعتقاد سهروردی به اصالت ماهیت و محال بودن تشکیک در آن، چگونه می‌توان اتحاد یک شیء مادی را با مثال آن تبیین کرد. ضمن اینکه تشکیک در عقول عرضی تنها با اصالت وجود سازگار است نه اصالت ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۴۳). او سپس با رد تبیین دیگر حکمای اسلامی چون میرداماد و محقق دوانی، تلاش دارد تا با استفاده از رویکردهای متفاوت، هم اصل وجود مثل را اثبات کند و هم کارکردهای آن‌ها را. در اینجا با چهار رویکرد وجودشناختی، معرفت‌شناختی، دینی و عرفانی به این موضوع می‌پردازیم.

رویکرد وجودشناختی به مثل

ملاصدرا در رویکرد وجودشناختی، هم وجود مثل را اثبات می‌کند و هم رابطه و کارکرد وجودی آن‌ها را به عنوان عالم عقلانی مجرد با اشیا عالم جسمانی تبیین می‌کند. روش او برای اثبات مثل استفاده از نظریه حرکت جوهری در عالم ماده است که مبتکر آن خود وی است. طبق این نظریه، واقعیت حرکت جوهری در طبیعت که دائمی و در جوهر تمامی اشیا جهان مادی جریان دارد نیازمند علتی است که باید موجودی مجرد، ثابت و تغییرناپذیر باشد که حرکت را در ذات جهان طبیعت ایجاد کند و همچنین حافظ اصل ذات و جوهر طبیعت باشد. این موجود همان مثال جهان طبیعت از دید ملاصدراست. در واقع، ذات جهان طبیعت از یک جوهر ثابت‌الذات عقلانی و یک جوهر متجدد متغیر هیولانی تشکیل شده که بین آن‌ها اتحاد وجودی و معنوی برقرار است؛ بدان گونه که ذات طبیعت، ذات ذات جوهر عقلانی، و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی است؛ با آنکه آن جوهر، موجودی است عقلانی و عاری از ماده و عوارض مادی، و طبیعت جوهری است مقارن با ماده و جسمانی (همان: ۲۴۴-۲۴۵).

بر پایه این برهان، پذیرش اصل حرکت جوهری منجر به پذیرش عللی غیر مادی و مفارق می‌گردد که آن علل، هم اعطاکننده اصل حرکت جوهری به جهان طبیعت

هستند و هم نوعی اتحاد وجودی با جهان طبیعت دارند که به طریقی مشابهت طبیعت را با آن‌ها نشان می‌دهد. این مسئله با توجه به اعتقاد ملاصدرا به اصولی چون اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، به او اجازه می‌دهد تا بر خلاف افلاطون بتواند شکاف میان عالم مادی و عقلانی را از بین ببرد. در واقع، ملاصدرا تقسیم عالم واقع به دو عالم مادی و غیر مادی کاملاً جدا از هم را نمی‌پذیرد، بلکه مطابق نظریه اصالت و وحدت تشکیکی وجود، عالم مادی و عقلانی مراتب مختلفی از حقیقت واحد وجود هستند و اختلاف آن‌ها تنها در شدت و میزان بهره‌مندی از حقیقت وجود است. بنابراین، عالم مثل نه تنها علت حقیقی اشیای عالم مادی است بلکه رابطه عالم مادی با عالم مثل، مثل رابطه علیت حقیقی میان علت و معلول است که در آن معلول هیچ حقیقت و استقلالی برای خود ندارد جز اینکه وابستگی محض به علت است (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۱۲۷/۲-۱۲۹).

پس موجودات عالم جسمانی عین ربط و وابستگی به عالم عقلانی مثل هستند و هیچ گونه استقلالی برای خود ندارند و نمی‌توان جدایی خاصی را بین این دو عالم در نظر گرفت تا اینکه نوعی مشابهت یا تقلید را برقرار ساخت. چنین دیدگاهی، فرض افلاطونی خلقت جهان ماده را با استفاده از مثل نمی‌پذیرد؛ زیرا خلقت مورد نظر ملاصدرا ایجاد از عدم است نه از ماده موجود قبلی که خدا آن‌ها را با استفاده از الگوهای مثل شکل دهد. ملاصدرا نیز همچون افلاطون با پرسش برقراری نوعی ارتباط معقول میان واقعیت‌های متغیر و ثابت روبه‌روست، در حالی که افلاطون با فرض عالم مثالی، این دو گونه واقعیت را از هم جدا ساخته و دو نوع رابطه تقلید و بهره‌مندی را میان آن‌ها برقرار کرده است، ولی ملاصدرا هر دو واقعیت را مراتب مختلفی از حقیقت واحد وجود می‌داند که مراتب مختلف کمالی دارند. در نتیجه، در تبیین وجودی ملاصدرا، رابطه عالم مادی و مثل رابطه دو مرحله مختلف از یک واقعیت واحد است که اختلاف درجه دارند و هویت یکی در معلول بودن برای دیگری است. از این رو، عالم ماده، عالمی مستقل و جدای از عالم مثل نیست، بلکه مرتبه ضعیفی از عالم مثل است.

نکته دوم اینکه در نظام وجودشناختی افلاطون عالم جسمانی، بیشتر به عنوان

عالمی نشان داده می‌شود که واقعیت ندارد و وجودی سایه‌گونه است، اما در نظریه ملاصدرا، عالم جسمانی واقعیت دارد اما واقعیت آن مرتبه نازله‌ای از واقعیت عالم عقلانی مثل است؛ زیرا هر دو عالم در سلسله تشکیکی حقیقت وجود قرار دارند.

استفاده از قاعده امکان اشرف

ملاصدرا در اثبات وجودشناختی مثل و تبیین ویژگی‌های آن‌ها از قاعده معروف فلسفی «امکان اشرف» نیز استفاده می‌کند. سه‌روردی نخستین کسی بود که برای اثبات وجود مثل این قاعده را به کار برد. ملاصدرا نیز با استفاده از این قاعده از جهت وجودشناختی، وجود مثل افلاطونی را اثبات می‌کند. قاعده امکان اشرف بیان می‌کند که هر گاه ممکنِ احسن، موجود شود، واجب و لازم است که ممکن اشرف که مرتبه وجودی آن بالاتر است، قبل از احسن موجود شده باشد. با استفاده از این قاعده می‌توان گفت که برای هر نوع از انواع جسمانی مستقل در وجود، در عالم روحانی عقلانی، مناسب با آن نوع، موجودی عقلانی و اشرف وجود دارد، بدان گونه که برای آن موجود مجرد عقلانی در همان عالم عقلانی، وجودی است نورانی (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹). ملاصدرا با استفاده از این قاعده که با نظریه مراتب تشکیکی وجود او دارای برخی تشابهات است می‌کوشد تا تمامی اشیای عالم مادی و موجودات عالم عقلی را بر اساس مراتب کمال و اشرف یا احسن بودنشان مرتب کند. بدین سان موجودات جهان عقلانی مثل، به علت شرافت مرتبه وجودی هم در رتبه وجود مقدم بر موجودات مادی‌اند و هم از نظر علی، نقش علت را دارند. بر این اساس، او سه نوع از انسان را تشخیص می‌دهد که عبارت‌اند از انسان جسمانی، انسان نفسانی و انسان عقلانی. نوع اول همین انسان محسوس مادی با اعضای مادی فسادپذیر است. اما انسان نفسانی مرتبه بالاتری از انسان است که برخی خصوصیات جسمانی را دارد و نیمه مادی و نیمه مجرد است در حالی که انسان عقلانی، مثال حقیقی انسان جسمانی و نفسانی و مصدر همه کمالات آن‌هاست. به عقیده ملاصدرا انسان عقلانی همچون انسان جسمانی و نفسانی، قوای حسی دارد ولی در مرتبه عالی‌تری است (همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۲۴۴/۷).

ملاصدرا با ملاحظه اشرفیت وجودی مثل نسبت به اشیای مادی، آن‌ها را الگوها و

علل نمونه‌ای نمی‌داند که اشیای جسمانی مطابق آن‌ها ایجاد می‌شوند، بلکه مثل را مرتبه‌ی عالی‌تر وجود می‌داند که هستی‌بخش و یا علل مشارک در هستی عالم مادی‌اند. او می‌گوید: «نباید از اطلاق لفظ مثل بر صور عقلیه چنین تصور کنی که مقصود حکمای معتقد به وجود مثل این بوده است که این صور بدین علت آفریده شدند که مثال و نمونه و قالب و مقیاسی برای ایجاد انواع مادون خود باشند تا اینکه انواع مادون آن‌ها بر مثال و به مقیاس آن‌ها آفریده شوند». در واقع، ملاصدرا بر اساس قاعده امکان اشرف، وجود اشیای جسمانی را برای مثل عقلانی در نظر می‌گیرد و می‌گوید که صور عقلیه موجودات جسمانی که در عالم علم ربوبی و در جهان عقلی موجودند، نقشه و هندسه کامل جسمانی و اشرف و اعلائی از آن‌هایند. از دید وی این صور، جاویدان‌اند و علت وجود و علت ابقا و حافظ و نگهبان و مدیر و مدبر موجودات جسمانی‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۱-۲۵۲).

به عبارت دیگر، ملاصدرا بین عالم مثل و عالم جسمانی رابطه‌ی علی و طولی حقیقی برقرار می‌کند و موجودات جسمانی را تجلی مثل، و مثل را باطن آن‌ها در نظر می‌گیرد چنان که می‌گوید: همان‌طور که صور طبیعی، اصل تمامی قوا و مواد حامل آن است، قوا و مواد و آنچه از آثار و خواص موجود در آن‌هاست همگی به منزله صنم و مظهر و نمایشگر آن‌اند. همین‌طور رب النوع و مثل افلاطونی، اصل و حقیقت طبایع مختلف افراد و اشخاص جسمانی خویش‌اند و همچنین فصول و قوا و فروع موجود در آن نوع، خود نیز کمالات برای انواع دیگری هستند که مراتب آن‌ها در وجود، ناقص‌تر و از مرتبه وجود این نوع اخیرند. او چنین رابطه‌ای را بین تک تک موجودات اشیای عالم ماده و موجودات عالم مثال در نظر می‌گیرد؛ برای مثال درباره زمین می‌گوید: این زمین محسوس مدور با همه عرض و طول آن، صنمی است برای زمین عقلانی موجود در عالم عقول که رتبه آن در وجود، پایین‌تر از رتبه سایر ارباب انواع و صور افلاطونی است. او همچنین معتقد است که نظام موجود عالم مثل، متناظر با نظام عالم حسی و مادی در تمام انواع جوهری و عرضی است؛ یعنی هر قوه و کمال و هیئت و جمالی که در عالم محسوس یافت می‌شود، در حقیقت، سایه و رقیقه عالم مثال است. پس رابطه مثل با یکدیگر همانند رابطه افراد محسوس هر نوع طبیعی با افراد نوع دیگر است و

هیئت‌ها، نسبت‌ها و اشکال عارض بر افراد طبیعی، سایه، فرع و تنزل هیئت‌ها و نسبت‌های عقلی و معنوی موجود در عالم عقول و مثل نوریه است (همان: ۲۵۰-۲۵۲).

علاوه بر این، ملاصدرا تلاش دارد تا رابطهٔ مثل با افراد طبیعی خود را نیز تبیین نماید. از دید او چهار مرتبه و عالم وجودی و وجوبی وجود دارند که رابطهٔ طولی با یکدیگر دارند و عبارت‌اند از: مرتبهٔ وجود واجبی، عقلی، مثالی و طبیعی. هر مرتبه نسبت به مرتبهٔ مافوق خود به منزلهٔ معلول، و نسبت به مرتبهٔ مادون خود علت است و حقیقت و اصل آن به شمار می‌رود. بر این اساس، مثل افلاطونی نزد ملاصدرا در مرتبهٔ عقلی عالم قرار دارند و از این رو، آن‌ها اصل و حقیقت اشیای عالم خیال منفصل و عالم طبیعت هستند (همو، ۱۳۶۳: ۴۴۷). ملاصدرا همچنین به اتحاد ماهوی مثل و افراد آن اعتقاد دارد؛ یعنی مثل و افراد طبیعی مندرج تحت آن دارای یک ماهیت نوعی واحد هستند، یعنی مجموعهٔ افراد یک نوع طبیعی تنها یک مثال دارند و بین آن مثال و افراد طبیعی آن تفاوتی وجود ندارد جز اینکه مثال چون دارای تجرد است نیازی به ماده ندارد اما افراد طبیعی آن به دلیل نقص، ضعف و سستی محتاج به ماده‌اند (همان: ۲۲۴).

کوتاه سخن آنکه نگرش اصالت وجودی و وحدت تشکیکی وجود به ملاصدرا این امکان را می‌دهد تا نظام هستی را در کلیت واحد آن چنین ملاحظه کند که در آن، عالم مادی و مثل تنها دو عالم از دو مرتبهٔ مختلف این نظام وجودی‌اند و کمالات وجودی مختلف آن‌ها باعث جایگاه مختلفشان و اشرفیت و علیت و اصالت یکی بر دیگری می‌گردد. ضمن اینکه علیت عالم مثال نسبت به عالم مادی باعث حداکثر تشابه بین آن‌ها گردیده است تا آنجا که شناخت خصوصیات کلی عالم مادی، عقل انسان را قادر می‌سازد تا به شناخت مثل عقلانی تقرب جوید.

رویکرد معرفت‌شناختی به مثل

رویکرد معرفت‌شناختی ملاصدرا نیز هم وجود مثل را اثبات می‌کند و هم کارکردهای معرفتی آن‌ها را نشان می‌دهد. در این زمینه او با بررسی ماهیت ادراک وجود، مثل را اثبات می‌کند. استدلال وی را این گونه می‌توان تحریر کرد: اقسام مختلفی از مفاهیم مربوط به موجودات وجود دارند، برای نمونه، ما هم شاهد انسان خارجی هستیم و هم

انسان ذهنی و عقلانی که کلیت از ویژگی‌های آن است. اما وجود مفاهیم کلی مثل انسان و درخت که در عالم خارج وجود ندارند مستلزم این است که مرجع صدور و ایجاد داشته باشند. نفس انسان به تنهایی مبدأ این گونه مفاهیم نیست و این مفاهیم نمی‌توانند بدون مرجع باشند؛ زیرا ملاصدرا از جهت معرفت‌شناختی واقع‌گراست. پس این مفاهیم کلی اصل و مبدأ در عالم مثال دارند و نفس این توانایی را دارد تا به مشاهده آن‌ها نائل شود. به گفته ملاصدرا هر صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می‌شود، کیفیتی نفسانی است که نفس را برای مشاهده و معاینه حقیقت کلیه و صورت عقلیه موجود در عالم عقل آماده و مستعد می‌کند. این صورت حاصل در نفس، حکایت و نشانه‌ای از یک حقیقت کلیه عقلیه موجود در عالم عقل است (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷). در واقع، ملاصدرا نشان می‌دهد که مفاهیم کلی که در ادراکات عقلانی دریافت می‌شوند ساخته صرف قوه خیال نیستند، بلکه مرجع عینی این مفاهیم نفس انسان را قادر می‌سازد تا تصوراتی شبیه آن‌ها نزد خود بسازد.

اهمیت این استدلال ملاصدرا، در شباهت بیشتر آن با روش استدلالی افلاطون در اثبات مثل است؛ یعنی هر دو از طریق واقعیت مفاهیم کلی وجود، مرجع عینی آن‌ها یعنی مثل را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که مفاهیم کلی، بر خلاف دیدگاه ذهن‌گرایان یا اسم‌گرایان، مفاهیمی دارای مرجع عینی و حقیقی هستند. معرفت حقیقی به این مفاهیم تعلق می‌گیرد و کلیت و ثبات از ویژگی‌های اصلی این گونه مفاهیم و مرجع آن‌هاست. پس هدف از معرفت برای انسان رسیدن به شناخت عقلانی حقایق معنوی مثالی است. اما تفاوت افلاطون و ملاصدرا در این است که افلاطون راه نیل به معرفت عقلانی مثل را تلاش برای یادآوری حقایقی می‌داند که نفس در وجود قبلی‌اش واجد بوده و پس از اتحاد با بدن فراموش کرده است. به عبارت دیگر، فرایند معرفت برای افلاطون یادآوری مثالی است که نفس فراموش کرده است و اینکه نفس قدیم است و در وجود قبلی‌اش واجد علم به صور بوده است؛ اما در این زمینه ملاصدرا ضمن رد علم پیشین نفس به مثل و تأیید نظریه ارسطویی مبنی بر آغاز ادراک انسان از تجربه حسی و تکامل آن از طریق ادراک خیالی و سپس رسیدن به مرحله ادراک عقلانی، بر این اعتقاد است که حرکت جوهری نفس، باعث تکامل معنوی آن و

کاستن از جنبه‌های مادی‌اش و افزایش ویژگی‌های تجردی‌اش می‌شود. این امر، نفس را توانا می‌سازد تا مفاهیم کلی را مطابق با حقایق عالم مثال خلق کند. پس معرفت نزد ملاصدرا امری تأسیس‌شدنی است که با تکامل جوهری و معنوی نفس امکان‌پذیر می‌گردد (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۳۰/۸-۳۸۸). البته با توجه به نگرش ارسطویی ملاصدرا درباره نحوه تأسیس و شکل‌گیری معرفت، و نیز نگرش افلاطونی او به رابطه وجودی موجودات مادی و مثل، این اشکال و ابهام به وجود می‌آید که اگر مثل، اصل موجودات مادی‌اند پس چرا ملاصدرا در برخی مواضع نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی را از طریق کلی‌سازی مفاهیم حسی و خیالی می‌داند ولی در اینجا از طریق مطابقت آن‌ها با اصلشان در عالم مثل. در پاسخ به این ابهام به نظر می‌رسد که نگرش وجودشناختی او از یک طرف و معرفت‌شناختی متفاوتش از طرف دیگر به رابطه مثل با موجودات مادی، چنین مشکلی را بی‌پاسخ می‌گذارد. راه حل ممکن برای او عدول از رویکرد افلاطونی یا ارسطویی به نفع دیگری است. به عبارت دیگر، ملاصدرا در پیوند وجودشناختی و معرفت‌شناختی مثل و موجودات مادی دیدگاه منسجم و بدون تناقضی ندارد. حتی استفاده توأمان از هر دو دیدگاه افلاطون و ارسطو نتوانسته است این معضل را حل کند.

بنابراین، در دیدگاه افلاطون و ملاصدرا، هدف نهایی از معرفت، شناخت و رسیدن به مفاهیمی کلی است که مرجع آن‌ها عالم مثل است. این دو اندیشمند، دغدغه معرفت کلی، ثابت، جهان‌شمول و عقلانی را دارند که مرجع آن تنها در موجودات عالم مثال یافت می‌شود. بر این اساس، افلاطون فرایند معرفت را تلاش برای یادآوری مثل فراموش‌شده می‌داند ولی ملاصدرا به دلیل اعتقاد به نظریه جسمانی‌الحدوث بودن نفس، فرایند معرفت را حرکت تکاملی جوهری نفس از ادراک حسی تا نیل به ادراک عقلانی و شهود معنوی می‌داند تا امکان مشاهده حقایق معنوی مثل فراهم گردد. ضمن اینکه هر دو بر مسئله عمل و تربیت و تزکیه روح برای نیل به مثل الهی تأکید دارند.

رویکرد دینی به مثل

ملاصدرا می‌کوشد تا از منظر دینی و کلامی نیز تأییداتی را برای نظریه مثل بیابد. در

واقع، نگرش دینی ملاصدرا به مثل او را به تفسیر برخی آیات قرآن با تکیه بر مثل افلاطونی سوق می‌دهد. در این زمینه مواردی را در برخی از آثار او چون *الاسفار الاربعه*، *مفاتیح الغیب* و *اسرار الآیات* می‌توان یافت. بر پایه متون دینی چون قرآن موجودات مجرد عقلانی وجود دارند و کار تدبیر جهان مادی را به اذن خداوند بر عهده دارند (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۵)؛ برای مثال می‌توان به چند آیه قرآن اشاره کرد که ملاصدرا مضامین آنها را با مثل پیوند می‌زند. او در آیه *﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾* (حجر / ۲۹)، روح را به منزله مثال و رب النوع انسان در نظر می‌گیرد که حقیقت کلی انسان است و تمام خصوصیات انسان را به گونه برتر دارد (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۲۹/۹). او درباره آیه *﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾* (نحل / ۹۶) بر این عقیده است که مراد از آنچه نزد خداست همان مثل و ارباب انواع است که در علم او باقی‌اند؛ زیرا علم خدا ثابت و تغییرناپذیر است (همو، *اسرار الآیات*، ۱۳۶۰: ۶۴). او همچنین درباره آیه *﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾* (بقره / ۳۱) معتقد است که منظور از کلمه «اسماء» همان مثل الهی افلاطونی است که خداوند آنها را به آدم آموخت تا حقیقت همه انواع طبیعت نزد انسان وجود داشته باشد (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۰: ۳۶۳/۲).

ملاصدرا همچنین با نظر به برخی احادیث نبوی بر این عقیده است که حقایق معنوی مثالی برای فهم بشری از جایگاه اصلی خود تنزل یافته و بر ما نازل گردیده‌اند تا برای ما قابل فهم باشند؛ برای مثال از پیامبر اسلام نقل است که گفت: خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد که اگر از آنها پرده برداشته شود انوار وجه الهی، تا آنجا که میدان دید خلائق است، آنها را خواهد سوزاند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۷۸/۲). از دید ملاصدرا متون دینی اسلامی چند لایه بودن حقایق هستی را تأیید می‌کنند و ما انسان‌ها تنها با لایه‌های اولیه آن در این دنیا روبه‌رو هستیم.

رویکرد عرفانی به مثل

رویکرد عرفانی به مثل افلاطونی تحت تأثیر دیدگاه‌های برخی عرفای اسلامی درباره اعیان ثابته است. ملاصدرا در این باره می‌گوید که صورت‌های مفارق الهی که نزد خداوند موجودند، عالم به ذات خویش نیستند و غیر از خداوند کسی نیز به آنها علم

ندارد. دلیل این مطلب از نظر افلاطون و حکمای رواقی آن است که این صور مفارق هیچ التفاتی به ذات نورانی خویش ندارند و به دلیل عبودیت تامشان، در خداوند فانی می‌باشند. این صور باقی به بقای الهی‌اند و تحقق آن‌ها با وجود حقانی حق است (همو، ۱۳۶۳: ۴۳۶). ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید که ذات خداوندی دارای اشعه و نورانیت و ضوء و آثار است و چگونه چنین نباشد در حالی که تمام وجود، اشراق نور او و درخشش ظهور اوست (همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۲۰۴/۵). در واقع، ملاصدرا از آن رو که مثل همان حقایق عقلانی مجرد محض هستند، می‌کوشد تا آن‌ها را به طریقی همان صور الهی در علم خدا در نظر گیرد که کارکردی شبیه اعیان ثابتۀ عرفا دارند. لذا با عقیده به اینکه صور افلاطونی همان علوم خداوندی و خزائن ربوبی‌اند و صفات الهی عین ذات اویند، می‌گوید که آن صورت‌های عقلی همانا صفات الهی و علوم الهی‌اند که تابع وجود اویند، در حالی که علو مرتبه و مجد الهی به واسطه ذات خویش است نه به خاطر این صورت‌های الهی. این صور الهی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند بلکه حقیقت و وجود آن‌ها غیر از حقیقت و وجود خدا نیست (همان: ۲۱۶/۵).

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* با بیانی دیگر بر این ویژگی صور الهی تأکید می‌کند. او می‌گوید که صور مفارقه اصلاً جزء عالم نیستند و همچنین چیزی از ماسوی‌الله هم نمی‌باشند بلکه صور علم الهی و کلمات تامه‌ای هستند که پایان نمی‌پذیرند، چنان که خداوند می‌فرماید: «اگر دریا برای ثبت کلمات پروردگار من مرکب شود، قبل از آنکه کلمات پروردگارم به پایان رسد دریا تمام می‌شود» (همو، ۱۳۷۶: ۱). این سخنان ملاصدرا ضمن اینکه تأییدی بر دیدگاه فارابی است که صور افلاطونی را همان علم الهی می‌دانست، در واقع، نشان‌دهنده ابهامی است که هم در دیدگاه ملاصدرا و هم افلاطون درباره جا و مکان صور افلاطونی وجود دارد؛ زیرا اگر صور را جزء علم خدا و از اعیان ثابتۀ در نظر بگیریم، آن‌ها همچون خدا دارای وجوب ذاتی می‌گردند و از حوزه امکان خارج می‌شوند، اما اگر آن‌ها را خارج از علم و ذات خدا در نظر بگیریم، موجوداتی ممکن و مخلوق هستند که می‌توانند عالمی مخصوص خویش داشته باشند و به مثابه علل فاعلی یا نمونه‌ای از موجودات عالم جسمانی ایفای

نقش کنند. به عبارت دیگر، او ضمن اینکه مثل را وجوداتی مجرد و نوری و مستقل و قائم به ذات می‌داند، در تعیین اینکه آیا مثل از زمره عالم امکان هستند یا از عالم واجبی، دیدگاه مشخص و روشنی ندارد. از دید او چون مثل از زمره عالم امکان و خارج از ذات الهی‌اند، آن‌ها مخلوق و معلول خدا، و خدا نیز علت هستی‌بخش آن‌هاست. البته ملاصدرا در برخی تعابیر خود برای مثل، وجودی جدای از خدا قائل نیست، بلکه آن‌ها را موجود به وجود خدا و باقی به بقای او می‌داند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۲۱۶/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۳۶). بر این اساس می‌توان مثل را همان صور علوم الهی یا خود علوم الهی نیز دانست (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۲۰۵/۵). در مجموع به نظر می‌رسد که او مثل الهی را خارج از عالم واجبی می‌داند و آن‌ها را در عالم امکان از زمره عقول تلقی می‌کند (همان: ۴۶/۲ و ۱۹۱/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۲۴).

علاوه بر این، در رویکرد عرفانی، ملاصدرا همچنین بر ضرورت پالایش روح برای ادراک واقعیت مثل افلاطونی تأکید دارد. او تنها راه رسیدن به مثل نوریه را شهود مستقیم آن‌ها و یگانه راه شهود مستقیم آن‌ها را ترکیه و تهذیب و زدودن آلودگی‌های مادی می‌داند؛ زیرا مثل نوریه، حقایق بسیط نوری و مجردی هستند که تنها با ترکیه باطن مشاهده می‌شوند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۶۲/۲-۷۷). او بر این باور است که لازمه فهم مراتب مختلف داشتن عالم هستی، توانایی انسان در ادراک اسرار و رازهای الهی است و تنها در این صورت است که می‌توان دانست که هر قوه و کمال و جمالی که در این جهان است در واقع، سایه‌ها و تمثلاتی از جهان برین است. از این رو می‌گوید: آیا نمی‌نگری که آثار انوار الهی که در عالم ملک ظاهر گردیده و از مراتب روحانی عقلی فرود آمده و در صور جزئیات آشکار شده است، به زیبایی و لطافت و ناز و کرشمه نامیده شده است؟ با اینکه به سبب همراهی با ظلمت جسمی، ضعیف شده و با آمیزش با انبوهی ماده، متراکم گردیده است. با این همه، چگونه صاحبان عقل و خردهای استوار را سرگشته و حیران ساخته و طالبانش را در فتنه و رنج انداخته؟ (همان: ۷۸/۲). معنای این سخنان ملاصدرا آن است که درک حقایق معنوی برای انسان حتی با برخی ویژگی‌های مادی، از آن رو امکان‌پذیر و در برخی مواقع بهجت‌انگیز است که این حقایق از عالم عقلانی تنزل یافته‌اند تا انسان قدرت درک آن‌ها را داشته باشد. به

عبارت دیگر، خداوند بین امور جسمانی و موجودات روحانی نوعی مماثلت و شباهت قرار داده است تا امکان فهم واقعیت امور عقلانی و روحانی برای انسان فراهم گردد (همان: ۸۱/۲).

نتیجه‌گیری

در اینکه ملاصدرا از نظریهٔ مثل افلاطونی و در کل، نگرش فلسفی افلاطون متأثر بوده است تردیدی نیست. این امر به گرایش عرفانی، شهودی و اشراقی هر دو فیلسوف ارتباط زیادی دارد تا آنجا که در برخی موارد ملاصدرا افلاطون را حکیمی الهی قلمداد می‌کند. بنابراین، اصل نظریهٔ مثل افلاطونی پذیرفتهٔ ملاصدراست، اما مبانی پذیرش این نظریه، دلایل اثبات آن و کارکردهایی که می‌توان برای آن در نظر گرفت لزوماً بین ملاصدرا و افلاطون یکسان نیست، اگرچه در برخی موارد شباهتهایی وجود دارد.

ملاصدرا مؤسس مکتب فلسفی حکمت متعالیهٔ اسلامی است که مبانی و اصولی بسیار مهم دارد، همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، تجرد خیال و معاد جسمانی. این اصول این امکان را برای ملاصدرا فراهم می‌سازند تا تفسیری نسبتاً ابتکاری و متفاوت از گذشته دربارهٔ نظریهٔ مثل ارائه دهد. در این زمینه مواردی چون استفاده از نظریهٔ معرفت ارسطویی (تأسیسی دانستن معرفت نه یادآوری لحاظ کردن آن)، پذیرش دیدگاه مشایبان (حرکت تکاملی عقل از عقل بالقوهٔ هیولانی تا عقل مستفاد که متصل به عقل فعال می‌گردد)، اعتقاد داشتن به حدوث جسمانی نفس، اثبات حرکت جوهری تکاملی در تمامی موجودات مادی برای رسیدن به تجرد تام، ایجاد رابطهٔ تشکیک وجودی بین تمامی موجودات و عوالم هستی، و در نظر گرفتن رابطهٔ علیت حقیقی در همهٔ مراتب هستی، ملاصدرا را قادر می‌سازد تا با رویکرد نسبتاً جدیدی نظریهٔ مثل افلاطونی را اثبات و تفسیر کند. در این باره استفاده از حرکت جوهری و در نظر گرفتن مراتب سه‌گانهٔ وجود موجودات و ادراکات سه‌گانه، رویکرد خاص ملاصدرا در اثبات وجود مثل افلاطونی است. همچنین اصالت وجود و وحدت تشکیکی مراتب گوناگون آن باعث می‌شود تا او با برقراری پیوند ذاتی بین عالم ماده و مثل، شکاف افلاطونی بین

آن‌ها را مرتفع سازد و برای هر یک از آن‌ها، ارزش، اعتبار و کارکرد خاص خود را در نظر گیرد. همچنین او موفق می‌شود تا با برقراری رابطه علیت طولی بین عالم ماده و مثل نشان دهد که عالم محسوس عین ربط و وابستگی و در واقع، مرتبه نازل‌ای از عالم واقع و مثل است.

در عین حال، برخی تشابهات نیز بین رویکرد ملاصدرا و افلاطون وجود دارد. هر دو تنها به ادراک عقلانی و شهود دل‌بستگی دارند که متعلق چنین معرفتی تنها حقایق عقلانی مثل هستند و نیز عروج معرفتی، اخلاقی و عرفانی انسان را به سوی عالم حقایق معنوی می‌دانند که می‌تواند همان مثل افلاطونی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۸۰ ش.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، ۱۳۷۲ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآيات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، *المشاعر*، مقدمه هانری کرین، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۳۶۰ ش.
۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.

12. Plato, *Complete Works*, Ed. by: John Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, Printed in the United States of America, 1997.

تأملی در برهان‌های عصمت امام*

- علیرضا کهنسال^۱
- نفیسه تحریرچی^۲

چکیده

مهم‌ترین صفت امام در فرهنگ تشیع و بارزترین اختلاف اهل سنت با شیعه در صفات امام، عصمت امام است. برهان‌های فراوانی در اثبات عصمت امام ارائه شده و از سوی اهل سنت نیز به آن‌ها پاسخ داده شده است. در این پژوهش ضمن بررسی این برهان‌ها، اثبات می‌گردد که اساس همه آن‌ها و اصلی که سبب استواری تمام برهان‌ها می‌گردد، آن است که برای امام جایگاهی چونان پیامبر ﷺ قائل شویم؛ به این معنا که وظیفه امام را مانند رسالت پیامبر ﷺ، زنده کردن معارف دین و نگهداری و انتقال آن‌ها بدانیم. این مطلب می‌تواند هم به منزله اصلی بر اثبات همه برهان‌ها باشد و هم در حکم برهانی مستقل در اثبات عصمت امام.

واژگان کلیدی: عصمت، نقل، حفظ، تداوم رسالت، ظن.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@u.m.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (na_tahrirchi@yahoo.com).

عصمت امام مهم‌ترین ویژگی اوست و این مهم اثبات نمی‌گردد مگر آنکه برای امام به‌عنوان مفسر، جایگاهی چون جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله قائل شویم و به موجب آن، عصمت را از لوازم امامت بدانیم. شالوده‌نویس‌ها حاضر این است که برهان «حفظ و نقل شرع»، تنها برهانی است که چنین جایگاهی را برای امام اثبات می‌نماید. براهین دیگر اثبات عصمت بدون این برهان، استوار نیستند؛ زیرا هیچ‌یک نمی‌توانند این ادعا را که برای امامت تنها اجتهاد کافی است، ابطال نمایند. در این پژوهش کوشش گردیده تا اثبات گردد که دیگر دلایل اثبات عصمت امام، در گرو اثبات این برهان است، زیرا تنها برهانی که می‌تواند برای امام جایگاهی چونان جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله اثبات نماید، برهان یادشده است. این ادعا که تنها برهان اثبات عصمت، برهان «حفظ و نقل شرع» است سخنی تازه است که به میزان جستجوی نویسنده گوینده‌ای نداشته است.

جایگاه عصمت در نبوت و امامت

عصمت باوری دینی است که اگر ذاتی و مقوم نبوت نباشد، بی‌گمان از لوازم جدایی‌ناپذیر آن است. در عصمت پیامبران، نزد فرقه‌های اسلامی مخالفتی نیست، جز بسیار اندک که می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. اختلاف در زمان و مراتب عصمت و متعلقات آن، میان اهل سنت و تشیع وجود دارد که به هر روی به اصل وجود آن خللی وارد نمی‌سازد (رازی، ۱۹۸۶: ۱۱۶/۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰: ۴-۳). اختلاف عمده در «عصمت امام» است که ایچی از آن به معظم خلافت‌ها تعبیر کرده است (۱۳۲۵: ۳۵۶/۸).

شیعه دوازده امامی و اسماعیلی امام را معصوم می‌دانند، ولی اهل سنت با این دیدگاه مخالف‌اند (همان: ۳۵۲/۸؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۵؛ رازی، ۱۹۸۶: ۲۵۵/۲). دلایل گوناگونی از دو طیف ارائه شده است، اما در واقع خاستگاه اختلاف در نگاهی است که شیعه و سنی به جایگاه امامت دارند. در فرهنگ تشیع، امام جانشین پیامبر و منصوب از سوی خداوند است. جایگاه امام ادامه راه و تکالیف پیامبر در راستای پیام‌رسانی است؛ رساندن رازهای پوشیده‌ای از دین که اگرچه تشریح شده بود، زمانی برای ظهور نیافت. از این رو امام نیز مانند پیامبر باید معصوم باشد. اهل سنت کوشیده‌اند که امامت را در

فروع دین جای داده و نصب امام را بر عهده مکلفان قرار دهند؛ آن هم به صورت واجب کفایی که اگر برخی از مکلفان آن را انجام دادند، بر عهده دیگران نخواهد بود. این سهل‌انگاری در حالی است که آن شخص باید بر جان و مال مردم مسلط باشد. غرض اهل سنت از این گفتار آن است که امامت را تا حد امکان، بی‌اهمیت جلوه دهند تا مورد توجه و بحث قرار نگیرد، زیرا مواضع آنان در امامت بسیار سست و لرزان است. اهل سنت علاوه بر قرار دادن امامت در فروع و دانش فقه و اینکه انتخاب به وسیله برخی از مکلفان کافی است، گفته‌اند که بحث و استدلال پیرامون امامت لازم نیست و تقلید در آن بسنده است. با چنین بینشی، امام در حد یک مجتهد خواهد بود و تنها به عدالت نیاز دارد، نه عصمت. البته عدالت نیز از زوایای کلامی مورد نیاز است؛ در غیر این صورت در عمل عدالتی وجود نداشته است؛ چنان که برخی از اهل سنت تصریح دارند که امام به کشتن نفس و غارت اموال برکنار نمی‌گردد (تفتازانی، ۱۳۶۳: ۱۸۵).

با وجود ادعای ظاهری اهل سنت در فرعی بودن امامت، آنان در عمل امامت را از هر اصل دینی بالاتر برده‌اند. اگر این اصل از فروع دین می‌بود، باید اختلاف در آن مانند اختلاف در دیگر امور فرعی، بدون خون‌ریزی پایان می‌یافت! در حالی که تاریخ آکنده از ماجرای عالمان شیعه است که به سبب مخالفت با امامت خلفای سنی به شهادت رسیده‌اند. حتی اگر باور چنین باشد که این مسئله به سبب اهمیت آن با مسائل دیگر تفاوت دارد، سرانجام باید مخالفان را فاسق شمرد (شوشتری، ۱۴۰۹: ۲/۲۹۰-۲۹۱).

نیاز به عصمت امام

متکلمان شیعه مهم‌ترین صفت امام را عصمت می‌دانند و بر عصمت امام دلایل فراوانی آورده‌اند، ولی اهل سنت عصمت را شرط امامت نمی‌دانند. آنان بر عدم اشتراط عصمت دلایلی ارائه نموده‌اند که سستی آن‌ها، تفتازانی را ناگزیر ساخته به ضعف آن‌ها اعتراف کند و شرط نبود عصمت در انتصاب امام را بدیهی بداند و برای آن از اهل سنت دلیل مطالبه نکند.^۱ بنابراین پیرامون عدم اشتراط عصمت، هیچ دلیلی در اهل

۱. دلیل اهل سنت بر شرط نبودن عصمت امام این است که خلفای سه‌گانه را امام، ولی غیر معصوم دانسته‌اند. حال آنکه شیعه که عصمت را شرط می‌داند، خلفا را امام ندانسته است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۵).

سنت وجود ندارد و بر فرض که شیعه نیز نمی‌توانست اشتراط عصمت را اثبات نماید، مسئله به گونه «امکان خاص» می‌گردید و باید در شرط بودن یا نبودن عصمت امام توقف می‌شد؛ اما شیعه بر این امر دلایل فراوانی ارائه کرده است.

تحریر و تقریر

برهان «حفظ و نقل شریعت» اگرچه در کتاب‌های کلامی بیان شده، ظهور چندانی نیافته است و در حاشیه «برهان لطف» قرار گرفته است. این دعوی که برهان «حفظ و نقل شرع» تنها برهانی است که عصمت امام را اثبات می‌نماید، نیازمند تأمل و استدلالی استوار است. پیش از تحریر و چگونگی ورود به استدلال، اندکی به معرفی برهان «حفظ و نقل شرع» می‌پردازیم.

شریعت اسلام تا قیامت پاینده و پیروی از آن بر همه مکلفان واجب است. از سوی دیگر مکلفان باید یقین کنند که معارف و احکام، بدون زیادت و کاستی به آن‌ها رسیده؛ چرا که در غیر این صورت در سرپیچی از آن معذور خواهند بود. برای اتمام حجت باید حافظان و ناقلان معصومی وجود داشته باشند تا دین به آیندگان ابلاغ گردد. متکلمان شیعه راه‌های دیگر حفظ و نقل شرع مانند کتاب، سنت، اجماع و اخبار آحاد را بررسی نموده و بیان می‌دارند که هیچ یک از آن‌ها بیش از ظن را افاده نمی‌کند و نمی‌توان از طریق آن‌ها به عصمت منقولات یقین نمود (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۲۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۶).

برهان «حفظ و نقل شرع» در کلام، نقشی چون برهان صدیقین در فلسفه دارد که به وسیله آن، هم ذات حق و هم صفات او اثبات می‌شود. در اینجا نیز هم وجوب نصب امام بر خدا و هم عصمت او اثبات می‌گردد. البته این مطلب که برهان مذکور اثبات‌کننده عصمت نیز هست، مورد توجه برخی متکلمان بوده، اما ادعا این است که نه تنها برهان یادشده دارای نقش دوگانه در اثبات نصب و عصمت امام است، بلکه تنها برهانی است که می‌تواند عصمت امام را اثبات کند و دلایل دیگر بدون آن ناتمام خواهند بود.

اساس برهان‌های اثبات عصمت

مراد از اساس این است که چه اصلی می‌تواند این برهان‌ها را به گونه‌ی عام ابطال یا اثبات نماید. اصلی که ضامن اثبات یا ابطال تمامی دلایل است، اثبات جایگاهی پیامبرگونه برای امام است. اهل سنت امام را مجتهد می‌دانند؛ حتی رأی به اجتهاد پیامبر نیز میان آن‌ها وجود دارد (قشیری نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۷/۴؛ سجستانی، ۱۴۱۶: ۴۳/۱). اگر امام مجتهد باشد، معصوم نیست، زیرا هیچ کس برای اجتهاد، عصمت را شرط نکرده، بلکه با بودن عصمت نیازی به اجتهاد نیست. بر این اساس اگر اثبات نشود که امام باید مانند پیامبر باشد، عصمت او اثبات نخواهد شد. البته روشن است که مراد از همانندی با پیامبر این نیست که امام نیز باید آورنده‌ی دین باشد، بلکه مراد آن است که فهم ویژه‌ای از دین وجود دارد که غیر معصوم را به آن دسترسی نیست. اکنون کامیابی دلایل اثبات عصمت در گرو توفیق در این امر است: آیا آن دلایل توانسته‌اند جایگاهی پیامبرگونه برای امام اثبات نمایند؟ پاسخ آن است که تنها دلیلی که توانسته چنین نماید، برهان «حفظ و نقل شرع» است و هیچ دلیل دیگری از متکلمان شیعه قادر به چنین امری نیست. بنابراین تنها برهانی که جداگانه و بالذات، توان اثبات عصمت را دارد، برهان حاضر است و دلایل دیگر پس از اقامه‌ی این دلیل، قادر به اثبات عصمت خواهند بود. از این روی نوشتار کنونی باید دو ادعا را اثبات نماید:

۱. ناتوانی برهان‌های اثبات عصمت؛
۲. توانایی برهان حفظ و نقل شرع.

بررسی و ارزیابی دلایل عصمت

همان گونه که گذشت، اهل سنت نه عصمت در امام را شرط کرده و نه بر عدم اشتراط دلیل آورده‌اند. سبب این عمل روشن است؛ هیچ یک از خلفای سه گانه معصوم نبوده و بر عدم اشتراط عصمت نیز نمی‌توان دلیلی ارائه کرد. اما متکلمان شیعه بر اثبات عصمت امام دلایلی آورده‌اند. البته شیخ صدوق را باید مستثنا دانست، زیرا او اگرچه بر عصمت امامان تصریح نموده، دلیل عقلی بر این امر اقامه نکرده است (۱۴۱۴: ۹۶-۹۷).

۱. همانندی امام و پیامبر

اصل «همانندی امام و پیامبر» در بسیاری از منابع به عنوان دلیل مستقل نیامده، اما اصلی است که شیعه بدان باور داشته است. تفتازانی و ایجی این اصل را نخستین استدلال قرار داده و البته پیش از آن‌ها، این مطلب در *المغنی* قاضی عبدالجبار بیان شده است. دلیل یاد شده این است که «امامت مانند نبوت است؛ چون نبی معصوم است، امام نیز باید معصوم باشد». شباهت امام و پیامبر در این است که هر دو شریعت را برپا می‌دارند و از حوزه دین دفاع می‌کنند. این دلیل در بسیاری منابع معتبر ارائه نشده و شاید دلیل آن این بوده که خود استدلال را اساس بررسی شمرده‌اند، نه آنکه آن را دلیلی مستقل قلمداد نمایند، از این رو از دلایل دیگری استفاده شده است. با این وجود اصل مطلب از آغاز، در منابع کلامی وجود داشته است. قاضی عبدالجبار معتزلی به این باور شیعه تصریح کرده و نقدی را که خواهد آمد، به دیدگاه شیعه وارد ساخته (قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۹۲-۹۱/۲۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۸-۲۴۹/۵) که سید مرتضی و شیخ طوسی به او پاسخ گفته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۳۱/۱). از اساس ذکر موضعی معین برای چنین باوری لازم نیست، زیرا در سراسر فضای بحث، آشکار است که آنان امام را در عصمت و اعتبار قول، فعل و عدم اجتهاد، مانند پیامبر می‌دانند؛ البته به گونه نیابت نه اصالت. اکنون سخنان دو طرف را در این باره یادآور می‌شویم. تفتازانی چند پاسخ ارائه نموده که البته برگرفته از قاضی عبدالجبار است. او در این پاسخ‌ها، همانندی امام و پیامبر را با ایجاد تفاوت میان آن‌ها انکار نموده است:

۱. نصب امام بر عهده مردمی است که راهی برای شناخت عصمت او ندارند، بنابراین نباید عصمت به عنوان شرط برای اختیار امام قرار گیرد؛ در حالی که نصب پیامبر بر عهده آنان نیست و پیامبر از سوی خدا مبعوث گردیده و عصمت او با آوردن معجزه اثبات می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۵). روشن است که این سخن «مصادره به مطلوب» است و شیعه می‌تواند به آن اعتراض نماید که تعیین مرجع نصب برای امام، اصل مدعای دو طرف است و نمی‌توان از آغاز، نصب امام را بر عهده مردم دانست. اما نکته این است که آن سوی ادعا نیز مصادره خواهد بود؛ یعنی همان گونه که نمی‌توان گفت: «چون امام را مردم تعیین می‌کنند با پیامبر تفاوت دارد»، نمی‌توان ادعا

نمود: «چون امام مانند پیامبر است، باید عصمت داشته باشد». حاصل آنکه هم اصل ادعای همانندی و هم نقد آن مصادره هستند و مسئله به گونه «امکان خاص» باقی می ماند؛ اما این امر به سود شیعه نیست، زیرا آنان در صدد اثبات همانندی می باشند.

۲. پیامبر با شریعتی مبعوث می گردد که علم به آن شریعت، جز از طریق شخص او ممکن نیست؛ پس او باید معصوم باشد وگرنه در شریعت اخلاص رخ می دهد، اما امام چنین نیست. به سخن دیگر، پیروی بی قید و شرط از امام لازم نیست و انکار عصمت او نیز به اخلاص در شریعت نخواهد انجامید (همان: ۲۵۰/۵). این سخن نیز از هر دو سو، صرف ادعاست. شیعه بر این باور است که امام جایگاهی مانند پیامبر دارد، اما اهل سنت انکار می نمایند و برای انکار خود چنین استدلال می کنند که «ما درباره پیامبر به اثبات عصمت نیازمندیم، زیرا او با شریعتی آمده است که جز از طریق او نمی توان به آن علم داشت. پیامبر پایه گذار شریعت است و باید به هر چه می گوید اعتماد کرد. اما امام چنین نیست؛ سخنان او باید بر میزان شریعت منطبق گردد؛ زیرا امام مفسر است نه پایه گذار شریعت» (همان: ۲۴۹/۵). تا کنون روشن گردید که اهل سنت امام را چون مجتهدی می دانند که سخنانش ذاتاً بی ارزش است.

اما پاسخ شیعه آن است که اگرچه امام پایه گذار شریعت نیست، مفسری است که لایه های پنهانی از دین را آشکار می سازد که جز پیامبر کسی از آنها آگاه نیست و به هیچ روی نمی توان او را چونان مجتهدی دانست. آنچه امام می گوید، همچون سخن پیامبر حجت است. البته هر چه امام گفته به عنوان سنت پیامبر بوده است و همه مبتنی بر فهم ویژه ای است که امام به سبب الهام از پروردگار به دست آورده است. بنابراین تمامی سخنان امامان علیهم السلام برگرفته از قرآن و سنت است. ایشان از اصحاب خود می خواستند که مدارک سخن را از امام طلب نمایند و در مواردی نیز این امر رخ داده یا امام خود، مأخذ سنت خویش را ارائه نموده است.

آشکار است که اگر این مطلب اثبات گردد، عصمت ثابت گشته و این دلیل و استدلال های دیگر نیز پذیرفته خواهند شد؛ اما تا آنگاه که امام را چونان مجتهدی بدانیم، هیچ یک از این دلایل سودی نخواهند داشت. این مطلب که امام چنان فهمی از دین دارد و بر فرض وجود این فهم، مکلفان به آن نیاز دارند، در حد ذات خود یک

ادعاست و باید اثبات گردد.

گذشت که در بیشتر موارد، متکلمان شیعه دلیل یادشده را اساس بحث دانسته‌اند نه دلیل عصمت. البته اگر چنین جایگاهی برای امام اثبات شود، سرپیچی و نافرمانی از او به اخلال در دین می‌انجامد. روشن است که مانند دلیل پیشین، اصل ادعا و ابطال آن، بدون دلیل مانده و مسئله همچنان یک «امکان خاص» است و این امکان به زیان شیعه. در گفتار شیعه چیزی وجود ندارد که دلیل بر لزوم چنین علمی برای امام باشد. در سخنان تفتازانی نیز استدلالی به چشم نمی‌خورد که این ادعا را باطل نماید.

۲. دلیل تسلسل

سید مرتضی برای اثبات عصمت چنین استدلال می‌کند که چون مأمومان (پیروان امام) امکان خطا دارند، باید برای آن‌ها امامی باشد تا ایشان را از خطا باز دارد. از سوی دیگر اگر خود امام معصوم نباشد، به امامی دیگر نیازمند است و تسلسل رخ خواهد داد. آنگاه سید مرتضی به این اشکال که «اگر عصمت امام به سبب وقوع خطا باشد، پس کسی که خود معصوم است، نباید نیازی به امام داشته باشد»، پاسخ داده که چنین شخصی از جهات دیگر مانند «اخذ معالم دین» به امام نیاز دارد؛ مانند امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهما السلام که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و عصمت داشته‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۳۱). همین دلیل و پاسخ از سوی شیخ طوسی نیز بارها بیان شده است (۱۴۰۶: ۳۰۵).

رازی می‌افزاید که این دلیل همانندسازی استدلال «وجوب و امکان» است و همان‌گونه که در آن استدلال کوشیده‌اند برای دفع تسلسل، سلسله ممکنات را به واجب ختم نمایند، در اینجا نیز سلسله انسان‌های عادی و نیازمند به امام باید به انسانی برسد که خطا بر او جایز نیست (۱۹۸۶: ۲/۲۶۴).

سید مرتضی این دلیل را عقلی دانسته و پس از آن به دلیل «حفظ و نقل شرع» نیز برای اثبات عصمت سود جسته است. وی در پاسخ به این اشکال که اگر زبردستان و منصوبان امام معصوم نیستند، پس چرا او باید معصوم باشد؟ پاسخ داده که آنان معصوم نیستند و به امام نیازمند، ولی امام بر همه ریاست دارد و کسی فراتر از او نیست. اگر او

معصوم نباشد، به کسی که معصوم است نیازمند خواهد بود، در حالی که چنین شخصی وجود ندارد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۳۳-۴۳۴).

اهل سنت به این دلیل چنین پاسخ گفته‌اند: «وجوب نصب امام شرعی است؛ به این معنا که بر مکلفان واجب است او را نصب نمایند. وجوب یادشده عقلی نیست که وابسته به احتمال خطا در مردم باشد. اگر فرمان شارع نبود، دین تا قیامت نیز به امام نیاز نداشت، اما چون احتمال زیان از ناحیه عدم امام وجود دارد، شرع فرمان به نصب او داده است. این زیان احتمالی نیز با علم و اجتهاد امامی که عدالت و اعتقادات نیکو دارد، از میان می‌رود، حتی اگر معصوم نباشد. بنابراین مراجعه به کتاب و سنت و وجود دانشمندان برای هدایت مردم کافی است (رازی، ۱۹۸۶: ۲۶۵/۲).

ارزیابی دلیل

باید اعتراف نمود که دلیل یادشده نمی‌تواند عصمت امام را اثبات نماید. اشاعره که وجوب شرعی را باور ندارند، برای نصب امام نیازی به جستجوی دلیل نمی‌یابند. چنانچه به وجوب عقلی نیز قائل باشیم، می‌توان گفت که این وجوب برای دفع ضرر احتمالی برخاسته از نبود امام است، همچون دفع حرج و مرج، نه از آن روی که مردم عادی خطاپذیر هستند. به دیگر سخن، اگر امام را چون مجتهد بدانیم، از یک سو نصب او بر خدا نیست، همان‌گونه که مجتهدان را نیز اهل فن تعیین می‌نمایند و از سویی دیگر با وجود اجتهاد نیز خطا ممکن است، اما مُجاز؛ زیرا مجتهد به ظن رفتار می‌کند و عمل به ظن از سوی او و به اجازه شارع جایز است.

مراد از نصب مجتهد این نیست که مردم اشتباه نمایند، بلکه آن است که بر اساس «شرعی» رفتار کنند که مجتهد، متخصص درک و بیان آن است؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان دانست که نصب امام برای بازداشتن مردم از خطای احتمالی است. مردم در عصر غیبت یا در رجوع به مجتهد نیز همچنان جایزالخطا هستند یا مجتهد نیز ممکن است بر خطا باشد. اما با این وجود خداوند به پیروی از او فرمان داده و عمل مکلف را در تقلید پذیرفته است، پس چرا امام نیز مانند مجتهد جایزالخطا نباشد؟ ممکن است گفته شود که تقلید از مجتهد در فروع است و برای امام در اصول، و این

دو با هم تفاوت دارند.

بر فرض قبول این تفاوت نیز مطلب به این باز می‌گردد که چون امام حافظ اصل شرع است، باید معصوم باشد و این همان برهان «حفظ و نقل شرع» است. پاسخ سید مرتضی نیز کافی نیست. بنا بر اینکه «زیردستان امام معصوم نیستند، زیرا وراى آنان امام معصوم است، اما وراى امام، معصومی نیست». روشن است که اگر کسی، امام را مجتهد بداند، نه عصمت را برای او واجب می‌داند و نه برای زیردستان او. چنانچه به فرض، احتمال خطای مردم سبب نصب معصوم باشد، چرا معصوم خود پیامبر نباشد؟ به این ترتیب همه مردم - حتی امام - جایز الخطا هستند و باید به شخصی برسند که خطا برای او امکان وقوعی ندارد که آن شخص پیامبر است.

واپسین نکته در این قسمت آن است که همانندسازی این دلیل با برهان وجوب و امکان نیز راهگشا نخواهد بود؛ زیرا دو دلیل با هم تفاوت دارند. برهان وجوب و امکان برهانی استوار و عقلی است که امکان مورد بحث در آن از یک حصر عقلی به دست می‌آید و ذاتی ممکنات است. برون رفت ممکنات از قوه به فعل به ضرورتی از سوی مُخرج بیرونی است. در دلیل عصمت، این ویژگی‌ها وجود ندارد، زیرا از یک سو ضرورتی نیست که خطاکار کسی را داشته باشد که رافع خطای او باشد؛ گرچه خود خطا مستلزم وجود صحت است، وجود خطا در افراد مستلزم وجود رافع خطا نیست. از سویی دیگر، بر فرض که چنین باشد، این دلیل تعیین مصداق نمی‌نماید که آن موجود معصوم کیست؛ امام است، پیامبر است و یا خداوند. در نتیجه این دلیل نمی‌تواند اثبات گر عصمت امام باشد.

دلیل وجوب پیروی

در کتب کلامی چند دلیل با عباراتی نزدیک به هم اقامه شده که می‌توان جامع همه آنها را وجوب پیروی از امام دانست. نخست به برخی از این تعبیرها می‌نگریم، آنگاه به داوری می‌پردازیم:

الف) امام از آن روی امام است که مورد پیروی قرار می‌گیرد. اکنون اگر امام گناه کند، در آن حال یا فرمان خدا به پیروی از اوست و یا نیست. در فرض نخست لازم

می‌آید خداوند به پیروی از گناه فرمان داده باشد و در حال دوّم امام دیگر امام نیست، زیرا هر گاه مأموم از او گناه نبیند، پیروی کرده و هر گاه گناه بیند اطاعت نمی‌کند. بنابراین امام واقعی، دلیل است نه امام (همان: ۲/۲۵۳).

ب) اگر امام معصوم نباشد، نقض غرض لازم می‌آید؛ زیرا با فرض عدم عصمت، ممکن است مردم را به راه خطا راهبری کرده، از درستی باز دارد و سبب گمراهی آنها گردد که این امر ناسازگار با غرض خداوند حکیم است.

ج) اگر امام معصوم نباشد، جایز است برخی از فرمان‌هایی را که خدا به او ابلاغ کرده، به مردم نرساند (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۲-۳۳۳).

د) اگر امام معصوم نباشد، ممکن است برخی از فرمان‌های شرع را نرساند. در این فرض واجب است که مکلفان از آن اطاعت نکنند و این مخالف وجوب اطاعت از امام است.

آشکار است که در اینجا دو دلیل وجود دارد: یکی احتمال عمد یا کوتاهی در رساندن آموزه‌های الهی که گمراهی مردم و نقض غرض خداوند است و دیگری مخالفت با وجوب اطاعت از امام. دلیل نخست هم با هدف خدا که هدایت است ناسازگار است و هم با وجوب اطاعت. درباره هدف خدا بیشتر سخن گفته شد که ممکن است بازداشتن مردم از خطا نباشد که به همان استدلال تسلسل بازگشت می‌نماید. وجوب اطاعت نیز اکنون بررسی می‌گردد.

نقد دلیل

همان گونه که تمامی سخنان یادشده را می‌توان تحت جامع پیروی کردن گرد آورد، پاسخ همه آنها نیز به هم نزدیک است. پاسخ تفتازانی و ایجی به این دلیل آن است که وجوب اطاعت از امام در اموری است که موافق شرع باشد، بنابراین اگر با کتاب و سنت ناسازگار بود باید سخن و فرمان او را رد کرد و اگر این کار نیز ممکن نبود، به ناچار باید سکوت نمود (رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۵۳).

اطاعت از امام در اموری است که موافق شرع باشد، زیرا خداوند متعال فرموده

است:

﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء / ۵۹): اگر در چیزی درگیری و اختلاف داشتید، آن را به خدا و رسول او واگذار نمایید.

در مورد بخش دوم استدلال نیز که اطمینان به سخنان دینی او بود، دانش، عدالت و اسلام او کافی است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۵؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۳).

حقیقت آن است که تا زمانی که برای وجوب پیروی خاستگاهی یافت نشود، مورد انتقاد خواهد بود. اینکه مردم باید از امام، بدون قید و شرط تقلید نمایند، وابسته به آن است که ایشان را مانند پیامبر بدانند؛ در غیر این صورت همان گونه که در پاسخ آن دلیل گذشت، باید سخن امام را بر قرآن و سنت ارائه کرد که اگر درست بود پذیرفت؛ همان گونه که درباره مجتهد رفتار می‌شود. بدین سان آنچه مورد پیروی است، کتاب و سنت است نه امام. شیعه از این مطلب گریزی ندارد که مرجع نهایی را کتاب و سنت بدانند و سخن امام را کاشف از کتاب و سنت؛ اما تفاوت در این است که امام را مجتهد نمی‌دانند و نتیجه تفاوت این است که اگر از امام، فرمان یا عملی دید که دلیل آن در ظاهر کتاب و سنت نبود؛ آن را مانند فرمان پیامبر قطعی تلقی کند و بپذیرد.

اما نزد اهل سنت و کسی که امام را مجتهد می‌دانند، سخن امام وزن و جایگاهی چون سخن مجتهدان دارد و کاملاً قابل انکار است؛ همان گونه که ممکن است فتوای مجتهدی در تعارض با مجتهد دیگر باشد. حاصل آنکه پیروی از امام و تمام اختیارات او، در حدودی است که شرع برای مجتهد تعیین نموده و شأنی چون مجتهد به پیروی کامل و عصمت نیاز ندارد. دلایل دیگری نیز در این راستا اقامه شده که از استحکام چندانی برخوردار نمی‌باشد:

اگر امام معصوم نباشد، شهادت او پذیرفته نمی‌شود و این خلاف ضرورت است. دلیل رد شهادت او فرمان خداوند است که «شهادت فاسق پذیرفته نمی‌شود و گناهکار فاسق است» (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۶). روشن است که ملازمه‌ای میان رد عصمت و رد شهادت وجود ندارد و به صرف معصوم نبودن، رد شهادت لازم نمی‌آید.

تا کنون بخش نخست ادعای پژوهش حاضر ثابت گردید. اکنون اساس همه برهان‌های عصمت که هم عصمت را اثبات می‌گرداند و هم کاستی‌های برهان‌های دیگر را، ارائه می‌گردد.

برهان اصلی

برهان عمده در اثبات عصمت، استدلال «حفظ و نقل شرع» است که در آغاز نوشتار به اختصار بیان گردید. رازی آن را به تفصیل گزارش نموده و مدعی شده که این دلیل را این گونه برای شیعه آراسته و شیعیان پیشتر آن را به شکل‌های ناسنجیده‌ای تقریر نموده‌اند. آنگاه به گمان خود چنین پاسخ داده که شرع به شرطی از امام معصوم نقل می‌گردد که به او دسترسی داشته باشیم (۱۹۸۶: ۲۶۵/۱). مقدمات برهان وی چنین است:

الف) رساندن شرع به بندگان، مطلوب حق و هدف اوست. این مقدمه نمی‌تواند مورد انکار باشد و تنها توجه و یادآوری این نکته کافی است که اگر چنین فرستاده شدن پیامبر بیهوده بود.

ب) پیامبر در طول دوران رسالت خویش نتوانست همه احکام اسلام را بیان نماید. این مقدمه از آن رو اهمیت دارد که ممکن است شخص مخالف در پاسخ برهان چنین بگوید که پیامبر آنچه را لازم بود بیان نمود و بر این مطلب آیات و روایات دلالت دارند؛ بنابراین نیازی به امام برای انتقال شرع نیست. اثبات این مقدمه نیز آسان است. شکی نیست که پیامبر تمام اصول، فروع و احکام مسائلی را که تا قیامت خواهد آمد، بیان نکرده، در غیر این صورت نیازی به اجتهاد نبود و فرصتی برای امامان چهارگانه اهل سنت وجود نمی‌داشت. پس مراد این است که پیامبر همه اصول را بیان نموده و استنباط فروع بر عهده دانشمندان است. این سخن که پیامبر هر چه را لازم بوده بیان فرموده، گرچه ظاهری آراسته و معنایی صحیح دارد، لازمه آن، بی‌نیازی از امام نیست. نگاهی کوتاه و جامع به تاریخ اسلام اثبات می‌کند که پیامبر فرصت گسترش همه معارف دین را نداشت. زمان نبوت پیامبر ۲۳ سال بود و فراخوانی آشکار مردم به اسلام نیز از سال چهارم آغاز شد. برخی از اصحاب پیامبر در سال دوم به حبشه هجرت کردند، پیامبر هشت سال را در محاصره سپری کرد تا سرانجام به مدینه هجرت نمود و ده سال در آنجا اقامت کرد. بیشتر معارف و احکام در مدینه ارائه شد، در همان‌جا نیز جنگ‌های فراوانی رخ داد که پیامبر در ۲۲ جنگ شرکت کرد. بی‌استعدادی مردم در

فهم و قبول احکام و معارف را نیز باید به این عوامل افزود (شوشتری، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۲).

سنت پیامبر حتی در همان مقدار اندک هم که رسیده، برای رساندن همهٔ دین کافی نیست. قرآن و سنت حتی در احکام قطعی شرعی نیز به اجمال سخن گفته است، برای نمونه نماز مهم‌ترین وظیفهٔ عبادی است که روش گزاردن آن در قرآن نیامده و آنچه در هر روز از پیامبر مشاهده می‌شده مانع از اختلاف در کیفیت وضو ساختن و نماز گزاردن ایشان نگردیده است. مسلمانان در اعمالی که بارها در برابر همه تکرار شده اختلاف دارند، چه رسد به افعالی که کم و بیش رخ داده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۵۰۵).

در بسیاری از رخدادها که بعدها به وقوع پیوسته، حکمی از پیامبر نرسیده است. در وقایعی که ایشان حکمی فرموده‌اند، همهٔ صحابه حاضر نبوده‌اند. در برخی از احکام نسخ واقع شده و بسیاری از صحابه از آن آگاه نبوده‌اند (آیهٔ وضو و مسح بر کفش). وانگهی خلیفهٔ دوم که خود و دیگران را از سنت نبوی بی‌نیاز می‌دید، فرمان منع نگارش حدیث را صادر نمود (بخاری، ۱۴۰۱: ۵۴/۱؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲: ۳۵۵/۱). با این همه موانع آیا می‌توان گفت که قرآن و سنت، هر چیزی را که مورد نیاز بوده بیان کرده و به همهٔ مکلفان نیز رسیده است؟

آنچه گفته شد مربوط به احکام عملی دین است. اکنون چه گمان می‌رود به معارف ژرف و لطیفی که اندیشه‌های نیرومند در فهم آن‌ها لغزیده‌اند. نیازی نیست که به فرقی گوناگون کلامی و مسائل اختلافی آن‌ها اشاره شود، زیرا این امر چندان روشن است که به مدرک و منبع نیاز نیست. ناتوانی خلفای سه‌گانه در پاسخ به برخی پرسش‌ها نیز در تاریخ اسلام آشکار است. ابوبکر در پاسخ یهودی دربارهٔ مکان خدا، جایگاه او را در آسمان می‌دانست (طبرسی، ۱۳۸۱: ۴۵۷/۱)؛ حتی قرن‌ها بعد، احمد حنبل وحدت خدا را مانند وحدت درخت خرما می‌پنداشت. این در حالی است که امیر مؤمنان در پاسخ اعرابی از وحدت حق، بیان استواری فرمود و جنگ خود با معاویه را برای برافراختن همین معارف دانست.

چنین می‌نماید که پیامبر تمام آنچه را لازم بود بیان نفرمود، اما این سخن چگونه با نصوص قرآن، روایات و عقل سازگار است؟ آشکارترین آیه در این باره، آیهٔ «اکمال

دین» است.^۱ اکمال دین در روز نزول آیه، به واسطه متعلق آن یعنی «رساندن ولایت امیر مؤمنان و بازگشایی باب ولایت امامان دیگر» است. خداوند دین را به واسطه وجود ایشان کامل ساخت؛ به این معنا که آنچه از سنت پیامبر آشکار نشده بود یا در ابهام و اجمال بود، به واسطه ایشان به آیندگان انتقال می‌یافت. اگر آیه جز این تفسیر شود، مفسر آن نمی‌تواند به این اشکال پاسخ گوید که چگونه دین کامل گشته و انتقال یافته که در فریضه نماز، میان مسلمانان اختلاف است؟

ج) اسلام بر همه مکلفان تا قیامت، فرض و حجت است. شریعت اسلام تا قیامت جاودان و مردم مکلف به عمل به آن هستند؛ همان‌گونه که در عهد پیامبر مکلف بودند. بنابراین باید عذر تکلیف در آن‌ها مرتفع شود؛ همان‌گونه که در زمان پیامبر به واسطه وجود ایشان مرتفع شده بود. این عذر در نبود پیامبر مرتفع نخواهد شد، مگر آنکه شریعت محفوظ بماند. مراد از رفع عذر این است که مکلف نباید هیچ بهانه‌ای برای عدم اطاعت داشته باشد و مهم‌ترین بهانه یا حجت او این است که به شریعت به‌جای مانده، اعتماد نداشته باشد. این امر در زمان پیامبر رخ نمی‌دهد، زیرا ایشان شارع است و برای آنکه پس از درگذشت پیامبر نیز رخ ندهد، باید شریعت محفوظ بماند (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۰۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۱۳۴). این مقدمه مورد قبول همه است.

د) برای حفظ و نقل شرع چند راه قابل تصور است: تواتر، اجماع، رجوع به اخبار آحاد، قیاس و وجود امام معصوم. همه اقسام - به غیر از وجود امام معصوم - باطل است. بنابراین تنها راه برای حفظ و نقل، وجود امام معصوم است. اکنون باید به ابطال راه‌های دیگر پرداخت.

پیشتر گذشت که مهم‌ترین مقدمه، اثبات این امر است که راه‌های دیگر بدون وجود امام معصوم کافی نیستند. نیز گفته شد که دفاع اهل سنت یا اثبات یقینی بودن این راه‌هاست و یا کافی بودن ظن حاصل از آن‌ها. در باب یقینی نبودن این راه‌ها سخنان فراوانی ارائه شده است، اما کوتاه می‌توان گفت که اساس آن راه‌ها دو چیز است: اجماع و قیاس.

۱. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده / ۳۵).

در باب اجماع، دعوی تواتر می‌شود تا از طریق بداهت و یقینی بودن تواتر، اجماع را نیز یقینی کنند. با چشم‌پوشی از حجیت یا عدم حجیت آن نزد شیعه از طریق عقل یا نقل نمی‌توان دلیلی برای اعتبار اجماع اهل سنت یافت. مجموعه‌ای از افرادی که دروغ یا اشتباه بر آنان رواست، عین تک‌تک آن است و حکم مجموع نیز همان حکم آحاد است. چنین مجموعه‌ای هرگز معصوم نیست، بلکه محال است که معصوم باشد. روشن است که مجموعه اجماع‌کنندگان، از آن مجموعه‌هایی نیست که حکم کل و جزء در آن‌ها متفاوت باشد. این مجموعه مانند اجتماع کوران و بی‌سوادان است که از گرد آمدن آن‌ها بینایی و علم حاصل نمی‌آید. نباید گمان برد که چون تواتر حجت است و اجماع نیز تواتر است، یقینی است. تواتر مجموع اخبار حسی است و متعلق آن نیز باید محسوسات باشند (حلی، ۱۴۲۸: ۲۸۷). اجماع بر اینکه امام را باید مردم تعیین کنند، تخصصاً از تواتر بیرون است. بر همین اساس در معارف دینی، جایی برای اجماع نیست. معرفت دینی به استدلال حاصل می‌آید نه به اجماع.

علاوه بر این در اجماع، شرط است که اجماع‌کنندگان دیگری با آن مخالف نباشند و این دامنه امور موافق را بسیار محدود می‌سازد و نیز شاید حکمی که بر آن اجماع شده است، مورد تخصیص قرار گرفته و بر اجماع‌کنندگان نهان مانده باشد. سرانجام آنکه تواتر در اموری است که بارها مشاهده شده و این امر در احکام شرع چندان نیست (طوسی، بی‌تا: ۱۳۵/۱-۱۳۶)، زیرا عقل اعتبار چنین اجماعی را محال می‌داند و نقل نیز اعتبار آن را نمی‌پذیرد. پس آنچه از قرآن و روایات در این باره آورده‌اند، جملگی یا تأویل شده و یا اشتباه است. آشکارترین آن‌ها، خبر منسوب به پیامبر است که «امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند». با آنچه گفته شد نیازی به پاسخ این حدیث نیست.

قیاس نیز وضعی بدتر از اجماع دارد. در نقد آن «نهی از پیروی از ظن» را دلیل آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۵۵). نهی از پیروی ظن برای ابطال قیاس، استوار و تمام است، اما چون اهتمام نویسندگان به منطق و فلسفه است، دلیل فلسفی و منطقی را گزیده‌تر می‌دانند. قیاس فقهی همان تمثیل منطقی است که الحاق حکم یک جزئی به جزئی دیگر است، به سبب مشابهتی که میان آن دو وجود دارد (حلی، ۱۴۲۸: ۳۹۰). دو گونه استدلال منطقی در ابطال آن بیان شده است:

۱. شاید وجه شبهی که میان دو جزء پنداشته می‌شود، علت حکم نباشد؛ یا حکم در اصل مشروط باشد و آن شرط در فرع موجود نباشد؛ یا در فرع مانعی از پذیرش حکم اصل باشد (همان). بر این اساس قیاس حتی افاده‌ظن هم نخواهد کرد، زیرا با این مشکلات، صدور حکم از آن ممکن نیست؛ چه رسد به آنکه درباره‌ی درجه و ثاقت آن حکم و ظنی یا قطعی بودن آن صحبت گردد. ظن حالتی است که حکم با احتمال خلاف صادر شده است، اما احتمال درستی آن بیشتر است. با اشکالات یادشده، حکم از حالت امکان خاص و تساوی دو طرف بیرون نمی‌رود؛ مانند آنکه شخصی بدون هیچ دلیلی سخنی بگوید. چنین می‌نماید که این سخن برای شنونده افاده‌ظن هم نکند.

۲. قیاس از حیث ساختار، استقرای مکتفی به واحد است. در استقرا، جزئیات، موضوع قرار می‌گیرند و در قیاس، تنها یک فرد. مثالی که خواجه نصیر آورده این است که: «آسمان، شکل است؛ هر شکلی حادث است؛ آسمان حادث است». در استقرا باید همه‌ی موارد (تام) یا برخی از آن‌ها (ناقص) در موضوع بیان شود؛ مثلاً همه‌ی دارندگان شکل یا برخی از آن‌ها بیان شوند و حد اوسط (شکل داشتن) که صفت مشترک آن‌هاست، عامل سرایت حکم (حدوث) به نحو کلی باشد که «هر شکلی حادث است». می‌دانیم که استقرای ناقص یقینی نیست. قیاس فقهی، استقرایی است که نه تنها ناقص است، بلکه در بدترین وضع نقصان قرار دارد و تنها یک مصداق در موضوع آمده است. آن مصداق اصل است؛ یعنی یکی از چهار رکن تمثیل است و چیزی است که حکم آن معلوم است و باید فرع را نیز به آن ملحق نمود.

اکنون وصف یادشده که حد اوسط است یا در سرایت حکم مؤثر است یا نیست. اگر وصف به عنوان علت حکم مؤثر باشد، دیگر نیازی به ذکر فرع نیست و صورت استدلال، قیاس منطقی است نه تمثیل و قیاس فقهی. به سخن دیگر اگر علت حدوث مثلاً شکل باشد، دیگر نیازی نیست که آن را به آسمان تشبیه نمود و همان شکل در هر جایی سبب حدوث است. اما اگر وصف در سرایت حکم معتبر نیست، پس مانند آن است که در استدلال، اوسطی موجود نباشد و این عدم صدور حکم است، نه صدور حکم مظنون.

این نقدها اثبات می‌کند که راه‌های اهل سنت برای حفظ و نقل شرع، در واقع از میان بردن شرع است، زیرا چیزی که منطقاً اشکالات بی‌پاسخ دارد و آکنده از تناقض است، چگونه می‌تواند مطلوب خدا و پیامبر او باشد؟ وانگهی همه این اشکالات در فقه است و همان گونه که گذشت، در معارف و اصول دینی اختلاف از این نیز بسیار فزون‌تر است. از حیث وقوع بیرونی نیز وجود گستره فراوان فرق فقهی و کلامی، صادق‌ترین گواه بر آن است که شریعت، آن گونه که خداوند فرمان داده، حفظ و منتقل نشده است. شگفت‌آور است که متکلمان سنی، این آسیب‌ها را برای شرع زیان‌آور نمی‌دانند.

با ابطال راه‌هایی که اهل سنت پیشنهاد کرده‌اند، راه شیعه که وجود امام معصوم است اثبات می‌گردد. در کتب کلامی به همین میزان از دلیل اکتفا می‌شود؛ یعنی پس از اثبات ظنی بودن راه‌های اهل سنت، نتیجه گرفته می‌شود که وجود امام معصوم و کسب دین از ایشان، راهی یقینی است و همین مطلوب شارع است، پس باید امام معصومی وجود داشته باشد که اخذ دین از او یقینی باشد. در این نوشتار مطلب دیگری نیز بر دلیل افزوده می‌شود تا هم دلیل تمام گردد و هم پاسخی به مهم‌ترین نقد اهل سنت بر این دلیل باشد. مهم‌ترین نقدی که اهل سنت در این استدلال بر شیعه وارد ساخته، باور به امام غایب است. آنان وجود امام غایب را به عنوان ماده نقضی برای حفظ و نقل شرع می‌دانند، زیرا به او دسترسی نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۵-۲۴۳؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۳۴۹/۸؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۵۱۵). تمیم برهان به مقدمات دیگری نیاز دارد.

تمیم برهان

گرچه این متمم بالقوه در مقدمات برهان آمده، فعلیت و اظهار آن، هم برهان را استوار می‌کند و هم به نقدهای آن پاسخ می‌دهد:

الف) همان گونه که در نخستین مقدمه گذشت، رساندن دین به مردم، غایت خداوند است. جهت این گزاره ضرورت ازلی است. حکمت خدا عین ذات اوست و صفات حق هم ضرورت ازلی دارند، بنابراین شرع باید به هر میزانی که خدا بخواهد در

اختیار مردم قرار گیرد. اگرچه این مقدمه پیش از این گفته شد، توجه به جهت آن (ضرورت ازلی) اهمیت دارد؛ زیرا اثبات می‌کند که خدا بر امر خویش غالب است و اراده خود را به انجام می‌رساند، حتی اگر مردم مخالف باشند. نکته مهم دیگر آن است که حد ایصال شرع به عهده خداوند است. پس نمی‌توان ادعا کرد که اگر پیامبر بیشتر زنده می‌ماند، آیات بیشتری بر او نازل می‌شد یا اگر در عربستان نمی‌بود، معارف دینی او تفاوت می‌کرد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴). خداوند به هر میزان که بخواهد این حقایق را در اختیار مردم قرار می‌دهد. با حفظ اختیار مردم در آموختن دانش دین، باز هم میزان اصلی آن‌ها را خدا تعیین می‌کند.

ب) حدی از شرع که پس از درگذشت پیامبر میان مردم بر جای ماند، حد مطلوب خدا نیست. اگرچه در مقدمه نخست میزان و حد ایصال شرع به خدا واگذار شد، عقل به ضرورت درک می‌کند که میزان موجود میان مردم پس از پیامبر مطلوب حق نیست، زیرا اگر از امام چشم‌پوشی شود، آن مقدار از دین، نه برای اصول کافی است و نه برای فروع. در اصول، اختلاف عقاید در ذات و صفات خدا در میان مسلمانان فراوان است و در فروع نیز ستون دین که نماز است، مورد اختلاف. اگر خداوند می‌خواست به ظن در این حد اکتفا نماید، فرستادن پیامبر لازم نبود. مردم در جاهلیت نیز خدا را با گمان‌های خود عبادت می‌کردند. پس حاصل دو مقدمه آن است که حد ایصال شرع را خدا تعیین می‌کند و عقل درمی‌یابد که این حد، آنچه نزد مردم است نخواهد بود.

اکنون نیاز به امام معصوم آشکار می‌گردد. اگر شرع باید به میزانی که خدا می‌خواهد به مردم برسد و آنچه نزد مردم است کافی نیست، پس باید انسان یا انسان‌هایی وجود داشته باشند که مانند پیامبر معصوم باشند؛ زیرا باید حافظ و ناقل شرع باشند. عقل درمی‌یابد که وجود چنین انسان‌هایی به ضرورت ازلی ثابت است، اما شمار ایشان و نحوه عملکرد آنان، اگرچه برای خدا ضرورت ازلی دارد، عقل از درک آن ناتوان است. هنگامی که عقل اصل وجود امام پس از پیامبر را اثبات کرد، «مطلب هل بسیط» اثبات می‌گردد (الإمام الحافظ الناقل موجود). اما «مطلب هل مرکب» که امامان باید چند نفر باشند و امام باید چند سال عمر نماید و چرا اکنون غایب است و در غیبت چگونه تصرف می‌کند؟ بیرون از توان عقل است و عقل تنها می‌تواند در این باره

به شواهدی اکتفا نماید.

آنچه خداوند بر خویش فرض کرده و به ضرورت ازلی، حکمت آن را به انجام رسانیده و عقل آن را درمی‌یابد، اصل وجود امام معصوم است که حافظ و ناقل شرع باشد؛ اما کیفیت حفظ و نقل شرع در هر زمانی، به دستور خدا انجام می‌پذیرد و میزان ابلاغ دین را نیز خدا تعیین می‌نماید. خداوند مقدر می‌سازد که امام جواد در کودکی امام باشد و در جوانی به شهادت برسد، امامی در زندان باشد و امامی در حلقه درس، سروری صلح کند و دیگری بجنگد. پس دیگر جای این پرسش نیست که امام در عهد غیبت چگونه می‌تواند حافظ و ناقل شرع باشد. کیفیت این امر بر عهده خداوند است، اما عقل درک می‌کند که امام در هر حالی حافظ و ناقل شرع است؛ ولادت و کودکی او، آزادی و زندانش، زندگی و مرگش، جملگی حفظ و نقل شرع است، اما به طریقی که خداوند تعیین می‌نماید.

اینکه چون امام حاضر نیست، قادر به تصرف هم نیست سخن خطایی است. امام برای تصرف نیازی به حضور ندارد. اصل تصرف در حال غیبت به وسیله قرآن تأیید شده است. مصاحب موسی عَلَيْهِ السَّلَام در حالی که ناشناس بود، پیوسته به فرمان خدا در جهان تصرف می‌کرد. خداوند سه فقره از آن‌ها را بیان نموده است. بنابراین اصل تصرف در جهان برای امام غایب امکان دارد و این سخنی است که مخالف نمی‌تواند آن را انکار نماید؛ چرا که قرآن را انکار کرده است. به دیگر سخن حفظ و نقل شرع، لایشرط از آن است که خداوند به طریق ظاهر یا به تصرفات باطن یا هر گونه که اراده کند، آن را انجام دهد. پس دیگر مانعی نیست که برخی از امامان قابل دسترسی برای مردم باشند و طریق ظاهری داشته باشند و برخی چون امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام نیز از طرق دیگری که خدا اراده کرده چنین نمایند.

اینکه طریق حفظ و نقل با خود آن متفاوت است، همانندهای دیگری نیز دارد، مانند اشکالی که اهل سنت به این مضمون وارد ساخته‌اند که باید در هر مکانی معصومی باشد تا حفظ و نقل شرع بهتر انجام گردد (قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۲۶/۲۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۵۸/۱). در آنجا پاسخ گفته شده که اصل حفظ و نقل با عدد عاملان متفاوت است؛ همان‌گونه که اصل نبوت در حکمت الهی ثابت است، اما شمار

پیامبران را خدا تعیین می‌کند نه عقل؛ اما عقل می‌تواند اثبات کند که انتقال شرع مراد شارع است و با راهی که اهل سنت در پیش گرفته‌اند، شرع منتقل نمی‌گردد. برای دفع سخن اهل سنت که ادعای ضرورت بر عدم تصرف امام را داشتند، همین مقدار کافی است. اکنون نه تنها عصمت امام اثبات می‌گردد، بلکه برهان‌های دیگر نیز از نقد برکنار می‌مانند. هم امام شأنی چون پیامبر دارد و هم خاتمیت پیامبر بر جای خود باقی است؛ هم امام برای منع از خطا بر مردم منصوب شده و هم اطاعت از او واجب است، زیرا انکار او انکار دینی است که او رساننده و پاسدار آن است.

نتیجه‌گیری

برهان «حفظ و نقل شرع» به جایگاه سزاوار خود دست نیافته است. این برهان نه تنها می‌تواند عصمت امام را اثبات کند، بلکه اساس برهان‌های دیگر در اثبات عصمت امام است؛ به گونه‌ای که بدون آن، برهان‌های دیگر نمی‌توانند عصمت را اثبات نمایند. سبب آن است که در برهان‌های دیگر، تنها این ادعا مطرح است که امام شأنی چون پیامبر دارد؛ اما در این برهان، مقدمات به گونه‌ای هستند که همانندی نقش پیامبر و امام اثبات می‌گردد. تمام مقدمات برهان یادشده یقینی است و نتیجه آن نیز هم اثبات وجوب نصب امام بر خداوند است و هم اثبات عصمت امام.

کتاب‌شناسی

۱. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۲. ایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۴. تفتازانی، سعدالدین، *شرح العقائد النسفیة*، بی‌جا، مطبعة مولوی محمد عارف، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن عمیره، بی‌جا، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تهران، حکمت، ۱۴۲۸ ق.
۷. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، تصحیح و مقدمه و تعلیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۸. حمصی رازی، سدیدالدین محمود بن علی، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتب الکلیات الاظهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۰. سبجانی، جعفر، *الموجز فی اصول الفقه*، قم، امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. همو، *راهنمای حقیقت*، تهران، مشعر، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المستشرقین*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، تعلیق آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. همو، *تلخیص الشافی*، تحقیق سیدحسین بحر العلوم، قم، محبین، بی‌تا.
۲۰. علم‌الهدی (سید مرتضی)، علی بن حسین، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. همو، *تنزیه الانبیاء*، قم، ۱۲۵۰ ق.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. قاضی عبدالجبار بن احمد، ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲ م.
۲۴. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق.

ترجمہ چکراہا

موجز المقالات

«الحقيقة» في حكمة ملاً صدرا المتعالية وهرمنوطيقا غادامر الفلسفية

□ علي رضا آزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)

□ حسن نقی زادة (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)

□ جهانگیر المسعودی (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)

الرؤية المشتهرة بين علماء المسلمين وفلاسفة الغرب منذ أرسطو هي أن الحقيقة مطابقة الصورة العلمية للواقع الخارجى. ولكن في الحقبة المنصرمة وكذلك في العصر الراهن هناك وجهات نظر أخرى حول الحقيقة ومن بينها وجهة نظر ملاً صدرا في الحكمة المتعالية وهرمنوطيقا غادامر الفلسفية. كما تجدر الإشارة إلى أن هناك مناقشات وشكوك من ناحية هذه الطائفة من العلماء على الرؤية المتعارفة حول الحقيقة. تطرقت الدراسة الراهنة إلى توضيح الرؤية الدارجة. ثم تقرير وتبيين الحكمة المتعالية من «الحقيقة». وفي إطار مطابقة المعلوم بالذات مع المعلوم بالعرض، وكذلك مطابقة القضية لنفس الأمر. كما يشار إلى الاتجاه الخاص لملاً صدرا من الحقيقة والطريق التي سلكها للوصول إليها، كما يُعرض التقرير الفلسفى الهرمنوطيقى من مقولة الحقيقة وتبيين وجهة نظر غادامر حول ماهية الحقيقة وسبيل الوصول إليها. وفي نهاية المطاف وضمن ستة

عشر فقرة ذكرنا أهم مواقف الحكمة المتعالية لملا صدرا وهرمنوطيقا غادامر الفلسفية حول الحقيقة ومقارنة مواضع الوفاق والخلاف بينهما.

المفردات الرئيسة: الحقيقة، الهرمنوطيقا الفلسفية، الحكمة المتعالية، ملا صدرا، غادامر.

الحصائل الوجودية للحركة الجوهرية في وجهة نظر الأستاذ الآشتيانى

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مساعد بجامعة الحكيم السيزوارى

لا مجال لأدنى ريب في أنّ الحركة الجوهرية من المسائل الفلسفية الهامة ومن المبادئ المحورية للحكمة المتعالية. لكن عدد من الفلاسفة بسبب ضعف مبانيهم الفلسفية عجزوا عن التبيين المستدلّ والمتين وإزاحة الشكوك الواردة على هذا المبدأ ولذلك تركوا هذا الأصل والتحقوا إلى طائفة المعارضين لهذا الأصل. والحال أنّ حكماء الحكمة المتعالية وفي الأدوار المختلفة حاولوا إلى تعزيز وتشيد تعاليم الحكمة المتعالية أكثر فأكثر. كما لا مجال للشكّ في مساعى ومحاولات الحكيم المعاصر الأستاذ الآشتيانى دفاعاً عن الحكمة المتعالية، كما أنّه بيّن هذه التعاليم والمضامين وأجاب عن شكوك المشكّكين وعرض الاستعمال الموسّع والفاعل لهذه المعالم وفى شتى الحقول. ومن المعلوم أنّه لا يمكن تحقّق هذا الغرض الهامّ إلاّ بالالتكّاء على المهارة الفتيّة فى جميع النظام الفلسفى المتعالىّ فى الأصعدة العديدة، خاصّة فى حقل الفكر الدينىّ وهذا هو الأستاذ الآشتيانى الذى استطاع أن يبيّن ويرسخ الرؤية العالمية الدينيّة والتوحيدية بحيث من المعلوم أنّ له دور أكيد وفريد وفاعل فى تبيان مبادئ ومضامين الحكمة المتعالية. كما أنّه إضافة إلى أنّه برهن على التعقّل العميق الذى يؤول إلى نشاط وحيوية هذا العالم، كذلك استخدم التعاليم الدينيّة والآيات والروايات مساعدة على إلقاء الضوء على هذه الأفكار والتأمّلات المتعالية. فالأستاذ الآشتيانى كبقية التابعين للحكمة المتعالية من القائمين بالحركة الجوهرية ويراها كمبدأ أساس ووصين للتبيين والتبرير الفلسفى وحلّ المسائل الغامضة الوجودية والإنسانية والمعتقدات المبنائية للمبدأ والمعاد وكان غرضه أن يرسخ ويشيد التعقّل على أساس التفلسف وأن يعرض فوائد وتأمّلات تفسيرية للنصوص الدينيّة. فالأستاذ الآشتيانى خطوة بعد خطوة ومعوّلاً على ذلك المنهج والفكرة، يعرض

لنا أحكم وأمتن المبادئ التي توّدى إلى الحكمة المتعالية وكذلك التقاريب المبنيّة عليها، خاصّة في ساحة معرفة الوجود في الحكمة المتعالية.

المفردات الرئيسة: الأستاذ الأشتياني، الحركة الجوهرية، الحدوث الزماني للعالم، قدم الفيض، تفسير النصوص الدينية.

الاعتبارات العقلية عند السهرورديّ

(دراسة قاعدة «كلّ ما يلزم من تكرّره محال فهو اعتباري»)

□ رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)

□ حسنى الهمايون (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة)

من المعلوم أنّ قاعدة «كلّ ما يلزم من تكرّره محال فهو اعتباري» التي ذكرها السهرورديّ في حكمة الإشراق، تدخل في مبحث الاعتبارات العقلية وترمي إلى بيان استحالة التحقّق الخارجيّ لمصاديق مفاهيم كـ«الوجود، الماهية، الشيئية...». تلك القاعدة التي ذكرت وانتظمت على صورة شبهة على المشائين وهي أنّ التحقّق الخارجيّ لهذه المفاهيم مستلزم للتسلسل ومحال وبهذا الغرار، نفى السهرورديّ المبدأ الأساس للمشائين حول التمايز فوق الطبيعيّ للوجود والماهية ونتيجة لهذا الإشكال فهو ينكر تركّب الممكنات من الوجود والماهية. فالسهرورديّ يرى أنّ الواقعية هي الأنوار المتكرّرة أي الذوات والماهيات المتحصّلة ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ هذا الأصل قد أثر على طائفة أخرى من الفلاسفة كملاً صدرًا وكما له ثمار ونتائج خاصّة في الحكمة المتعالية وأنجم ظهور أصول كأصالة الوجود واعتبارية الماهية والانتباه إلى حقيقة الوجود إزاء مفهوم الوجود. المفردات الرئيسة: الاعتباري، الاعتبارات العقلية، الوجود، الأنوار، السهرورديّ.

نظريّة «الأطروحة العظيمة» لإستيفن هاوكينغ من منظور الحكمة المتعالية

نقدًا ودراسة مقارنة

□ مهدي إمامي جمعه (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ مهران الطباطبائي (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

تعتبر نظرية «الأطروحة العظيمة» لإستيفن هاوكينغ من أهمّ النظريات الشهيرة فى السنوات الأخيرة التى أنتج مضمونها إنكار ضرورة وجود الله سبحانه وخلق العالم عن «اللا شىء» وأتبع ردود فعل منوّعة فى الأوساط الفيزيائية والدينية. حاول كاتب هذه المادّة فى الدراسة الحالية معوّلاً على مبادئ الحكمة المتعالية ومع فرض صحّة جميع النظريات الفيزيائية لهاوكينغ، حاول أن يبرهن أنّ مفهوم «اللا شىء» الذى استغلّه هاوكينغ يفرق بكثير عن مفهوم الخلاء فى الحكمة المتعالية ولا يكون إطلاقاً بمعنى «اللا شىء» البحت وخلق العالم بواسطة «اللا شىء» الذى استنبطه هاوكينغ، كما لا يكون منافياً لخالقية الله تعالى وبعد قبول صحّة نظرية «MI» فدور الله فى الربوبية والخالقية مفروض ومبرهن وعلى هذه الوتيرة ناقشنا المبادئ المعرفية والوجودية لهاوكينغ وصدر المتألهين وكذلك نمط خلق عالم الناسوت، كما درسنا كون عالم الناسوت ذا هدف وبرمجة وكذلك دور الله سبحانه وتعالى فى العالم مقطوع به.

المفردات الرئيسة: الله تعالى، هاوكينغ، صدر المتألهين، اللا شىء، الخلق.

مناقشة على نظرية «كمال النفس علة للمفارقة عن البدن»

□ السيد حسن السيد موسى (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)

لا شكّ فى أنه يحدث الموت للموجودات الحية كالحوانات والأناسى عبر مفارقة النفس عن البدن. وفى هذه الحالة لا يمكن للبدن العمل والنشاط ويؤول شيئاً فشيئاً إلى الفساد كما أنّ النفس الحيوانية بعد مفارقتها عن البدن لا بقاء لها وتفسد بالأخير. ولكن النفس الإنسانية بسبب تجرّدها الذاتى يستمرّ بقاءها وحياتها البرزخية فى هذا العالم وفى القيامة تصل إلى مرحلة الحياة الخالدة. والآن السؤال الذى يطرح نفسه وسؤال هامّ وأساس هو أنّ الموت كيف يحدث ولماذا يحدث؟ وماذا يجرى للنفس، فتفارق البدن؟ هل سبب مفارقة النفس عن البدن هو أنّها تصل إلى مرحلة التكامل والغناء عن البدن أو لعدم استطاعة البدن مرافقة النفس ومشايعتها فيضطرّ إلى المفارقة؟ الاتجاه المشهور بين العلماء هو الثانى. ولكن ملاً صدرا وأتباعه يرون بما أنّ النفس بعد تكاملها والوصول إلى المراحل السامية لا تحتاج إلى البدن فتفارقه. فى المادّة الحالية نظمح إلى أنّ نورد نقداً على وجهة نظر ملاً صدرا ونطرح أسئلة ووجهة تبدو أنه لا يمكن الإجابة عليها عبر وجهة نظر ملاً صدرا.

المفردات الرئيسة: الموت، النفس، البدن، ملاً صدرا، علاقة النفس بالبدن.

١٤٩

الأبعاد الإبداعية لنظرية المثل في فلسفة ملاً صدرا

□ قدرة الله القرباني

□ أستاذ مساعد بجامعة خوارزمي

التبيين الإبداعى لملاً صدرا عن نظرية المثل ذو أهمية ومكانة مرموقة، لأنه يحاول وعبر استخدام أصالة الوجود وتشكيك الوجود أن يعرض تبييناً حديثاً عن ماهية المثل وآثارها التي تمتاز عن تبيين الفلاسفة الماضين بحيث هذا التبيين يفرق عن تبيين أفلاطون أيضاً. فصدر المتألهين ضمن قبول مبدأ وجود المثل يريد أن يثبتها عبر وجوه وجودية، معرفية، عرفانية ودينية منوعة وأن يشير إلى خصائص المثل فى شراشر عالم الكون. فإنه من الناحية الوجودية يعرض أننا نحتاج إلى أمر ثابت كى يستطيع هذا الأمر أن يضمن الوحدة وإثبات الحركة الجوهرية للموجودات المادية. ومن زاوية علم المعرفة يستدل ملاً صدرا أن الإدراك العقلانى ممكن وبإمكان النفس أن يشاهد النماذج العالية والمجردة للأشياء الجسمانية التي هي المثل الأفلاطونية. ومن المنظور العرفانى يعتبر المثل الأفلاطونية شبيهة بالأعيان الثابتة والصفات الإلهية. وفى الأخير ومن الزاوية الكلامية يستدل ملاً صدرا بآيات كريمة من القرآن الكريم التي تكشف أن أصل الموجودات لهذا العالم يقع فى عالم مجرد. كما تجدر الإشارة إلى أن ملاً صدرا فى جميع هذه التعابير ينظر إلى الرابطة الوجودية كالعلية وعلم المعرفة كالمحاكاة واستفادة الأشياء الجسمانية عن المثل وعبر استخدام المراتب التشكيكية للعوالم يمحو الميز والافتراق بين العالم الجسمانى والعالم العقلانى للمثل. كما أنه على غرض الوصول إلى بيان أدق للمثل الأفلاطونية يصل إلى أن يعتبر عالم المثل واسطة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. وعليه الدراسة الراهنة رامت أن تناقش الوجوه الإبداعية لتبيين ملاً صدرا عن نظرية المثل، كما تطمح أن تشير إلى مستوى توفيق محاولة ملاً صدرا فى سلوك هذا المنهج.

المفردات الرئيسة: أفلاطون، ملاً صدرا، المثل، الاستخدام، المحاكاة، التجرد،

الكثية، الثبات.

نظرة إلى براهين عصمة الإمام عليّ

- عليرضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- نفيسة تحريجي (طالبة بمرحلة ماجستير بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

لا شك في أنّ أهمّ وصف للإمام عليّ في الثقافة الشيعية وأبرز موطن للخلاف بين أهل السنة والشيعية في صفات الإمام عليّ هي عصمة الإمام ولقد أقيمت براهين كثيرة على إثبات عصمة الإمام وقد أجاب عنها أهل السنة والجماعة. الدراسة الحالية ضمن مناقشة هذه البراهين رامت أن تثبت أنّ أساس كلّ هذه البراهين والمبدء الذي سبب لمتانة وترسيخ هذه البراهين هي أنّ للإمام عليّ دور كدور النبي ﷺ أيّ للإمام عليّ رسالة ومهمّة كرسالة النبي ومهمّته وهي كونه محيي المعارف الدينية وحافظها وناقلها. ولنا أن ننظر إلى هذا المعنى من زاويتين: الأولى، اعتبار هذا المعنى كمبدأ وأصل لإثبات جميع البراهين، والثانية بإمكاننا أن نعتبره بمثابة برهان مستقلّ وعلى حدة على إثبات عصمة الإمام عليّ.

المفردات الرئيسة: العصمة، النقل، الحفظ، استمرار الرسالة، الظنّ.

imaginal world which is mediate between the sensible and intelligible worlds. In this article, it is attempted to be considered the innovative aspects of Mulla Sadra's explanation about the theory of Ideas and the measurement of success of this issue is shown.

Key words: *Plato, Mulla Sadra, Ideas, Possession, Imitation, Abstractness, Wholeness, Permanence.*

Reflection on the Arguments for the Infallibility of Imam

□ *Ali Reza Kohansal (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Nafiseh Tahrirchi (A PhD student of Hikmah al-Muta'allyah)*

The most important attribute of Imam in Shiite culture and the clearest difference between Shiism and Sunni about the attributes of Imam is the infallibility of Imam. Many arguments have been presented for proving the infallibility of Imam and they have been answered by Sunni Muslims too. Examining these arguments, this research attempts to show that all of their foundation and the principle that makes them sound is that we believe a position for Imam such as the position of the prophet (pbuh), in the sense that we believe that the duty of Imam like the mission of the Prophet is the reviving of the teachings of religion, protecting and transferring them. This issue can both be as a sound principle for the proving of all the arguments and can be regarded as an independent argument for the proving of the infallibility of Imam.

Key words: *Infallibility, Transferring, Protecting, Continuing of the mission, Opinion.*

Innovative Aspects of the Theory of the Ideas in the Philosophy of Mulla Sadra

- *Qudratollah Qurbani*
- *Assistant professor at Kharazmi University*

Innovative explanation of Mulla Sadra about the theory of the Ideas has a special importance. Since, he attempts to provide a new explanation about the nature, place and functions of the Ideas by using the principality and systematic ambiguity in reality of the existence which is different from the previous and even Plato. Accepting the theory of Ideas, he begins to prove them in the order of the whole universe with different ontological, epistemological, Gnostic and religious attitudes. Ontologically, it will be shown that an unchangeable issue is needed in order to ensure the unity, permanence and end of substantial movement of material existents. Epistemologically, Mulla Sadra argues that human soul observes the abstract and supreme examples of the material things in the intellectual perception which they are platonic Ideas. In Gnostic attitude, Platonic Ideas are regarded as resembling to immutable entities and divine attributes. And finally, in theological attitude, he cited to some verses of the Quran that they say that the real existence of this world is in immaterial world. Mulla Sadra considers in all of these words the existential relation such as causality, and epistemic one such as imitation and material things have ideas, and rule out the gap between intellectual and physical worlds by using the ambiguous degrees of the worlds. His attempt to explain more exactly Platonic Ideas leads to the consideration of the

Key words: *God, Stephen Hawking, Sadr al-muta'allihin, Nothing, Creation.*

A Critique of the Theory of

“Perfection of the Soulis

the Reason of Its Separation from the Body”

□ *Seyyed Husein Seyyed Musavi*

□ *Assistant professor at Ferdowsi University*

Death of organisms such as animals and human beings is realized with the separation of the soul from the physical body. In this state, the body stops working and gradually becomes corrupted. It is clear that the animal soul after its separation from the body, dose not survive and disappears. But the human soul due to its essential immateriality continues its survival. It has an intermediate life in this world and an eternal life in the resurrection. However, the main question is how and why death occurs? In fact, what happens to the soul that it becomes separated from the body? Is it because of its evolution and becomes self-sufficient, or because the body can not accompany the soul and is being forced to separate? The second view is famous one among scholars, while Mulla Sadra and his followers believe that the reason of the separation of the soul from the body is its perfection and self-sufficient. In this article we want to criticize the view of Mulla Sadra and ask questions that it seems they cannot be answered in his view.

Key words: *Death, Soul, Body, Mulla Sadra, Relationship of the soul and body.*

The Analysis and Examination of The Grand Design Theory of Stephen Hawking from the View of Transcendental Theosophy (Hikmah al-Muta'allyah Transcendent Wisdom)

- Mahdi Emami Jomeh (Associate professor at University of Isfahan)
- Seyyed Mehran Tabatabaei (A PhD student of Hikmah al-Muta'allyah)

The Grand Design Theory of Stephen Hawking is one of the most important theories which it has been posited in recent years and due to its content based on negation of necessity of the existence of God and creation of universe out of “nothing” it has different reactions in religious and physical forums. In this research, with using the bases of Transcendental Theosophy (Hikmah al-Muta'allyah) and if all physical theories of Stephen Hawking were true the author will show that the concept of “nothing” which has been mentioned by Stephen Hawking differs from the concept of vacuum in Transcendental Theosophy (Hikmah al-Muta'allyah) and it does not mean absolute nothing and the creation of universe from “nothing” which has been mentioned by Stephen Hawking has no negation with the creative power of God and if the M-theory were true the role of God as Lord ship and creative power is inevitable and acceptable. In this respect the bases of epistemology and ontology of Hawking and Sadr al-muta'allihin and how the creation of human nature -humanity- (Aalam-e nasoot) and the regulation human nature -humanity- (Aalam-e nasoot) and the role of God will be compared and criticized and studied.

Intellectual Fictions in View of Suhrawardi (Studying the Rule of “That Repeating of Everythinglead to Impossibility That is Fiction”

- *Reza Akbarian (Professor at Tarbiat Modares University)*
- *Hosna Humayun (A PhD student in Philosophy)*

The rule of “repeating of everything leads to impossibility that is fiction” that has been provided by Suhrawardi in illuminationist theosophy, is one of the issues of intellectual fictions and expressing the impossibility of the external realization of the examples of concepts such as: existence, essence, thingness, etc. This rule that has been regulated in the form of an objection to Peripatetic philosophers, states that the external realization of such concepts entails the endless chain and it is impossible. Based on this criticism, Suhrawardi negates the Peripatetic foundational principle about the metaphysical distinction between existence and essence, so he denies the combination of existence and essence in contingent things. He considers that the only reality is the various lights that are actualized essences or quiddities. This principle has also influenced other philosophers such as Mulla Sadra and has had special implications in transcendental philosophy that we can refer to some principles such as principality of existence and fictitiousness of quiddity and paying attention to the existence in opposite of its concept.

Key words: *Fictitious, Intellectual fictions, Existence, Lights, Suhrawardi.*

unique contemporary philosopher, Ashtiani, in explaining and bringing out the doctrine from the turmoil of doubters and showing its broad influential application in various fields, is unique. Prevailing on this issue requires a dynamic skill in all transcendental philosophical system in various fields, especially in religious thought so that a great scholar such as Ashtiani can highlight the central unique role of this doctrine for explaining and strengthening the religious and monotheistic worldview and prove that in addition to the deep intelligibilities that regard the institution of the world dynamic and seeker, religious teachings, verses and hadith also clearly inspire this sublime idea. Professor Ashtiani believes in substantial movement like other transcendent philosophers and applies it as a basic principle for philosophical explaining and justification and solving the complex ontological and anthropological issues and foundational beliefs of origin resurrection and bases on it the foundation philosophizing and offers interpretative interests for the religious texts. Using this method and view, he provides the soundest principles leading to this doctrine and approaches based on it particularly in the area of ontology in the tradition of transcendent philosophy.

Key words: *Professor Ashtiani, Substantial movement, Temporal contingency of the world, Pre-eternity of the emanation, Interpretation of the religious texts.*

Explaining the current idea, the paper describes the version of the transcendent philosophy of “truth” in the form of correspondence of essential known with the accidental known and also the correspondence of the proposition with the thing in itself and his own attitude of the “truth” and the way to achieve it will be expressed and then the exposition of the philosophical hermeneutics of the “truth” and Gadamer’s view about the nature of “truth” and the way to achieve it will be explained. Finally, following sixteen paragraph, the most important positions of the transcendent philosophy of Mulla Sadra and Gadamer’s philosophical hermeneutics of the “truth”, their comparison and their affinity and strangeness will be determined.

Key words: *Truth, Hermeneutics, Transcendent philosophy, Mulla Sadra, Gadamer.*

Ontological Approaches of Substantial Movement in View of Professor Ashtiani

- *Muhammad Reza Ershadinia*
- *Assistant professor at Hakim Sabzevari University*

Substantial movement is one of the important issues and central foundations of transcendent philosophy. Some philosophers due to the weakness of their philosophical basis have not been able to provide for it a reasonable and justified explanation and answer the objections, so they themselves joined them. Transcendental philosophers in different periods have made their brilliant effort in illuminating of the teachings of transcendent philosophy. The effort of

Abstracts

“Truth”

in Transcendent Philosophy of Mulla Sadra and Gadamer’s Philosophical Hermeneutics

- *Ali Reza Azad (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Hasan Naqizadeh (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Jahangir Masoudi (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

The prevailing view among Islamic scholar and western philosophers since Aristotle was that the truth is the correspondence of intelligible form with the external reality. But there have been some other views about “truth” in ancient and contemporary, including; we can refer to the perspectives of the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra and Gadamer’s philosophical hermeneutics and their criticisms of the current understandings of the truth.

Table of contents

Researches:

“Truth” in Transcendent Philosophy of Mulla Sadra and Gadamer’s Philosophical Hermeneutics/ Ali Reza Azad & Hasan Naqizadeh & Jahangir Masoudi	3
Ontological Approaches of Substantial Movement in View of Professor Ashtiani Muhammad Reza Ershadinia	31
Intellectual Fictions in View of Suhrawardi (Studying the Rule of “That Repeating of Everythinglead to Impossibility That is Fiction”/ Reza Akbarian & Hosna Humayun ..	55
The Analysis and Examination of The Grand Design Theory of Stephen Hawking from the View of Transcendental Theosophy (Hikmah al-Muta’allyah Transcendent Wisdom)/ Mahdi Emami Jomeh & Seyyed Mehran Tabatabaei	71
A Critique of the Theory of “Perfection of the Soulis the Reason of Its Separation from the Body”/ Seyyed Husein Seyyed Musavi	99
Innovative Aspects of the Theory of the Ideas in the Philosophy of Mulla Sadra Qudratollah Qurbani	119
Reflection on the Arguments for the Infallibility of Imam Ali Reza Kohansal & Nafiseh Tahrirchi	143

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	165
English Translation/ Ali Borhanzehi	178