

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پوهشها

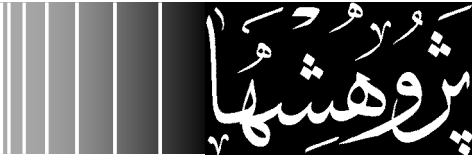
- ۳ کاربرد آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس / محمدرضا ارشادی نیا
- ۲۷ نقد و بررسی وحدت وجود عرفانی در منابع وحیانی / محمد اسدی گرمارودی
- ۵۱ واکاوی و نقد دیدگاه حکیم عبدالرزاق لاهیجی در حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها / مصطفی اسفندیاری
- ۷۹ ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه / رضا اکبریان و غلامعلی مقدم
- ۹۹ خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام / محمدعلی رستمیان و احسان صابری
- ۱۲۷ مفهوم خلأ و دلایل اثبات و ابطال آن / علیرضا کهنسال
- ۱۴۳ جستجوی نخستین بارقه‌های تجرّد قوه خیال در حکمت سینوی / محمد نجاتی

ترجمه چکیده‌ها

- ۱۶۱ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۷۴ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پراکنده به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد / صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد / صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنده (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی www.razavi.ac.ir انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های razaviunmag@gmail.com و razaviunmag@yahoo.com امکان‌پذیر است.



کار بست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

روند بالنده حکمت اسلامی به صدرالمتألهین و پیروانش فرجام سپرد تا تعالی آن تضمین گردد. روش میان‌رشته‌ای صدرا در مکتب خود سبب شد تا نقاط قوت سایر رشته‌های همگن را برای فلسفه خود ضمانت نماید؛ از این مقوله است بهره‌های عرفانی و از جمله کار بست آموزه «حقیقت و رقیقت» در حل مسائل گوناگون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی و علم‌النفس. ارائه جهان‌بینی منسجم، رهاورد کاربرد این فراز پرتأثیر در سراسر پردازش‌های عالی صدرایی و پیروان حکمت متعالی است. دامنه گسترده این انگاره به مسائل معرفت‌شناختی و وجودشناختی نفس نیز کشیده شده و در این مباحث کلیدی و بحث‌برانگیز مانند ارتباط نفس و بدن، کیفیت پیدایش علم و آگاهی برای نفس و حدوث و قدم آن و سایر مسائل مرتبط نقش بی‌بدیل ایفا کرده است.

واژگان کلیدی: آموزه حقیقت و رقیقت، معرفت نفس، معرفت‌شناسی.

مقدمه

بهره‌مندی حکمت متعالیه در اثبات داده‌ها از روشی متفاوت با روش‌های معمول در مکاتب رایج معاصر سبب شده تا پرتوافشانی مستمر و رو به نشاط حکمت متعالیه در درازمدت تضمین گردد. آنچه امروز به مطالعات میان‌رشته‌ای معروف شده در منطق استعمالی صدرا به وفور به کار گرفته شده و سبب سربلندی و نشاط حکمت متعالیه به عنوان میراث جاودانه برای آیندگان می‌باشد. معرفت نفس - از بابی که صدرا با استفاده از آموزه «حقیقت و رقیقت» گشوده - هم ما را به اهمیت کاربرد این روش در الهیات آشنا می‌سازد و هم شبهات مخالفان و مجادلان با حکمت متعالیه را به مصدرش برمی‌گرداند که این مکتب عریق و عمیق را به التقاط و امتزاج متهم نموده‌اند.

نخستین نکته قابل توجه درباره این آموزه وجود ریشه‌های آن در متون دینی است. فرازهای «اول و آخر»، «ظاهر و باطن»، «عالم امر و خلق» و رجوع همه موجودات به عنوان رقایق به خداوند به عنوان حقیقت، هر کدام می‌تواند ره‌گشای ژرف‌اندیشان به انگاره «حقیقت و رقیقت» باشد؛ به گونه‌ای که به وضوح اثبات خواهد گردید که تباین در هستی سخنی بی‌پایه است و بر نظام هستی وحدت شخصی حاکم است.

عالم وجود از باب آنکه وجود نور و ظهور محض است در سلک وجود واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و ماکان و مایکون یک حقیقت و اصل متفتن و وسیع‌الدرجات است که:

این نقطه‌گه صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ما کان و مایکون^۱ در متون فلسفی حکمت متعالیه نیز عبارات بسیاری همسو و هم‌معنا با حقیقت و رقیقت وجود دارد که همان مفاد را افاده می‌کند مانند: «بود و نمود»: «وجود، حقیقت و اصل واحد است اما متفتن و وسیع‌الدرجات»: «وجود واحد شخصی است و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک» و افزون‌تر واژه‌های «ظاهر و مظهر» و پس از آن تعبیر «ارواح» به عنوان حقیقت ملکوتی موجودات و «اشباح و اظلال» به عنوان رقیقت ناسوتی و طبیعی آنها (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۲: ۴، ۳۹۲).

۱. موافقاً لقوله تعالی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳): «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْنُ» (اعراف / ۵۴): «وَأَيُّهُ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود / ۱۲۳: ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۶).

مشکلات عمده‌ای در الهیات با این آموزه حل می‌گردد از جمله: تفاوت اطلاق نام‌ها بر واجب و ممکن، رد اشتراک لفظی، تفاوت حقیقت وجودی سایه و شبح با صاحب سایه و دارنده شبح، تفاوت نهادن بین وجود واجب و ممکنات و عدم گرفتاری در شبهه تبدیل ممکن به واجب و واجب به ممکن، زیرا عام‌ترین مفهوم‌ها که وجود است بر ممکن و واجب به نحو تشکیک اطلاق می‌شود. وجود حق همان وجود حقیقی و وجود دیگر موجودات، شبح و حکایت‌گر وجود او می‌باشد، البته اطلاق هستی بر اشباح از باب مجاز لغوی نیست بلکه نوعی مجاز عرفانی است. سایر صفات مشترک بین خلق و خالق به همین روش قابل توجیه است. نتیجه این کاربرد فاصله گرفتن از تعطیل و تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۵۶). اگرچه درست‌فهمی این آموزه خود از مسائل مشکل و پیچیده در الهیات است، درک صحیح مسائل و مطالب الهی از دریچه فهم درست این آموزه رهاورد ارزشمند آن است (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

۱. تحلیل مفهومی واژگان

حقیقت و رقیقت در مفهوم خود به عناصری وابسته هستند، این عناصر دو چیز است: تشخیص و فعلیت. هنگامی شیئی تعین خاص به خود می‌گیرد تا با آن تعین منشأ آثار ویژه خود باشد و در صدور افعال مخصوص نقش ایفا نماید که خود موجود باشد، پس حقیقت هر شیء همان تشخیص خاص اوست (همو، ۱۳۸۰: ۳۰۶). بر این اساس وجود سزاوارترین اشیا به موجودیت است، زیرا حقیقت دارای اثر برای هر چیز همان وجود آن است که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می‌شود و بدیهی است که حقیقت همه اشیا به وجود بستگی دارد، اما وجود و ام‌دار چیز دیگری در تحقق خود نیست زیرا غیر از وجود چیزی نیست که حقیقت وجود و ام‌دار او باشد، بنابراین او به خودی خود عینیت و تحقق دارد و دیگر اشیا به او تحقق می‌یابند. بر این اساس معنای اینکه وجود موجود است این است که آنچه در خارج است وجود است و همان هم حقیقت است (همو، ۱۳۷۶: ۴۳) و از آن روی که واجب‌الوجود موجودی عینی و دارای دوام و ضرورت وجود است «حق» بر وی اطلاق شده است (طوسی، ۱۴۰۳: ۹/۳).

جهت دیگری که ملاک تحقق است جنبه «فعلیت» است، از همین رو حقیقت هر نوع به صورت آن منوط است نه به ماده باردار قوه آن شیء، بنابراین «الشیء شیء» بصورته لا بمادته». در اشیا مرکب از این دو، آنچه ملاک تحقق شیء به شمار می آید صورت آن است، مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد، پس اگر چیزی از فعلیت برخوردار نباشد او هیچ تحقق ندارد و ماده چنین است؛ البته در ماده فقط قوه حقیقت است نه خود حقیقت و قوه شیء با خود شیء تفاوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۳).

با توجه به این دو عنصر می توان چنین نتیجه گرفت که هر موجودی که از تشخص و فعلیت تام برخوردار باشد به گونه ای که هیچ ابهام و قوه ای در او نباشد به اطلاق نام حقیقت سزاوارتر و هر موجودی که از مراتب فروتری از تشخص و فعلیت برخوردار باشد نسبت به آن حقیقت تام و کامل رقیقت به شمار می آید. در یک نظام تشکیک وار، هر حقیقت نسبت به کامل تر از خود رقیقه و هر رقیقه نسبت به ناقص تر حقیقت به شمار می آید و این سلسله با ترتیب صعودی از رقیقه الرقایق شروع و به حقیقه الحقایق منتهی می شود (وإلیه المنتهی) و با ترتیب نزولی از حقیقه الحقایق آغاز و به رقیقه الرقایق یعنی اسفل سافلین ختم می گردد و به این ترتیب وجود دارای مراتبی پهناور متشکل از «حقایق و رقایق» است.

۲. نقش آموزه در مسائل وجودشناختی نفس

۱-۲. حقیقت و رقیقت نفس

آموزه های عقلی و نقلی بر دشواری ادراک حقیقت نفس اتفاق دارند. صدرا نیز یادآوری نموده که درک حقیقت نفس و چگونگی وحدت آن پیچیده است و بیشتر مردم از آن غافل مانده و به ژرفای مطلب جز اندک از اصحاب سلوک و ریاضت نزدیک نشده اند و از همین منظر شناخت حقیقت وجودی نفس با کاربرد این انگاره بهتر امکان پذیر می گردد.

در نگرگاه حکیم متعالی بر پایه تشکیک وجود، نفس انسانی نیز دارای عرض

عریض و وجود ذومراتب است. هر مرتبه با توجه به مراتب تشکیکی رقیقه مرتبه دیگری به شمار می آید. صدرا با همین نگره به پردازش مراتب نفس و ظهور حقیقت نفس در مراتب گوناگون یعنی رقیقه‌هایش رو می آورد. مرتبه‌ای از مراتب نفس قوه عاقله نام گذاری شده که همان مرتبه پنهان شدن او از بدن و قوای بدنی و پیوست به جهان قدس و بازگشت به جهت وحدت است. در نزد اهل ذوق و شهود حقیقت نفس تنها قوه عاقله ناسازگار با بدن و میرا از اجسام نیست بلکه نزد آنان بدن همانند سایه برای نور نفس است و هیچ استقلال وجودی از خود ندارد، چنانچه هیچ استقلالی در حرکت ارادی ندارد (همان: ۴۰۶).

صدرا نمونه جالبی از بروز حقیقت نفس در اطوار گوناگون را خاطر نشان می سازد که عبارت است از فریابی اندام و سیمای معشوق در نظر عاشق. پرسش این است که آیا واقعاً این دلربایی به صرف ظاهر چهره و شکل و رنگ و خطوط نگاشته بر سیماست و حقیقت نفس در آن هیچ مدخلیتی ندارد؟ صدرا چنین پاسخ تحلیلی ارائه می دهد:

کسی که اهل وجدان و از سلامت ذوق بهره مند باشد شکی به خود راه نمی دهد که این تأثیر شگرف و چیرگی بر درون خردمندان هیچ گاه ناشی از عوارض جسم نمی باشد. اگر هویت نوری از مراتب روحانی خود فرود نیاید و به کدورت نگراید و در نمودار اعضا و اشکال متناسب و خطوط سازگار پدیدار نشود، چنان که لب و خرد را دچار شگفتی و بی خودی می نماید و شیفتگان و جویندگان را در فتنه می اندازد و اگر مظهریت بدن برای قوه نطقی نبود - همان مظهریتی که می توان چنین ادعا نمود که هر کس مرا ببیند پس نفس من را دیده است - هیچ گاه جسم و کمیات و عوارض و لواحق آن از این تأثیر بهره مند نمی شدند (همان: ۴۱۷).

۲-۲. نقش آموزه در اثبات تجرد نفس

برای اثبات وجود تجردی نفس این آموزه برای دلیلی نقش ایفا می نماید که از راه نامتناهی بودن معقولات نفس به تجرد آن استدلال می شود. بدیهی است که موجود جسمانی چنین توانایی نامتناهی ای ندارد. کیفیت «جمع افراد نامتناهی در معقول واحد» جز با کمک گرفتن از این انگاره به سامان نمی رسد؛ اگرچه قبل از حکمت متعالیه امثال شیخ الرئیس از همین راه به اثبات تجرد نفس پرداخته اند اما بر اثر عدم

تفطن به این انگاره: «تبیین کیفیت جمع افراد کثیر در معقول واحد» دچار مشکل است. حکیم سبزواری در تبیین این جامعیت چنین می‌نگارد:

هر یک از معقولات دارای افراد نامتناهی است و معقول خود، همه آن افراد می‌باشد، زیرا آن معقول مقام کثرت در وحدت و آن افراد مقام وحدت در کثرت برای آن می‌باشد. در نتیجه آن وجود حقیقت و این وجودها رقیقه و تنزلات وی بدون تجافی و تنزل او از جبروت می‌باشند، زیرا ناسوت گنجایش وسعت جبروت را ندارد. تعبیرات دیگری هم بر بیان این رابطه کمک می‌رساند مانند: «لف و نشر» و «رتق و فتق»: یعنی آن وجود «لف و رتق» و این وجودها «نشر و فتق» همان موجود به شمار می‌آیند. به هنگام ادراک کلی عقلی، وجودی به مشاهده درمی‌آید که احاطه به همه رقایق مثالی و طبیعی گذشته، حال و آینده دارد، زیرا همه در ماهیت یکی هستند و اشیا با ماهیتشان در ذهن موجود می‌شوند. پس عین اشیا در ذهن وجود می‌گیرند و وجود معقول در ذهن وجود همه آن افراد است به نحو اعلی و اتم (۱۴۲۲: ۱۳۲/۵).

از سوی دیگر مطالب همسو مانند قاعده «بسیط الحقیقه» و «تشکیک وجود» نیز می‌توانند به آسان‌سازی مطلب کمک کنند تا شمول صورت عقلی بر تمام صور جزئی دچار کژفهمی نگردد. البته کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود «رقایق» آن می‌باشد (همان).

۲-۳. غایت‌مندی نفس در افعال

حکیمان الهی گستره غایت‌مندی را به افعال همه فاعل‌ها حتی فاعل‌های طبیعی و فاقد شعور بسط داده‌اند و در این باره آنچه جالب توجه است تبیین‌هایی است که پشتوانه این مطلب قرار می‌گیرد. تبیینی که برای غایت‌مندی نفس انسانی در افعال خود در حکمت متعالیه دایر است بر اساس استفاده از انگاره حقیقت و رقیقت است به این معنا که فعل با حقیقت خود در رتبه وجود نفس، غایت برای فعل در خارج به عنوان رقیقه به شمار می‌آید و بر این اساس حکم شده که فعل و غایت یک چیز بیش نیست و این وحدت و یگانگی بین فعل و غایت از سنخ وحدت بین حقیقت و رقیقت آن است، زیرا غایت از این جهت که علت فاعلیت فاعل است نمی‌تواند خود علت وجود خارجی خود قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

۲-۴. صور ملکوتی اعمال

حکمت متعالیه برای تبیین کیفیت صور ملکوتی اعمال نیز از این انگاره مدد جسته است. تبیین این آموزه وحیانی که نفس صحیفه اعمال است بر این اساس است که اعمال نمودی دارند که همان شکل صدور یافته آنهاست و حقیقت و باطنی دارند که در نهاد نفس مستقر است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۳۴۹/۵). ظاهر و صورت یعنی رقیقت، از زیر نهاد باطن و معنا یعنی حقیقت نشئت گرفته و پس از صدور نیز در آن مستقر می‌شود. با این بیان صورت اعمال در نفس به سه شکل درمی‌آیند:

- ۱- حضور صورت آنها در نفس به هنگام رفع بازدارنده‌ها که انسان صورت خیالی و وهمی یا عقلی کارها را در خود مشاهده می‌نماید؛
- ۲- حضور ملکات افعال در جوهر نفس، اگر انجام آنها به تکرار بینجامد؛
- ۳- پیدایش صور جسمانی شبیحی شکل که سایه مناسب با ملکات هستند، به سان صورت مور برای خوی آزمند.

بسیاری از نفوس چون کتابی هستند پر از تباهی‌ها و دروغ و جهل مرکب که شایسته احتراق بلکه در حال احتراق است: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْجُنَّارِ لِي بَحِيْنٌ﴾ (مطففین / ۷). اما برخی نفوس صحیفه خدایی بوده و سرشار از معارف الهی و مطالب حق و ملکات ستودنی هستند. این همان کتاب مرقوم است که مقربان به مشاهده آن مشغول‌اند که باطن و معنا و حقیقت صحیفه اعمال همین است (همان).

کاربرد این آموزه از مدخل وجود تشکیکی برای حقیقت نفس چنین قابل توضیح است که در عالم صور صرف، صحیفه‌ای جسمانی برای اعمال وجود دارد که با نقوشی با شکل و اندازه نیکو یا ناپسند برای انسان نمایان می‌شود و به دست راست یا چپ وی داده می‌شود و انسان با مشاعر اخروی آن را می‌شنود و قرائت می‌کند و می‌بیند. این مطلب درباره دیگر امور اخروی هم صدق می‌کند، زیرا این امور هم دارای معنا و روح و هم صورت و جسم می‌باشند، مانند صراط مستقیم که همان صراط توحید و هدایت‌پیشگی است که در دنیا به آن گرایش دارد و در واقع نفس انسان موحد همان حقیقت صراط مستقیم است اما رقیقه آن پلی محسوس بر جهنم است. آغاز آن در ایستگاه حساب و پایان وی در آستان بهشت است و همین پل در دنیا بر متن جهنم

طبیعت هر فرد زده شده است (همان).

۵-۲. شهود حقایق، سبب بروز معجزات و کرامات

یکی از سبب‌های بروز معجزات از انبیا و کرامات از اولیا نیرومندی قوه نظری در انسان یعنی نیل به مقام حدس می‌باشد. البته حدس به معنای تخمین و گمان نیست. دومین عامل تقویت نیروی تخیل است؛ در این مرحله حس مشترک از سلطه حواس آزاد می‌شود و در بیداری عالم غیب را شهود می‌نماید. در این وضعیت حس مشترک تصویر خود را از عالم هورقلیا (عالم افلاک مثالی) دریافت می‌نماید. عالم هورقلیا در نهایت زیبایی است زیرا آنچه در او وجود دارد ظهور و بروز باطن است. همه آنچه در عالم هورقلیا دیده و شنیده می‌شود رقیقه‌هایی از حقیقت انوار قاهره است. در این صورت کسی که دارای نفس قدسی است با معنای خویش، معنای فرشته و با صورت خود، صورت فرشته و رقیقه او را مشاهده می‌نماید. چنین نفسی با چشم و گوش عقلی یعنی با علم حضوری معارف الهی را تلقی می‌نماید و با حس ظاهر صورت فرشته را با صورتی بس زیبا می‌بیند (همان: ۲۵۰/۵) و با بهره‌مندی از عوامل ماورای طبیعی قدرت تصرف در تکوین و بروز خرق عادات و در اصطلاح کرامات از وی امکان‌پذیر می‌گردد.

۶-۲. حدوث و قدم نفس

درباره حدوث و قدم نفس دانشمندان علم الهی به ظاهر آرای متقابلی دارند؛ برخی آن را حادث دانسته و برخی به قدم آن رأی داده‌اند. حکمت متعالیه در این باره دارای رأی متفرد است و برای نفس وجود عریض و طویل از عالم الوهی و عقول گرفته تا عالم مادی قائل می‌باشد، اما ویژگی‌های هر عالم با عالم دیگر متفاوت است و نام نفس بر همه این مراحل قابل تطبیق نیست. بنابراین اگر تعبیر شود که نفس حادث است با عنایت به تنزل حقیقت نفس به یکی از مراتب رقیق خود می‌باشد؛ یعنی با توجه به تدبیر بدن به آن نفس گفته می‌شود اما در مراتب بالاتر نفس بر آن صدق نمی‌کند. در برابر این نگاه می‌توان با عنایت به وجود حقیقت نفس در رتبه عقل به وجود جمعی عقلی، آن را قدیم دانست. این از خصوصیات عالم عقول و کمال احاطه‌گر آنهاست که بر

حقیقت جمیع موجودات شمول دارند. کمال جوهر عقلانی آن است که جمیع حقایق وجودی در آن نقش ببندد. هر صورت عقلی از هر حقیقت شامل افراد نامتناهی از آن حقیقت است و هر وجود عقلی به حسب اصل وجود، در مادون ساری و بر حقایق حسی و خیالی محیط است (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۹۳).

تاریخچهٔ پردازش‌های فلسفی به مسئلهٔ نفس نشان می‌دهد که سخن دربارهٔ حدوث و قدم نفس از مباحث اصلی فلسفی بوده و آرای ارائه‌شده، هر کدام به جنبه‌ای از امتداد طویل وجود نفس نظر دارد. در این بین دیدگاه افلاطون و ارسطو دو قطب مخالف همدیگر را تشکیل می‌دهد و فیلسوفان ادوار مختلف هر کدام به یکی از دو قطب گرایش داشته‌اند. مشهور آن است که افلاطون به قدم نفس و ارسطو به حدوث آن قائل بوده اما در هر دو رأی زوایای تاریک و مجهول وجود دارد که هیچ کدام از دو رأی دانایان حکمت متعالی را قانع نساخته و به ارائهٔ رأی ویژهٔ خود رهنمون شده‌اند و همین امر نیز موجب شده تا نظر آن حکیمان را با محمل صحیحی توجیه نمایند که موجب وهن آن بزرگان نباشد و خلل و کاستی‌های مشهود را نیز برطرف نماید.

اگر به افلاطون نسبت داده شده که قائل به قدمت نفوس بوده با توجه به عظمت این حکیم نمی‌توان باور نمود که ظاهر این رأی مراد او بوده که نفس با وجود دنیوی قدیم باشد و او به مشکلات فراروی چنین دیدگاهی ناآگاه یا بی‌توجه بوده است، زیرا قدمت نفس به معنای این نیست که نفس با وجود این جهان مادی در عوالم پیشین موجود بوده بلکه با تشخیص و تعینات دیگری در عوالم پیشین وجود داشته است و معلوم است که در قوس نزول و عوالم پیشین از وجود تجردی برخوردار بوده و موجودات در آن عوالم هم مجرد تام خواهند بود. چنین موجودی حالت منتظره ندارد تا با تعلق به بدن برای جبران کاستی و تبدیل قوه به فعلیت حرکت استکمالی و جوهری را آغاز کند و به پایان برساند، همچنین ارتباط و تعلق نفس به بدن را به گونه‌ای دیگر باید مدنظر قرار داد و آن اضافهٔ اشراقی است نه تعلق تدبیری.

بنابراین باید رأی افلاطون را به قدم نفوس در سایهٔ رأی او به دیدگاه مثل و اعتقاد به وجود صورت ملکوتی برای موجودات تفسیر و تبیین کرد، در غیر این صورت باید سخنانی را به آن حکیم نسبت داد که صدور آن از ناآگاهان هم ناممکن است چه

برسد به آن دانایان، مانند اینکه نفس چون با همین تعینات دنیوی قدیم بوده پس دچار همین تحولات و عوارض مادی بوده است، در حالی که این مطلب بسیار سخیف و بی‌معناست که موجودات عقلی دچار تحول و دستخوش تغییر باشند. بنابراین اگر معنای رأی افلاطون درست درک نشود در هر دو سوی این رأی مطالب نامقبول رخ می‌نماید. اگر نفس به همین تعینات دنیوی در عوالم پیشین موجود بوده است به معنای رسوخ تغییرات و عوارض مادی به عالم عقلی و مجردات است و اگر نفس با همان وجود عقلانی به عالم طبیعت و تغییر آمده باشد به معنای این است که مجرد تام تبدیل به موجود بالقوه محض و نیازمند استکمال مجدد گردد؛ در این صورت با کمک از انگاره «حقیقت و رقیقت» می‌توان به تحریر درست دست یافت. از آنجا که حقیقت نفس انسانی در عالم عقلی موجود بوده پس می‌توان از آن به قدمت تعبیر کرد و چون رقیقه آن به عالم طبیعت گام گذاشته می‌توان از آن به حدوث تعبیر نمود. در بیان استاد آشتیانی این مطلب چنین تبلور دارد:

اینکه در لسان متأخران از حکما در دوران اسلامی شایع است که افلاطون الهی استاد فیلسوف اعظم ارسطو به قدم نفوس ناطقه قائل و معتقد است روی موازین علمی و مآخذ قطعی درست و صحیح به نظر نمی‌آید، چون مجرد تام و تمام از آنجایی که حالت منتظره ندارد و جمیع کمالات وی به حسب اصل وجود از قوه به فعلیت آمده است و نسبت آن به جمیع اجسام و جسمانیات جهت احاطی و قیومی و مدبر نظام کل است نه نظام جزئی بدن خاص، به هیچ نحو به بدن مضاف نمی‌شود مگر به اضافه اشراقی عقلانی و تجلی و ظهور ایجاد، نه اضافه تعلقی و تدبیری جهت نیل به کمالات، در حالتی که عقل کمال مفقود ندارد تا از راه تصرف در بدن آن را بیابد. علاوه بر آنچه ذکر شد افلاطون از قائلان به حرکت جوهر و از معتقدان به حدوث زمانی عالم وجود و معتقد به سیلان و تقلب و انقلاب ذاتی در مواد عالم ماده است و قهراً باید به حدوث ابدان و نفوس به حق حاق وجود خارجی معتقد باشد و دیگر آنکه افلاطون برای حقایق انواع عالم ماده و زمان حقیقت ملکوتی و اصلی قائل است و این حقایق را رقایق و اطوار و ظهورات ملکوت و بالاخره انسان مادی دنیوی را عرض و صورت و ظاهر دانسته و انسان حقیقی نزد او انسان ملکوتی است و مراد وی از قدم نفوس قدم ارواح یعنی کینونت عقلانی و ملکوتی و دهری نفوس است نه وجود دنیوی و مادی انسان؛ مگر امکان دارد حکیمی بزرگ مثل افلاطون به

قدم نفوس جزئی انسان معتقد شود و حقیقت عقلی صرف را معرض حالات و اطوار متجدد زمانی و مکانی و محل صور مقداری و مورد حرکات و متحرکات قرار دهد... و قدم و ازلیت نفس به اعتبار وجود نفسی بدون تصرف در بدن و صرف صلوح از برای تعلق به بدن در مرتبه بعد از وجود نفسی با تعطیل نفس ملازم است چه آنکه اضافه به بدن و تعلق تدبیری نسبت به جسم و مبدأ تحصیل بودن از برای ماده حیوانی و اتحاد آن با بدن و قوای بدنی، ذاتی و داخل در نحو وجود نفس است و انسلاخ آن از بدن با تعطیل در وجود آن ملازم است و عدم فرق بین آن و بین عقل و انسلاخ نفس از جهت اضافه به بدن به اعتبار وجود نفسی محال است (۱۳۷۹: ۱۴۴).

۲-۷. ارتباط نفس و بدن

کسانی که به دوگانه‌انگاری روح و بدن رأی داده و مبانی نظری آن را بر اساس عدم سنخیت دو جوهر مادی و مجرد استوار دانسته‌اند در تبیین ارتباط بین این دو به سختی دچار مشکل شده‌اند. این برآیند حل ناشدنی برای فیلسوفان مغرب‌زمین دردسرساز شد و پس از دوگانه‌انگاری دکارتی فیلسوفان متعددی کوشیدند با انکار یکی از دو بُعد به توفیق خود رضایت کسب کنند؛ مادی‌گرایان به سمت اصالت بدن رفتند و روح را انکار کردند و در مقابل فیلسوفان بسیاری جنبه روحانیت نفس را برگزیدند و به توجیه مطالب خویش پرداختند (پاپکین، ۱۳۷۴: ۱۵۱-۱۶۰).

در فلسفه اسلامی بنا به رأی مشهور، نفس مجرد با تنزل از مقام تجرد تام به هبوط دچار شده و با تعلق به بدن به حالت نیمه تجرد درآمده و با اینکه ذاتاً مجرد است اما در فعل به ماده تعلق دارد. اما این رأی نتوانسته اسباب خرسندی سایر دانشمندان را فراهم کند، به گونه‌ای که آن‌ها مشکلات ارتباط مجرد و مادی را پابرجا دیدند. صدرا تلاش دارد با رأی خاص خود زمینه بروز مشکلات را برطرف نماید؛ رأی وی مبنی بر «جسمانیة الحدوث والتصرف، روحانیة البقاء والتعقل» چنین توانایی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۴/۸، ۳۴۸ و ۳۹۴). دورنمای رأی وی این است که نفس از مقام تجرد تام عقلی تنزل می‌کند و به تجسم می‌گراید و در منازل و مراتب جسمانی با قوا اتحاد پیدا می‌کند و هیچ دوگانگی‌ای بین نفس و بدن وجود ندارد. آموزه حقیقت و رقیقت در تصویر این مطلب نقش منحصر به فرد دارد؛ حقیقت نفس در مراتب پیشین در سیر

تنزلی به صورت رقایق خود تنزل می‌کند و هبوط نفس از این دید قابل تبیین می‌باشد. نفس انسان خود کلیات و جزئیات را درک می‌کند و حس و حرکت، تغذیه و رشد و تولید مثل و حفظ مزاج را مستقیم و بدون واسطه به عهده دارد، پس نفس یک‌تنه همه جواهری است که در خارج به صورت نوع مستقل موجود می‌گردند (همان: ۱۲۷/۸).

صدرا برای آسان‌سازی پذیرش این مطلب به سیر نزولی حقایق در مراتب رقایق خود استناد می‌کند و با محور قرار دادن آیه کریمه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱) برای همه صور حتی صورتهای جزئی جسمانی، حقایق کلی و اصیل در عالم امر و قضا و رقایق جزئی با قدر و وضع و زمان مخصوص قائل می‌شود (همان) و به این ترتیب حقیقت نفس را با تنزل به مقام قوای حسی و ادراکی و حرکتی از باب تنزل حقیقت در مراتب رقیقت تعبیر می‌نماید تا وحدت نفس و ارتباط آن را با بدن و قوای مختلف آن بدون هیچ دوگانگی‌ای تفسیر نماید. در فرایند تنزل، حقایق با وجود کلی و الهی برین به عالم قدری و زمانی منتقل نمی‌شوند بلکه رقایق آن‌ها به حکم اتصال و شمولشان بر سایر مراتب تنزل می‌یابند و در قالب اشباح و اجرام خود می‌نمایند.

رقیقه به حکم پیوندی که با حقیقت دارد با وی یکی است و تفاوت بین آن دو به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص است. با این تصویر نفس از بالاترین مراتب مجرد خویش به مقام طبیعت و حس تنزل می‌کند و در این هنگام با طبایع و حواس هم‌درجه و بلکه عین آن‌ها می‌گردد، مثلاً به هنگام لمس عین عضو لمس‌کننده و به هنگام بوییدن و چشیدن عین بویایی و چشایی می‌گردد و هنگامی که حال نفس با پایین‌ترین مراتب حواس این است مطلب درباره عینیت نفس با سایر مراتب بالاتر ادراک مانند تخیل و تعقل واضح‌تر است (همان: ۱۳۶/۸).

صدرا مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه را از مهم‌ترین مبادی تصدیقی این مطلب درباره نفس می‌داند. تفاوت تشکیکی حقیقت و رقیقت نفس بدون ورود لطمه بر عینیت نفس با مراتب آن مطلبی بسیار مهم است که باید توفیق این مطلب را در این دیدگاه جستجو کرد. صدرا با همین عزم به آسیب‌شناسی علم‌النفس مشایبان می‌پردازد و علت ناکامی‌های آن‌ها را مبانی ناپخته وجودشناسی آنان می‌داند که اجازه نمی‌دهد

در باره نفس چنان که باید به واقعیت نزدیک گردند (همان).

بر اساس مبادی خاص در حکمت متعالیه، صدرا تلاش دارد از تصویر صحیح مطلب اوهام‌زدایی کند و در وحدت نفس با اعضا و جوارح بدنی در افعال بدنی و در عینیت آن با قوای حسی در ادراکات، یک هویت فعال ببیند و همه را با نزول و صعود نفس در فراز و نشیب وجودی‌اش توجیه کند به گونه‌ای که نفس این قابلیت را دارد که در آن واحد به مرتبه حواس و اعضا تنزل کند و در عین حال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن فراز برگزیند. راز مطلب در گستره وجودی نفس و بسط نور آن نهفته است و این ذات نفس است که به شئون و اطوار متعدد متطور می‌گردد و با امر الهی به منازل قوا و اعضا تنزل می‌یابد و حکم همان‌ها را به خود می‌گیرد و در بازگشت به ذات خود همه را به صورت کثرت در وحدت در خود جمع می‌کند (همان: ۱۹۰/۹).

از سوی دیگر قصور علمی در هستی‌شناسی نفس، برخی را وادار کرده بر اساس مشاهدات حسی و تجربی خود به انسان‌شناسی بپردازند. آنان چون آثار مبادی طبیعی مانند گرمی، سردی، جذب و دفع را که از صور عنصری صادر می‌شوند و آثار نباتی مانند تغذیه و رشد و تولید مثل که از نفوس گیاهی بروز می‌کنند و آثار حس و تخیل و شهوت و غضب که از نفوس حیوانی سر می‌زنند و پس از اینها افعال و ادراکات نطقی و حرکات فکری را از او مشاهده کرده‌اند، به این پندار اشتباه افتاده‌اند که انسان ترکیبی از صورت طبیعی و سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است. کسانی دیگر هم هستند که در مورد نفس یک گام بیشتر و بالاتر آمده و نفس را تنها همان عاقله دانسته‌اند، اما دیگر مطالب را امور عارض بر نفس از آغاز پیدایش تا آخرین مراحل دانسته و بدن و قوایش را نسبت به نفس با نسبت ابزار به صنعتگر یکی دانسته‌اند و بدن را در حقیقت نفس و نحوه وجود آن بدون هیچ دخالت پنداشته و فقط آن را در تکمیل افعال مؤثر می‌دانند. اما حقیقت آن است که انسان دارای هویتی یگانه است که دارای مقامات و نشئات گوناگون است. نفس در این امتداد از پست‌ترین منازل آغاز می‌کند و کم‌کم تا درجه عقل و عاقل پیش می‌رود. متون دینی در این باره به وضوح الهام‌بخش بلکه سند مستحکم هستند؛ آیات آغازین سوره «انسان» اشاره آشکار بر تطور نفس از مرحله ذکرنشده و گذر از نطفه تا نیل به مقامات ادراکی و سپس عروج به مقامات نهایی

کمال می‌باشد.

اگر رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی نباشد و از سنخ رابطه شوقی و اضافی همانند اشتیاق کسی به همسایه‌اش باشد نباید بدمزاجی یا گسیختن اجزای بدن برای نفس به اندازه دردهای عقلی و وهمی دردناک باشد، بنابراین از آنجا که نفس جوهری قدسی و از سنخ ملکوت می‌باشد از وحدت جمعی برخوردار است، وحدتی که ظلّ وحدت الهی است و بر این اساس به ذات خود قوه عاقله است و در عین حال متضمن مراتب قوه حیوانی از تخیل تا پست‌ترین مراتب احساس و دارای قوه نباتی و قوه طبیعی محرک وابسته به بدن می‌باشد (همان: ۱۳۵/۸).

۳. نقش آموزه در مسائل معرفت‌شناختی

در معرفه النفس فلسفی نیز این انگاره تأثیر اساسی دارد و جویندگان شناخت حقیقت نفس را به عارف و جاهل و عارفان را به راست‌بین، چپ‌بین و بینای کامل تقسیم می‌نمایند. کسی که بدن را به عنوان حقیقت انسان لحاظ می‌نماید و نظر خویش را بر جسمانیت محصور نموده است دچار چپ‌بینی است و کسی که حقیقت انسان را جز جوهر نطقی نمی‌داند و هیچ مداخلیتی برای بدن در نظر نمی‌گیرد او هم دچار انحراف در بینش است و فقط با چشم راست به جهان می‌نگرد.

عارف کامل کسی است که بدون نقص در دید با هر دو چشم به جهان می‌نگرد؛ نه نقصی در چشم راست خویش دارد به سان تجسیم‌گرایان و نه نقصی در چشم چپ دارد به سان برخی فیلسوفان دورمانده از معارف شیرین و گوارای مکتب محمدی. سبب این ناینایی در گروه‌های پیشین، استبداد و استقلال‌طلبی به رأی و فکر خویش است و به این خاطر از مشاهده انوار نازل به مراتب وجود و تنزلات آن غافل مانده‌اند و ندانسته‌اند که جهان‌ها بر همدیگر متطابق هستند (همو، ۱۳۸۰: ۴۱۸). تطابق جهان‌ها به معنای این است که جهان عقلی به مثابه حقیقت و جهان جسمانی به عنوان رقیقت، مراتبی از یکدیگر به شمار می‌آیند، در این صورت باید با همین نگرش به نفس و بدن و رابطه آن دو نگریست و بدن را مرتبه تنزل‌یافته «جوهر نطقی» به شمار آورد. جوهر نطقی اگرچه شفاف، زلال و مجرد است اما بر اثر تنزل از این مرتبه دچار تکدر و تجسم

شده است. چگونگی این تنزل را صدرا با توجه به مبانی جهان‌بینی الهی خود چنین بیان می‌کند:

وجود نفس در هر عالمی نمود و بروز خاصی دارد و حقیقت آن از عرض عریض برخوردار است. در دنیا تا وقتی نفس به بدن توجه دارد و برای آن خود را هزینه می‌نماید که از وجود برین خویش در عالم برتر غافل باشد، یعنی از وجود بدون بدن و پیکر جسمانی غافل باشد و نداند که آن وجود برتر و ماندگارتر و کام‌بخش‌تر و نیرومندتر از وجود این دنیا است. هنگامی که نفس حقیقت اصیل خود را بیابد و بداند که در این دنیا اسیر و غریب و مبتلا به خدمت بدن و فریفته آرایه‌های محسوس شهوانی است - که جز سرگرمی و بازیچه و خشم و تفاخر و زیاده‌طلبی در مال‌چیزی نیست - آنگاه است که حقیقت ذات خود را دریابد و ارج گوهر خود را به اجمال بداند و به جهان خاص خویش نظر نماید و با درک عقلیات و حداقل اولیات روحانیت را درک نماید و بر او جدایی از جسد آسان گردد (همان: ۴۳۰).

۳-۱. میزان ادراک نفس

صدرا با توجه به این آموزه به تبیین میزان دریافت ادراکات نفس می‌پردازد. تطابق مدرک و مدرک در مراتب وجودی، اصل مهمی است که صدرا با تأکید بر آن، مراتب «حقیقت و رقیقت» هر یک را متناظر به همدیگر می‌داند. هر اندازه مدرک به مراتب حقیقت خود نزدیک‌تر باشد مرتبه حقیقی مدرک را درک خواهد کرد و هر اندازه از حقیقت خود فاصله گرفته و به مراتب رقیقه خود تنزل یافته باشد به مراتبی از رقیقه مدرک دست می‌یابد؛ برای مثال تمام موجبات سوز و گداز که در آخرت به جان بدنهادان اخگر می‌اندازد هم‌اکنون در همین وجود دنیوی در درون آن‌ها شعله‌ور است اما به این دلیل آن‌ها را ادراک نمی‌کنند که حواس و مشاعر دنیوی قابلیت و توانایی درک آن‌ها را ندارد زیرا حواس و مشاعر آن‌قدر ضعیف هستند که رقیقه‌ای از مدرکات واقعی و اخروی به شمار می‌آیند، دلیل وی بر مطلب این نکته است:

هر حقیقتی مطابق با احکام آن نشئه ظهور می‌یابد و برای ادراک آن حقیقت در همان نشئه مشاعر خاصی است که این مشاعر توانایی ادراک نمودهای آن حقیقت را در نشئات دیگر ندارند مانند اینکه امور عقلی و وهمی و خیالی با حواس ظاهری قابل درک نیستند، همین‌گونه امور اخروی با حواس دنیایی قابل درک نیست. آتش جهان

پسین الان موجود است اما با چشم دنیایی قابل مشاهده نیست و چشیدن عذاب و درد و رنج آن نیز با این مشاعر قابل ادراک نیست و خداوند متعال برای جان‌های بدبخت و برای مشاهده آتشی که بر دل‌ها شرر می‌زند چشم دیگری و برای لمس اذیت و آزارش لامسه دیگری و برای شنیدن صداهای بس هولناک و دردآفرین گوش دیگری می‌آفریند (همان: ۴۴۱).

۲-۳. نظریه ادراک

از نقاط مهم در معرفت‌شناسی، نظریه‌پردازی مکاتب مختلف درباره خاستگاه و کیفیت حصول معرفت برای انسان است. این مکاتب بر اساس جهان‌بینی مادی، الحادی یا الهی سعی فراوان برای تبیین ارائه کرده‌اند. در دیدگاه متألهان مسلمان یکی از مدخل‌های ورود به تبیین این مسئله رأی به تجرد نفس است. یکی از ادله تجرد نفس این است که نفس در سیر تکاملی خود به مرحله‌ای از شفافیت می‌رسد که صور معقول در او حاصل می‌شوند و چون این صورت‌ها مجرد هستند پس مُدرک آن نیز باید مجرد باشد. منظور از صور معقول مراتبی رقیق از حقیقت معقولات است که نقش بستن آن‌ها در نفس شفاف امکان‌پذیر می‌گردد. حکیم سبزواری در این باره اصطلاح «طبايع مرسله» را از سخن صدرای قرینه و شاهد می‌آورد که بنا بر آن، مراتب «رقیق» عقول به عنوان صورت‌های علمی در «قلب» منعکس می‌شود.

صدرای در باب ادراک بر این باور است که «ادراک کلیات به مشاهده ارباب انواع با اضافه اشراقیه صورت می‌گیرد»، چنانچه از ابن‌سینا در الهیات الشفاء نقل کرده که گروهی به این رأی معتقد هستند:

آن‌ها برای هر یک از امور طبیعی صورتی مجرد قائل هستند که همان صورت معقول آن‌هاست و فقط عقل آن را درمی‌یابد، زیرا معقول چیزی است که تباه‌ناشونده است اما هر محسوسی فاسد می‌شود.

حقیقت آن است که این صور عنوان و تصویر آن عقول در قلب هستند و انواری تابان از آسمان‌های جهان ابداع، به ویژه عنوان‌هایی مطابق که دانستن آن‌ها همان علم به آن معلوم‌های مطابق با نفس‌الامر است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۲۸/۵).

وی روی‌گردانی از این مطلب را آسیب‌شناسی نموده و مهم‌ترین عامل آن را مقایسه

وجود با ماهیات و مفاهیم اعتباری و عدم درک صحیح از کیفیت وجود مفارقات عقلی نوری می‌داند که با کاربرد انگاره «حقیقت و رقیقت» شناخت صحیح روی خواهد داد. باید نظر به وجود بسیط و گستردهٔ یگانه باشد که وحدتی جمعی دارد و با وجود خویش دربردارندهٔ جمیع رقایق مثالی و رقیقهٔ رقیقه‌هاست؛ منظور کلی طبیعی که شیئیت ماهیت است نمی‌باشد بلکه کلی عقلی است و کلیت به معنای گسترده‌گی وجودی (همان).

در منظر حکیم سبزواری این آسیب‌شناسی بسیار مهم است، از این رو او به تلاش خود برای بیان کامل آسیب‌ها اقدام می‌کند و در تبیین نظریهٔ ادراک صدرا علت عدم پذیرش رأی صدرا را از سوی برخی، عوامل مختلفی می‌داند که از جملهٔ آنها «وقوع در مغاک ماهیات پراکنده و مفاهیم اعتباری» است و از این رو بر چنین نظرگاهی به اشتباه باور راست می‌آید که ارباب انواع از سنخ مفاهیم مبهم هستند. وی گرفتاران به این مشکل را چنین راهنمایی می‌کند که باید با کمک از این انگاره، رابطهٔ وجودی عقل را به عنوان حقیقت با رقیقه‌های خود در دو عالم مثال و طبیعت درست درک کنند. این قائل باید دو چشم خود را به این مطلب بدوزد که وجود جمعی کلی عقلی با یگانگی خویش، فراگیر وجود همهٔ «رقیقه‌های مثالی» و «کونی» است به گونه‌ای که هیچ چیزی از او دور نمی‌ماند، در این صورت آن کلی نوری است در برابر تو که به احکام همهٔ جزئیات تو را راهنمایی می‌نماید، در غیر این صورت جزئی نه چیزی به دست می‌دهد و نه خود از چیزی به دست می‌آید و هیچ کمالی برای نفس از شناخت جزئیات حاصل نمی‌شود. بنابراین نفس چاره‌ای ندارد جز اینکه در دیار کلیات سیر نماید و عناوین مطابق با کلیات را بشناسد. اگر شناخت این کلیات و پیوند نفس با آنان و شهود این انوار فراگیر و گسترده برای کسی فراهم نگردد شناخت جزئیات بس به درازا می‌کشد، زیرا باید به شناخت یک‌یک جزئیات پردازد. اما اگر عقل متحول شود و آن‌ها را مشاهده نماید همهٔ رقیقه‌ها را با احاطه بر کلی آن‌ها فرا می‌گیرد، زیرا هر یک از کلیات بسته‌ای است از گسترده‌ها و به هم پیچیده‌ای است از باز شده‌ها؛ از خداوند چه منکر که جهان را در یک چیز گرد آورد (همو، ۱۳۸۲: ۴۸۵).

۳-۳. استکمال معرفت

وصول به حقیقت هر موجود شناخت رقایق آن را یک‌جا و کامل برای انسان ممکن می‌سازد و این مهم در صورتی رخ می‌دهد که مشاعر ادراکی انسان در این جهان به کمال برسد، یعنی این مشاعر و مدارک از غبار مادی عبور کند و با شفافیت خاص خود نورباران شود. در این صورت اگرچه در عالم مادی این شهودها رخ می‌دهد این مدارک خود مادی نیستند. اگر حقایق کلی را در این جهان مشاهده نماید مشاعر او برترین مشاعر است و اگر حقیقت همه حقایق را مشاهده نماید به مشاعری است که به نور خداوند رقیقه‌های برزخی و اخروی را مشاهده می‌نماید، پس این مشاهدات با مشاعر جزئی اما ملکوتی مثالی مجرد از ماده و وضع رخ می‌دهد و به هر حال مشاهده با این مشاعر دنیوی نیست، زیرا اینها جز مادیاتی را که همه در آن عالم تباه می‌شوند درک نمی‌کنند (همان: ۷۶۷).

کمال جوهر عقلانی به آن است که جمیع حقایق وجودی در آن نقش بندد و قوه عاقله انسان که خود جوهری عقلانی است به قدر حوصله وجودی خود قادر است حق اول «جَلِّ جلاله» و سلسله مراتب وجودی صادر از مبدأ هستی را - که همه بر اساس «النظام الکیانی ظلُّ للنظام الربانی» مراتب وجود حق‌اند - به اجمال و تفصیل درک نماید. این اجمال و تفصیل به حسب گستره وجودی است و با کاربرد آنها در حوزه مفاهیم تفاوت عینی و حقیقی دارد. آنچه پذیرش توانایی عقل را هموارتر می‌کند توجه به این نکته است که مدرکات عقلانی به حسب کمیت بیشتر و به حسب کیف تمام‌ترند زیرا صور عقلی از صرافت و خلوص وجود بهره‌مند می‌باشند، بنابراین هر صورت عقلی از هر حقیقت شامل افراد نامتناهی از آن حقیقت است و هر وجود عقلی به حسب اصل وجود در مادون ساری و بر حقایق حسی و خیالی محیط است. ادراک عقلی از شوائب و غرایب خالص و از امور مغایر با اصل حقیقت هر شیء عاری و میراست، اما صورت جزئی، ممزوج و مرکب است و جهات موجب تغایر و تمیز او را فرا گرفته است. از همین منظر تبیین ادراکات در جهان پسین توجیه‌پذیر می‌گردد و لذت و آلام در جهان دیگر بسیار کامل‌تر از ادراک آنها در این جهان است.

چون کمالات عقلی به صورت کمی و کیفی بیشتر و تمام‌تر و ادراکات آن کامل‌تر

است لذت تابع آن ادراک کامل تر و تمام تر و بیشتر است. با این حساب آلام عقلانی نیز به حسب تأثیر به مراتب دردناک تر از آلام جسمانی، به حسب وجود به مراتب قوی تر و به اعتبار سریان و در باطن روح بر نفس انسانی محیط است و از باطن وجود انسان ظهور نموده و به ظاهر سرایت می کند. از آنجا که نفس به تدبیر بدن اشتغال دارد و به واسطه ضعف وجودی نمی تواند توجه خود را به باطن معطوف دارد از تأثیر و تأثر لذات و آلام عقلانی غفلت دارد، اما پس از آنکه علم وی به عیان و ظاهر به باطن و سر به علانیه تبدیل شود خود را مقبور در هیئات حاصل از اعمال خویش شهود می نماید و به سر کلام نبوی که: «القبر إما روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفرات النيران» پی می برد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۹۳).

رسیدن نفس به کمال هنگامی دست می دهد که نفس بتواند از رقیقه خود عبور کند و با اتحاد با حقیقت خود حقایق موجودات را مشاهده کند. دارنده نفس قدسی به اتصال و شهود می رسد. معنای نفس، معنای فرشته و حقیقت آن را و صورت نفس صورت و رقیقه فرشته را شهود می کند، پس به چشم عقلی آیات بزرگ پروردگار را می بیند و با گوش عقلی کلام تام او را می شنود و با حس صورت های زیبا را می بیند و آوا و حروف منظمی را در نهایت نیکی و فصاحت می شنود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/۲۵۵).

وقتی پذیرش استکمال و احاطه نفس بر همه حقایق آسان می شود که با این نگره به کل موجودات نگاه شود و جهان بینی بر اساس پذیرش این آموزه ترسیم گردد. هر مرتبه از مراتب جهان به منزله موضوع و ماده است برای مرتبه بالاتر از خود و مرتبه بالاتر، صورت مقوم و فاعل و غایت برای مرتبه پایین تر از خود می باشد و همین نسبت طی می شود تا به هیولا - ماده همه مواد - برسد که در نهایت پستی است و در صعود به صورت همه صورت ها و فاعل و غایت همه غایات امکانی، عقل کل و سرور ممکنات و بنده برتر و ممکن اشرف «حقیقت محمدیه» برسد، زیرا او در طلب و تعقل اول است و در رسیدن و عمل آخر، جز اینکه در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل. چنین است انسان که از همه این مراتب و حقایق نظام یافته است پس او در ذات خود پذیرای همه نشئات عقلی و نفسی و گردآورنده همه جهان های غیبی و حسی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۵).

۳-۴. چگونگی کمال‌پذیری نفس

در دیدگاه متعالی تصویر صحیح این مسئله از سویی منوط به تصور صحیح از چگونگی وجود مستقل عقول و از سوی دیگر منوط به تصویر اتحاد عقول به ویژه عقل فعال با نفوس است. در این رهگذر حقیقت عقول و رقیقت آن‌ها نباید با هم اشتباه گردد و منظور با هم خلط گردد. برخی بر اثر خلط همین واقعیت از فهم صحیح محروم مانده و نتوانسته‌اند معنای «اتحاد نفس با عقل فعال» را درک نمایند. وقتی اتحاد نفس با عقل فعال توجیه‌پذیر است که تصویر و تبیین صحیح مسئله با پردازش انگاره حقیقت و رقیقت همراه شود.

برای عقل فعال دو گونه وجود تصویر شده است: وجودی مستقل و برای خود که همان حقیقت او و وجودی در نفس انسان که رقیقت او است (همو، ۱۴۱۰: ۱۴۰/۹). صدرا از منظر وجود غایت برای نفس، دلیل غایت‌گرایانه بر این مطلب اقامه می‌کند. وقتی نفس به کمال و غایت خویش رسیده که عقل فعال برای نفس وجود پیدا کند و معنا ندارد چیزی غایت محسوب گردد اما تحصیل و وصول به آن ممکن نباشد. اگر باور این مطلب برای کسانی مشکل باشد باید با توأم‌سازی نیروی برهان و نور کشف به درک مطلب دسترسی پیدا کنند. وی از منظر وجودشناختی عقول نیز به آسان‌سازی باور بر دیگران می‌پردازد. این تبیین بر پردازش کیفیت دو وصف اول و آخر برای مبدأ متعال مبتنی است. چنانچه مبدأ متعال هم در رتبه آغازین و هم در رتبه فرجامین است موجودات ظلّی یعنی عقول نیز از این گستره بهره‌مند هستند. گستره هستی نامحدود و تمامیت هویت واجب و وحدت غیر عددی او اقتضا دارد که آغازگر و هستی‌بخش و فرجام و غایت همه موجودات باشد.

یگانگی محض او که دربردارنده همه کثرت‌هاست در همه یگان‌ها راه یافته و نور وجودش در همه هویات نفوذ دارد، چنانچه فرمان‌فرمای یکتاپرستان علی‌علیه‌السلام فرمود: «با همه چیز است اما نه به همگنی و جز همه چیز است اما نه به برکناری». بنابراین وجود آغازین او دافع وجود پایانی‌اش نیست. پس در آغاز، هستی‌ها از او فرو می‌آید و در فرجام به سوی او فراز می‌گیرد. به همین روش است حالت موجودات نوری قیومی و صورت‌های مجرد الهی، زیرا وجود عقول مفارق پرکنش سایه‌های وجود او هستند و

یکتایی‌شان مانند یکتایی او، پس پهنآوری و گردآیندگی‌شان نمونه‌هایی از پهنآوری و فراگیری او می‌باشد. در حقیقت آن‌ها واسطه‌های صدور اشیا از حق تعالی و ابزار برگشت موجودات به او هستند و به منزله پرتوهای نور او و لوازم هویتش می‌باشند (همان: ۱۴۱/۹).

با این تنظیم هستی‌شناسانه درباره هستی واجب متعال و عقول، وجود یافتن رقایق عقول برای نفس و اتحاد و یگانگی نفس با این موجودات برین توجیه‌پذیر می‌گردد. اما باز هم تأکید بر این نکته متمرکز است که منظور از اتحاد نفس با عقول، اتحاد با حقیقت و وجود مستقل آن‌ها نیست. نظر به عقل فعال از جهت وجود مستقل او غیر از نظر به او از جهت حصولش برای نفوس است که کمال نفس و سبب تمامیت آن می‌باشد (همان: ۱۴۳/۹).

تبیین کیفیت اتحاد عاقل و معقول سهم عمده‌ای از تلاش فلسفی حکیمان متعالی را به خود اختصاص داده است. علامه طباطبایی با تأکید و تمرکز بر نسبت بین علت و معلول «اتحاد عاقل و معقول» را تبیین می‌کند. وی با توجه به انگاره حقیقت و رقیقت حمل هر یک از علت و معلول را بر یکدیگر مُجاز و صحیح می‌شمارد. او با به کارگیری اصطلاحات و واژه‌های فلسفی به این مهم همت می‌گمارد و با سبک و سیاق حکمت متعالی انگاره حقیقت و رقیقت را در متن تبیین فلسفی به مدد می‌طلبید. در این رهگذر مسئله دو صورت دارد: گاهی علت عالم است و معلول معلوم او و گاهی برعکس معلول عالم است و علت معلوم.

اگر عالم علت باشد و معلوم معلول او تصویر اتحاد بین عالم و معلوم بر اساس نگاه حکمت متعالیه به نسبت بین علت و معلول که نسبت وجود رابط و مستقل است امکان‌پذیر می‌گردد. در مباحث هستی‌شناسی این مطلب به تحقیق پیوسته که موجود رابط نمی‌تواند ناعت وجود مستقل باشد، زیرا وجود رابط در ضمن غیر، وجود می‌گیرد و فرع وجود مستقل است و از سوی دیگر معلوم باید وجود نعتی داشته باشد و چون معلول به علت متقوم است پس بیرون از وجود علت و غایب از آن نیست تا وجود نعتی برای علت داشته باشد. بنابراین آنچه برای علت معلوم است ذات خود علت است و علت به ذات خود عالم می‌شود، زیرا ذات علت است که مقوم معلول است و دوگانگی

بین آن دو وجود ندارد و معلول به عنوان معلوم از ذات علت بیرون نیست. البته این یگانگی به معنای این نیست که معلول جزء علت و ذات علت مرکب است. وقتی سخن از وحدت بین علت و معلول و به تبع آن حمل علت و معلول بر یکدیگر می‌باشد به معنای حمل و نسبت معلولی به علت است که وابسته و متکی به علت باشد. ضابطه صحت این حمل در واجد بودن دو جهت تغایر و اتحاد بین موضوع و محمول در حمل حقیقت و رقیقت نهفته است. بنابراین علم به وجود رابط علم به موجود مستقلی می‌باشد که قوام‌بخش وجود رابط است و در فرضی که عالم معلول باشد و معلوم علت باشد.

از آنجا که از یک سو باید معلوم برای عالم به وجود نعتی وجود یابد اما محال است که شیئی برای چیزی که دارای وجود رابط است وجود پیدا کند و از سوی دیگر وجود یافتن علت برای معلول وقتی امکان‌پذیر است که وجود معلول با تقوم به علت تمامیت‌پذیر شده باشد، پس این علت است که خودش برای خودش موجود است و فرض آن است که معلول بیرون از علتی نیست که به خود عالم است. پس علم به این دلیل به معلول نسبت داده می‌شود که وجودش از وجود علت بیرون نیست. البته همان اندازه به علت علم می‌یابد که گستره وجودی او اقتضا داشته باشد، در این صورت حمل علت بر معلولی که خود وابسته و متقوم به علت است از نوعی وحدت بین آن دو حکایت دارد و برقراری حمل بین آن دو حمل حقیقت و رقیقت است. در نتیجه برگشت علم معلول به علت در صورتی که علت با معلول لحاظ شود به همان علم علت به خودش است در حالی که علت با وجود مستقل خود لحاظ شود و برگشت علم علت به معلول اگر با معلول لحاظ گردد به همان علم علت است به خود در حالی که با وجود فی نفسه و مستقل لحاظ شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۴۲).

۳-۵. شناخت فراگیر

حکیم سبزواری در تأکید بر اتحاد نفس با عقل، دستیابی به شناخت فراگیر را فقط از این راه آسان می‌داند و بدون طی این طریق نیل به این مهم را دشوار می‌شمارد، زیرا بنابر این طریق شهود کلی عقلی یعنی شهود جمعی تمام جزئیات در وجود او و شهود

رقایق در آینه حقایق روی می‌دهد:

هنگامی که کلی عقلی را مشاهده کردی وجودی احاطه‌گر را مشاهده کرده‌ای و بر همه رقیقه‌های مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده‌اش احاطه نموده‌ای، زیرا چستی او و چستی همه آن‌ها یکی است... و هر بسیط الحقیقه همه آنچه فروتر از اویند می‌باشد و وجود هر مرتبه‌اش با مراتب دیگرش از سنخ واحد است که در آن مابه‌الامتياز عین مابه‌الاشتراک است و به همین دلیل صورت عقلی علم به همه آن‌هاست که اگر اتحاد با این وجودهای محیط نباشد کار به درازا کشیده و بلکه شناخت جزئیات دشوار می‌شود زیرا نیازمند نظر به یک‌یک آن‌ها می‌باشد و جزئی کاسب و مکسب نمی‌باشد. بر خلاف جزئی، کلی نوری است که در برابر عقلت می‌شتابد و تو را به شناخت احکام ذات و صفاتش راهنمایی و راهبری می‌نماید (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۳۲/۵).

نتیجه‌گیری

معرفت نفس و مسائل آن از مشکل‌ترین مباحث الهیات است که در طول تاریخ فلسفه چه در مغرب زمین و چه در فلسفه اسلامی مورد عنایت بوده و سهم عمده‌ای از نظریه‌پردازی‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. اگرچه این نظریات به برخی توفیقات در برخی ابعاد نفس نایل شده‌اند از کنار بسیاری از معضلات با توجیحات نامقبول گذشته و نقاط کور را فرو گذاشته‌اند. حکمت متعالیه با روش ویژه‌اش در به کارگیری مطالعات میان‌رشته‌ای، آموزه «حقیقت و رقیقت» را از هستی‌شناسی عرفان نظری به ساحت معرفت نفس پرتوافکن نمود و در دو بخش عمده هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نفس گوهرهای بدیعی پدید آورد. اهمیت کار صدرا آنجا آشکارتر می‌شود که در هر گام به متون دینی نیز نظر دارد و در پرتو انطباق بر متون دینی به پیش می‌رود، چنانچه در مسئله «حدوث و قدم نفس» و بروز آرای متضاد مشهود گشت.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، مقدمه بر اصول المعارف فیض، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۳. پایکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۴ ش.
۴. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۶. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، العرشیه، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۸. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، المشاعر، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، شرح الاشارات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

نقد و بررسی

وحدت وجود عرفانی در منابع و حیانی*

□ محمد اسدی گرمارودی^۱

چکیده

از مهم‌ترین ویژگی انسان قدرت شناخت اوست و از برترین و مؤثرترین شناخت‌ها هستی‌شناسی است. عرفا و فلاسفه اسلامی در باور هستی‌شناسی و اعتقاد به خالق و مخلوق به چند دسته تقسیم می‌شوند. جمعی تباین وجود خالق با مخلوق را پذیرفته و گروهی تساوی همه موجودات با خالق را طرح نموده و عده‌ای وحدت خالق و نفی کثرات را ذکر کرده‌اند. در میان فلاسفه وحدت تشکیکی وجود برترین تفسیر وحدت و کثرت با مثنی فلسفی است که به وسیله ملاصدرا به اثبات رسیده، لکن او در مراحل تکامل بینش، به وحدت وجود عرفانی قائل شده که در آن، حقیقت وجود تنها و تنها حضرت حق است و کثرات، ظهور و جلوات و نمود آن حقیقت‌اند، لذا مخلوقات نه عین حقیقت وجودند و نه مثل و نه مابین آن.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، وحدت تشکیکی، ذوق تالّه، ظهور، تجافی، تجلی، عینیت، سنخیت.

مقدمه

ارزش انسان به توانایی او در کسب شناخت و به کارگیری صحیح آن است. این توانایی، حواس و عقل و دل را در بر می‌گیرد و باعث معرفت علمی و فلسفی و عرفانی می‌شود.

از نگاه قرآن به کار نبستن این توانایی و محرومیت از ثمرات آن به قدری زشت شمرده شده که چنین انسانی را از حیوانات هم گمراه‌تر و پست‌تر دانسته و فرموده است:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۹).

با توجه به این آیه می‌توان گفت که در بینش قرآنی، انسانیت انسان به قوه دزاکه و به کارگیری آن است. نبود این استعداد یا به کار نگرفتن آن انسانیت را سلب می‌کند و چنین فردی در واقع انسان نیست. انسان با به کارگیری صحیح این توان، معرفت درست پیدا می‌کند و با نحوه معرفت، هدف و مسیر و چگونگی ادامه حیات انسانی خود را رقم می‌زند، چه اینکه ارزش هر معرفت، به موضوع آن بستگی دارد.

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوعات در معرفت انسانی، موضوع هستی است. لذا هستی‌شناسی از مهم‌ترین معرفت‌هاست.

لازمه چنین شناختی این است که انسان حقیقت هستی و یا مطلق هستی را بشناسد، هستی‌نماها را از هستی واقعی تمیز دهد، هستی خود را دریابد و موقعیت هستی خود را در عالم هستی بداند.

انواع هستی‌شناسی

در مباحث فلسفی توضیح داده می‌شود که تفاوت اساسی شناخت تجربی یعنی علم به معنای «Science» با شناخت عقلی یعنی فلسفه و به معنای «Knowledge» در این است که در علم، آثار وجود مطالعه می‌شود ولی در فلسفه، خود وجود موضوع شناخت است. لذا در تعریف فلسفه گفته می‌شود:

علم به موجودات از آن جهت که وجود دارند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۸-۲۹؛ سجادی، ۱۳۷۳:

۱۴۳۴/۳).

ملاصدرا در تعریف فلسفه می گوید:

فلسفه استکمال نفس انسانی است با معرفت به حقایق موجودات، معرفتی مطابق با واقع و حکم به موجودیت آن‌ها از روی تحقیق با براهین (به قد وسع و توانایی انسان)، نه بر مبنای ظن و تقلید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱).

فلسفه با توجه به موضوع آن می‌تواند با عرفان اشتراک داشته باشد، زیرا در تعریف عرفان گفته می‌شود:

عرفان نظری عهده‌دار تفسیر هستی یعنی خدا و جهان و انسان است (فناری، ۱۴۱۶: ۲۷).

استاد مطهری در این اشتراک می‌افزاید:

عرفان نظری در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر کند (بی‌تا: ۶۷-۷۷).

البته بین فلسفه و عرفان در هستی‌شناسی تفاوت‌هایی هم وجود دارد که بررسی خواهد شد اما چون هستی‌شناسی کاری عقلی یعنی فلسفی و یا شهودی یعنی قلبی و عرفانی است، باید در فلسفه و عرفان بررسی شود.

هستی‌شناسی فلسفی

تاریخ فلسفه گواهی می‌دهد که فلاسفه در شناخت وجود، نظریات مختلفی داشته‌اند. گروهی وجود را حقایق متباین بالذات دانسته و گفته‌اند: حقیقت وجودات با یکدیگر متباین‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲-۲۵).

متکلمان و فلاسفه‌ی مشاء، تباین وجود واجب و ممکن را مطرح کرده و حکمای اشراق به جهت اعتقاد به اصالت ماهیت، چاره‌ای جز قول به تباین موجودات را نداشتند (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۲).

دسته‌ای دیگر از فلاسفه، اشتراک وجود در موجودات مختلف را اشتراک معنوی می‌شمارند و حقیقت وجود را واحد می‌دانند. اینان در مقابل اشتراک لفظی وجود قرار دارند. فلاسفه‌ی مشاء نیز از این دسته‌اند که وجود را مشترک معنوی دانسته‌اند. اینان خود به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف) وحدت وجود و کثرت موجود: این گروه معتقدند که وجود فقط و فقط از آن ذات اقدس الهی است و سایر اشیا منسوب به اویند. این نظریه به «ذوق تالّه» معروف است. از پیشگامان این تفکر در فلسفه اسلامی علامه دوانی است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲۲-۲۵).

ب) وحدت وجود و کثرت تشکیکی آن: در این نظریه گفته شده است که سنخ وجود یکی است، هستی در واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود به یک معناست، اما درجات آن مختلف و دارای شدت و ضعف است، لذا وحدت تشکیکی وجود نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۴). نظریه وحدت تشکیکی وجود از آن ملاصدراست، لکن ایشان در تکامل بینش فلسفی خود به هستی‌شناسی عرفانی نزدیک شد و از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود گرایید. وی این امر را تحولی فکری دانسته و در صدد برهانی کردن آن برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷-۳۸۶/۲).

تا قبل از ملاصدرا در تقسیمات فلسفی وجود گفته می‌شد:

- ۱- وجود مستقل یا فی‌نفسه لِنفسه، که منحصر در خداوند است.
 - ۲- فی‌نفسه لغيره یا وجود رابطی که وجود اعراض است.
 - ۳- فی‌غیره که بر خلاف وجود رابطی از هرگونه نفسیتی (اعم از فی‌نفسه یا لغيره) فاقد است و تنها متعلق به غیر برای او مطرح می‌شود که وجود رابط است و در واقع چیزی جز همان وابستگی به غیر نیست.
- ملاصدرا رابط را وجود نمی‌داند، لذا این تقسیم سه‌گانه را نپذیرفته و اطلاق لفظ وجود بر وجود مستقل و رابط را اشتراک لفظی دانسته است (همان: ۷۹/۱).
- وی وجود معلول را در قیاس به علت و هستی‌بخش خود، از همین سنخ یعنی وجود رابط می‌داند و می‌فرماید:
- لا وجود للممکنات إلا بارتباطها به، لا بأن یفیض علیها وجودات مغایرة للوجود الحقیقی (همو، بی‌تا: ۲۱۰).

ملاصدرا با این مطلب مدعی شد که فلسفه او تکمیل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲). لذا معتقد است که:

حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و ما سوی الله معالیل هستند و معالیل در برابر حضرت حق نفسیتی نداشته بلکه لمعات نور و شئون ذات و تجلیات و ظهورات جمال و جلال اویند (همو، ۱۹۸۱: ۶۵/۱ و ۲/۲۰۵).

ایشان بر خلاف بسیاری از عرفا معتقد است که این مطلب طوری ورای عقل نیست، بلکه عقل با هدایت الهی می‌تواند آن را دریابد (همان: ۳۳۷/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۱۹/۳).

هستی‌شناسی عرفانی

در هستی‌شناسی عرفانی وحدت وجود و موجود مطرح می‌شود، یعنی هستی یکی نیست و آن فقط ذات اقدس الهی است. اگر وجود معنای واحد دارد که وحدت وجود را می‌فهماند، موجود نیز متکثر نیست و تنها یکی است، لذا وحدت وجود و موجود گفته می‌شود. بر این مبنا در اشعار عرفانی آمده است:

یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۷۳)

و یا به قول سعدی:

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

در بینش عرفانی، کثرات و اشیای متکثر، ظهورات و جلوات ذات حق تعالی هستند، لذا عرفای اسلامی وحدت وجود و موجود را پذیرفته و مدعی‌اند که این حقیقت را شهود کرده‌اند. اینان در عرفان نظری به اثبات آن پرداخته و دلایل مفصلی هم ذکر نموده‌اند.

ابن عربی حقیقت وجود و کثرت ظهورات او را این‌گونه توضیح می‌دهد:

چون انسان تصویر خود را در آینه ببیند دریابد که صورت خود را به نحوی دریافته است و نتواند انکار کند که صورتش را دریافته است. در حالی که داند که آنچه در آینه بوده خود صورت نیست، میان او و آینه هم کسی نیست، اگر بگوید صورت خود را دیده و ندیده نه دروغ گفته و نه راست، پس این صورت و عکس دیده شده چیست؟ و جایش کجاست؟ که هم منتفی است و هم ثابت، هم موجود است و هم معدوم، هم معلوم است و هم مجهول. خداوند این حقیقت را عنوان مثال برای

بنده‌اش نمایانده است تا بداند او در حالی که از این جهان مادی است از درک این حقیقت عاجز و ناتوان است، پس از درک خالق خود عاجزتر و ناتوان‌تر خواهد بود (بی‌تا: باب ۶۳، به نقل از: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۸).

جامی در توضیح این مطلب گفته است:

صورتی که در آینه دیده می‌شود، حال در آینه و متحد با آن نیست، بلکه بین آن دو (صورت و آینه) نسبت مخصوصی است که ظهور صورت را در آینه سبب شده است. به همین گونه بین حضرت حق که متجلی است و کثرات که متجلی له هستند نسبتی مخصوص است که مجهول‌الکیفیه بوده و سبب انکشاف حق می‌شود بدون آنکه توهم حلول یا اتحاد پیش آید (بی‌تا: ۸۴-۸۵).

با توجه به تفاوت تجلی با تجافی که در تجافی، بود و وجود به بود و وجود درجه کمتر نزول می‌یابد ولی در تجلی وجود نمود پیدا می‌کند، معنای عبارت فوق این می‌شود که همه ما سوی الله نمودی از بود حضرت حق‌اند.

بر همین مبنا ملاصدرا معتقد است:

کثرات در اعیان ثابت حاصل تجلی و ظهور حق تعالی و اسمای او در حضرت علمی خویش و وقع کثرت در خارج حاصل تجلی فعلی حضرت حق است که رحمت فعلیه نام می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۳/۶).

دقت در هستی‌شناسی عرفانی و توجه عمیق به حقیقت وجود باعث می‌شود که عرفا سرگرم کثرات مظاهر نشوند و مراتب مختلف ظهورات و تجلی، آن‌ها را از حقیقت واحد هستی غافل ننمایند. علامه حسن‌زاده آملی در تبیین این مطلب می‌نویسد:

اگر عکس کسی در آینه‌های متعدد بیفتد و از نظر رنگ و جهت و جنس و صافی و کدری آینه انعکاس‌های مختلف داشته باشد، کسی که آن عکس‌ها را می‌بیند تعدد و کثرت را می‌فهمد ولی خود فرد را نبیند وحدت را دریافته است، اما اگر کسی فقط صاحب عکس را می‌بیند و توجهی به آینه‌ها و عکوس نمی‌کند از فرط عشق غرق تماشای خود صاحب عکس است. این وحدت وجود در نظر وحدت شهود و فنای در صورت است (۱۳۷۹: ۴۵).

ظهور کثرات عکس صاحب عکس در آینه‌های مختلف برای کسانی که قدرت دید صاحب عکس را ندارند عنوان کثرت درست می‌کند، ولی افراد دقیق و با معرفت عمیق که توان شناخت و دید صاحب عکس را داشته‌اند هیچ‌گاه جذب کثرات نشده و توجه به کثرات آن‌ها را از حقیقت واحدی که باعث این همه ظهورات شده است باز نمی‌دارد، لذا واحد را واحد می‌بیند ولی ظهورات و تجلیات واحد را دارای کثرات و مراتب می‌شناسد.

میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در این خصوص چنین نگاشته است:

اگر ذات اقدس الهی را مطلق هستی بدانیم و او را از هیچ کمالی فاقد نینیم، پس جایی برای موجودیت غیر او باقی نمی‌ماند. با فرض وجود برای غیر خدا در واقع هستی الهی را محدود و مقید نموده‌ایم (۱۳۶۸: ۲۳۱).

ملا عبدالرزاق کاشانی هم می‌نویسد:

حقیقت حق که ذات احدیت باشد غیر از وجود محض نیست، یعنی نه شرط تعیین دارد و نه شرط لاتعین، پس وجود از آن حیث که وجود است از اسماء و صفات منزه است، نه صفتی دارد و نه رسمی و نه اسمی و به هیچ وجه جای اعتبار کثرت در آن نیست (۱۹۸۷: ۴).

هستی‌شناسی در مکتب وحی

شناخت دقیق هستی و درک عمیق معنای آن کار ساده‌ای نیست و برای همه افراد بشر هم ممکن نمی‌باشد. اما این سخن بدان معنا نیست که انسان مکلف نیست و معرفه‌الله و هستی‌شناسی مذهبی را تعبدی بدانیم، به ویژه در مکتب اسلام و مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌یابیم که باید در این مسیر تلاش کرد و شیوه درست هستی‌شناسی را یافت. نیز توجه به نقش معرفت و تأثیر نظر در نحوه عمل و چگونگی تلاش روزمره را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا نحوه توحید نظری سبب چگونگی توحید عملی می‌شود. از امام جواد (علیه‌السلام) سؤال شد که آیا جایز است که به خداوند شیء گفته شود؟ آن حضرت فرمود: بله، از دو حد تعطیل و تشبیه خارج نمایم (کلینی، ۱۳۸۱: ۸۲/۱).

علامه مجلسی در شرح این حدیث آورده است:

حدّ تعطیل، عدم اثبات وجود خدا و صفات کمالی و فعلی و اضافی اوست و حدّ

تشبیه، حکم به اشتراک خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات است (مجلسی، بی‌تا: ۲۸۲/۱).

نگاه عقلی به معارف دینی روشن می‌کند که تعبد در احکام عبادی پذیرفته است و معرفه‌الله از احکام عبادی نیست که تعبد در آن راه داشته باشد، بلکه امری اعتقادی است و نیازمند تحقیق و تدبّر است. لکن افراد از نظر قدرت فهم و درک حقایق در یک سطح نیستند و علاوه بر آن تلاش فراوان نظری و عملی لازم برای دریافت این حقایق را بر نمی‌تابند و در نتیجه به درک عمیق آن نایل نخواهند شد.

شاعر چه خوب گفته است:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
پس این آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند

...

عظیم است پیش تو دریا به موج	بلند است خورشید تابان به اوج
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستی‌اش نام هستی برند
چو سلطانِ عزّتِ عَلم برکشد	جهان سر به جیب عدم درکشد

(سعدی، ۱۳۶۹).

مخالفان وحدت وجود عرفانی

برخی از متدینان و متشرعان معتقد به وحی، با عقیده وحدت وجود عرفانی سخت به مخالفت برخاسته و در این مخالفت تا حد تکفیر هم پیش رفته‌اند. این مطلب بس مهم و در خور تعمق است که چرا برخی بزرگان دین و متفکران برجسته مذهبی به شدت از وحدت وجود عرفانی دفاع کرده و آن را لازمه توحید صحیح اسلامی شمرده‌اند. اینان با اعتقاد به حقیقت مطلق وجود بودن ذات اقدس الهی، موجودیت غیر حضرت حق را نوعی شرک دانسته‌اند. اما از طرف دیگر، برخی متشرعان و معتقدان به توحید اسلامی اعتقاد به وحدت وجود عرفانی را باطل و آن را فکری وارداتی و تفکری التقاطی و کاملاً منافی با توحید اسلامی پنداشته‌اند.

نویسنده مقاله «توحید یا وحدت وجود» که همین تفکر را دارد، فشرده نظریه مخالفان وحدت وجود را این گونه می‌نگارد:

در دیدگاه فلاسفه و عرفا جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده است، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات مختلف درآمده است، حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست.

ولی در عقیده مکتب برهان و وحی، جهان هستی غیر وجود خداوند متعال است و همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند که همه آن‌ها را پس از نیستی حقیقی خلق نموده است. بنابراین مخلوقات نه پدیدآمده از ذات خداوند و نه مرتبه یا جلوه یا اجزا یا تعینات و اشکال و صورت‌های وجود اویند (میلانی، ۱۳۹۰: ش ۶/۱۵۰-۱۷۵).

ریشه این مخالفت‌ها می‌تواند متعدد باشد، از جمله:

الف) عدم درک صحیح از منظور و محتوای سخن عرفا. مخالفان آنان پنداشته‌اند که مفهوم وحدت وجود عرفانی یعنی همه موجودات عالم خود خداوند است و یا به عبارت دیگر مجموعه همه موجودات عالم با هم، خداوند هستی نامیده شده است.

ب) سخنان بی‌اساس برخی عارف‌نمایان یا جاهلان. اینان مطالبی بر زبان رانده‌اند که عارفان حقیقی نیز آن را نپذیرفته و رد نموده‌اند، لکن در نظر دیگران اعتقادی عرفانی مطرح شده و سبب مخالفت گشته است.

ملاصدرا خود بر این مطلب معترض بوده و نوشته است:

این نوع برداشت از وحدت وجود، نظر جاهلان صوفیه، و کفر آشکار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۵/۲).

قبل از ایشان خواجه نصیرالدین طوسی به این برداشت غلط اشاره کرده است:

اتحاد به آن معنا نیست که برخی از کوتاه‌فکران می‌پندارند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خداوند است، (تعالی الله عن ذلك علوًا کبیرًا) بلکه مراد آن است که همه او را می‌بینند و نیازی به این تکلف ندارند که بگویند هر چه غیر از اوست از اوست. پس همه یکی هستند، بلکه به نور تجلی الهی بینا گشته و غیر او را نمی‌بینند و دیده و دیداری در کار نیست و همه یکی می‌شوند... و در این مقام معلوم می‌شود آن که گفت: «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» ادعای خدایی نکرده، بلکه

ادعای نفی ائیت خود و اثبات ائیت غیر خود کرده است (۱۳۸۳: ۱۱۵).

ج) عمده مخالفت مخالفان تمسک به ظواهر برخی آیات و روایات است که به نظر آن‌ها مغایر با وحدت وجود عرفانی است. در این مقاله به نقد و بررسی همین علت توجه بیشتری شده است.

وحدت وجود عرفانی و منابع وحیانی

الف) نظر مخالفان

مخالفان اعتقاد وحدت وجود عرفانی با توجه به ظواهر منابع وحیانی گمان کرده‌اند که این عقیده کاملاً با بینش اسلامی مغایر است و معتقدان به آن را مخالف شرع و آیین الهی شمرده‌اند. رئوس مطالب آن‌ها ذیل عناوین سنخیت و عینیت و بینونت مخلوق با خالق جای می‌گیرد. در بحث خداشناسی این سخن مطرح است که آیا ذات اقدس الهی با مخلوقات سنخیت و یا عینیت دارد یا آنکه رابطه بینونت برقرار است.

در عینیت ادعا می‌شود که وجود خالق و مخلوق عین هم بوده و یا بین آن‌ها سنخیت وجود داشته باشد، ولی بینونت به این معناست که بین وجود خالق و مخلوق هیچ اشتراک حقیقی وجود ندارد.

مخالفان وحدت وجود عرفانی با توجه به برخی آیات و روایات معنای بینونت و عدم سنخیت بین خالق و مخلوق را چنین دریافته‌اند:

در قرآن کریم آمده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱). از این آیه شریفه استنباط نموده‌اند که هیچ چیز مثل او (خدا) نیست، پس این آیه شریفه نفی مثلثیت و سنخیت می‌نماید. اگر بنا بود بین سایر موجودات یعنی مخلوقات الهی و ذات اقدس خداوند عینیت و یا سنخیتی وجود می‌داشت، عبارت ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مطرح نمی‌شد، پس آیه شریفه تصریح دارد که هیچ مخلوقی را نباید مثل ذات الهی دانست.

عقیده به وحدت وجود، وحدت در هستی خدا و مخلوقات را مطرح می‌کند و این سنخیت همان مثلثیت است که در شرع نفی شده، پس اعتقاد به وحدت وجود مخالف نص صریح قرآنی است.

این گروه به روایاتی هم متمسک می‌شوند که آن را دال بر اثبات نظر خود می‌دانند، از جمله:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«الذی بان من الخلق فلا شیء کمثله» (صدوق، بی‌تا: ۳۲)؛ اوست خدایی که با خلق بینونت دارد پس هیچ چیز مثل او نیست.

این حدیث شریف بینونت را مطرح می‌کند و مثل بودن ما سوی الله را با الله نفی می‌نماید.

در روایات امام رضا علیه السلام آمده است:

«فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکل ما یمکن فیہ یمتنع من صانعه» (همان: ۴۰)؛ هر آنچه در خلق باشد در خالق نیست و هر آنچه در خلق ممکن باشد در صانع وی ممتنع است.

برداشت از این روایت در استنباط مخالفان وحدت وجود این است که عبارت «هر چه در مخلوق است در خالق نیست» مؤید عدم سنخیت بین مخلوق و خالق است، زیرا اگر بنا بود سنخیتی باشد نفی کل ما فی الخلق از خالق نمی‌شد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی دیگر می‌فرماید:

«حدّ الأشياء کلّها عند خلقه إیّاهما إیّانها لها من شبهه وإیّانها له من شبهها» (همان: ۴۲)؛ همه اشیا را در آفرینش محدود کرد تا نه آن‌ها شبیه او باشند و نه او شبیه آن‌ها.

روایت دیگر از امام هشتم است که شباهت مخلوق با خالق را دلیل بر عدم خداشناسی دانسته است: «ما عرف الله من شبهه بخلقه» (همان: ۴۷).

مجموعه روایات معصومان علیهم السلام در نفی مثلثیت خدا با خلق کم و بیش همین گونه است که بیان شد. مخالفان عقیده وحدت وجود می‌گویند که این دسته از روایات دلالت واضح و صریح دارد که خدا با مخلوقات تباین دارد و سنخیت ندارد، پس با عقیده وحدت وجود منافات پیدا می‌کند. اینان با تأکید بر روایاتی که جز راه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله راه درستی را نمی‌شناسد، نتیجه می‌گیرند که راه عرفا مغایر راه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله است، لذا تا حد تکفیر هم پیش می‌روند (علی‌نوری، ۱۳۸۵: ش ۴/۲۱-۴۱).

ب) نظر موافقان

نخستین مطلبی که ذهن هر پژوهشگر بی‌غرضی را به خود مشغول می‌دارد این است که شخصیت‌های برجسته‌ای که در طول تاریخ اسلام و تشیع قائل به این نظر بوده‌اند، آیا این دسته از روایات را ندیده و بدان توجهی ننموده‌اند یا بنای مخالفت با روایات را داشته‌اند؟ قطعاً چنین نخواهد بود. پس باید به مطالب آن‌ها با دقت بیشتری توجه داشت تا حقیقت امر روشن شود.

این مطلب دغدغه متفکران بسیاری بوده و تلاشگران صادق معتقد به وحدت وجود عرفانی بدان پرداخته‌اند. آیه‌الله شیخ محمدحسین آل کاشف الغطاء که از بزرگان علمای شیعه و از مراجع تقلید برجسته در حوزه علمیة نجف و جامع معقول و منقول بوده، در این زمینه فرموده است:

قائلان به وحدت وجود عرفانی کوشیده‌اند که برای خداوند شریک قرار ندهند، نه تنها شریک در ربوبیت، بلکه حتی شریک در وجود را هم نفی می‌کنند و لذا می‌گویند: «لا موجود سوی الحق» ... اینان همه کائنات اعم از مجردات و مادیات و... را تطورات و ظهورات حضرت حق می‌دانند. آن‌ها برای غیر خدا موجودیتی قائل نیستند.

وی پس از بحث مفصل و استدلال در اثبات این مطلب به اشکال معروف مخالفان پرداخته و فرموده است:

اگر در خصوص قاذورات سؤال شود، گفته می‌شود که وقتی نور شمس بر قاذورات بتابد همان نور طاهر است و نجاست بر آن اثری ندارد.

نور خورشید از بقیقتد بر حدث نور همان نور است نپذیرد خبیث ... در این موضوع اسرار عمیق و مباحث دقیقی مطرح است که در عبارات نمی‌گنجد و باید به اهلش وانهاد. دور از عدل و انصاف است که آنانی را که در توحید مبالغه شدید دارند و به شرع پایبندند، تکفیر نمایند (۱۴۲۶: ۲۵۹، ۲۶۵ و ۲۶۸).

علامه حسن‌زاده آملی در این خصوص نوشته است:

در ابتدای جوانی در محضر اساتید برجسته چون مرحوم شیخ محمدتقی آملی، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزا مهدی الهی قمشه‌ای و... درس می‌خواندم و برخی از مطالب آن‌ها برایم گران می‌آمد و می‌خواستم از ادامه تحصیل در محضر آنان

خودداری کنم ولی با کمی تفکر به این نتیجه رسیدم که اگر تدین باشد قطعاً آن‌ها از من متدین‌ترند و اگر علم باشد آنان استاد من هستند، حتماً چیزی می‌فهمند که من نمی‌فهمم، بهتر است صبر کنم و اکنون خدا را شاکرم که ترک تلمذ نمودم و توانستم بفهمم که آنان چه می‌گویند (۱۳۷۴: ۳۴).

قائلان به وحدت وجود عرفانی با شهود عرفانی به یقین رسیده‌اند که ذات اقدس الهی وجود بحت و محض و مطلق هستی است، پس جایی برای موجودیت غیر او نیست، لذا طرح بحث عینیت یا سنخیت یا بینونت مطرح نمی‌شود، چون همه این عناوین فرع بر پذیرش دو طرف به عنوان دو وجود است تا بینونت یا عینیت آن‌ها مطرح شود. آن‌ها برای غیر خدا موجودیتی قائل نیستند.

استاد جوادی آملی در این خصوص می‌فرماید:

بر اساس وحدت شخصی وجود چیزی در کنار او نیست تا قسم آن قرار گیرد... جریان فیض مبسوط از سنخ ظهور وجود است نه خود وجود (۱۳۸۷: ۱۷/۲).

عرفا نسبت به ذات اقدس الهی اعتراف به عجز در فهم دارند و همگی متفق‌اند که احدی بدان راه ندارد و اصلاً در خصوص ذات حضرت حق نمی‌توان سخن گفت. آن را هویت غیبیه محضه می‌دانند و لذا گفته‌اند: «وَأَمَّا الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ فَحَارٌّ فِيهَا جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ» (قیصری، بی‌تا: ۶۹-۷۰). آنان معتقدند که در خصوص ذات الهی همه انبیا و اولیا متحیرند و لذا عبارت «ما عرفناك حقَّ معرفتك» از پیامبر اسلام و آیه شریفه ﴿وَيُحَدِّثُكَ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران / ۲۸) را هم به همین معنا گرفته‌اند.

در بینش عرفانی گفته می‌شود: وجود در عرفان مخصوص واجب است و بر ممکن اطلاق نخواهد شد مگر به یکی از دو راه: نخست از باب مجاز عقلی در اسناد باشد یعنی اسناد وجود به واجب «اسناد الی ما هو له» و به ممکن «اسناد الی غیر ما هو له» باشد؛ دوم آنکه از باب مجاز لغوی در کلمه باشد، یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجاز باشد و در مجاز لغوی لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲/۱).

در واقع، در عرفان به کارگیری کلمه «وجود» برای خالق و مخلوق اشتراک لفظی است و لذا از دید عرفا بود و نمود مطرح است.

عالم ظهورات ذات الهی است. احدی در ذات راه ندارد ولی در ظهورات که اسما و صفات اند بحث می کنند و همه آنها را نمود آن بود می دانند. با توجه به این شهود و معرفت وحدت وجود مطرح می شود، یعنی حقیقت وجود فقط و فقط خداوند است و بقیه عنوان وجود ندارند که عینیت یا بینونت قابل طرح باشد. ما سوی الله نمود آن بود و یا ظهور آن حقیقت هستند.

میرزا جواد آقا ملک تبریزی می نویسد:

هستی حقیقی مختص خداوند و ذات اقدس اوست که بود است و مخلوقات نمود آن بودند. ... نفی وجود حقیقی از اشیا به این معنا نیست که همه آنها را خدا یا اتحاد خالق و مخلوق بدانیم (۱۳۶۸: ۲۳۱-۲۳۴).

عارفان دقیق و صاحبان معرفت عمیق معتقدند که آیات و روایات بسیاری در منابع اسلامی مؤید وحدت وجود عرفانی است و باید با درایت صحیح و جمع بندی درست به نتیجه مطلوب رسید.

آیات و روایات مؤید نظر عرفا

۱- آیه شریفه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/ ۳) می فهماند که هر چه هست اوست. او هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، پس جایی برای غیر باقی نمی ماند. با توجه به این نکته که همه خبرها در آیه شریفه معرفی شده است، پس مفید حصر است، چون تعریف مستند با الف و لام جنس، مفید انحصار آن در مستند الیه خواهد بود. پس این ویژگی ها منحصر در خداوند است.

علامه طباطبایی می فرماید:

﴿هُوَ الظَّاهِرُ﴾ می فهماند که جایی برای ظهور غیر باقی نمی ماند و لذا کلمه «شهید» در آیه شریفه ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/ ۵۴) به معنای مشهود است نه شاهد که همان لقاء الله است (طریق عرفان، بی تا: ۱۷۰).

مولوی نیز این معنا را چنین می سراید:

پیش بی حد هر چه محدود است «لا» است

کُلُّ شَيْءٍ غَيْرِ وَجْهِ اللَّهِ فَنَاسِتٌ

۲- آیه شریفه ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴) تصریح در معیت دارد و البته واضح است که این معیت به معنای عینیت نیست و ظرافتِ بحث، فهم همین معانی است. معیت خداوند مختص انسان نیست، بلکه با توضیح روایات معلوم می‌شود که معیت با همه چیز است. روایات ذیل نمونه‌ای از آنهاست که از مولی‌الموحدین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نقل است:

- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا... (صدوق، بی‌تا: ۱۸۴).

- هو فی الأشياء علی غیر ممازجة، خارج منها علی غیر مبانیة، فوقَ کُلِّ شیءٍ ولا یقال شیءٌ فوقه، أَمَامَ کُلِّ شیءٍ ولا یقال له أَمَامَ، داخل فی الأشياء لا کشیء فی شیءٍ داخل، و خارج منها لا کشیء من شیء خارج (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷/۴ و ۱۹۹/۱۰).

نیز از همان حضرت روایت است:

داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء، وخارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء (کلینی، ۱۳۸۱: ۸۶/۱).

از مولی‌الموحدین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در این خصوص در نهج البلاغه چنین آمده است:
- مع کُلِّ شیءٍ لا بمقارنةٍ و غیر کُلِّ شیءٍ لا بمزایلة (۱۳۷۴: خطبه اول).
- لم یقرَّب من الأشياء بالتصاقٍ ولم یبعُد عنها بافتراقٍ (همان: خطبه ۱۶۳).

در این روایات وجود غیر نفی می‌شود، غیری پذیرفته نیست تا دخول در آن به صورت التصاق باشد. لذا این مطلب با بحث وجود رابط معلول نسبت به علت که ملاصدرا طرح کرده و توضیح داده شد، تطبیق می‌کند، زیرا وجودی که مجعول به جعل بسیط است در ذات خود هیچ هویتی ندارد مگر به جاعل خود. پس قوام مجعول که متقوم به وجود جاعل است به نحو مداخله جاعل در مجعول نیست. از طرف دیگر، مجعول غیر از جاعل است ولی نه به نحو مزایلت.

علامه تهرانی در تبیین این مطلب نوشته است:

ظاهر از مظهر جدا نیست و متجلی از متجلی‌فیه انفکاک نمی‌تواند داشته باشد و گرنه دیگر ظهور و تجلی نیست، آن وجودی است جدا و این وجودی است جدا. در این صورت، عنوان مخلوق و ربط و رابط برداشته می‌شود و تمام کائنات خدا می‌گردد،

در حالی که «لم یلدا» است.

عینیت حق با اشیا عینیت ذات بسیط «ما لا اسم له» و «لا رسم له» با اشیا نیست، زیرا آن قابل وصف نیست و این اشیا به وصف می‌آیند. او تعین ندارد، این‌ها همگی محدود و متعین هستند. عینیت به معنای عینیت علت با معلول و خالق با فعل و ظاهر با ظهور است، بدین معنا که اگر فرض رفع حدود و تعینات شود دیگر غیر از وجود بحت و بسیط مجرد چیز دیگری در میان نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند (حسینی تهرانی، ۱۴۱۴: ۳۷۳).

ایشان با توجه به حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «وَلِلَّهِ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلْقُهُ خَلْقٌ مِنْهُ» (صدوق، بی‌تا: ۱۴۳) می‌فرماید:

معنای خَلْو همان معنای «ولیس بشیء منها» است، یعنی مسلماً خداوند با مخلوق و موجود متعین و ممکن و فقیر و عاجز و ضعیف عینیت ندارد، ولی معنای خلو، خلو حقیقی و بینونت ذاتی نیست، زیرا این موجود مخلوق و معلول حق است و تمام وجود قائم به اوست و چگونه متصور است که خدا از او جدا باشد و او از خدا جدا باشد؟ این انزعال خداست از ربوبیت و الوهیت، سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوًّا کبیرًا (حسینی تهرانی، ۱۴۱۰: ۳۱۲).

۳- آیات توحیدی قرآن از جمله مواردی است که در منابع وحیانی دلالت محکم بر وحدت وجود عرفانی دارد. در سوره مبارکه توحید آمده است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه از مولی‌الموحدين علیه السلام نقل شده است: «واحد لا بالعدد» باید به تفاوت واحد حقیقی با واحد عددی توجه داشت تا دلالت صحیح این گونه آیات و روایات را دانست. در وحدت عددی گرچه وحدت مطرح است، نفی غیر آن نمی‌شود. در نتیجه، مصداق واحد به وحدت عددی گرچه واحد است، فاقد حقیقت هستی‌های غیر از خود می‌باشد. لذا ذات اقدس الهی را واحد عددی نمی‌توان نامید، زیرا در این صورت هستی او هستی مطلق نبوده و فاقد برخی از هستی‌ها خواهد بود که با صرف‌الوجود و مطلق هستی بودن آن حضرت منافات خواهد داشت. پس اگر خداوند را واحد غیر عددی یعنی واحد حقه حقیقه دانستیم، خود مؤید وحدت وجود به معنای عرفانی آن خواهد بود. علامه طباطبایی در این خصوص چنین فرموده است: اخباری که بر نفی وحدت عددی از خداوند دلالت می‌کند، تصریح بر صرف‌الوجود

بودن او داشته و در نتیجه، فاقد هیچ وجودی نیست و گرنه باید غیر از او هم وجودی به معنای واقعی کلمه موجود باشد که در این صورت آن دو قابل شمارش می‌شوند، ولی چون وحدت عددی از خداوند نفی می‌شود پس هیچ موجودی غیر از او تحقق نداشته مگر آنکه به وجود حق تعالی قوام ذاتی داشته باشد (۱۳۸۴: ۱۳).

علامه نکته ظریفی را در این رابطه از آیات توحیدی قرآن استنباط نموده و با توجه به آیه شریفه ﴿هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ می‌فرماید:

آیاتی که خداوند را به قهاریت توصیف می‌کنند ابتدا صفت وحدت را ذکر می‌کنند تا دلالت نمایند که وحدت حق مجالی برای فرض مماثل برای او باقی نمی‌گذارد، چه رسد به اینکه آن مماثل در پهنه هستی ظاهر شده، واقعیت و ثبوت داشته باشد (المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۹۱/۶).

با دقت در بحث توحید افعالی در آیات قرآن کریم و توجه به این امر که توحید افعالی نتیجه توحید ذاتی است معلوم می‌شود که اگر موجود حقیقی فقط ذات اقدس الهی باشد، پس همه صفات وجودی باید صفات آن ذات باشد که توحید صفاتی مطرح می‌شود و نیز همه افعال هم افعال آن ذات مقدس خواهد بود که توحید افعالی به شمار می‌رود. آیات ذیل بینش توحید افعالی قرآنی را مشخص می‌نماید:

آیه ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال / ۱۷) و نیز آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر / ۲۹)، یا ذکر مأثور و مشهور «لا حول ولا قوه الا بالله»، روشنگر همین معنایند، چون مسلم است که بحث جبر در بین نیست و تنها تفسیر صحیح این آیات با توحید افعالی توجیه‌پذیر است. البته سخن در توحید افعالی با «أمر بین الأمرین» که باور شیعه در بحث جبر و اختیار است هماهنگ می‌نماید، یعنی نه تفویض است و نه جبر. قدرت «شاء» در «مَأْتِئَاتُونَ» مربوط به مرتبه ظهور انسانی است که ضمن اعتقاد به وحدت وجود عرفانی با «أمر بین الأمرین» هم جمع می‌گردد. ۴- روایات و عرفا همه عالم را تجلی خدا می‌دانند. تجلی بدون متجلی معنا ندارد. تجلی در آفرینش عیناً از گفته‌های امیرالمؤمنین عليه السلام است که فرموده‌اند: «الحمد لله المتجلی لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: خطبه ۱۰۸). در این فرمایش مخلوقات تجلی خدایند. خداوند متجلی است هم به وسیله خلق و هم برای خلق. فهم تجلی و ظهور

است که حقیقت را روشن می‌نماید.

استاد جوادی آملی در این توضیح می‌فرماید:

باید توجه داشت که تنزل انسان از نشئه علم حق به عین و خارج به نحو (تجلی) است و نه (تجافی)، یعنی بی‌آنکه نشئه علم خداوند از وجود انسان خالی شود، آدمی به عالم خارج می‌آید و پس از آمدن به خارج، وجود علمی او همچنان در مرحله علم الهی محفوظ می‌ماند، چنان که علم با تعلیم استاد به شاگرد منتقل می‌شود، اما نه به نحو تجافی و ترک قلب استاد و ورود به سینه شاگرد، بلکه به حفظ در هر دو ظرف (۱۳۸۵: ۴۷/۱۴).

با توجه به ظهور و نمود و تجلی بودن همه مخلوقات می‌توان گفت که مخلوقات جز نمود چیزی نیستند و همان بحث وحدت وجود عرفانی پذیرفته می‌شود. اگر در روایات عنوان تباین خالق و مخلوق مطرح شده است، می‌تواند ناظر به همین معنا باشد که ظهور محض در عین باطن محض بودن فقط از آن خداست. گرچه در مخلوقات هم می‌توان نوعی از ظهور و بطون را شاهد بود، این اشتراک عینیت نمی‌سازد و در عین حال در سطح بینونت هم نمی‌تواند باشد.

این مطلب از فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام استنباط می‌شود که فرمود:

«کُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرِهِ غَيْرِ بَاطِنٍ وَكُلُّ بَاطِنٍ غَيْرِهِ غَيْرِ ظَاهِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: خطبه ۶۵):
مظاهر وجود از سنخ ظهور وجودند نه اینکه خود وجود باشند.

در روایت دیگر، امیرالمؤمنین علیه السلام تمایز خالق با مخلوق را بینونت صفت دانسته نه بینونت کلی که ربط ظهور به مظهر را هم نفی نماید:

«تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةِ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۴).

در روایات معصومان علیهم السلام مخلوقات به «ظَلٌّ» و گاهی به «تصویر در آینه» تعبیر شده‌اند که دقت در این گونه روایات معرفت عارفانه در توحید صمدی را تأیید می‌نماید.

از امام باقر علیه السلام روایت شده است:

ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيَ الْخَلْقِ) فِي الظَّلَالِ. قُلْتُ وَ أَى شَيْءٍ الظَّلَالِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرِ إِلَى ظَلِّكَ فِي

الشمس، شیءٌ وليس شیء (همان: ۲۴۴/۵؛ کلینی، ۱۳۸۱: ۴۳۶/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳۸۹/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۵۳/۲؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۲۶۳/۸).

تعبیر «ظل و سایه» نشانگر چیزی بودن و در عین حال نبودن است، سایه‌ای که در پرتو نوری پیدا می‌شود، بهره آن از نور تنها سایه بودن آن است. سایه نور نیست و حقیقتش هم نور نیست، لکن بر اثر نور جلوه می‌کند و نمودار می‌گردد. تجلّی و ظل که در روایات معصومان علیهم‌السلام آمده است جز ربط و وابستگی چیز دیگری نیست. تأیید این مطلب روایات دیگری است. امام رضا علیه‌السلام حجاب بین خلق و خالق را خود خلق دانسته و امام صادق علیه‌السلام شعاع نور الهی را حجاب خلق با خالق معرفی نموده است، یعنی خلق همان شعاع نور الهی است و مسلم است که شعاع نور حق هیچ‌گاه بیگانه از آن نیست، لذا نفی تباین کلی می‌کند ولی در عین حال عینیت هم مطرح نمی‌شود (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۹۴).

در روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام این مطلب را برای همه مخلوقات و در همه مراحل آفرینش چنین فرموده‌اند: «كان الله ولا شيء غيره، نورًا لا ظلام فيه وصادقًا لا كذب فيه وعالمًا لا جهل فيه وحيًا لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال أبدًا» (صدوق، بی تا: ۱۳۶)؛ یعنی همیشه و لایزال و الی الابد خداوند نور محض است، همان گونه که در آیه شریفه آمده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵). کل هستی و ما سوی الله ظهور آن نور است و ظهور و آشکاری غیر نور بر اثر نور است و این حقیقت بر عالم وجود همیشگی است.

نیز روایت مشهور امام رضا علیه‌السلام که به عمران صابی فرمودند:

به من بگو که وقتی در برابر آینه ایستاده‌ای، آیا تو در آینه‌ای یا آینه در توست؟ (قطعاً هیچ یک نخواهد بود) پس اگر هیچ یک از شما در دیگری حلول نکرده چگونه تو به وسیله آینه خود را می‌بینی؟ (همان: ۴۳۴).

با این مثال به خوبی فهمیده می‌شود که مخلوقات هم هستند و هم نیستند، هستند به صورت هستی اسنادی و ظل و سایه و تصویر در آینه، و نیستند یعنی در برابر حقیقت وجود، وجودی مستقل ندارند.

شبستری در همین زمینه چنین سروده است:

بنه آینه‌ای اندر برابر

در او بنگر بین آن شخص دیگر

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه این است و نه آن پس کیست آن عکس

(شبستری، ۱۳۷۱)

با توجه به این حقایق، از دید عارف ایجاد و اعدام به معنای فلسفی آن مطرح نیست، چون عارف همه مخلوقات را ظهورات حضرت حق می‌بیند، لذا اظهار و اخفا را می‌پذیرد و از این دید، مرگ اعدام نیست، بلکه اذهاب است.

ابن عربی با توجه به آیه شریفه ﴿إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ الْآخِرِينَ﴾ (نساء/ ۱۳۳) می‌گوید:

خداوند نفرمود: «یعدمکم»، چون اعدام برای موجود پذیرفتنی نیست و موجود و مئصف حقیقی به وجود، فقط حق تعالی است که در اعیان مظاهر، ظهور دارد و عدم بر او مطلقاً عارض نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۷۲۹/۱).

دقت در آیات و روایاتی که مخالفان وحدت وجود عرفانی، دال بر تباین دانسته‌اند و نمونه‌هایی از آن ذکر شد می‌فهماند که نفی مثلثیت و شباهت و عینیت است که عرفا آن را می‌پذیرند و هیچ عینیتی بین آن‌ها قائل نیستند.

اشکال و جواب

اشکالی مهم که سبب مخالفت مخالفان وحدت وجود شده است، اشکال عینیت است. آن‌ها می‌گویند که نظر عرفا نه تنها سنخیت را لازم دارد بلکه عینیت را هم بیان می‌کند، به این معنا که همه مخلوقات عین خدا و خود خدا هستند. این مطلب با عقل هر موحدی مغایرت دارد و نیازی به بحث روایی ندارد و با اندک دقت عقلی بطلان آن ثابت است.

اکثر مخالفان به این عبارت ابن عربی استناد نموده‌اند که می‌گوید:

«فسبحان من أظهر الأشياء وهو عینها» (همان: ۴۵۹/۲).

اینان پنداشته‌اند که منظور ابن عربی یا همه عرفا این است که اشیا گرچه ظهورات الهی‌اند، خود اله‌اند، پس عینیت از آن فهمیده می‌شود و این معنا عقلانی نیست و با توجه به روایات که تباین را بیان داشته و سنخیت را هم رد کرده است، به طریق اولی عینیت مردود خواهد بود. این برداشت از معنای وحدت وجود توهمی غلط است، زیرا گمان کرده‌اند که ذات حضرت حق همان است که در مظاهر تجلی نموده است و دیگر ورای این تجلیات هیچ تحقق ندارد.

به نظر ابن عربی و نگرش عرفانی، ذات اقدس الهی را به دو گونه می‌توان نگریست: یکی از حیث ذات بسیط و مجرد از هر نسبت و اضافه که از این حیث نه مشهود عارف است و نه مفهوم فیلسوف. نگاه دیگر از آن حیث که ذاتی متّصف به صفات است (همان: فص ابراهیمی).

عرفا بر این مبنا صفات حدوث و قدم و محو و اثبات و احکام کثرت را وصف تجلی حق و نیز فعل و ظهور او می‌دانند و گرنه در مقام ذات حضرت حق، حق است و اشیا، اشیا.

ابن عربی موطن و محیط سببیت و ظهور و ایجاد را رتبه و احدیت و الوهیت دانسته است (همان: ۱۹۱/۱).

وی می‌گوید:

التجلی فی الأحدیة لا یصحّ لأنّ التجلی یطلب الاثنین ولا بدّ من التجلی فلا بدّ من الاثنین (همان: ۲۰۷/۱).

همو در این خصوص در فص ادریسی *فصوص الحکم* گوید:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا ولیس خلَقًا بهذا الوجه فاذکروا
جمع و فرّق فإنّ العین واحدة وهی الکثیرة لا تبقى ولا تذر
در توضیح این مطلب چنین گفته شده است:

در عرفان ابن عربی گاهی دیده می‌شود که حق و خلق عین هم شناخته می‌شود و گاهی غیر هم. آنجا که عین هم شناخته می‌شوند مقصود از حق مخلوق به است و آنجا که غیر هم و متمایز از هم شناخته می‌شوند مقصود از حق ذات احدیت حق است که متعالی و منزّه از خلق است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

ملاصدرا با توجه به این اشکال عبارت محی‌الدین را به صورت کامل نقل کرده و

توضیح داده است:

فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذاتها، سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۷/۲).

با توجه به این عبارت معلوم می‌شود که عینیت در ظهور مطرح است نه عینیت ظهور با مظهر، لذا «ما» در «ما هو عين الأشياء» مای نافیه است که نفی عینیت می‌کند.

برای تبیین بیشتر توضیح ذیل مفید است. اگر بگوییم: «زید قائم» یعنی زید از جهت قیام مساوی با قیام است و یا «زید کاتب» زید از نظر فعل کتابت مساوی با کاتب است، ولی اگر بگوییم: «زید ناطق» اینجا خصیصه ذاتی را به او نسبت داده‌ایم. قطعاً «زید مساوی با قیام است» به معنای «ذات زید مساوی با قیام است» نخواهد بود، بلکه زید از جهت قیام چون «هو قائم» است مساوی با آن می‌شود.

دقت در مطالب عرفا می‌فهماند که آن‌ها برای ظهور و نمود، وجودی قائل نیستند، پس چگونگی می‌شود که عین حقیقت وجود باشند. ظهورات عین ظهور الهی اند نه عین اله.

نتیجه‌گیری

بحث وحدت وجود بحثی بسیار دقیق، ذوقی و تخصصی است و مبانی قرآنی، روایی و فلسفی دارد. با توجه به توضیحات عرفا در وحدت وجود عرفانی اصلاً بحث عینیت یا مثلیت و بینونت مطرح نمی‌شود، بلکه وجود یکی است و آن تنها و تنها ذات اقدس الهی است و بقیه، مظاهر و تجلیات آن وجود مقدس است که نمودند و نه بود. این مظاهر عین ظهور مظهرند نه عین خود مظهر و لذا مظهر در ظهور عین مظاهر است نه در ذات.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحيح صبحي صالح، بيروت، ۱۳۷۴ ق.
۲. آل کاشف الغطاء، محمد حسين، الفردوس الاعلى، تعليقات سيد محمد علي قاضي طباطبائي، قم، دار انوار الهدى، ۱۴۲۶ ق.
۳. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكيه، بيروت، دار صادر، بی تا.
۴. جامي، عبدالرحمان، اشعة اللمعات، تحقيق حامد رباني، تهران، کتابخانه حامدی، بی تا.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسير موضوعی قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۶. همو، عين نضاح، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. جهانگیری، محسن، محي الدين ابن عربي، چهره برجسته عرفان اسلامي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدايي ندارند، تهران، قیام، ۱۳۷۴ ش.
۹. همو، لقاء الله، ترجمه ابراهيم احمدیان، قم، قیام، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. حسینی تهرانی، سيد محمد حسين، توحيد عینی و علمی، تهران، کلمه، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. همو، روح مجرد، تهران، کلمه، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. رحيميان، سعيد، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. سجادی، سيدجعفر، فرهنگ معارف اسلامي، تهران، کوشش، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سعدی شیرازی، مصلح الدين، کلیات سعدی، تصحيح محمد علي فروعی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. شبستری، محمود، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. صدرالدين شیرازی، محمد، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، شرح اصول الکافی، تصحيح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶ ش.
۱۹. همو، شرح الهدایة الاثیریة، تصحيح محمد مصطفی فولادکار، بيروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحيد، تصحيح سيد هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۲۱. همو، عيون اخبار الرضا علیه السلام، تصحيح حسين اعلمی، بيروت، منشورات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. طباطبائي، سيد محمد حسين، الرسائل التوحيدیه، چاپ چهارم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. همو، الميزان فی تفسير القرآن، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامي، بی تا.
۲۴. همو، بداية الحكمة، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۷ ق.
۲۵. همو، طريق عرفان، ترجمه صادق حسن زاده، قم، مؤسسه تحقیقاتی و نشر معارف اهل البيت علیه السلام، بی تا.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدين، اوصاف الاشراف، بازنویسی سيد محمد رضا غیائی کرمانی، چاپ چهارم، قم، حضور، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، تحقيق سيد هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. علی نوری، علی رضا، «وحدت وجود از نگاه وحی»، فصلنامه تخصصی علوم اسلامي، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۸۵ ش.

۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۱. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تحقیق محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن، *التفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، بی تا.
۳۴. کاشانی، ملا عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سوم، بیروت، مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۸۷ م.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، قم، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی و عبدالرحیم ربانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. همو، *مرآة العقول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۸. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)*، قم، صدرا، بی تا.
۳۹. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا، *لقاء الله*، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۶۸ ش.
۴۰. مولوی، محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام الدین خرمشاهی و نیکلسون، تهران، ناهید، ۱۳۷۸ ش.
۴۱. میلانی، حسن، *توحید یا وحدت وجود*، *دوفصلنامه سمات*، شماره ۶، ۱۳۹۰ ش.
۴۲. هاتف اصفهانی، احمد، *دیوان اشعار*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، نگاه، ۱۳۷۳ ش.

واکاوی و نقد دیدگاه حکیم عبدالرزاق لاهیجی در حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها*

□ مصطفی اسفندیاری^۱

چکیده

یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در دانش‌های کلام، اخلاق، فلسفه اخلاق و اصول فقه که از دیرباز توجه اندیشمندان از یونان باستان تا کنون را به خود جلب کرده است، حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آنهاست. مجموع آنچه درباره گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» گفته شده مربوط به ارائه تعریف و چستی آنها و نیز چگونگی فهم و ادراک آنهاست که در آثار حکیمان و متکلمان به طور پراکنده آمده است و در برخی از آثار آنان گونه‌ای از اضطراب، غیر شفاف بودن، مغالطه و خلط حوزه‌های مختلف دیده می‌شود. در این میان، حکیم لاهیجی از معدود حکیمانی است که موشکافانه، به تحریر محل نزاع نشسته و با تفکیک هنرمندانه حوزه‌های مفهوم‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی به تحلیل آنها و تصحیح باور پیشینیان درباره آنها پرداخته است. این مقاله کوشیده است تا ضمن اشاره به پیشینه و مقدمات

مسئله به ارائه دیدگاه حکیم لاهیجی و نقد و بررسی آن بپردازد که مهم‌ترین آن، ادعای بداهت حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌هاست.
واژگان کلیدی: حکیم لاهیجی، حسن و قبح، ذاتی، عقلی، گزاره‌های اخلاقی.

۱- پیشینه

حکمای پیش از ابن‌سینا

بررسی تاریخی بحث حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها حاکی از آن است که برای نخستین بار حکیمان یونانی (نیمه دوم قرن پنجم پیش از میلاد) بعد از تقسیم حکمت به نظری و عملی، در بخش حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) به بررسی گزاره‌های اخلاقی پرداختند. در این دوره، دسته‌ای از اهالی یونان باستان عبارات و گزاره‌های اخلاقی مثل «صدق حسن است» یا «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را بی‌معنا دانستند و با انکار واقعیت آن‌ها بر این باور بودند که چنین گزاره‌هایی تنها توان ابراز احساسات درونی فرد یا تحریک احساسات دیگران را در مقام مخاطب دارند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/ قسمت اول و دوم).

در برابر این دیدگاه، سقراط، افلاطون و ارسطو قرار گرفتند و تلاش کردند تا ضمن ابطال سفسطه، اثبات نمایند که اشیا صرف‌نظر از ادراک ما دارای واقعیت هستند. سقراط اولین حکیمی بود که بر وحدت معرفت و فضیلت، اصرار ورزید و ارزش‌های اخلاقی را دارای واقعیات ثابت شمرد (ارسطو، ۱۳۶۸: ۱۶-۵۲).

در حکمت اسلامی، حکیم فارابی در کتاب‌های المنطقیات، السیاسة المدنیة و الفصول المنتزعة من اقاویل القدماء در تعبیری تصریح می‌نماید که قضایای مشهوره، یقینیات و غیر یقینیات را در بر می‌گیرد. برخی از مهم‌ترین مطالب وی عبارت‌اند از:

- ۱- برخی از قضایای فطری بدیهی در حکمت عملی کاربرد دارند.
- ۲- برخی از قضایای مشهور، قابل صدق و کذب و استدلال‌بردارند. مشهورات اعم از بدیهیات‌اند.
- ۳- برخی از مشهورات چنان به درجه یقینی بودن رسیده‌اند که به دلیل وضوح فراوان استدلال‌ناپذیرند. برخی از بدیهیات هم مشهوری‌اند.

۴- آرای محموده که تمام عقلا بر آنها توافق دارند با اینکه از مشهورات اند، در زمره یقیناتی اند که در نگاه عقل ثبوتش بنفسه بین است. اینها همان مبادی حکمت عملی است.

۵- سرچشمه آرای عقل عملی در قضایای کلی، معارفی است که با عقل نظری ادراک می شود.

۶- عقل نظری و عملی مدرک کلیات اند و اختلاف آنها به متعلق ادراک آنها بازمی گردد. متعلق ادراک در اولی تنها شأن معلوم واقع شدن را داراست در حالی که متعلق ادراک در دومی هم شأن معلوم بودن و هم مورد عمل واقع شدن را داراست و کمال آن هم به این است که به آن عمل شود، در غیر این صورت علم بی فایده است (ر.ک: فارابی، ۱: ۳۷۶؛ ۳۳-۳۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۸۹-۵۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۱۴-۴۲۵).

ابن سینا

بر اساس برخی عبارات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، به نظر می‌رسد او همه مشهورات را از قلمرو یقینات خارج کرده و حکم عقل به حسن یا قبح افعال را در زمره مشهورات و آرای محموده گنجانده است، لکن حق آن است که ابن‌سینا نیز مانند فارابی مشهورات را اعم از بدیهیات می‌داند. از نگاه ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر حسن و قبح از مشهورات خاصه اند که عبارت‌اند از: قضایایی که قوای ادراکی انسان (عقل، وهم و حس) به تنهایی توانایی شناخت آنها را ندارند، بلکه تصدیق و احتمال امکان اقامه برهان بر آنها به یکی از راه‌های سه‌گانه ۱- تربیت اجتماعی؛ ۲- استقرای ناقص؛ و ۳- احساسات نفسانی، امکان‌پذیر است، چرا که مشهورات خاص، محصول استقرا یا احساسات نفسانی یا قوانین اجتماعی و قراردادهای عقلایی اند و از آنجا که این راه‌ها کاشف از واقع خارجی نیستند، بنابراین مشهورات خاص، واقع و نفس‌الامری به جز توافق آرای عقلا ندارند. از نگاه او آنچه در قضایای یقینی معتبر است مطابقت با واقع است، اما آنچه در مشهورات خاص مهم است توافق با آرای عمومی است. لذا یک قضیه از جهتی می‌تواند مشهور و از جهت دیگر یقینی و برهانی باشد.

ابن‌سینا در بحث منطق *الاشارات* تصریح کرده است که مشهورات همان آرای

محموده‌اند که به جز اتفاق آرای عقلا هیچ تکیه‌گاه و واقعیتی ندارند و امکان اقامه برهان در آن‌ها نیست. مراد او مشهورات خاص است. وی می‌نویسد:

فأما المشهورات... ومنها الآراء المسمی بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمننا: إن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه و... (۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۰: ۱۴۰۴: ۶۶/۳).

همچنین در مباحث نفس در نمط سوم *الاشارات* بر اعم بودن مشهورات از بدیهیات تأکید می‌کند و اینکه احکام عقل عملی با کمک و دخالت عقل نظری است و قضایای عقل عملی یا اولی‌اند و یا مشهوری و یا ظنی که معنایش این است که برخی از گزاره‌های اخلاقی که در زمره قضایای عقل عملی است، امکان برهان‌پذیری دارند، چه اولیات در زمره یقینیات‌اند.

نیز ابن‌سینا در *الهیات الشفاء* در بحث چگونگی استجاب دعا بر این باور است که بیشتر حسن و قبح‌هایی که مردم بدان‌ها قائل‌اند قضایای حقی است که می‌توان بر آن‌ها برهان اقامه کرد (۱۳۶۳: ۴۳۵-۴۴۰).

خواجه نصیرالدین طوسی

عموم متکلمان شیعی قضایای اخلاقی را حاکی از واقعیاتی عینی و مستقل از ذهنیات انسان تلقی کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در آثار فلسفی خود از دیدگاه پیش‌گفته ابن‌سینا حمایت کرده، ولی در آثار کلامی خود به طرف متکلمان گرویده است. از این رو، ضمن تأکید بر نسبت مشهوری بودن آن گزاره‌ها، خطاب به همه حکما گفته است: قول به مشهوری بودن آن‌ها با امکان برهان‌پذیری آن‌ها جمع نمی‌گردد، چه اگر قضیه‌ای، نفس‌الامری به جز توافق آرای عقلا نداشته باشد چگونه می‌تواند برهان‌پذیر باشد؟ آن‌گاه وی به حذف قید «ولا واقع لها إلا توافق آراء العقلاء» پرداخته که در تعریف ابن‌سینا آمده بود. وی در *تجريد الاعتقاد* به ضروری بودن حسن و قبح تصریح نموده است (حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۳-۳۰۵: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۲: طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶-۳۴۷).

خواجه در *اساس الاقتباس* و نیز در *منطق تجريد* ضمن پذیرش دو وجه مشترک

میان قضایای مشهور و قضایای یقینی^۱ به تفاوت‌های آن‌ها اشارات دقیقی نموده است؛ برای مثال، قضیه یقینی، صادق و مطابق با نفس الامر است، ولی قضیه مشهور، مطابق با قول مشهور است (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶؛ حلی، ۱۳۸۱: ۳۵۰-۳۵۲). در هر حال، احتمال کذب در هر دو منتفی است و نسبت آن دو عام و خاص من وجه است در حالی که نسبت میان قضیه واجب‌القبول با قضیه مشهور بالمعنی الاخص تباین است و نسبت قضایای واجب‌القبول با مشهور بالمعنی الاعم عام و خاص مطلق.

نتیجه اینکه خواهی طبق روش خود دو تصرف را در کلام ابن‌سینا انجام داده است:

۱- حذف قید پیشگفته؛ ۲- واژه «مشهور» را در برابر «یقینی» قرار داده است و این تقابل غیر از دو اصطلاح سینوی است (مشهور بالمعنی الاخص و مشهور بالمعنی الاعم که در تعریف سینوی در مشهور بالمعنی الاخص احتمال کذب وجود داشت در حالی که در مشهور به اصطلاح خواهی، این احتمال منتفی است؛ زیرا مفید تصدیق جازم است). لکن درست آن است که مراد از اینکه او در اساس الاقتباس حسن و قبح را مشهور مطلق دانسته این نیست که مشهور مطلق همان بدیهیات است، بلکه او نیز مانند فارابی و ابن‌سینا، مشهورات را اعم از بدیهیات دانسته است.

مبادی و انواع قیاسات

منطق دانان از دیرباز با نگاهی غایت‌مدارانه، روش‌های رسیدن به اندیشه‌های نو را به پنج گروه تقسیم نمودند که نتیجه این تقسیم، طبقه‌بندی دانش‌ها بر اساس گزاره‌های تشکیل‌دهنده آن‌هاست. این روش‌ها که در اصطلاح «صناعات خمس» نام گرفته‌اند عبارت‌اند از:

- ۱- روشی که به اندیشه یقینی پایان می‌یابد که بر مقدمات یقینی استوار است.
- ۲- روشی که بر آرای مشهور و مقبولات عمومی استوار است و به آن‌ها پایان می‌پذیرد.

۱. در صورت تشکیل قیاس از آن‌ها، دو اعتقاد حاصل می‌شود: اعتقاد به قضیه و اعتقاد به امتناع نقیض آن قضیه.

- ۳- روشی که نتیجه‌اش باورهای اقلی است.
- ۴- روشی که مظهر باورهای نادرست و توهمات است.
- ۵- روشی که به ادراکات تخیلی می‌انجامد. این روش‌ها به ترتیب برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر نام گرفته‌اند.

هر قیاسی بر مقدماتی استوار است و نتایج آن متوقف بر آن‌هاست و این مقدمات که در اصطلاح «مبادی قیاسات» نام گرفته‌اند عبارت‌اند از: ۱- یقینیات؛ ۲- ظنیات؛ ۳- آرای مشهور؛ ۴- آرای مقبول؛ ۵- مسلمات؛ ۶- مشبّهات؛ ۷- وهمیات؛ ۸- ادراکات خیالی (مظفر، ۱۴۰۰: ۲۷۹-۳۰۸؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۴۵).

یقینیات هم به ۶ دسته تقسیم می‌شوند: ۱- اولیات؛ ۲- مشاهدات که شامل حسیات و وجدانیات می‌شوند؛ ۳- تجربیات؛ ۴- حدسیات؛ ۵- متواترات؛ ۶- فطریات.

اصول مشهورات نیز به اعتبار اسباب شهرت ۵ دسته‌اند: ۱- آرای محموده که وجود مصالح یا مفاسد عمومی در آن‌ها موجب میل یا دوری انسان از آن‌ها می‌شود مانند حسن عدل یا قبح ظلم؛ ۲- خلیات؛ ۳- انفعالیات؛ ۴- عادیات؛ ۵- استقرائیات.

۲- بیان دیدگاه حکیم لاهیجی

در میان حکیمان مسلمان، تنها حکیم لاهیجی و ملاهادی سبزواری برخی از گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را به صراحت در زمره ضروریات برشمردند و نه تنها آن‌ها را عقلی بلکه بدیهی قلمداد نمودند. در ادامه برخی عبارات حکیم لاهیجی را بررسی می‌کنیم.

وی در پاسخ به این پرسش که «آن قضایا را حکیمان در زمره مقبولات قرار دادند که از مبادی قیاس جدلی است» پس چگونه شما بدیهی و ضروری می‌شمارید؟ می‌گوید:

این گزاره‌ها گرچه پذیرفته عموم مردم‌اند (مقبولات) بدیهی هم هستند. هیچ اشکالی نیست که یک قضیه از جهتی در زمره یقینیات باشد و از جهتی دیگر در زمره مقبولات؛ مانند قضیه «خدا واحد است» که از جهت پذیرش عموم مردم از مقبولات است، ولی از جهت اینکه برهان‌پذیر است در زمره قضایای برهانی قرار می‌گیرد.

مفهوم‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه حکیم لاهیجی

نخستین گام برای فهم گزاره‌های اخلاقی و تحلیل آن‌ها فهم و تدقیق در معانی مفردات و واژگان آن‌هاست، چه آنکه تا اجزای یک قضیه مفهوم نباشد، معنای درستی از خودِ قضیه نمی‌توان به دست داد. حکیم لاهیجی در کتاب *سرمایه‌ایمان* و نیز *گوه‌مراد* دربارهٔ تحلیل آن گزاره‌ها نکات ارزشمندی ارائه نموده است. ایشان دربارهٔ معنای حسن و قبح چنین گفته است:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان؛ و شک نیست که معنای حسن مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد آن را ثواب گویند، و همچنین معنای قبح ظلم مثلاً آن است که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود آن را عقاب خوانند و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و در ازمنهٔ سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات - خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن - نموده‌اند به غیر از معنایی که گفته شد برای حسن و قبح، اراده نکنند و نخواهند (بی‌تا: ۲۴۴).

از این عبارات چند نکته به دست می‌آید:

- ۱- حسن و قبح صفاتی‌اند که موصوف آن‌ها افعال اختیاری انسان است.
- ۲- معنای حسن، استحقاق فاعل آن به مدح و معنای قبیح، استحقاق فاعل آن به ذم است.
- ۳- از آنجا که مراد از مدح، همان ثواب الهی و مراد از ذم همان عقاب الهی است پس معنای حسن و قبح، استحقاق ثواب و یا عقاب الهی است.
- ۴- حکیم لاهیجی ادعای اجماع نموده که ارتکاز همهٔ مسلمانان معنای پیشگفته است. بنابراین حاصل دیدگاه وی در مفهوم‌شناسی حسن و قبح عبارت است از: استحقاق مدح و ذم که مساوی است با استحقاق ثواب و عقاب الهی.

نقد و بررسی مفهوم‌شناسی

در بررسی دیدگاه حکیم لاهیجی در معناشناسی حسن و قبح نکات زیر بایستهٔ توجه است:

الف) از دیرباز دربارهٔ تعریف حسن و قبح در مکاتب مختلف، آرای متفاوتی ارائه شده است. هر تعریفی بر پایه‌ای استوار است که نتایج متناسب با آن را دارد. معروف‌ترین این مکاتب عبارت‌اند از:

۱- آرای غیر معرفتی که حسن و قبح را بی‌معنا دانسته‌اند. این دیدگاه به دو دستهٔ احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی تقسیم شده است.

۲- آرای شهودگرا. این گروه به دلیل بسیط دانستن مفاهیم حسن و قبح، آن‌ها را بی‌معنا و تعریف‌ناشدنی دانسته و آن‌ها را مفاهیم ماهوی شهودی و پایه‌ای معرفی کرده‌اند.

۳- آرای تعریف‌گرایانه. این گروه، حسن و قبح را مفاهیمی تعریف‌شدنی و تحلیل‌پذیر قلمداد نمودند که تعریف آن‌ها هرگز متوقف بر دیگر مفاهیم اخلاقی نخواهد بود.

این گروه به دو دستهٔ ۱- تعاریف طبیعت‌گرایانه؛ ۲- تعاریف متافیزیکی تقسیم شده‌اند. طبیعت‌گرایان نیز به دو گرایش روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه تفکیک یافته‌اند. تعاریف متافیزیکی نیز به چند دسته از جمله، امر الهی و استحقاق ثواب و عقاب الهی تقسیم گشته‌اند (برای توضیح بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۵۰؛ شریفی، ۱۳۸۸: ۳۷-۱۰۱).

ب) حسن و قبح از دیرباز توجه حکیمان و متکلمان را به خود جلب کرده است (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۶). اینان برای این دو، چند معنا را به شرح زیر ذکر کرده‌اند:

۱- تلائم یا تنافر با طبع: مراد از طبع اعمّ از طبع حیوانی و انسانی است. گاهی به جای طبع، قوهٔ عاقله یا کمال مطلوب ذکر می‌شود که در این صورت، ویژهٔ انسان خواهد بود.

۲- صفت کمال و نقص، یعنی حسن به معنای صفت کمالی، و قبیح به معنای صفت نقص می‌باشد که این معنا اعمّ است از افعال انسان و اعیان خارجی.

۳- توافق یا عدم توافق با فرض مطلوب یا مصالح و مفاسد، یعنی حسن به معنای موافقت با غرض یا مصالح، و قبیح به معنای عدم موافقت با مصالح و اغراض است. بر اساس این معنا، حسن و قبح معنایی است انتزاعی از پیوند حقیقی اشیا یا افعال با غرض انسانی.

۴- استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب الهی، بر اساس این معنا، حسن و قبح در احکام الهی و افعال اختیاری انسان کاربرد خواهد داشت و معنای «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است»، این است که فاعل آن مستحق مدح و ثواب یا ذم و عقاب است.

اینک بعد از نکات پیشگفته به ارزیابی تعریف حکیم لاهیجی می‌پردازیم:

۱- به نظر می‌رسد وی همانند سایر حکما و متکلمان میان معانی و ملاکات و منشأ انتزاع حسن و قبح خلط نموده است، چه آنچه در آثار آنان معانی دانسته شده است، در حقیقت تعدادی ملاک و مناط حسن و قبح است که عقل به هنگام داوری در تحسین یا تقبیح افعال و اشیا به آن ملاکات توجه می‌نماید. به بیان دیگر، تعریف وی و نیز سایر تعاریف اولاً: خلاف ارتکاز است، زیرا آیا معنای «عدل حسن است»، به دلالت مطابقی استحقاق مدح و ذم دارد؟ ثانیاً: ذکر چند معنا برای آن‌ها از دو حال بیرون نیست؛ یا از باب اشتراک لفظی است و یا از باب مصادیق متعدد برای معنای واحد. اگر اولی باشد با معنای ارتکازی و واحد آن‌ها سازگار نیست و اگر دومی باشد، دیگر معنای آن‌ها نخواهد بود. ثالثاً: طبق عبارات وی، حسن و قبح فی نفسه صفات افعال اند نه آن گونه که ایشان گفته که قید صدور از فاعل به آن افزوده می‌شود؛ زیرا ایشان فاعل حسن را مستحق مدح دانسته و این یعنی حسن و قبح فاعلی، در حالی که مدار بحث حسن و قبح، فعل بنفسه است و میان حسن و قبح فاعلی و حسن و قبح فعلی هیچ تلازمی وجود ندارد.

۲- روشن نیست که مراد از استحقاق مدح یا ذم (ثواب و عقاب) در عبارات وی چیست؟ آیا در نگاه ایشان، استحقاق، امر واقعی است یا اعتباری و مبتنی بر بنای عقلا؟ اگر ایشان به جای استحقاق مدح و ذم، خود مدح و ذم را معنای حسن و قبح مطرح می‌نمود بهتر بود، زیرا طبق تصریح ایشان، حسن و قبح، اوصاف افعال اختیاری انسان است و مدح و ذم به عنوان افعال عقلا تابع اراده و اختیار آنان است به خلاف استحقاق مدح و ذم که اگر آن را یک واقعیت عینی بینداریم بحث تابعیت از اراده و اختیار محل تأمل خواهد بود و در این صورت، طرح بحث استحقاق با افعال اختیاری ناتمام و ناهماهنگ خواهد بود.

۳- تعریف حکیم لاهیجی از حسن و قبح به اعتبار استحقاق فاعل به مدح یا ذم

می‌تواند در زمره تعاریف روان‌شناسانه از طبیعت‌گرایی بگنجد، چه بر این اساس، فعل اختیاری انسان لحاظ می‌شود.

نیز این تعریف می‌تواند در زمره تعاریف جامعه‌شناختی قرار گیرد، چه آنکه فعلِ فاعل مختار، از سوی دیگران در یک اجتماعی که دست‌کم با حضور دو نفر شکل می‌گیرد، مدح یا ذم می‌شود.

همچنین می‌توان تعریف وی را در تعاریف متافیزیکی جای داد برای اینکه وی استحقاق مدح یا ذم را به استحقاق ثواب یا عقاب الهی بازگردانده است.

به نظر می‌رسد وجه اخیر با تصریحات ایشان مناسب‌تر باشد. در این صورت، نکتهٔ دوم ما تقویت خواهد شد و تعریف ایشان از حسن و قبح با چالش جدی‌تری روبه‌رو می‌گردد، زیرا در این صورت، حکیم لاهیجی که از طرف داران حسن و قبح عقلی و از مخالفان شرعی بودن آن است و حسن و قبح را دارای ریشه و پایه در واقعیات می‌داند، نمی‌تواند استحقاق مدح و ذم به معنای ثواب و عقاب را مطرح نماید و در حوزهٔ افعال اختیاری انسان وارد سازد، برای اینکه عمل مدح یا ذم از سوی عقلا صورت می‌پذیرد که تابع اراده و اختیارشان است و اگر حسن و قبح به معنای استحقاق باشد با واقعی بودن آن ناسازگار خواهد بود.

نتیجه آنکه چه اصراری وجود دارد که برای تعریف حسن و قبح و با خلط معانی، منشأ انتزاع و ملاکات و مقتضیات و علل حسن و قبح گرفتار تکلف و چالش‌های جدی شویم در حالی که طبق برخی نکات پیشگفته می‌توانیم بگوییم که اساساً حسن و قبح مانند معقولات ثانی فلسفی‌اند که بسیط و بدیهی و تعریف‌ناپذیرند و توجه به این معقولات بدیهی در تحلیل ملاک‌ها و... کافی است. لذا آنچه به عنوان معانی حسن و قبح و از جمله تعریف حکیم لاهیجی گفته شده، در حقیقت از خواص و ویژگی‌های حسن و قبح‌اند و نه خودِ حسن و قبح.

از این رو، آنچه در آثار ایشان و برخی حکیمان و متکلمان آمده، مبنی بر اینکه محور نزاع آنان در حسن و قبح همین معنا (استحقاق مدح یا ذم) نیز می‌باشد (لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۶)، ناتمام است و به هر رو، با تعاریف پیشگفته، گرفتار خلط میان قلمروهای علوم مختلف شده‌اند؛ زیرا خلط میان صفات فعل بنفسه با افعال با قید صدور از فاعل،

خلط میان حسن قبح فعلی با فاعلی است که به خلط میان حکمت نظری (کلام) با حکمت عملی (فقه و حقوق و...) می‌انجامد. نیز خلط اصل حسن و قبح و تحلیل آن‌ها با خواص و آثارشان، خلط میان دو حوزه فلسفه اخلاق و اخلاق و فقه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۹).

هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها نزد حکیم لاهیجی

یکی از مهم‌ترین بحث‌های مربوط به قلمرو حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی، هستی‌شناسی آن‌هاست، به این معنا که نحوه وجود این گزاره‌ها چگونه است؟ آیا در زمره جمله خبری‌اند یا از جمله‌های انشایی؟ آیا در قلمرو و قضایای مشهور می‌گنجند یا در زمره قضایای ضروری‌اند؟ در بررسی پیشینه مسئله، به اختلاف دیدگاه حکمای پیشین مانند فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کردیم. یکی از پیامدهای «مشهوری» دانستن آن قضایا غیر واقع‌گرا دانستن گزاره‌ای چون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» می‌باشد، به این معنا که این قضایا، وجود مستقلی از باورهایمان ندارند و دچار تحول و عدم ثبات‌اند، لذا به نسبت دچار خواهند شد. در برابر دیدگاه مشهور حکما که آن قضایا را از مشهورات دانسته‌اند، حکیم لاهیجی آن‌ها را از ضروریات قلمداد نموده است.^۱

حکیم لاهیجی و به دنبال وی حکیم سبزواری^۲ تصریح کردند که «... چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات، و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی» (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۱).

۱. بایسته یادآوری است که افزون بر حکیم لاهیجی، بزرگان دیگری مانند ملاهادی سبزواری، ابن میثم بحرانی، قطب‌الدین شیرازی، علامه حلی، فاضل مقداد، و از معاصران، مهدی حائری یزدی نیز از طرف‌داران بدیهی بودن برخی از گزاره‌های اخلاقی هستند (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۴/۱؛ بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴؛ حلی، بی‌تا: ۵۰؛ سبزواری، ۱۳۷۳: دفتر ۱/۳۵۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۵/۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۷).

۲. عبارات حکیم سبزواری در حسن و قبح در شرح *الاسماء*، گویا ترجمه‌ای از عبارات حکیم لاهیجی است با این تفاوت که وی در بحث ذاتی بودن حسن و قبح راه دیگری را بدون توجه به مبانی لاهیجی پیموده است.

در حقیقت، حکیم لاهیجی افزون بر مخالفت با مشهوری بودن آن قضایا، استناد مشهوری دانستن آن‌ها به ابن‌سینا و دیگر حکما را نیز رد کرده است و اذعان دارد که اینان هیچ‌گاه گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را به راستی از مشهورات به مبنای خاص کلمه ندانسته‌اند، بلکه در مقام ذکر مثال برای مشهورات، این گزاره‌ها را ذکر نموده‌اند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که مشهوری بودن یک قضیه، منافاتی با بدیهی بودنش ندارد، بلکه چون بدیهی است مشهور هم شده است، زیرا همه یا بسیاری از بدیهیات و اولیات، پذیرفته‌عموم مردم نیز واقع می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱).

دلیل حکیم لاهیجی بر ادعای پیشگفته (ضروری بلکه بدیهی بودن آن گزاره‌ها) وجدان هر انسان است، به این معنا که هر انسانی با مراجعه به وجدان و نفس خود درمی‌یابد که استقبال عموم عقلا از گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» و یا «ظلم قبیح است» تنها به دلیل وجود مصلحت یا مفسده عمومی در آن‌ها نیست، بلکه پذیرش عمومی عقلا مستند به بدیهی بودن آن‌هاست. وی می‌گوید: «معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است، چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است، لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست، بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا، مجرد تنبیه بیش نیست»^۱ (همان: ۶۲).

حاصل بیان حکیم لاهیجی و مخالفان مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی عبارت است از:

۱- با توجه به گوناگونی عبارات ابن‌سینا، اتساع مشهوری دانستن آن‌ها توسط

۱. محقق اصفهانی، با رد کلام لاهیجی و ضمن پذیرش اینکه برخی قضایای اولی به حکم عقل نظری، بدیهی و ضروری‌اند و از طرفی چون مقبول عموم مردم هم هستند به دلیل اولی بودن، جزء مشهورات بالمعنی الاعمال هستند، مدعی است که قضایای اخلاقی در زمره عقل عملی و از مشهورات‌اند که واقعی به جز توافق آرای عقلا ندارند (ر.ک: بی تا: ۳/۳۱۴).

ابن سینا ناتمام است.

۲- بر فرض درستی انتساب پیشگفته، هیچ دلیل و سندی بر اینکه آن گزاره‌ها در زمره مشهورات اند ارائه نشده است. از این رو، ادعایی بی دلیل است.

۳- این احتمال وجود دارد که ابن سینا و اتباع او -به ویژه خواجه نصیرالدین طوسی که بر خلاف ابن سینا که در برخی آثارش برای آن قضایا مثالی ذکر نکرده، نمونه‌های «العدل حسن والظلم قبیح» را برای مشهورات آورده است- تنها در مقام ذکر مثال برای مشهورات بودند و نه تبیین حقیقت آن گزاره‌ها.^۱

۴- قول به مشهوری بودن آن قضایا، مستلزم رویکرد غیر واقع‌گرایی و انشایی بودن آنهاست و با ادعای قابل صدق و کذب بودن قضایای اخلاقی توسط ابن سینا منافات دارد، در حالی که خود ابن سینا برای آن قضایا این مثال‌ها را آورده است: «سلب مال غیر قبیح است» و «دروغ‌گویی قبیح است». ابن سینا این مثال‌ها را برای مشهورات دانسته و گفته است که این مشهورات قابل صدق و کذب‌اند. اگر به راستی چنین است، چگونه ابن سینا و منطق‌دانان مشهورات بالمعنی الاخص را غیر قابل صدق و کذب دانسته‌اند که «لا عمدة لها وراء الشهرة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱) و چگونه این تهافت آشکار را پاسخ می‌گویند؟

نقد و بررسی

الف) با اینکه حکیم لاهیجی از معدود حکیمان و متکلمانی است که تلاش نموده است تا با تفکیک دقیق مقام‌های ثبوت و اثبات در حسن و قبح، گرفتار خلط این دو مقام نگردد و بحث حسن و قبح ذاتی را با حسن و قبح عقلی به هم نیامیزد، به نظر می‌رسد عبارات وی در تعریف حسن و قبح از کتاب گوهر مراد چندان شفاف نیست و گمانه خلط پیشگفته را تقویت می‌نماید. وی در گوهر مراد گفته است:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح... و شک نیست که معنای حسن

۱. محقق اصفهانی در مقام رد این احتمال گفته است که ابن سینا و... در مقام بیان حقیقت گزاره‌های اخلاقی بودند. به نظر می‌رسد که با توجه به دشواری بحث، چگونه می‌توان در کتابی منطقی و به هنگام بیان اقسام قضایا درباره حقیقت قضایای اخلاقی سخن گفت اما دلیلی بر آن اقامه نکرد و به ذکر چند مثال اکتفا کرد؟ (ر.ک: همان).

و عدل مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود... و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و درازمندی سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات - خواه در علوم شرعی و خواه غیر آن - نموده‌اند به غیر از معنایی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند... و هر عاقلی که به مرتبه تمییز و رشد رسد عقل او حکم می‌کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذكور، خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد... و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد... و لهذا جمیع ذوی العقول... متفق‌اند در حسن عدل و قبح ظلم به همین معنا که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند... این است معنای عقلی بودن حسن و قبح (لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۴-۲۴۵).

به نظر می‌رسد وی با تأکید بر این تعریف و نیز تأکید بر بدیهی بودن حسن و قبح، معنای ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم را با عقلی بودن آن‌ها خلط کرده است^۱ به ویژه آنکه در ادامه این عبارت گفته است:

... و این است معنای عقلی بودن حسن و قبح چنان که مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره برآنند که شرعی است نه عقلی به این معنا که اگر در شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود... (همان: ۲۴۵).

در جمله «و این است معنای عقلی بودن حسن و قبح» مشاؤالیه ضمیر «این» چیست؟ اگر مشاؤالیه آن، تعریفی است که ارائه کرده و مرادش از آن، ذاتی بودن حسن و قبح باشد افزون بر خلط مقام ثبوت و اثبات مشکل دیگری نیز دارد و آن اینکه بی‌تردید، معنای عقلی بودن حسن و قبح در اصطلاح متکلمان، این نیست، مگر آنکه نویسنده را در جعل اصطلاح آزاد بشماریم، اما بر خلاف اصطلاح سخن گفتن، مردود است، ضمن آنکه با تفکیک دقیق ایشان در سرمایه ایمان ناهماهنگ خواهد بود.

ب) کلمه «ذاتی» در اصطلاح دانش‌های عقلی، معانی مختلفی دارد. گاهی ذاتی در برابر عرضی است که در ایساغوجی یا کلیات خمس مطرح می‌شود که دخیل در

۱. این گونه از خلط در آثار برخی معاصران نیز دیده شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۳).

ذات موضوع است و بدون آن، موضوع هرگز تحقق نمی‌یابد. گاهی ذاتی در برابر غریب است که در حمل و عروض مطرح می‌گردد. گاهی ذاتی در برابر شایع است که این معنا نیز در باب حمل است. گاهی نیز ذاتی در برابر اتفاقی است که در قضایای تعلیقی و شرطی مطرح است و بالاخره گاهی ذاتی باب برهان است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع محمول، کافی است (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۸۰؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۳۲۶-۳۲۷).

اینک با توجه به کارکردهای اصطلاح ذاتی و ارتباط حسن و قبح ذاتی با مقام ثبوت، و نیز عبارات حکیم لاهیجی، باید بررسی کرد که کدام یک از آن کارکردها در تعابیر ایشان قصد شده است یا اساساً مراد ایشان کارکردی دیگر بوده است.

به نظر می‌رسد با توجه به نکته نخست بتوان عبارات وی را حمل بر این معنا کرد که مراد ایشان از ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، عقلی بودن آن است، به این معنا که عقل در ادراک حسن و قبح به هیچ امر دیگری نیازمند نیست. اگر این معنا فرض شود، مستلزم خلط میان حسن و قبح ذاتی با عقلی (مقام ثبوت و اثبات) است یعنی خلط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که صدورش از حکیمی چون ایشان بعید به نظر می‌رسد. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، حکیم ملاهادی سبزواری در ضروری دانستن گزاره‌های اخلاقی با حکیم لاهیجی همداستان است تا جایی که به نظر می‌رسد عبارات وی در شرح *الاسماء الحسنی* ترجمه‌ای از عبارات *سرمایه ایمان* حکیم لاهیجی باشد، اما در تحلیل حسن و قبح ذاتی بیانی دارد که از آن بوی انکار ذاتی بودن حسن و قبح به معنای مشهور برمی‌خیزد: «اشیا و افعال فی حد ذاته دارای حسن و قبح‌اند». از این رو، شاید بتوان این انکار را به حکیم لاهیجی نیز نسبت داد. در ادامه، به نادرستی این احتمال اشاره خواهیم کرد.

حکیم سبزواری در نقل قول برخی معتزلیان می‌گوید:

برخی از قدمای معتزله معتقدند که افعال صفتی حقیقی دارند که موجب اتصاف آن‌ها به خوب و بد می‌شود... جبائی معتقد است که ارزش افعال به دلیل وجود صفاتی حقیقی در آن‌ها نیست، بلکه به دلیل وجوهی اعتباری و صفاتی اضافی است که به حسب اعتبارات متفاوت می‌شود، همان‌گونه که زدن تپیم اگر به دلیل تأدیب باشد خوب است و اگر بی‌جهت باشد بد است (۱۳۷۵: ۳۱۸-۳۱۹).

حکیم سبزواری بعد از نقل این عبارات، دیدگاه جبائی را می‌پذیرد و تأیید شیخ بهایی در کتاب *زبدة الاصول* را نیز گواه خود می‌آورد (همان: ۳۱۹)، آنگاه در مقام استدلال می‌گوید:

دلیل ۱: اگر حسن و قبح افعال در ذات آن‌ها باشد و یا به صفتی باشد که لازم ذات آن‌هاست، در این صورت باید دائمی باشد و هیچ‌گونه تخلّفی در آن نباشد؛ راست‌گویی همیشه باید حسن باشد و کذب همواره باید قبیح باشد در حالی که چنین نیست، چه آنکه کذب موجب نجات جان پیامبر، پسندیده و حسن است و یا صدق موجب قتل پیامبر، قبیح است (همان).

دلیل ۲: اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد، مستلزم اجتماع نقیضین است، زیرا فردی که می‌گوید: «فردا دروغ خواهم گفت» اگر در یکی از گفتارهای روز بعدش راست بگوید، بی‌گمان به دلیل راست‌گویی کار خوبی کرده، اما در عین حال، کار بدی کرده، چون لازمه‌اش دروغ بودن گفتار روز قبلش می‌باشد. پس حسن و قبح، ذاتی افعال نیست، بلکه همان‌گونه که جبائی گفته به وجود و اعتبارات بیرون از ذات افعال وابسته است^۱ (همان: ۳۲۲-۳۲۳).

وی در پایان می‌گوید:

ای کاش می‌دانستم که چگونه حسن و قبح، ذاتی ماهیات می‌شوند در حالی که ماهیات را می‌توانیم بدون ملاحظه حسن و قبح آن‌ها تعقل نماییم، چه آنکه «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» و حسن و قبح در آن‌ها یافت نمی‌شود و نیز ای کاش می‌دانستم که چگونه حسن و قبح، ذاتی وجودند، در حالی که حقیقت وجود نه اسمی دارد و نه رسمی... (همان: ۳۲۳).

بایسته یادآوری است که مراد از وجوه و اعتبارات بیرون از ذات در این دیدگاه، امور اعتباری صرف نیست، زیرا در غیر این صورت، با واقع‌گرایی سبزواری و لاهیجی در قضایای اخلاقی ناسازگار خواهد بود. افزون بر این، نگاه سبزواری گویا ناشی از این گمان است که ذاتی در اینجا، به معنای ذاتی باب ایساغوجی است در حالی که هرگز چنین نیست. وانگهی اشکال پارادوکس دروغگو نیز مردود است، زیرا اولاً: در

۱. این اشکال به «پارادوکس دروغگو» معروف است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۲۸۶-۲۸۷).

مثال‌های مذکور حیثیات متفاوت است (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰)؛ ثانیاً: آنچه محال است اصل وقوع تناقض است نه اخبار از تناقض. آری تناقض در واقع و نفس الامر محال است، اما اخبار و یا انشای آن محال نیست و آنچه در پارادوکس دروغگو محقق است، انشای تناقض یا اخبار از آن است و نه ایجاد آن در نفس الامر.

(د) به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه حکیم لاهیجی که حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها را بدیهی و ضروری انگاشته است و اینکه مدار بحث در حسن و قبح، فعلی است نه فاعلی و نیز اینکه هم لاهیجی و هم سبزواری به وجود قیود و شرایط واقعی و عینی در حسن و قبح افعال اذعان دارند، می‌توان نتیجه گرفت که شاید مراد لاهیجی از ذاتی بودن حسن و قبح (برای مثال: ذاتی بودن حسن برای عدل و قبح برای ظلم) شبیه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی آن باب، به این بیان که آنگاه «که عقل طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا نمی‌گردد، شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا جزء موضوع باشد از موضوع خود از حوزه حقیقت و تکوین هرگز منفک نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۵).

بدین ترتیب معنای اعتبار در کلام سبزواری روشن می‌شود و می‌توان آن را به قلمرو تکوین پیوند داد، به ویژه آنکه ذاتی بودن حسن و قبح هم بحثی است ناظر به مقام ثبوت و نه اثبات. بنابراین گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح از نگاه لاهیجی و سبزواری، واقع‌گرایانه و بدیهی‌اند، زیرا از نگاه آنان هم واژگان آن قضایا (موضوع و محمول) و هم مفاهیم در آن‌ها واقع‌نما و بدیهی‌اند؛ گزاره‌ای مثل «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، درباره صفات یا افعال اختیاری انسان صادر می‌شود و مفاهیمی چون حسن و قبح در آن‌ها که محمولات‌اند، بدون دخالت هیچ امری حاکی از واقعیات عینی‌اند و اشتباهات شخصی افراد و اختلاف آنان لطمه‌ای به واقعی بودن آن‌ها نمی‌زند، به ویژه آنکه حکیم لاهیجی در معرفت‌شناسی نیز به حسن و قبح عقلی باورمند است و عقلی دانستن حسن و قبح فرع بر پذیرش واقعیت (واقعی بودن حسن و قبح برای افعال) یعنی ذاتیت حسن و قبح برای افعال است. برای نمونه ایشان در این عبارت به ذاتی بودن حسن و قبح تصریح می‌کند:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را... (۱۳۶۴: ۵۹-۶۰).

تعبیر ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری، تصریح به واقع و تکوین آنهاست و وقتی حسن و قبح که محمول گزاره اخلاقی اند واقع نما و بدیهی شدند، موضوع آنها مثل عدل نیز بدیهی خواهد بود و در نتیجه، قضیه مشتمل بر آنها هم واقع نما و بدیهی خواهد بود. این تصریحات بسیار تعجب برانگیز می شود آنگاه که عبارات حکیم سبزواری را در شرح الاسماء بنگریم که با تسلط بر مبنای حکیم لاهیجی و تصریحات وی، چگونه همراه با منکران حسن و قبح ذاتی به انکار آن نشست است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۲۲۳).

معرفت شناسی حسن و قبح و گزاره مشتمل بر آنها از نگاه حکیم لاهیجی

یکی از مباحث مهم در حوزه حسن و قبح، بحث مربوط به مقام اثبات است که از آن به معرفت شناسی تعبیر می شود به این معنا که آیا عقل ما به تنهایی و بدون دخالت شرع یا امر دیگری توانایی ادراک حسن و قبح اشیا و افعال را داراست یا خیر؟ اگر عقل قادر به ادراک آنها نیست، راه حصول شناخت آنها چیست؟

بحث معرفت شناسانه (مقام اثبات) متوقف بر بحث هستی شناسانه (مقام ثبوت) است و اگر کسی منکر ذاتی بودن حسن و قبح گردد نمی تواند در حسن و قبح عقلی سخنی بگوید. نیز گفتیم که حکیم لاهیجی حسن و قبح گزاره های اخلاقی را از زمره قضایای ضروری و بدیهی دانسته است و به طور طبیعی، راهی به جز پذیرش عقل برای ادراک بداهت آنها نخواهد داشت.

یادآوری این نکته نیز سودمند است که گزینش هر رویکردی در مفهوم شناسی حسن و قبح در دو مقام هستی شناسی و معرفت شناسی اثرگذار است همان گونه که انتخاب هر مبنایی در هستی شناسی، در موضع گیری حوزه معرفت شناسی نیز نقش دارد. از این رو، اگر کسی در مفهوم شناسی، حسن و قبح را با رویکردی غیر معرفتی بنگرد، دیگر جایی برای طرح بحث معرفت شناسانه باقی نخواهد ماند و یا اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی اند، مجالی برای معرفت شناسی نخواهند یافت.

حکیم لاهیجی با توجه به تعریفش از حسن و قبح و نیز دیدگاه هستی شناسانه اش

معتقد است که حسن و قبح عقلی است. وی در *سرمایه ایمان* به خوبی تلاش کرده است تا با تفکیک میان ذاتی و عقلی، مراد از عقلی بودن آن‌ها را با شفافیت بیان نماید و همراه با دیدگاه مشهور امامیه عقل انسان را بر شناخت و کشف بسیاری از ارزش‌های اخلاقی توانمند قلمداد کند و اذعان نماید که عقل برای درک حسن و قبح افعال و اشیا به کمک شرع نیازمند نیست. او حتی از این مرحله بالاتر رفته و مدعی گشته است که گزاره‌های اخلاقی، افزون بر عقلی بودن به معنای پیشگفته، بدیهی هم هستند و در زمره بدیهیات عقل عملی قرار می‌گیرند. وی در *سرمایه ایمان* می‌گوید:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس‌الامری و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد، و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح مطلقاً، چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضی دیگر که موقوف است به ورود شرع نیز معلوم تواند شد به آن بعض مذکور، مثلاً تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی به آن وارد شده البته حسن است در نفس‌الامر که اگر قبیح بودی یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی، هر آینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل، و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده تواند دانست که مذموم است در نفس‌الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن، و گاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه، خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه، و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهتی نباشد، بلکه حسن و قبح در افعال به مجرد امر و نهی شارع موجود شود. پس فعلی را که امر به آن وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شدی، و فعلی را که نهی از آن وارد شده، تواند بود که در همان وقت امر به آن صادر شدی. و بنا بر عقلی بودن محال است تعاکس مذکور، هرگاه وقت متحد باشد. اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود به حسب تغییر در مصلحت و مفسده، پس حسن در وقتی قبیح شود و در وقتی دیگر بالعکس چنان که در صورت نسخ احکام (۱۳۶۴: ۶۰-۵۹؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۱۹-۳۲۰).

وی همچنین در کتاب گوهر مراد در این باره می‌گوید:

مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا به استقلال یا به اعانت شرع، مانند عبارات تعبدیه، چه عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها داند که [اگر] در آن‌ها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح می‌بود (بی‌تا: ۲۴۶).

حاصل تصریحات وی عبارت‌اند از:

- ۱- عقل مستقلاً حسن و قبح افعال را که نفس‌الامری‌اند، درک می‌کند. این دیدگاه در برابر دیدگاه اشاعره است که به کلی منکر هر دو ادعا شدند؛ هم منکر ذاتی بودن حسن و قبح و هم عقلی بودن آن.
- ۲- استقلال عقل در ادراک پیشگفته در مطلق افعال نیست، بلکه چون افعال از حیث حسن و قبح جهات مختلف دارند، عقل مستقلاً عقل یا با استقلال و یا به کمک شرع بر شناخت آن جهات توانمند است. احتمال دارد که این سخن در مقام نقد نگاه افراط‌گرایانه معتزله در نقش حداکثری برای عقل باشد.
- ۳- اذعان به وجود جهات مختلف در افعال که این تعدد جهات و به ویژه آنگاه که با حیثیات متعدد هم باشند، برای گریز از اشکال پارادوکس دروغگو و نیز اشکال تناقض سودمند است.^۱
- ۴- مهم‌ترین دلیل حکیم لاهیجی برای عقلی بودن حسن و قبح، وجدان است به این معنا که هر انسانی با مراجعه به خویش جهات حسن و قبح افعال را درمی‌یابد. حتی اگر شریعتی هم نمی‌بود، انسان بما هو انسان این توانمندی را دست‌کم در ادراک

۱. مناقشه اشاعره و عدلیه (امامیه + معتزله) در حوزه معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی به صورت سلب کلی و ایجاب جزئی است. اشاعره هم حسن و قبح ذاتی و هم عقلی (ثبوت و اثبات) را منکرند، ولی عدلیه ضمن پذیرش حسن و قبح ذاتی، برای عقل در ادراک دست‌کم بخشی از افعال نقش فعال قائل‌اند. عدلیه افعال اختیاری انسان را به سه دسته تقسیم کردند: ۱- عقل به طور مستقل، حسن و قبح اموری مثل عدل و ظلم را درک می‌کند و این‌ها بدیهی‌اند؛ ۲- اموری چون حسن حیا و... را عقل با استقلال پس از تأمل و ارجاع به بدیهیات ادراک می‌کند؛ ۳- حسن و قبح اموری مثل صیام رمضان و صیام عیدین و... که از قلمرو عقل بیرون است تنها با کمک شرع ممکن است (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۴-۲۵۵).

بخشی از افعال در خود می‌یابد (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰؛ همو، بی‌تا: ۲۴۵).

۵- این شبهه مطرح می‌شود که: از طرفی، حسن و قبح معانی مختلفی همچون «کمال و نقص»، «تلائم و تنافر با غرض (مصلحت و مفسده)» و «استحقاق ثواب و عقاب» دارند و از طرف دیگر، متکلمان مسلمان در عقلی بودن دو معنای نخست اتفاق نظر دارند و محور نزاع آنان تنها معنای سوم است که اشاعره می‌گویند استحقاق ثواب و عقاب را با عقل نتوان کشف کرد، بلکه تنها از راه شرع می‌توان به دست آورد، بنابراین آنان منکر مطلق عقلی بودن آنها نیستند. حکیم لاهیجی در پاسخ گفته است: صفت کمال و نقص و نیز تلائم و تنافر با غرض (دو معنای اول) دو اصطلاح عام‌اند که معانی مختلفی دارند و معنای آنها در حوزه افعال اختیاری انسان و نیز مقام توصیف افعال اختیاری انسان به ممدوحیت و مذمومیت ارجاع داده می‌شود. از این رو، فعلی که به وصف کمال موصوف می‌گردد و یا فعلی که ملائم با غرض فاعل است (دو معنای اول) در واقع فعل ممدوح‌اند و در مقابل، فعلی که متصف به نقص و یا مخالف غرض فاعل باشد، در واقع فعل مذموم خواهد بود.

افزون بر این، مدح و ذم گاهی از سوی خداوند متعال و گاهی از سوی سایر عقلا صادر می‌شود و ثواب و عقاب هم همان مدح و ذم الهی است، لذا استحقاق ثواب و عقاب به استحقاق مدح و ذم بازمی‌گردد (بی‌تا: ۲۴۴؛ ۱۳۶۴: ۶۰).

نقد و بررسی

الف) چگونه می‌توان ادعای ضرورت یا بداهت گزاره‌ای مثل «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را نمود در حالی که بسیاری از متکلمان و حکیمان آنها را در زمره مقبولات عامه یا آرای محموده (مشهورات) دانسته‌اند؟ مگر نه آن است که بدیهی همواره بدیهی است برای همه کس و در همه جا؟ چگونه لاهیجی ادعای بداهت نموده است؟

از عبارات ایشان چنین برمی‌آید که متوجه این اشکال بوده‌اند. وی ضمن تأکید بر بدیهی بودن آنها به عملکرد عقل عملی و وظایف آن پرداخته و انکار ضرورت و بداهت آنها را رد کرده و اساساً هرگونه مناقشه در این باره را بیهوده دانسته است. وی

در این باره گفته است:

... غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد از عقل نظری به اعانت عقل عملی که مزاوِل اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است للإیصال إلى المجهول نباشد، و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارّة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست، کذلک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

همان‌گونه که از عبارات وی هویدا است، بحث در این باره به بحث در عقل نظری و عملی و قلمرو هر کدام بازمی‌گردد که در مجموع ۵ نظریه در آن وجود دارد. بر اساس آن باید دریافت که آیا بدیهیات عقل نظری غیر از بدیهیات عقل عملی است و آیا عقل نظری و عملی، دو عقل و دو قوه مستقل اند یا یک قوه با دو نوع مدرکات؟ اینک به اجمال به این پنج نظریه اشاره می‌کنیم:

نظریه ۱: قوه عاقله یکی است ولی مدرکات دو دسته‌اند: مدرکات نظری و مدرکات عملی. ادراکات نظری و علمی در قلمرو عقل نظری، و مدرکات عملی در قلمرو عقل عملی قرار دارند و به اعتبار تعدد مدرکات، عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. این دیدگاه منسوب به فارابی، سبزواری، محقق اصفهانی و مظفر است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۱۰؛ اصفهانی، بی‌تا: ۲۷۱/۲؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۲۹۵-۲۹۶).

نظریه ۲: انسان دو قوه مدرکه دارد؛ یکی مدرک کلیات است و دیگری مدرک جزئیات. ویژگی اولی ادراک کلیات است اعم از اینکه مربوط به مقام نظر باشند یا عمل. به این قوه، عقل نظری گفته‌اند. دومی عهده‌دار ادراک امور جزئی برای به‌کارگیری در مقام عمل است و عقل عملی نام دارد. این نظریه منسوب به ابن‌سینا، بهمنیار، ملاصدرا و حکیم لاهیجی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۵۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۰۱؛ لاهیجی، بی‌تا: ۱۰۸).

نظریه ۳: انسان تنها یک قوه ادراکی دارد که همان عقل نظری است. اما مراد از عقل عملی چیزی است که قوه عامله نام دارد و اطلاق عقل بر هر دو از باب اشتراک

لفظی است و سنخیتی میانشان نیست؛ یکی از آن دو در حوزه انفعال و دیگری از سنخ فعل است و لذا حکمت نظری و عملی از اقسام عقل نظری‌اند. این دیدگاه منسوب به قطب‌الدین رازی، نراقی و ابن میثم بحرانی است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۱۰؛ نراقی، ۱۳۸۲: ۵۸/۱؛ بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴).

نظریه ۴: مُدرک همه مسائل حکمت نظری و حکمت عملی همان عقل نظری است که هم عهده‌دار ادراک هستی و نیستی است و هم مسئول ادراک باید و نباید. اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق مسائل حکمت عملی است و ربطی به ادراک ندارد. این نظریه منسوب به استاد جوادی آملی است که شبیه نظریه سوم است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۵).

نظریه ۵: تفاوت عقل عملی و نظری در منتهی شدن یا نشدن مُدرکات به عمل است یعنی انسان تنها یک قوه مدرکه دارد، اما مدرکات آن، چه عملی باشند یا نظری، اگر به عمل ختم شوند آن قوه، عقل عملی نام می‌گیرد و اگر به عمل منتهی نشوند عقل نظری نام دارد. این نظریه از دکتر حائری یزدی است (حائری، ۱۳۶۱: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۰۱-۱۹۳).

همان‌گونه که در نظریه دوم اشاره شد، حکیم لاهیجی بر این باور است که نفس انسان دو قوه مدرکه دارد که حوزه آن‌ها از هم متفاوت است. ویژگی عقل نظری تنها ادراک کلیات است، ولی عقل عملی عهده‌دار ادراک جزئیات مربوط به مقام عمل است. البته در هر قسم بدیهیاتی وجود دارد، اما بدیهیات هر قسم با دیگری متفاوت است همان‌گونه که در عبارات پیشگفته افعال اختیاری را به سه دسته تقسیم کرده‌اند که دسته نخست مانند گزاره‌های اخلاقی بدیهی‌اند و دسته دوم به بدیهیات ارجاع داده می‌شوند.

ب) نکته دیگری که در مقام نقد و بررسی دیدگاه حکیم لاهیجی می‌توان گفت، اشکالی است که صاحب حاشیه بر کتاب شرح الرسالة الشمسیه، مطرح کرده است. توضیح مطلب این است که منطق‌دانان در تعریف فن جدل دو راه را پیش می‌نهند: یکی تعریف به متعلق آن است که بر این اساس، جدل صناعتی است که از ذائعات و مشهورات تشکیل می‌شود. این تعریف از ارسطوست. دیگری تعریف جدل به غایت

است که بر این اساس، جدل فنی است که از مقدمات مسلّمه تشکیل می‌شود (مسلمات اعم است از یقینیات یا ظنّیات یا مشهورات). آنگاه گفته‌اند که معنای این سخن آن است که یک قضیه می‌تواند از حیث انکشاف واقع، یقینی باشد و در برهان استفاده شود و از حیث دیگر به دلیل مسلم بودن آن در جدل به کار رود.

سیالکوتی در حاشیه بر شرح الرسالة الشمسیه بر تعریف دوم جدل اشکال می‌کند. این اشکال را بر عبارت حکیم لاهیجی نیز می‌توان وارد دانست، چه می‌گوید:

تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام به جهتی (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱).

این اشکال چنین است:

این دیدگاه که برخی از قضایا به اعتباری اولی‌اند و به اعتبار دیگر رأی مشهور می‌باشند، با تقسیم‌بندی منطق دانان از مبادی قیاس‌ها سازگار نیست که اولیات را از اقسام قضایای یقینی دانسته و آرای مشهور را قسیم آن می‌خوانند (و از نظر منطقی دو قسم، متباین‌اند و نه متداخل). به همین دلیل، امکان ندارد قضیه واحده از یک جهت یقینی باشد و از جهت دیگر غیر یقینی، زیرا بقین با غیر یقین قابل جمع نمی‌باشد. به این ترتیب، بطلان این باور هم روشن می‌شود که جدل، قیاسی باشد مؤلف از قضایای مشهور یا مسلّم هرچند در واقع یقینی یا اولی باشند، زیرا لازمه منطقی این تعریف آن است که صناعات پنج‌گانه که منطقیاً قسیم هم‌اند، متداخل باشند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

از عبارات حکیم لاهیجی چنین به نظر می‌رسد که گویا متوجه این اشکال بوده است. لذا ضمن ردّ مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی مثل «عدل حسن است»، گفته است که این‌گونه مثال‌ها در آثار حکیمان صرفاً برای بیان نمونه‌ای برای مشهوری بودن یک حکم است و الا این‌ها هرگز از سنخ قضایای مشهور نمی‌باشند. وی سپس با اذعان به اینکه همه یا بسیاری از قضایای بدیهی و اولی پذیرفته عموم مردم‌اند (یعنی مشهورند) تصریح کرده است که مشهوری بودن یک قضیه نه تنها با بدهت آن منافات ندارد، بلکه به گونه‌ای می‌توان آن را از نتایج بدیهی بودن یک قضیه به شمار آورد و هر کسی با مراجعه به وجدانش می‌یابد که گزاره «عدل حسن است»، بدیهی است و پذیرفته

عقلا، اما نه به جهت مصلحت عمومی در آن، بلکه به خاطر بداهت آن. به نظر می‌رسد پاسخ دقیق‌تر به اشکال پیشگفته این باشد که با توجه به تفکیک میان بدیهیات عقل نظری و عقل عملی و نیز تفکیک دو قوه از همدیگر در نگاه حکیم لاهیجی، منعی ندارد که یک قضیه از حیثیتی در قلمرو یقینیات و از حیثیت دیگر در زمره مقبولات باشد به این معنا که آنگاه که یک قضیه، یقینی لحاظ می‌شود از مدرکات عقل نظری است و آنگاه که از مقبولات به شمار می‌آید در حوزه عقل عملی است. اما اینکه در زمره عقل عملی است، به خاطر بداهت آن است، زیرا مقبول بودن یک قضیه منافاتی با بدیهی بودنش ندارد، لذا تداخل پیشگفته هرگز رخ نخواهد نمود.^۱

نتیجه‌گیری

حکیم لاهیجی قضایای اخلاقی مثل «عدل حسن است» را تعریف‌پذیر دانسته و آن را به معنای استحقاق فاعل برای مدح و ذم (ثواب و عقاب) تلقی کرده است. ایشان بر خلاف آنچه منسوب به حکیمان مسلمان و معروف در میان آنان است که گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را از مشهورات دانسته‌اند، مشهوری بودن آن‌ها را رد نموده و مدعی ضروری بودن و بلکه بداهت آن‌ها گشته و مشهوری بودن را منافی بدیهی بودن ندانسته است. البته وی با تفکیک قلمرو عقل نظری و عقل عملی، بدیهیات را دارای مراتب می‌داند که شدت و ضعف دارند. این ذومراتب بودن، آن‌ها را از بداهت خارج نمی‌سازد. حکیم لاهیجی در پایان، ادراک قضایای اخلاقی را نیازمند به اعانت عقل عملی دانسته است. این نیازمندی نیز منافاتی با بداهت آن‌ها ندارد، زیرا از نگاه وی

۱. مؤید گفتار لاهیجی دیدگاهی است که برخی معاصران مطرح نمودند. بر پایه این دیدگاه بررسی اینکه قضیه «عدل حسن است» آیا از بدیهیاتی چون «الکلّ أعظم من الجزء» است یا از اولیاتی چون «النیضان لا یجتمعان ولا یرتفعان»، چنین است که گفته شود: اگر حُسن عدل و قُبُح ظلم در «عدل حَسَن است» و «ظلم قبیح است»، به هماهنگی با فطرت و ناسازگاری با آن یا به مصلحت نظام عام و عدم چنین مصلحتی تعلیل شود، معلوم خواهد شد که بدیهی است نه اولی و اگر آنچه در حُسن عدل و قُبُح ظلم گفته می‌شود جنبه تنبیهی دارد و نه تعلیلی، معلوم می‌شود که اولی است که فوق بدیهی است. این عبارات بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی را از یک سو و دو جهتی بودن یک قضیه را از سوی دیگر تأکید می‌کند، لکن به نظر می‌رسد که خرق اصطلاح عام باشد، زیرا اولیات همواره بخشی از بدیهیات‌اند نه قسم آن‌ها (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۷).

قضیه بدیهی آن است که موقوف بر نظر نباشد نه اینکه موقوف بر هیچ چیز نباشد. یکی از دقت‌های مثال‌زدنی ایشان تفکیک شایسته حوزه‌های مختلف معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در حسن و قبح است به ویژه تفکیک میان ذاتی بودن و عقلی بودن آن‌ها که رهایی‌بخش از ورطه خلط میان امور مختلف و مغالطه در آن است.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *طبيعيات الشفاء*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *البرهان*، تصحيح ابوالعلاء عفيفي، الشفاء، المنطق، قم، مكتبة المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (الالهيات)*، مراجعه و تحقيق ابراهيم مدكور، چاپ افست، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۵. ارسطو، *اخلاق نيكوماخس*، ترجمه سيد ابوالقاسم پورحسيني، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۶. اصفهاني، محمدحسين، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، تحقيق ابوالحسن قائمي، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، بی تا.
۷. بحراني، ميشم بن علي، *قواعد المراد في علم الكلام*، قم، مطبعة مهر، ۱۳۹۸ ق.
۸. تفتازاني، سعدالدين، *نشر المقاصد*، تحقيق عبدالرحمن عميره، قم، الشريف الرضي، ۱۴۰۹ ق.
۹. جوادى آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. حائري يزدي، مهدي، *كاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. حلي، حسن بن يوسف بن مطهر، *الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد*، تصحيح محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. همو، *نهج المسترشدين في اصول الدين*، تحقيق احمد حسيني و هادي يوسفی، بی تا.
۱۴. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح يا پايه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. سبزواری، قطب الدين، *الخلاصة في علم الكلام*، تحقيق رضا مختاری و يعقوب علی برجی، ميراث اسلامي، دفتر ۱، به كوشش رسول جعفریان، قم، مكتبة المرعشي، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. همو، *شرح المنظومه*، تعليق حسن حسن زاده آملی، قم، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. سيوری حلي، جمال الدين مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*، تصحيح مهدي رجایی و محمود مرعشي، قم، مكتبة المرعشي، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. شريفی، احمد حسين، *خوب چیست، بد کلام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتيانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، *الشواهد الربوبية*، ترجمه و تفسير جواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. طوسی، نصيرالدين، *اساس الاقتباس*، تصحيح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ش.
۲۳. فارابی، ابونصر، *التنبيه على سبيل السعادة*، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. همو، *السياسة المدنية*، ترجمه و شرح حسن ملكشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. همو، *الفصول المنتزعه*، تحقيق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. همو، *المنطقيات*، تصحيح محمدتقی دانش پژوه، قم، مكتبة المرعشي النجفی، ۱۴۰۸ ق.

۲۷. فرامرز قراملکی، احد، منطق ۲، تهران، پیام نور، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، قسمت اول و دوم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۴ ش.
۳۰. همو، گوهر مراد، تهران، اسلامیه، بی تا.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۳۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق.
۳۳. نراقی، مهدی، جامع السعادات، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.

ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه*

- رضا اکبریان^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

فطرت از مسائل مطرح در هستی‌شناسی فلسفی و مبنای جهت‌گیری انسان در ادراک و گرایش اوست و اثبات یا انکار آن آثار و لوازم وجودی و معرفتی زیادی در پی دارد. در تبیین ادراکات فطری، گستره و آثار آن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ عده‌ای ادراکات و گرایش‌های فطری را به طور کلی انکار کرده و عده‌ای آن را پذیرفته‌اند. در میان معتقدان نیز تبیین یکسانی از فطرت موجود نیست. در این مقاله دیدگاه خاص علامه طباطبایی در وجودشناسی ادراک فطری، مبنای فلسفی و آثار آن را از دیدگاه ایشان تبیین کرده و نشان داده‌ایم که وی بر اساس مبنای و نگرش خاص فلسفی خود، دیدگاهی نو در این باره عرضه داشته و ادراک فطری را به نحو وجودی محض، متفاوت با سایر سیستم‌های رایج

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

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

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

فلسفی و بدون نیاز به مبانی آن‌ها تبیین کرده است. در جانب سلبی، معنای فطرت نه عقل‌گرایی مطلق به معنای ادراکات ذاتی فطری است که در فلسفه دکارت آمده، و نه اومانیزم مطلق به معنای خالی بودن ذات انسان از هرگونه جهت‌گیری گرایشی و ادراکی. از حیث اثباتی نیز ادراک وجود مقید خود است که عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و انسان به محض ادراک وجود مقید خود، به تقدّم وجود مطلق در دار هستی و آثار گسترده - و البته دارای مراتب این ادراک - اعتراف می‌کند.

واژگان کلیدی: فطرت، ادراکات فطری، آثار فطرت، علامه طباطبایی، وجود مقید.

مقدمه

«فطرت» در لغت دو معنای اصلی دارد: یکی به معنای خلق، ایجاد و ابداع است و دیگری به معنای شکافتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۲/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۲/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۹/۲). برخی نیز معانی آن را به اصلی واحد به معنای تحول و دگرگونی برگردانده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۲/۹). گاه نیز به پیوند فطرت با علم و معرفت، نسبت به مبدأ اشاره شده است.

صیغه «فطرت» بر وزن «فعلت» مصدر نوعی به معنای حالت و نوع خاصی از خلقت و آفرینش است: «فطرت یعنی حالت خاص و نوع خاص از آفرینش» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳). نوع خاصی از خلقت که بر اساس آن، انسان در دو بعد ادراکی و گرایشی جهت‌دار آفریده شده است.

درباره تعریف فطرت نیز باید گفت که تعریف حقیقی به نحو حدّ تام مشکل است. حقیقت فطرت از خفایای وجود آدمی است و باید اعتراف کرد که کنه و ذاتیات آن همانند حقیقت نفس و روح، قابل شناخت تام نیست و تعاریف ارائه‌شده، تعریف به رسم است. در عین حال، تعاریف متعدد از فطرت، بسته به نوع نگرش اندیشمندان، حوزه فعالیت علمی آن‌ها و روش برداشت و فهم آن‌ها، از یکدیگر متمایزند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵: ش ۷۳/۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۴: ۲۹۹/۱۰؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳؛ سبحانی، ۱۴۲۵: ۲۱۷/۵). محتوای این تعاریف در موارد زیادی مشترک است و به ویژگی‌ها و خواص فطرت اشاره دارد: خلقت ابتدایی، نظام اولیه، طبیعت

مفطور، معرفت درونی، استعداد اولیه، ولایت ساری، خمیرمایه هویت انسانی و ... همه به نوعی، اشاره به همان آفرینش خاص الهی دارد (ر.ک: ابن عاشور، بی تا: ۴۸/۲۱؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۲۷/۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۹۹۸/۳؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۴/۳). (۲۲۰/۳).

به هر حال، می توان در تعریف فطرت گفت: فطرت نوع خاصی از آفرینش است که بر اساس آن، انسان پیش از قرار گرفتن در شعاع عوامل محیطی و تربیتی، نسبت به حقایق و واقعیت های جهان هستی، جهت دار آفریده شده است.

اهمیت فطرت، در نقش اساسی آن در تعیین جایگاه انسان در هستی است. اثبات و نفی فطرت، بر تمام ابعاد وجودی انسان تأثیرگذار است. همه جهت گیری های معرفتی انسان فرع بر بینش و گرایش فطری و پیشینی اوست. فطرت ویژگی ذاتی انسان است که زمینه هدایت تکوینی او را در قلمرو شناخت ها و گرایش ها فراهم می کند. از این رو، در فلسفه و هم در فرهنگ و معارف دینی جایگاه ویژه ای دارد و می توان گفت که از حیاتی ترین مسائل معارف اسلامی است. نقش فطرت برای سایر شئون شخصیت انسان به گونه ای است که از آن به «امّ المسائل همه معارف» تعبیر شده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۳/۲) و می توان گفت که شخصیت و هویت انسانی انسان به فطرت های انسانی اوست و نوع حرکت و تکامل وجودی انسان به مایه های اولیه وجود او بستگی دارد (همان: ۱۴۸/۱۵).

بین فطرت و بسیاری از مسائل انسان شناسی در دو جنبه بینش ها و گرایش ها تلازم و ارتباط برقرار است که بدون اعتقاد به فطرت، جهت گیری و حرکت انسان در این زمینه ها به کلی دگرگون خواهد شد. برای روشن شدن جایگاه و اهمیت فطرت به برخی از این آثار اشاره می نمایم:

در نگاه دینی تمام معارف دین از مبدأ تا معاد امری نهاده در فطرت و ساختار وجودی انسان است و دین که برنامۀ زندگی اوست، منطبق بر این فطرت است (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۱۶۶/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۱/۲ و ۱۶۰/۳). معرفت و ایمان به خداوند، توحید و مراتب آن (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۲۹/۱)، نبوت و معاد و حتی عدل و امامت از مطالبات فطرت است، خداجویی فطری و گسترۀ آن تا همه مراتب توحید که قرآن در دو بعد بینشی و گرایشی بدان راهنمایی می کند، مواد میثاق الهی است، به این معنا که بینش و گرایش انسان در خصوص مبدأشناسی و راهنماشناسی و معادشناسی با آیات فطرت و میثاق به هم سرشته

شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۲۱۴/۳؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۵/۲ و ۳۵۱، ۵۶۳/۳، ۴۸۱/۵).

همانگی دستگاه تکوین با تشریح یعنی وحدت و هم‌گرایی عقل و وحی، سرشت و شریعت، راهنماجویی و فرجام‌طلبی، همه برخاسته از فطرت وجودی انسان است. جهان‌بینی دینی برای انسان، قائل به فطرتی نهانی است که اگر به مبدأ و معاد متذکر شود، متحول می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۳۴۹/۸؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۳۰۷/۴ و ۸۶۲/۱۵).

«خدا در فطرت و روح انسان یک پایه‌ای دارد و انبیا و نبوت هم، همین جور. معاد هم در روح انسان یک پایه‌ای دارد، یعنی همین تمایل به بقا یک چیزی است در انسان» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۰۷/۴).

در انسان‌شناسی دینی بازگشت و رجعت انسان به فطرت و درون، هدف از بعثت و رسالت پیامبران (ر.ک: انبیاء/۶۴) و توجه به حقایق و استعدادهای عقلی و قلبی، رسالت انسان بیان شده است (ر.ک: مائده/۱۰۵). تعالی قوای ادراکی او در پرتو هدایت‌های وحیانی، از درون او سرچشمه می‌گیرد (نهج البلاغه: خطبه ۱).

با توجه به نقش وسیع و گسترده فطرت در تمام ابعاد وجودی انسان می‌توان گفت که فطرت زیرساخت همه معارف اسلامی و راه اثبات و تبیین آموزه‌های دینی و دفاع از آنهاست (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۹۰/۳). به عبارت دیگر، تمام قواعد تشریح، منطبق با ساختار وجودی و فطری بشر است و سرّ جاودانگی این احکام هم همین است. هر قانونی که خلاف فطرت انسانی وضع شود در تکامل تاریخی، حرکت قسری به حساب می‌آید و محکوم به زوال و نابودی است. حرکت بشر بر اساس فطرت او متصف به دوام و صحت است و در غیر این صورت، محکوم به زوال و نابودی (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳).

به دلیل همین هماهنگی، بسیاری از متفکران مسلمان مباحث گسترده درون‌دینی و برون‌دینی و جنبه‌های گوناگون معرفت دینی و اندیشه اسلامی را با اصل فطرت تبیین و تحلیل کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۵/۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۳۵/۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

در تعلیم و تربیت دینی، علم مقدمه عمل و تعالی است و فطرت درون‌مایه اولیه علمی بشر که در ادراکات و شناخت‌های حضوری و حصولی و ادراک عقلی و احساسی انسان - بر اساس تبیین حکمای اسلامی و نه ادراکات فطری ذاتی به معنای

غربی آن- نقش ایفا می کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۳/۶). در دیدگاه دینی تربیت صحیح انسان مبتنی بر نهاد الهی اوست (همان: ۷۷/۱۵ و ۳۷۱/۲۲) که از آغاز آفرینش همراه وی است و به تعبیر روایات، از لحاظ فطرت دینی، هر نوزادی با فطرت پاک به دنیا می آید (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۳/۲؛ مجلسی، بی تا: ۱۸۷/۵۸).

دامنه این ادراکات فطری از بدیهیات عقلی تا مشهودات باطنی (دیدار با خدا در عالم میثاق) گسترش یافته است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۳).

همچنین حقیقت جوئی فطری که بر اساس آن، تمایل دینی و میل به سوی حق در وجود هر کسی یک امر فطری است، احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم دوستی و حقیقت خواهی، احساس زیبایی دوستی و به طور کلی، همه احساس های انسانی انسان، ریشه هایی در فطرت و سرشت او دارند (همان: ۴۱/۴ و ۴۳۷/۱۳). غیرت دینی، آگاهی ریشه داری است که در اعماق فطرت انسان ها جای دارد و در آن ها نوعی غیرت و تعصب دفاع از عقیده و نشاط و کوشش در بسط و گسترش آن به وجود آورده است که در راه آن از بذل جان و مال و مقام و فرزند کوتاهی نمی کنند (همان: ۴۹۲/۲). نیز فطرت می تواند مبنای وحدت ادیان قرار گیرد؛ دین واحد منطبق بر فطرت بشری است، زیرا «حقیقت دین که بیان کننده خواسته های فطرت و راهنمای بشر به راه راست است یکی بیش نیست» (همان: ۱۶۹/۳).

در یک کلام می توان اظهار داشت که اگر هدایت فطری انسان ها نبود، بسیاری از سنت های الهی ناکارآمد می ماند و ثمره ای بر آن ها مترتب نمی شد. فرستادن پیامبران الهی، نزول کتاب های آسمانی، لزوم اجرای دستورهای الهی و برقراری حکومت دینی همه با هدف فعال ساختن فطرت انسان و استفاده برنامه ریزی شده از مجموعه عناصر نهفته در آن است (شاذلی، ۱۴۱۲: ۵۸۷/۱؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۳۳۱/۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۴۴/۱۷).

ادراکات فطری در فلسفه اسلامی و غرب

نظریه فطرت، کانون توجه دانشمندان شرق و غرب بوده و به صورت های مختلف تبیین شده است. برای روشن شدن دیدگاه علامه و تفاوت مبانی آن با دیگر تفکرات فلسفی، به دیدگاه غالب در فلسفه اسلامی و غرب اشاره می کنیم.

فلاسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی، روح و ذهن انسان در بدو پیدایش هیچ گونه ادراک ذاتی و بالفعل ندارد. لذا معرفت‌های فطری ذاتی، به معنایی که در برخی فلسفه‌های غربی مطرح شده است، پذیرفته‌ی فلاسفه اسلامی نیست و همه مفاهیم و تصورات ذهنی از طریق حس حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۴۸/۶ و ۲۷۰). حس مبدأ اولیة همه تصورات انسانی است و از آنجا که ادراکات تصدیقی، متفرع بر ادراکات تصویری است، آن‌ها نیز در آغاز پیدایش انسان، در روح و ذهن او موجود نیستند ولی نفس در مراتب اولیة ادراک، مستعد پذیرش آن‌هاست؛ یعنی ساختار وجودی او به گونه‌ای است که به محض عرضه، آن‌ها را می‌پذیرد. «انسان هیچ گونه ادراک مقدم بر حس و تجربه ندارد، اگرچه قوه قبول این ادراکات را دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷۶ و ۲۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۲). این مطلب را در آثار غالب فلاسفه اسلامی که معتقدند این دیدگاه تأیید قرآنی نیز دارد، می‌توان یافت (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۴ و ۹۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴).

انسان معلومات فطری دارد به این معنا که این معلومات، اکتسابی نیست نه به این معنا که بالفعل همراه اوست و آن‌ها را با خود آورده است. ... بلکه بدان معناست که اگر بر ذهن عرضه شوند، بدون اینکه نیازی به دلیل باشد، ذهن آن را درمی‌یابد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۳).

بنابراین مراد حکمای اسلامی از معرفت‌های فطری همان ساختار خاص ذهنی و ادراکی بشر است که به محض برخورد با امور فطری آن‌ها را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۵ و ۲۰۱). فطرت، نوع خلقت و ساخت ویژه وجودی انسان است که تصدیق به این ادراکات را می‌پذیرد. این مطلب را می‌توان دیدگاه غالب فلاسفه اسلامی دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۲؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۹؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۶۸/۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۹۹۴: ۱۸۳/۱).

«ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که صرف عرضه این مسائل به آن کافی است، چه انسان آن‌ها را درمی‌یابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۲). به عبارت دیگر، اگر فطریات بر او عرضه گردند، بدون درنگ آن‌ها را تصدیق می‌کند و دلیل دیگری بر این تصدیق نمی‌خواهد. قضایای فطری قضایایی هستند که

قیاس آن‌ها همراهشان است (همان: ۲۱۴/۱).

فلاسفه غرب

مسئله تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه از مسائل مطرح در فلسفه غرب است و فیلسوفان دوره جدید غرب را به دو نحله حسی و عقلی تقسیم کرده است؛ فیلسوفانی نظیر لاک و بارکلی و هیوم اعتقادی به معلومات فطری ندارند و تجربه حسی را مقدم بر همه تصورات می‌دانند و عده‌ای چون دکارت، کانت، لایبنیتس و اسپینوزا، به تصورات مقدم بر تجربه یا معقولات فطری اعتقاد دارند.

در میان فلاسفه قدیم یونان افلاطون را که معتقد به قدم روح و تذکر بودن علم است، می‌توان از معتقدان به معلومات فطری و مقدم بر تجربه دانست (ورنر، بی‌تا: ۷۶؛ فروغی، ۱۳۷۷: ۲۸/۱). در فلسفه او معرفت مربوط به این جهان نیست. آنچه ادراک می‌نامیم، تذکر اموری است که قبلاً آن‌ها را مشاهده کرده‌ایم و دیالکتیک تلاشی است برای کنار زدن پرده‌ها و تذکر و یادآوری آنچه نفس فراموش کرده است (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۲۴). بنابراین معلومات انسان از ابتدای آفرینش به صورت فطری در او وجود داشته ولی آن‌ها را فراموش کرده است و در این جهان دوباره به یاد می‌آورد.

دکارت نیز معتقد به ادراکات ذاتی فطری در انسان بود که از بدو تولد همراه اویند. او مفاهیم جسم با خصوصیت امتداد، نفس با ویژگی فکر و اندیشه، خدا با صفت ذاتی کمال و برخی دیگر از مفاهیم را فطری ذهن انسان می‌دانست و برای اثبات این مفاهیم استدلال‌هایی ارائه نمود (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۴۵؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۵۲). دکارت در پاسخ به اشکالاتی که بر نظریه او در فطری بودن این مفاهیم وارد شد، فطری بودن آن‌ها را به استعداد درک این مفاهیم تفسیر کرد و از این جهت با دیدگاه فلاسفه اسلامی مشابهت پیدا کرد، اما باید توجه داشت که منظور فلاسفه اسلامی از فطری بودن، استعداد درک این مفاهیم نیست، بلکه مراد ادراک و دریافت مستقیم واقعیت به علم حضوری است (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۵۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۹/۴).

کانت از دیگر فلاسفه غرب است که می‌توان او را قائل به معلومات فطری دانست. او راهی میانه بین حس‌گرایی و عقل‌گرایی مطلق در پیش گرفت و منشأ ادراکات علمی

معتبر را هم حس و هم عقل معرفی کرد. او در مفاهیم تجربی و ماهوی، مباحث تجربه‌گرایان را بسط داد و در باب مفاهیم و مقولات (مقولات ثانیه) به موضع عقلی مسلکان متمایل شد. در دیدگاه او حس و عقل هر دو معتبرند و داده‌های حسی بدون مقولات عقلی اعتبار ندارند. کانت برای حس و عقل شرایط پیشینی و ماتقدم قائل است. در نظر او زمان و مکان شرط پیشینی ادراک حسی‌اند که زمینه تحقق ادراک حسی را فراهم می‌آورند و دوازده مقوله دیگر که به مقولات کانت شهرت دارند، شرط پیشینی تحقق ادراک عقلی به شمار می‌روند (هارتنام، ۱۳۷۶: ۱۱۹؛ یاسپرس، ۱۳۷۲: ۷۲).

بنابراین کانت را از این نظر که این مقولات را لازمه ساختار ذهن برای ادراک علمی می‌داند، می‌توان از معتقدان به فطرت دانست. به نظر او علاوه بر مفاهیم زمان و مکان که در فلسفه‌اش پیشینی و فطری‌اند، مفاهیم دوازده‌گانه دیگری نیز از مفاهیم فطری و ماقبل تجربی‌اند که به مقولات کانت شهرت یافته‌اند (کوزنر، ۱۳۶۷: فصل ۲-۳؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۸۸/۶).

در فلسفه کانت از وحدت انطباعات حاضر و غایب در قوه خیال، شهودهای حسی ساخته می‌شوند و اعیان که ترکیب و اتحاد شهودهای حسی‌اند، طبق همان مقولات ذهنی و فطری که بر اساس آن، شکل گرفته‌اند، با مفهوم دیگری اتحاد می‌یابند و یک حکم را به وجود می‌آورند (هارتنام، ۱۳۷۶: ۱۱۷، ۱۹۴-۱۹۵ و ۲۰۲).

در مقابل عقل‌گرایان، حس‌گرایان هستند که مبدأ تمام ادراکات را حس و تجربه می‌دانند. حس‌گرایی در غرب در آرای دیوید هیوم به اوج رسید. از نظر او ادراکات به دو قسم تقسیم می‌شود: انطباعات^۱ و تصورات^۲.

انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس‌اند. آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء حاصل می‌شود انطباعات نام دارد و مادامی که این تماس برقرار است انطباعات باقی است. اما تصور، عبارت است از یادآوری انطباعات بعد از آنکه تماس از میان می‌رود. به اعتقاد او هیچ تصویری نیست که مسبوق به انطباعاتی نباشد. تصویری که انطباعاتی برایش نتوان یافت موهوم است و در واقع، تصور نیست. او تلاش کرد برای

1. Impressions.
2. Ideas.

برخی قضایای فطری توجیه تجربی بیابد.

از نظر هیوم هر تصویری که مسبوق به انطباعی نیست موهوم است. بر این مبنا، هیوم مفاهیمی همچون علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی مابعدالطبیعه را موهوم می‌دانست، چون آن‌ها را مسبوق به انطباعی نمی‌دید. به نظر او لوح ضمیر انسان، صفحه سفید و نانوشته‌ای است که هیچ نقشی از روز نخست در آن حک نشده است، بلکه به تدریج، از راه احساس، صوری در ذهن انسان حاصل می‌آید و ذهن هنگام احساس منفعل می‌شود. احساس چیزی جز داده حسی و تأثر خارجی نیست. در نتیجه، فکر انسان هیچ اصول ثابت و تردیدناپذیری ندارد (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۲۸/۲). این نگرش را در سایر حس‌گرایان فلسفه غرب چون لاک و بارکلی نیز می‌توان دید.

دیدگاه علامه و تفاوت آن با دیگران

فطرت از مسائل عمده و در کانون توجه فکری علامه طباطبائی بوده و در آثار مختلف ایشان جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده است. در ادامه، تفاوت دیدگاه فلسفی علامه را با دیدگاه غالب در فلسفه قبل از ایشان نشان می‌دهیم.

علامه در مسئله فطرت تبیینی نو و ابداعی دارد و آن را بدون تکیه بر صورت و ماده یا وجود و ماهیت بلکه بر اساس مبانی خاص خود تبیین فلسفی و وجودی نموده است. تفاوت علامه با دیگران بیشتر در همین نگرش فلسفی آشکار می‌شود که برخاسته از مبانی خاص و تحول فکری ایشان در تفکر فلسفی معاصر است.

نگرش وجودی محض به هستی، نقطه افتراق علامه از سایر نگرش‌های فلسفی در مسئله فطرت است. علامه با خروج از چارچوب فکری فلاسفه پیشین و با کنار گذاشتن تمایز واقعی و متافیزیکی میان وجود و ماهیت، مبانی اتخاذ کرد که نقطه عزیمت و جدایی او از دیگران محسوب شد و بر سراسر نظام فلسفی و نظریات ایشان سایه افکند. این مبانی در بحث فطرت و ادراکات فطری نیز تأثیر به‌سزایی داشت و باعث ارائه تفسیری جدید از فطریات گردید.

در این دیدگاه که صبغه عرفانی آن غالب است، ادراک فطری بشر، ادراک همان وجود مقید است که به محض ادراک این تقید، به وجود مطلق در دار هستی اعتراف

می‌نماید. این وجود مقید، عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و بدون آن واقعیتی نخواهد داشت. در دیدگاه علامه، وجود مطلق در خارج، بر وجود مقید و ادراک فطری این مقید، مقدم است. همان گونه که در معرفت‌شناسی، علم حضوری مقدم بر علم حصولی است، خداشناسی فلسفی نیز جایگاهی قبل از انسان‌شناسی می‌یابد و بی‌جهت نیست اگر علامه توحید و خداشناسی و خداجویی را ادراک فطری ذاتی انسان و اولین مسئله فلسفی دانسته (اکبریان، ۱۳۸۸: ش ۱۰/۲۹۹ و ۱۶/۲۳۶). علامه می‌نویسد:

انسان با غریزه خدادادی خود هر پدیده‌ای را که مشاهده کند از علت و سبب پیدایش آن می‌پرسد و این پرسش فطری همان خداجویی فطری در نهاد انسانی است. ... غریزه و فطرت واقع بین انسان درک می‌کند که این اشیا خودبه‌خود به وجود نیامده و جهان حتماً تکیه‌گاهی دارد که این عالم از او سرچشمه می‌گیرد (۱۳۸۷: ۶۳-۶۵).

اگرچه ظاهر مطالب علامه در اصل واقعیت و وجود مطلق و مقید که در مسائل عرفانی بیان شده است، مشابه گفتار ملاصدرا و دیگران در قول به اصالت و وحدت شخصی وجود است، خاستگاه نظریه علامه با آنان تفاوت مبنایی دارد. ملاصدرا گرچه در بیان این مطلب تا حدود زیادی به هستی‌شناسی محض نزدیک شد، در مشی فلسفی غالب خود، در چارچوب فکری مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، سخن گفته است. او در نهایی‌ترین تحقیقات خود باز هم نتوانست مانند علامه ماهیت را به طور کلی از مباحث فلسفی‌اش کنار بگذارد، بلکه نهایتاً آن را اثر و ظهور وجود دانست. ملاصدرا هرچند مانند ابن‌سینا و فلاسفه ماقبل برای ماهیت مابازای خارجی قائل نیست، وجود و ماهیت را دو حیث متافیزیکی متغیر می‌داند و ماهیت را ظهور و شبح عینی و بالعرض وجود معرفی می‌کند. بنابراین تمایز واقعی و متافیزیکی وجود و ماهیت را پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۲/۱، ۲۵۷/۳، ۲۸۲/۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۸) در حالی که در افکار علامه می‌توان یافت که ایشان هرگز زیر بار پذیرش تمایز واقعی و حقیقی وجود و ماهیت نرفته است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۳).

علامه تمایز وجود و ماهیت را صرفاً ذهنی و منطقی می‌داند (همان: ۶۷۶) که در

دستگاه مفهوم‌سازی ذهنی فاعل شناسا برای شناسایی عالم به طور منطقی ساخته شده است. ذهن در برخورد با واقعیت خارجی که فقط وجود مقید است و با لحاظ حدود و قیود این واقعیت موجود خارجی، ماهیت را اعتبار می‌نماید. بنابراین تمایز وجود از ماهیت، صرفاً منطقی و معرفت‌شناختی است نه واقعی و متافیزیکی (طباطبائی، ۱۴۰۴: ۲۳۹؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۲۷۶/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۲-۲۶۵، پاورقی).

علامه طباطبائی می‌گوید:

دانستیم که حقیقت خارجی همان وجود است و بس و امور دیگر مانند ماهیات اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند مگر به عرض وجود (رسائل توحیدی، ۱۳۸۸: ۴۲).

کسانی که این فعالیتِ دستگاه ادراکی انسان و این تمایز ماهوی را به عالم خارج سرایت داده‌اند، در دیدگاه علامه دچار نوعی خطای ادراکی و خلط معرفت‌شناسی با وجودشناسی شده‌اند. ماهیت را باید زائیده دستگاه معرفت حصولی ذهن بشری دانست که در واقع و عالم خارج، هیچ نقش و اثری ندارد و اگر به این مسئله توجه شود، آثار و نتایج فلسفی خاص آن در نظام فکری علامه به نحو متمایزی آشکار خواهد شد.

نقطه آغاز تفکر فلسفی علامه چنان که در آثار ایشان مشهود است، اصل واقعیت است. علامه فلسفه را از واقعیت آغاز می‌کند، البته نه آن واقعییتی که در دعوی اصالت وجود و ماهیت مطرح است بلکه واقعییتی که همان وجود است (اکبریان، ۱۳۸۹: ۲۰/۶۲). هر چه در خارج هست وجود است: وجود مطلق و وجود مقید. بنابراین فطرت یعنی نحوه وجود مقید و رابط انسان که بدون مطلق نه تصور دارد و نه اصالت نه واقعیت. البته این ادراک از نظر علامه امری بسیط و یک‌بعدی نیست، بلکه دامنه‌ای وسیع دارد و به تناظر وجود مقید، مراتبی دارد که از بسیط و ضعیف آغاز می‌گردد و در مراحل شدیدتر وقتی به علم حصولی ترجمه می‌شود، بخش عظیمی از معارف را پوشش می‌دهد. در دامنه این ادراک فطری نسبت به وجود مقید، خداجویی، خداشناسی، خداپرستی و حتی ولایت مطلقه، نبوت عامه، هدایت تکوینی و تشریحی و در یک کلام ضرورت برنامه تشریح و همه معارف آن، جایگاهی عمده می‌یابد (طباطبائی، ۱۹۹۴: ۳۱۶/۷ و ۶۷/۱۶). علامه می‌نویسد:

حقیقة النبوة ليس أيضًا أمرًا خارجًا عن الإنسانيّة وهو شعور خاصّ وإدراك مخصوص
مكمون في حقيقته... وبالجملة لا حقیقة النبوة أمر زائد على إنسانيّة الإنسان الذي
يسمى نبياً وخارج عن فطرته (همان: ۱۵۲/۲).

بنابراین نباید دیدگاه علامه را در چارچوب فکری ملاصدرا و بوعلی سینا تفسیر نمود، بلکه باید به این انقلاب فلسفی علامه در تفکر فلسفی اسلامی توجه بیشتری کرد. در آثار علامه شواهد و قراین زیادی بر این اعتقاد می‌توان یافت. در آثار ایشان -چه نوشته‌های فلسفی و چه تفسیر المیزان- سخن از وجود مطلق و مقید، جایگزین مباحث مبتنی بر وجود و ماهیت گردیده است. علامه اگرچه با دیدگاه‌های رایج در باب فطرت و طبیعت که مبتنی بر ماده و صورت ارسطو و یا وجود و ماهیت بوعلی و دیگران است، مخالف است، فطرت را بر اساس مبانی فلسفی خویش می‌پذیرد و آن را تحلیل معناشناسی و وجودشناسی فلسفی می‌نماید. علامه در این مسئله در مقابل نظریه وجود و ماهیت صدرا نیز قرار گرفته است و آن را خاستگاه وجودی فطرت نمی‌داند. ملاصدرا اگرچه ماده و صورت را اعتباری می‌دانست، آن دو را به عنوان اجزای جسم پذیرفت، اما علامه ضمن اینکه اساس ماده و صورت، و وجود و ماهیت را قبول ندارد، در این مسئله قادر است با ارائه وجود به عنوان جنبه باطنی و واقعیت محض در خارج و تقسیم وجود به مطلق و مقید، مقید را در سایه مطلق بپذیرد و از طریق ادراک مقید نسبت به خود و مطلق، فطرت را اثبات کند. علامه نخستین کسی است که با این نگرش فلسفی به فطرت و ادراکات فطری و نقش اساسی آن، در بسیاری از حوزه‌های انسان‌شناسی فلسفی گام نهاده است.

ادراک حقیقی این وجود تعلق، در مراتب متعالی خود با طیف وسیعی از ادراکات فطری همراه است که به حسب مرتبه وجود خود، آن‌ها را دارا می‌باشد و در مراحل اولیه از ادراک اتصال به مبدأ هستی جدا نیست. علامه بر اساس همین نگرش، توحید ذاتی را اولین ثمره ادراک فطری این وجود مقید و وابسته به وجود مطلق می‌داند:

- توحید ذاتی بیان شده امری است که انسان با شهود تام و ساده آن را می‌یابد، زیرا انسان به مقتضای فطرت وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست (طباطبایی، رسائل توحیدی، ۱۳۸۸: ۳۳).

- هذا هو الذى يعبر عنه الفهم الساذج الفطرى بأن الأشياء لو ملكت وجود نفسها واستقلت بوجه عن ربها لم يقبل الهلاك والفساد (همو، ۱۹۹۴: ۳۰۰/۷).

از نگاه علامه، توحید میثاقی فطری است که انسان آنرا در اعماق وجود خود نسبت به مبدأ هستی ادراک می‌کند:

فإنَّ الإنسان مفطور على توحیده تعالى وما يهتف به توحیده، وهذا عهد عاهدته الفطرة وعقد عقده (همان: ۳۴۲/۱۱).

ظهور این نگرش در مفهوم فطرت با کنار گذاشتن اعتنای به ماده، در تفسیر آفرینش فطری نیز آشکار می‌گردد. علامه فطرت را امری ابداعی و بدون ماده پیشین می‌داند که با خلقت که نوعی ترکیب و صورت‌پردازی در ماده‌ای موجود است تفاوت دارد (همان: ۲۹۹/۱۰). ماده، صورت، طبیعت، و ماهیت اساساً در تفکر فلسفی علامه در باب فطرت که نگرش وجودی محض است جایی ندارد و این امور در مرتبه‌ای متأخر از ادراک حضوری قرار دارند که در عالم ذهن و ترجمه آن ادراک حضوری به حصولی پدید می‌آیند. ادراک فطری، ادراک آگاهانه همین نحوه خاص وجود مقید به علم حضوری است که تبیین حصولی آن با داده‌های حسی در دستگاه مفهومی انسان ممکن می‌شود. علامه می‌نویسد: انسان مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خود و خواه در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است. در نتیجه، تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود (همو، *اسلام و انسان معاصر*، ۱۳۸۸: ۳۴).

این ادراک وجود مقید، امری مشکک و دارای مرتبه است، زیرا حقیقت وجود مقید در عالم طبیعت امری ذومراتب است. اولین درجات این ادراک، بسیط و ساده است و مراتب شدیدتر با ادراک علوم و معارف حضوری بالاتری همراه می‌شود تا مرتبه معرفت به حق تعالی که غایت نهایی نوع انسانی است:

ثم إنَّ الدين الفطرى إنما يعتبر أمر عرفان النفس... وهى معرفة الإله التى هى المطلوب الأخير عنده (همو، ۱۹۹۴: ۱۹۰/۶).

با تعالی قوای ادراکی، این ادراک نیز شدت می‌یابد؛ به این معنا که خصایص فطری این وجود مقید و تعلقی به تدریج ظهور و بروز پیدا می‌کند. بر اساس مباحث محوری

علامه در مسئله فطرت، بروز تدریجی فطرت بر اساس مراحل وجودی تکامل آدمی است و ادراک فطری به حسب مراتب متعدد ظهور می‌کند (همان: ۱۵۶/۲).
در دیدگاه علامه مرتبه‌دار بودن در همه امور فطری جاری است. امور اخلاقی و حسن و قبح اشیا همه امور فطری‌اند:

هر فرد از افراد انسان با وجدان و نهاد خدادادی خود نیک و بد و زشت و زیبای اعمال خود را درک می‌کند و ندای اصلاحات در درون هر انسان نهفته است (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

اما شدت و ضعف ادراک آن‌ها متفاوت است، برخی از آن‌ها به نحو فطریات روشن ظهور می‌کنند که فطرت اولیه آن‌ها را ادراک می‌کند و... و برخی دیگر مثل اجتناب از مال یتیم و رعایت عدالت و... ضعیف‌تر هستند و در برخی مراحل ممکن است در ادراک فطری انسان ظهور کمتری داشته باشند (همو، ۱۹۹۴: ۳۷۹/۷).

بر این اساس، فطرت که همان شعور آگاهانه به هستی است به تدریج بروز می‌کند و در هر مرتبه، آثار خاص وجودی دارد. این مراتب مختلف با هم متناسب‌اند؛ مرحله ضعیف آن همان فطرت اولیه گرایش به مبدأ و وجود مطلق است:
والإنسان فی بادئ تكوّنه وشعوره یری نفسه محتاجة إلى الخارج منه، وهذا أول علمه الفطريّ إلى احتیاجه إلى الصانع المدبّر (همان: ۸۹/۳).

در مراحل بالاتر مجموعه معارف را از مبدأ تا معاد در بر می‌گیرد. این مراحل در حقیقت از سنخ و نوع واحدند، اما به تدریج بروز می‌کنند (همان: ۲۴۴/۱۲ و ۲۴۴/۱۵).
علامه این سیر تدریجی را به نحوه خاص وجودی موجودات مقید در هستی پیوند می‌دهد و بروز آثار فطرت را همان هدایت تکوینی نهاده در نهاد عالم هستی می‌داند که البته در وجود انسان با هدایت تشریحی همراه گردیده است. انواع موجودات جاندار و بی‌جان، باشعور و بی‌شعور، در وجود خود سیری تکوینی و معین دارند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال آن‌هاست برسند و برای اداره خود ساختارهای مختلف را که منشأ آن فطری است ابداع می‌کنند.

بین این مراحل رابطه‌ای تکوینی و دقیق برقرار است به طوری که نه یک مرحله از این سلسله مراحل حذف می‌شود و نه جای خود را به مرحله‌ای دیگر می‌دهد، بلکه در

سلسله مراتبی که ضروری آن‌هاست به سمت هدفی که فطرت برایشان معین کرده است در حرکت‌اند. به اعتقاد علامه برای موجودات غایتی تکوینی وجود دارد که از همان آغاز وجودشان متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت‌اند و از پای نمی‌ایستند تا به آن غایت برسند. این غایت برخاسته از فطرت خاص موجودات است (همان: ۲۶۵/۱۶).

علامه تمام امور فطری را در سایه همین نگرش و بر محور رابطه وجود مقید با مطلق تفسیر می‌کند. حرکت مقید به سوی مطلق در دو حوزه تکوین و تشریح از اهداف آفرینش فطری شمرده می‌شود و در این حرکت است که تمام لوازم فطری معنا می‌یابد. هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود خود دارد و آن مسیر هم دارای مراتب خاص است تا منتهی شود به عالی‌ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی و با حرکت تکوینی در طلب رسیدن به آن است. این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوین آن خطا نمی‌کند.

انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات به فطرتی سرشته است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش رهنمون می‌سازد و سود و ضررش را به او الهام می‌کند: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (همان: ۴۶/۹، ۳۸۵/۱۴ و ۱۷۸/۱۶).

او نیز همانند همه موجودات هستی مشمول هدایت عامه تکوینی است، به سوی انسانی تمام‌عیار متوجه است که آثار انسانیت و خواص آن را دارد. وی تا رسیدن به این هدف نهایی مراحل را طی می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ۷۳).

در دیدگاه علامه دستگاه تشریح از لوازم وجودی و فطری این موجود مقید است که اختصاص به انسان دارد و همان هدایت تشریحی است. لذا فطری بودن دین و الهی بودن احکام با تکیه بر تناسب میان مراتب وجود در عالم هستی تبیین‌پذیر است (همو، ۱۹۹۴: ۶۶/۲). قوانین و دستورات وحیانی که برای اداره فرد و جامعه آمده است با فطرت انسان هماهنگ است و ملاک کمال و سعادت یا شقاوت هم اجرای همین قوانین فطری است. در حقیقت، اساس تشریح چیزی جز لوازم فطری نظام تکوین نیست. شریعت برنامه‌ای منطبق بر نظام تکوین است، بلکه نظام تکوین این برنامه را با تمام اجزا و شرایطش اقتضا می‌کند (همو، اسلام و انسان معاصر، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۸). بر این مبنا، علامه هماهنگی نظام تکوین و تشریح و مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد و فطری بودن دین را که در معارف دینی

مطرح گردیده است، به بهترین نحو تبیین نموده است. از دید علامه، شریعت بازتاب وجود است که در مراحل مختلف ظهور و بروز می‌کند و قرآن نیز آن را تأیید می‌کند: *إِنَّ الْقُرْآنَ... يَدْعِي أَنْ التَّشْرِيعَ يَجِبُ أَنْ يَنْمُو مِنْ بَدْرِ التَّكْوِينِ وَالْوُجُودِ (همو، ۱۹۹۴: ۶۳/۱؛ نیز رک: همان: ۲۸۵/۱۶).*

فطرت همان وجود تکوینی است که اختصاص به نوعی خاص از موجودات ندارد. تمام هستی ممکن دارای تکوین و خلقتی خاص است که به سوی هدف خاص که مطابق همان نوع خلقت است، در حرکت می‌باشد و می‌توان گفت که این حرکت طولی در هر کدام از مراتب هستی به گونه‌ای خاص متجلی گردیده است. به اعتقاد علامه ریشه رفع تمام نیازهای انسان از ساده‌ترین نیازها چون جذب منافع برای بقا تا نیازهای پیچیده‌تری چون مدنیت و اجتماع و لزوم قانون‌گذاری و اعتبار مفاهیم اجتماعی و ضرورت نبی و امام، در فطرت او نهاده شده است: *لا ريب أن الاجتماع أينما وجد كاجتماع نوع الإنسان وسائر الاجتماعات المختلفة النوعية التي نشاهدها في أنواع من الحيوان فإنما هو مبني على أساس الاحتياج الفطري (همان: ۶۹/۲؛ نیز رک: همان: ۱۲۵/۲).*

شهید مطهری نیز در این باره می‌نویسد:

این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پرشاخ و برگ اجتماعی نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است. (۱۳۸۰: ۴۴۶/۶)

علامه طباطبایی ضرورت فطری رفع حوائج انسان و تحقق آن‌ها در اجتماع و حق تشریح و قانون‌گذاری در این اجتماع را برای ذات واحدی که ربوبیت و خالقیت عالم برای او ثابت شده است، اثبات می‌کند و از این طریق، مراتب توحید خداوند چون ربوبی، افعالی، تشریحی، حبی و عبادی را نیز به تمام مراتب ثابت می‌نماید (۱۹۹۴: ۱۸۷/۱۶). از دید وی «وضع و قرارداد این قوانین از هیچ کس جز خالق و آفریدگار هستی که تمام ویژگی‌های قانون‌گذار صالح را داراست، بر نمی‌آید» (همان: ۱۱۱/۲ و ۲۷۰/۱۶).

انطباق قوانین تشریح بر عالم تکوین، ثبات و تغییرناپذیری اصول حاکم بر شریعت را ایجاب می‌کند. تعالیم دینی دو جنبه ثابت و متغیر دارند: بخش ثابت دین مبتنی بر انسان

طبیعی و فطری است و بخش متغیر دین که به دستور انبیا و اولیا و نایانشان بیان می‌شود، بر اساس تغییرات و خصوصیات زمانی و مکانی و شرایط متغیر ارائه می‌گردد:

بدیهی است که طبیعت و فطرت انسانی تا انسان انسان است همان است که هست و همان خواهد بود. انسان در هر مکان و زمان و با هر وضعی که زندگی کند، طبیعت و فطرت انسانی خود را دارد و طبیعت و فطرت راهی در پیش پای وی گذاشته، خواه آن را بپیماید یا سر باز زند (همو، اسلام و انسان معاصر: ۱۵).

برنامه زندگی با تمام جزئیاتش که در متن شریعت قرار داده شده است، مقتضای فطرت و ساختار وجودی آدمی است. حتی قوانینی که انسان خودش اعتبار می‌کند لازمه وجود و فطرت اوست و امور اعتباری صرف نیست. در غیر این صورت، بر خلاف فطرت است و محکوم به زوال و نابودی خواهد بود. انسان در فطرت خود خوبی و نفع را می‌خواهد و با این هدف، اصل زندگی اجتماعی و قوانین آن را اعتبار می‌کند. کارایی و پایایی قوانین جدید منوط به تطابق با فطرت است:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۷/۶).

شهید مطهری می‌نویسد:

هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌یافت (۱۳۸۰: ۴۵۰/۶).

فلاسفه اسلامی بر خلاف فلاسفه عقل‌گرای غرب به هیچ معرفت حصولی که در ذات و سرشت انسان نهاده شده باشد، معتقد نیستند. به اعتقاد آن‌ها مفاهیم و تصورات مابعد حسی و پسینی هستند. تصدیقات بدیهی نیز گرچه ذاتی نفس آدمی نیستند، پذیرش آن‌ها بدیهی یا با واسطه استدلال حاضر در خودشان می‌باشد. فلاسفه عقل‌گرای جدید غربی مفاهیم فطری را جزء سرشت و ذات نفس و ذهن انسان می‌دانند ولی فلاسفه اسلامی معرفت‌های فطری را لازمه کار عقل می‌دانند که بعد از ظهور زمینه لازم، تصور اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها برای دریافت و تصدیقشان کافی است.

از دیدگاه علامه تمام امور فطری بر اساس همین نگرش، تبیین وجودی می‌گردند؛ دین و خداشناسی، کمال‌جویی و مطلق‌گرایی، حس کنجکاوی، حقیقت‌جویی، معاد و فرجام‌نگری، زیباپسندی، خیر اخلاقی، خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش، احساس تنهایی و سایر امور فطری همه مقتضای وجود مقید انسان هستند که در مسیر وصول به مطلق و کمال و تعالی نهایی خود آن‌ها را اقتضا می‌کند (۱۹۹۴: ۳۷۳/۱ و ۴۳۰؛ ۱۰۲/۱۸؛ ۱۹۵/۱۹).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در مسئله فطرت، تبیین فلسفی جدید و متفاوتی از دیگر تبیین‌های رایج فلسفی بیان کرده است. ایشان فطرت را بدون ابتدا بر ماده و صورت و تمایز واقعی وجود و ماهیت، بلکه بر اساس مبانی خاص خود تبیین وجودی نموده است. وی با دیدگاه رایج در باب فطرت که آن را مبتنی بر صورت نوعیه تفسیر می‌کند و آن را در جماد طبیعت، و در حیوان غریزه، و در انسان فطرت می‌نامد، مخالف است. با این حال، فطرت را بر اساس مبانی فلسفی خویش می‌پذیرد و آن را تحلیل معناشناسی و وجودشناسی فلسفی می‌کند.

علامه اساس ماده و صورت و تمایز واقعی وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد و آن را صرفاً ذهنی و منطقی می‌داند. او معتقد است کسانی که فعالیت دستگاه ادراکی و تمایز ماهوی را به عالم خارج سرایت داده‌اند، دچار خطای ادراکی و خلط معرفت‌شناسی با وجودشناسی شده‌اند. اما وی در این مسئله توانسته است با ارائه وجود به عنوان جنبه باطنی و واقعیت محض در خارج، و تقسیم وجود به مطلق و مقید، مقید را در سایه مطلق بپذیرد و از طریق ادراک مقید نسبت به خود و مطلق، فطریات را اثبات کند.

به باور علامه ادراک فطری، ادراک وجود مقید است که به محض ادراک این مقید، به وجود مطلق در دار هستی اذعان می‌شود. این وجود مقید، عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و بدون آن واقعیتی نخواهد داشت. این ادراک دامنه‌ای وسیع دارد و به تناظر حقیقت وجود مقید در عالم طبیعت که امری ذومراتب است، درجاتی دارد؛ از مراتب بسیط و ضعیف آغاز می‌شود و در مراحل شدیدتر همه معارف حقه را در بر می‌گیرد. در دامنه این ادراک فطری است که خداجویی، خداشناسی، خداپرستی، هدایت تکوینی و تشریحی و حتی ولایت مطلقه و نبوت عامه و در یک کلام برنامه تشریح ضرورت می‌یابد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. همو، *رسالة احوال النفس*، تحقیق احمد فؤاد الاهواني، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷ م.
۴. همو، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۶. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۷. همو، «فلسفه اسلامی، امکان و وقوع آن»، *نشریه روش‌شناسی علوم اسلامی*، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدر*، شماره ۶۲، ۱۳۸۹ ش.
۹. بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۰ م.
۱۰. حجازی، محمد محمود، *التفسیر الواضح*، بیروت، دار الجیل جدید، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ شده در کتاب *فلسفه دکارت* انتشارات بین‌المللی المهدی، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. ربانی گلیاگانی، علی، «فلطرت در قلمرو اندیشه و رفتار»، *نامه مفید*، شماره ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. سبحانی، جعفر، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. همو، *منشور جاوید*، اصفهان، فرهنگ، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. ساذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۴. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اسلام و انسان معاصر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۹۹۴ ق.
۲۷. همو، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. همو، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح‌الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

۳۳. فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه البیر نصری نادر، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۷. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. کریمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. کورنر، استفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه، بی تا.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ ش.
۴۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، *شرح جهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶ ش.
۴۹. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۵۰. ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.
۵۱. هارتاک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۵۲. یاسپرس، کارل، *کانت*، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲ ش.

خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام*

- محمدعلی رستمیان^۱
- احسان صابری^۲

چکیده

برخی، واقعیت «فلسفه اسلامی» را با این استدلال که تعقل و فلسفه، اختصاص به حوزه اسلامی ندارد، انکار کرده‌اند، لیکن چنانچه این مسئله با توجه به جوهره عقلانی اسلام، رهیافت‌های فلسفه شناخت انسان و جهان که در متون و منابع دینی طرح شده است، استخراج و تبیین شود، به عناصر اصلی فلسفه اسلامی دست یافته‌ایم. به همین دلیل، این گونه بررسی‌ها یکی از مسائل مورد علاقه فیلسوفان مسلمان بوده است.

خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام، خرده تلاشی است که مبتنی بر این باور و به تأسی از سیره اندیشمندان صورت گرفته و برخی از مهم‌ترین رهیافت‌های شناختی را در گفتار آن حضرت گزارش کرده است. برهان نظم، برهان وجوب و امکان، برهان حرکت، برهان حرکت جوهری،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶.

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

۲. کارشناس ارشد کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (mahdi5555555555@yahoo.com).

برهان فطرت، استدلال بر یگانگی و وحدانیت خداوند، برهان نفی ترکیب (نفی ماهیت)، برهان نفی ماده از حق تعالی، برهان بر وحدت وجود خداوند، برهان صرف الوجود، وحدت اطلاقی، عدم اکتناه ذات حق، اسم و صفات حق تعالی، رابطه خلق و خالق از این زمره‌اند.

واژگان کلیدی: براهین فلسفی، براهین وجود خدا، براهین صفات خدا، امام رضا علیه السلام، فلسفه الهی.

مقدمه

در شیوه استدلالی امام رضا علیه السلام روش‌های نوین و دقیق علمی را می‌توان دید. از آن جمله، در نظر گرفتن فضای فکری و ذهنی مخاطبان است، بدین صورت که با تشخیص ضرورت، گاهی به پاسخی اقتناعی اکتفا می‌کند و از بیان پاسخ تفصیلی و عمیق علمی خودداری می‌فرماید، برای مثال شخصی از ثنویه خدمت حضرت رسید و دلیلی بر وجود خداوند خواست. آن بزرگوار با توجه به میزان فهم و قدرت شناخت وی به پاسخی اقتناعی اکتفا نمود و فرمود:

اینکه تو می‌گویی خداوند، دو تاست خود دلیل بر یکتایی می‌باشد زیرا تو «دومی» را نمی‌خوانی تا آنکه «اولی» را اثبات نمایی، پس اولی مورد اتفاق همگان بوده و دومی محل اختلاف است (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

حضرت در این مرحله از استدلال به اثبات خدای واحد اکتفا می‌کند و خدای دوم را در مرحله شک و امی نهد و دیگر برهانی بر نفی و انکار «دومی» اقامه نمی‌فرماید، با آنکه برهان اصیل، برهانی است که «مربک» است یعنی متشکل از یک اثبات و یک سلب می‌باشد، حال آنکه استدلال مذکور در سخن امام علیه السلام صرفاً به جنبه‌های اقتناعی نظر دارد و این نیست مگر همان رعایت ظرف مخاطب در آن موقعیت خاص و شناخت ضرورت‌ها!

از همین قبیل است سخن امام علیه السلام به یکی از مادیون عصر خود مبنی بر اینکه: اگر سخن حق، گفتار شما باشد - حال آنکه واقعاً چنین نیست - مگر نه این است که ما و شما همانند هستیم و آنچه ما نماز گزاردیم و روزه گرفتیم و زکات پرداختیم و ایمان ورزیدیم، ضرری بر ما متوجه نساخت و اگر قول حق گفته ما باشد - که چنین نیز هست - مگر نه این است که شما هلاک شدید و ما نجات یافتیم (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱).

بدین سان آن حضرت وی را به نحوی قانع کرد که منشأ تفکر و تأمل شد.

ملاصدرا در ذیل این حدیث شریف می‌گوید:

آنچه دربارهٔ وجوب طاعت خداوند و انقیاد شریعت آمده، بیانی اقناعی است که آن را برای کسی که کمترین بهره از عقل و دورانیشی داشته باشد ثابت می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۲۰/۳).

به بیان دیگر یکی از شیوه‌هایی که در مباحثه و مناظرهٔ امامان معصوم (علیهم‌السلام) دیده می‌شود آن است که در برخورد نخستین با افرادی که بر عقیدهٔ خویش پافشاری می‌کنند این است که آنان را از مرحلهٔ «جزم» به مرحلهٔ «شک» تنزل دهند و با تشکیک در مبانی وی، سدّ جزمیت را بشکنند و آنان را به تفکر و بازنگری وادارند و بدین سان زمینهٔ حق‌پذیری را در آنان ایجاد می‌کنند و آنگاه به ساخت بنیان‌های فکری جدید اقدام می‌نمایند که بر اساس آنچه در ادامهٔ روایت ذکر شده است شخص مادی به فکر فرو رفت و با شیوه‌ای صحیح از وجود خداوند سؤال کرد و حضرت نیز پاسخ داد که همان پرسش و پاسخ، مناظرهٔ پربرکتی را پدید آورد.

حضرت رضا (علیه السلام) در مباحثه با وی سه راه جدل، خطابه و برهان را پیمود تا او را در مراتب هدایت و راهنمایی و عمل به آنچه خداوند و رسول او دستور داده^۱ بالا برد، زیرا هدف امام (علیه السلام) هدایت خلاق بود، نه الزام خصم.

مجموع شیوه‌های استدلالی را که در کلام معصومان عموماً و کلام حضرت رضا (علیه السلام) خصوصاً وارد شده است، می‌توان بر سه قسم کلی شناخت تجربی (سیر آفاقی)، ادراک عقلی و دریافت فطری (شهودی) دانست، چنان که خود آن حضرت به همین سه گونه اشاره کرده و فرموده است:

بصنع الله يستدلّ عليه وبالعقول تعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجّته (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵).

براهین خداشناسی

مباحث مربوط به صانع را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد:

الف) مباحثی که پیرامون اصل «وجود صانع» طرح می‌شود و می‌توان آن را از قبیل مفاد «کان تامّه» دانست.

۱. با حکمت [برهان] و موعظهٔ نیکو مجادله کن (نحل / ۱۲۵).

ب) مباحثی که بعد از فراق از اصل اثبات صانع، به توحید و یگانگی آن می‌پردازد که آن را نیز می‌توان از قبیل مفاد «کان ناقصه» نامید.

استدلال بر اصل وجود صانع

۱. برهان نظم

ساده‌ترین و در عین حال مهم‌ترین برهانی که در اصل اثبات صانع به کار می‌آید «برهان نظم» است. ویژگی خاصی که موجب برتری و امتیاز این برهان بر دیگر براهین شده است بهره‌وری آن از «حس» و «تجربه» می‌باشد، بدین صورت که صغرای قیاس را «تجربه» متکفل شده است و کبرای آن را «عقل» بیان می‌کند و از آنجا که صغرای آن امری حسی و تجربی می‌باشد قابل دریافت همگان است بدان گونه که اگر کسانی نیز باشند که با استنتاجات عقلی و استنباطات فلسفی مأنوس نباشند به خوبی می‌توانند از این برهان بهره‌جویند ولی در عین حال بر خلاف آنچه بسیاری گمان کرده‌اند، برهان نظم برهانی فلسفی و عقلی است، چه، اصل در هر قیاسی، «کبرای» آن است و کبرای برهان نظم را عقل بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۸).

نظم را می‌توان این گونه تعریف کرد:

گرد آمدن اجزای مختلف با کیفیات و کمیات گوناگون در مجموعه‌ای واحد با هماهنگی و سازگاری خاصی که جملگی هدف و غایت مشخصی را تعقیب می‌کنند (همان).

وظیفه‌ای که برهان نظم بر عهده دارد صرفاً شکستن سدّ مادّیت است و بیان می‌کند که علت غایی جهان هستی نمی‌تواند ماده‌ای فاقد شعور و کمال باشد ولی این برهان با کیفیت صفات و حتی یگانگی ناظم کاری ندارد و اثبات آن در بخش دیگری دنبال می‌شود (همان).

در کلام امام رضا علیه السلام تصریحات و اشاراتی بدین برهان رفته است. ایشان در پاسخ یکی از مادّیون (زناده) که از آن حضرت طلب دلیل بر وجود خداوند کرد فرمود:

من چون به جسد خود نظر افکندم و امکان کم و زیاد کردن در آن و دفع زیان‌ها و جلب منافع را برای خود نیافتم دانستم که این بنیان و ساختمان را سازنده‌ای است و به

وجودش اقرار نمودم علاوه بر اینکه می‌بینم گردش افلاک به قدرت او و پیدایش ابر و حرکت باده‌ها و جریان خورشید و ماه و ستارگان و دیگر نشانه‌های شگفت‌آور و در عین حال روشن را به دست او یافتیم، دانستم که برای تمام این‌ها گرداننده و پدیدآورنده‌ای وجود دارد (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱).

امام علی (علیه السلام) ضمن اشاره به پیچیدگی و هماهنگی خاص اجزای بدن آدمی (به عنوان آیات انفسیه) و نظم حاکم در طبیعت و امور عجیبی که در آن دیده می‌شود، دخالت خود را در پیدایش این نظم نفی درونی کرده که این نفی شبهه نظم درونی و علت ذاتی است که دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی بدان اشاره کرده است و به نقل از «فیلون» می‌گوید:

ممکن است که ماده علاوه بر روح در اصل، شامل منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد و تصور اینکه چندین عنصر به واسطه یک علت درونی ناشناخته ممکن است به عالی‌ترین نظم و ترتیب درآید، از تصور اینکه صور و معانی آن‌ها در روح بزرگ جهانی به واسطه یک علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب درآید مشکل‌تر نیست (پاپکین، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

«هیوم» در انتقاد خویش نظر دارد که ملازمه بین وجود نظم و وجود ناظم عاقل و صاحب شعور را منکر شود و با طرح این مسئله که ممکن است این نظم، ذاتی خود اشیا بوده و یا حتی خود شیء پدیدآورنده این نظم باشد، آن ملازمه منطقی را مخدوش می‌کند ولی از آنجا که میان «نظم» و «ناظم» نسبت علی و معلولی برقرار است، امام علی (علیه السلام) ضمن اشاره بر اینکه خود شیء نمی‌تواند علت خود باشد، تصریح می‌فرماید که خود شیء نمی‌تواند در پیدایش نظم موجود در ساختمان وجودی‌اش نقشی داشته باشد.

نکته قابل توجه دیگر در کلام امام علی (علیه السلام)، اشاره التزامی به ضرورت و بدیهی بودن ملازمه منطقی میان نظم و شعور است چه اینکه امام علی (علیه السلام) نخست با استفاده از صغرای تجربی (نظم در انسان و طبیعت)، بدون آنکه بر کبرای عقلی تصریحی کند بلافاصله نتیجه گرفت که: «دانستم برای این بنیان، بانی‌ای وجود دارد و برای این امور، گرداننده و پدیدآورنده‌ای هست».

ملاصدرا ضمن اشاره به بهره‌وری امام علی (علیه السلام) از آیات انفسی و آفاقی می‌گوید:

آن حضرت از دو گونه آیات آفاقی و انفسی، آیات انفسی را که به ما نزدیک‌تر است

مقدم ساخت چه، این آیات واضح‌تر است و به فهم شنوندگان نزدیک می‌باشد و نیز آن حضرت از بیان نکات باریک علمی خودداری فرمود و از قسم اول (آیات انفسی)، بر احوال بدن استدلال نمود که آدمی در پیدایش آن دخالتی نداشته و نمی‌توان آن احوال را به ماده که حتی به ذات خود نیز آگاهی ندارد، چه رسد به اموری که هدفمند می‌باشند، مستند ساخت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۳۴۲).

۲. برهان امکان و وجوب

یکی از مهم‌ترین براهین خداشناسی که در عین حال قدیمی‌ترین آن‌ها نیز می‌باشد برهان امکان و وجوب است که از آن به «برهان حدوثی» هم یاد می‌شود و بوعلی سینا با اهتمام بیشتری به تبیین و تشریح این برهان پرداخته است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۹/۳). راهی که متکلمان پیموده‌اند، مبتنی بر مسئله حدوث زمانی عالم است، بدین بیان که: عالم زماناً حادث است و هر حادثی احتیاج به محدث دارد. اگر محدث آن واجب نباشد، تسلسل یا دور لازم می‌آید. پس با محال بودن دور و تسلسل به محدثی که واجب و غیر حادث است باید منتهی شویم. اما چرا عالم حادث است؟ متکلمان عالم را منحصر به عالم اجسام می‌دانند و به عالم عقول و جبروت قائل نیستند و چون هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادث‌اند و هر چیزی که محل حوادث باشد، حادث است، بنابراین عالم حادث است. قیاس متکلمان به این ترتیب است: ۱- عالم منحصر در عالم اجسام است؛ ۲- اجسام خالی از حرکت و سکون نیستند؛ ۳- پس عالم خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادث‌اند و هر چیزی که خالی از حوادث نباشد، حادث است.

نتیجه: عالم اجسام، حادث به حدوث زمانی، یعنی مسبوق به عدم زمانی است، پس از آنکه ثابت کردیم که عالم نیاز به محدث دارد (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۲۵/۲). البته این برهان ناقص می‌باشد یا باید به برهان امکان برگردد یا به برهان حرکت جوهری. پس باید بگوییم که عالم اگر ممکن است، نیاز به واجب دارد و اگر واجب است، مطلوب ما ثابت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۲۶).

اساساً تحقق و تحصیل هر پدیده به دو عامل احتیاج دارد: ۱. وجود شرایط و مقتضیات، ۲. عدم مانع.

میان علت و معلول یک رابطه وجودی و نسبت معنوی برقرار است. هر چیزی تا قبل از آنکه تحقق یابد «ممکن» است؛ بدین صورت که نسبت به هیچ یک از طرفین «وجود» و «عدم» اولویت رجحانی ندارد لذا موجود شدن آن بستگی به این دارد که رجحانی در جانب وجود وی حاصل شود که ایجاد مرجح در جانب وجود، همان حصول علت است. بنابراین «علت» را می‌توان «مرجح» نیز نامید و از همین جا معنای بطلان ترجیح بلامرجح نیز روشن می‌شود.

از آنجا که رابطه «علت و معلول» رابطه‌ای وجودی و نسبتی حقیقی است معلوم می‌شود که «معلول» آن چیزی است که قوامش به «علت» است و «علت» نیز آن چیزی است که به معلول قوام و وجود می‌بخشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۳/۲).

معنای امکان

نفی حتمیت «نبود» (عدم) از طرف وجود و عدم است یا به عبارت دیگر: سلب ضرورت از جانب وجود و عدم شیء را گویند که در این صورت شیء نسبت به «بود» و «نبود» حالت لاقتضائیت محض دارد. بر اساس این معنا از امکان، وجود و عدم آن، هیچ کدام ضروری نیستند، ولی با توجه به اینکه ترجیح بلامرجح نیز محال است هر چیزی که هم‌اکنون از «وجود» بهره‌مند شده است، حتماً باید ضرورتی در جانب وجود پیدا کرده باشد و از این روست که وجود خارجی را مساوی با وجوب گرفته‌اند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

بر این اساس هر موجودی که در خارج است «واجب» می‌باشد با این فرق که واجب، خود به دو قسم بالذات و بالغیر تقسیم می‌شود.

آثار امکان و معلولیت از تمامی موجودات جهان هستی به خوبی نمایان و مشهود است چه اولاً آن طور که فیلسوفان بیان داشته‌اند همه موجودات، محدود به حد معینی هستند و دارای ماهیت می‌باشند از این رو گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی له مهیة و وجود» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۰۲/۱).

تعدد و تکثر نیز محصول محدودیت است و بدین سان هر کدام از موجودات در تحت مقوله‌ای از مقولات ده گانه مکانی (جوهر و عرض) مندرج است و دیگر اینکه

موجودات، سابقه وجودی ندارند و در زمان خاصی حادث می‌شوند و تمام این‌ها گواه صادقی بر معلولیت موجودات عالم هستی است، زیرا اولاً بديهی است که محدودیت، لازمه کمبود و فقر بوده و ثانیاً به حکم ضرورت و وجدان، هر آنچه که زمانی خاص نبوده و بعد پدیدار شده است، در بودن وجودش به موجد و علتی نیاز دارد و این علت، خود نیز نمی‌تواند معلول دیگری باشد برای پرهیز از دور و تسلسل ناچاراً باید سلسله علل و معالیل امکانی را به علتی منتهی سازیم که اولاً خود به علت دیگری نیازمند نباشد و لزوماً باید غنای ذاتی داشته باشد چه اینکه هر غنایی، به جز غنای ذاتی، عرضی است و عرض نیز ناچاراً باید به «ذاتی» منتهی شود: «کل ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات» که غنای ذاتی مستلزم عدم محدودیت - یعنی وجود لایتناهی - است پس علة‌العللی که سلسله نظام هستی بدو بسته‌اند باید پیراسته از حد و نقصی باشد که از این وجود غنی بالذات و لایتناهی، به «واجب الوجود بالذات» تعبیر می‌شود و لازمه این ذات غنی، قدمت ذاتی و زمانی است.

تمام آنچه گفته شد، به گویایی و اختصار در کلام حضرت رضا علیه السلام آمده است. آن حضرت در پاسخ شخصی که دلیل بر حدوث عالم، طلب کرده است می‌فرماید:

«أنت لم تكن ثم كنتَ وقد عَلِمْتَ أَنَّكَ لم تُكُونَ نفسك ولا كُونَكَ مَنْ هو مثلك» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۹۳)؛ تو نبودی، سپس آفریده شدی و خود می‌دانی که خودت، خودت را نیافریدی و نیز کسی همانند تو آفریننده‌ات نیست.

در این کلام مختصر، غیری و تبعی بودن وجود آدمی، دلیل بر حدوث وی گرفته شده است، چه اگر «وجود» عین ذات بود، لازمه وجوب ذاتی وجود، قدمت ذاتی و زمانی آن است و «وجود ذاتی» با «حدوث ذاتی» سازگار نیست و این معنا را با جمله «أَنَّكَ لم تُكُونَ نفسك» بیان فرمود و به مقتضای آنچه قبلاً گفته شد و جای دیگر نیز در کلام خود آن حضرت مذکور است:

«کل قائم فی سواه معلول» (همان: ۳۵)؛ هر موجودی که در وجود خود به دیگری اتکا دارد، معلول است.

بنابراین بعد از اثبات حدوث و عرضی بودن وجود انسان، لاجرم معلولیت او نیز ثابت می‌شود، از این رو آن حضرت بعد از نفی وجود ذاتی انسان بلافاصله از علت

خارجی، جستجو فرمود و از آنجا که دانسته شد انتها و اتکای عَرَضی به عَرَضی، مستلزم دور و تسلسل است، تکیه‌گاه ممکنات و حادثات نمی‌تواند ممکن و حادث دیگری از جنس خودشان باشد: «ولا کونک من هو مثلک» و بدین‌سان آن حضرت با بهره‌گیری از شیوهٔ بست و تقسیم، یک قسم را فراروی مخاطب قرار می‌دهد و آن منتهی شدن سلسلهٔ علل و معالیل امکانی به «واجب الوجود بالذات» است.

در جای دیگر خصوصیتی را که برای چنین وجودی ضروری است مورد اشاره قرار می‌دهد:

قد جهل الله من حده وقد تعداه من اشتمله... ومن قال فيه لم فقد علله... ولا يتحدّد بتحدّد المحدود (همان: ۵۶).

در این کلام مختصر، ضمن نفی محدودیت واجب که لازمهٔ معلولیت است، به ذاتی بودن «وجود» خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «من قال فيه لم فقد علله»، چه در جای خود بحث شده است که فقط وجودات و اوصاف عَرَضی هستند که «لم» بردار می‌باشند، چه سؤال به «لم» سؤال از علت است و سؤال از علت، با علة‌العلل بودن و با وجود ذاتی داشتن سازگار نیست (سبزواری، ۱۳۵۲: ۱۲۵).

و در جای دیگر به نفی حدوث زمانی او تصریح کرده است و در جواب شخصی که سؤال از ابتدای زمانی واجب‌الوجود می‌کند، می‌فرماید:

«أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان» (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱)؛ تو مرا خبر ده از آن زمانی که او نبوده تا من تو را از زمانی که بوده خبر دهم.

چرا که دانسته شد، «حدوث» لازمهٔ وجودات امکانی است و دقیقاً به همین جهت است که آن حضرت شدیداً کسی را که دربارهٔ خداوند سؤال می‌کند: «کیف هو؟ واین هو؟» تخطئه می‌کند و می‌فرماید:

«ويلك، إن الذي ذهب إليه غلط. هو أين الأين بلا أين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بكيفية ولا بأينوية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء» (همان: ۷۹/۱)؛ وای بر تو، پرسش تو اشتباه است. خداوند بدون آنکه خود دارای مکان باشد، مکان را آفرید و بدون آنکه خود چگونگی داشته باشد، چگونگی و کیفیت را آفرید. پس او را نمی‌توان از راه کیفیت و مکان شناخت و خداوند با حواس درک نشده و به هیچ چیز قیاس نمی‌گردد.

چرا که «کیف» و «این» هر دو از مقولات عرضی و از تقسیماتی است که بر ماهیات امکانی وارد می‌شود و حق تعالی، فوق مقولات و جاعل آنان است و اما اینکه خداوند مبرّا از «این» و «کیف» می‌باشد بدان علت است که وی موجد شیء بوده و وجوداً بر آن متقدّم می‌باشد از این رو محال است که مکّیف (فاعل کیف) خود مکّیف (یعنی منفعل) باشد و در غیر این صورت تقدّم شیء بر نفس خود و نیز اینکه یک چیز، هم فاعل و هم قابل برای شیء واحد باشد لازم می‌آید که هر دو محال است، پس خداوند به کیفیت و اینونیت متّصف نمی‌شود و جایز نیست که در مورد او بدین گونه سؤال شود: «کیف هو؟»، «این هو؟» چرا که تعریف او به کیفیت و اینونیت (که معجول و مخلوق وی می‌باشند) ممکن نیست (همان: ۲۲۱/۱).

خود آن حضرت نیز در حدیثی دیگر به همین استحاله اجتماع فاعل و قابل اشارت کرده، می‌فرماید:

«كَيْفَ الْكَيْفِ لَا يُقَالُ لَهُ: "كَيْفَ" وَأَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا يُقَالُ لَهُ: "أَيْنَ" إِذْ هُوَ مَبْدَعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْأَيْنُونِيَّةِ... فَإِنَّهُ جَسَمُ الْأَجْسَامِ وَهُوَ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا صَوْرَةً» (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۱)؛ خداوند کیفیت را آفرید ولی خودش کیفیت نامیده نمی‌شود و مکان را آفرید ولی او را امکان نمی‌نامند چرا که او آفریننده کیفیت و مکان است... او اجسام را آفرید لیک خودش جسم و صورت نیست.

چنان که دیده می‌شود آن حضرت دلیل بر عدم کیفوفیت و اینونیت حق تعالی را این بیان داشته که خود، ایجادکننده کیف و این است و فاعل نمی‌تواند عین قابل باشد و در جای دیگر نیز تصریح می‌فرماید: «فلا يعرف بالکیفوفیة» (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱)، چه دانسته شد که جاعل، به معجول خود شناخته نمی‌شود. بنابراین در این کلام، کلیه صفات امکانی و حدوثی را از وجود اقدس حق تعالی، پیراسته و تصریح می‌فرماید: «قد أجمع الغایة عنده فهو غایة کُلّ غایة» (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۳)؛ همه غایات به او بازگشته و او غایت غایات است.

۳. برهان حرکت

فیلسوفان در تعریف حرکت گفته‌اند: «حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است». بنابراین حقیقت حرکت، همان حدوث تدریجی است (در مقابل دفعی!).

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲/۲).

حکیمان گذشته، وقوع حرکت را صرفاً منحصر در چهار مقوله عَرَضی: ۱. این (مکان)، ۲. کیف، ۳. کم و ۴. وضع که در مجموع سه حرکت کلی مکانیکی، فیزیکی و شیمیایی را تشکیل می‌دهند، جاری می‌دانستند که بر حسب ظاهر، در این حرکات سه‌گانه آنچه دستخوش تحول قرار می‌گیرد، عوارض شیء است و در تمام مراحل تحول، «جوهر و ذات شیء» ساکن است و از هر تبدل و تحرکی به دور می‌باشد (همان: ۴۰/۴).

استدلال بر حرکت جوهری

صدرالمتألهین شیرازی، «حرکت» را به مقوله «جوهر» نیز تسری داد بدین معنا که ذات ماده و جوهر اشیا پیوسته در حال تغییر و تبدل است و حقیقت جهان طبیعت، حقیقتی سیال و متحرک است که دم به دم و آن به آن، جهنده است و هیچ فراغ و ثبات ندارد و بدین سان تقسیم حکیمان گذشته را به دو قسم «ثابت و متغیر» بر هم زد و «جسم» را مساوی با سیلان و تغیر دانست. نکته قابل توجه اینکه در تمام این تغیرات و تحولات جوهری و ذاتی، صورت موجودات محفوظ می‌ماند، به طوری که مانع از آن می‌شود که این تغیرات به منظر حس درآید و لذا از دید حسی، چندگانگی بین وجودات (که لازمه تغییر و تبدل است) مشاهده نمی‌شود. بدین سان ملاحظه می‌شود که بر خلاف آنچه گذشتگان گمان می‌کرده‌اند در «حرکت»، وجود متحرک ثابت لازم نیست زیرا ذات متحرک در حرکت بوده بلکه عین «حرکت» است و نمی‌توان بین «متحرک» و «حرکت» دوگانگی را فرض کرد. درست است که تا قبل از ملاصدرا، کسی به این صورت، حرکت جوهری را طرح نکرده بود لیک همان طور که خود در مواضع مختلف اشاره می‌کند، الهام‌بخش او در این بحث، در مرحله نخست قرآن و نیز کلام امامان معصوم علیهم‌السلام و در مرتبه بعدی شرح و تفسیر آنهاست که در صحف و کتب عرفان محی‌الدینی آمده است و از جمله مواردی که به حرکت جوهری اشاره شده (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۳) در کلام حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام است. آن حضرت خطاب به ابوقرّه محدث که غضب و خشم را به خداوند نسبت می‌دهد می‌فرماید:

«کیف تجری أن تصف ربك بالتغیّر من حالٍ إلى حالٍ وأنته یجری علیه ما یجری علی المخلوقین؟! سبحانه وتعالی لم یزل مع الزائلین ولم یتغیّر مع المتغیّرین ولم یتبدّل مع المتبدّلین ومَن دونه فی یده وتدبیره وکلّهم إلیه محتاجٌ وهو غنیّ عمّن سواه» (کلینی، ۱۳۹۹: ۱/۱۳۹)؛ چگونه جرئت می‌نمایی که پروردگارت را به دگرگونی از حالی به حالی توصیف کنی، آیا بر او جاری می‌نمایی آنچه که بر مخلوقات جاری می‌شود؟! خداوند بزرگ و پیراسته از چنین توضیحاتی است. او به همراه زوال‌یافتگان زوال نیافته و با دگرگون‌شوندگان دگرگون نشده و با تبدیل‌شوندگان تبدل نمی‌یابد و همه موجودات در دست [قدرت] و در تحت تدبیر اویند و همگان بدو محتاج و او از همگان بی‌نیاز است.

گرچه این کلام برحسب منطوق و دلالت مطابقیه، دلالتی بر بحث حرکت ندارد لکن ذیل آن از حیث مفهوم همان طور که برخی از حکیمان نیز اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۳۱۸)، دلالت بر برهان حرکت دارد و از آن اموری چند قابل استفاده است:

۱. مخلوقات، همگی در حال تغییر و تبدیل هستند، زیرا آن حضرت «تغییر» را از اوصاف جاری بر مخلوقات دانستند و سپس آن‌ها را با وصف «زائلین» و «متغیرین» و «متبدّلین» مورد اشاره قرار دادند، هرچند ممکن است در بادی نظر گمان رود از آنجا که مورد سؤال در گفتار سائل (ابوقرة محدث)، غضب و خشم الهی است، جواب امام علیه السلام نیز منزل به تغییرات عرضی است نه جوهری! ولی باید توجه داشت همان طور که در جای خود، در علم اصول بحث شده است، قید موجود در سؤال سائل، موجب تقیید اطلاق پاسخ نمی‌شود. علاوه بر آنکه عناوینی چون «زوال»، «تغییر»، «تبدّل» و نیز تتمه کلام که سخن از تدبیر همگانی حق تعالی می‌راند، جملگی قراین داخلی‌ای هستند که به پشتیبانی مبانی برهانی به عنوان قرینه خارجی، موجب انعقاد اطلاق و عموم برای کلام آن حضرت می‌شوند.

۲. تدبیرکننده این تغییر و تحول، خداوند متعال است.

«... ومَن دونه فی یده وتدبیره وکلّهم إلیه محتاجٌ وهو غنیّ عمّن سواه»؛ همه موجودات در دست [قدرت] و تحت تدبیر اویند و همگان بدو محتاج و او از همگان بی‌نیاز است» (کلینی، ۱۳۹۹: ۱/۱۳۹).

۳. تدبیرکننده و آفریننده تحول، خودش با تبدل متبدل و تحرک متحرک، متحول

نمی‌شود، چه، اساساً متغیر نمی‌تواند موجد و به حرکت درآورنده متغیر باشد و بدین‌سان آن حضرت با اثبات حرکت جوهری، حدوث لحظه به لحظه موجودات را اثبات می‌کند. نیز دانسته شد که حادث نمی‌تواند خود موجد حادث دیگر باشد. آن حضرت می‌فرماید: «لا تجزی علیه السکون والحركة» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۰)؛ چرا که سکون و حرکت بر مقولاتی امکانی (جوهر و عرض) صدق می‌کند و حق تعالی عین وجود و فوق مقولات است.

ملاصدرا در کتاب شریف الاسفار الاربعه به مناسبت می‌فرماید:

بر طبق حرکت جوهری نه تنها افلاک و اجسام سماوی، بل جمیع موجودات جهان ماده در حرکت هستند آن هم نه حرکتی وصفی [و عَرَضِي] بل حرکتی ذاتی [و جوهری] و این حرکت و تحوّل ذاتی به محرّکی احتیاج دارد که از جسم و جسمانی برتر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

آنگاه ایشان با اشاره به مراحل استدلال حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه شریفه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَهُ هَذَا رَبِّي» (انعام/ ۷۶)، استدلال آن حضرت را نیز بر برهان حرکت مبتنی می‌داند و از آنجا که «افول» لازمه تغییر و تجدد است و تغییر نیز مستلزم تحرک متغیر و متجدد بوده که در نتیجه متغیر که همان متحرک است و در آیه شریفه ستارگان و ماه و خورشید می‌باشند، به محرّکی احتیاج دارند، می‌فرماید:

جناب ابراهیم علیه السلام نیز از آنجا که ملکوت هستی را رؤیت کرده بود: «كَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ» افول کواکب و اجسام را بر حسب حرکت و تجدد جوهری مشاهده نمود ولی در عین حال ملکوت آن‌ها را (که جنبه انتساب آن‌ها به حق تعالی و جنبه عنداللهی آن‌هاست) به بقای حق، باقی یافت «مَا عِنْدَكَ يُفْنَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» و بدین‌سان از عالم فانی به عالم ربوبی که عالم باقی است سفر عقلی نمود و ندای «لَا أَحَبُّ إِلَيْنَ» سر داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴/۶).

۴. برهان فطرت

«فطرت» را عمدتاً به خلقت و نیز بدعت در ایجاد تفسیر کرده‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۴:

۳۷۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶/۱۷۸؛ مقری فیومی، ۱۴۰۵: ۱۲۰).

منظور از فطرت، گونه‌ای از آفرینش توأم با توان‌هایی است که منشأ ایجاد افعال و

کشش‌هایی خاص می‌شود و به این جهت علامه طباطبایی، هم‌معنا دانستنِ فطرت و خلقت را خالی از تسامح ندانسته است چه به فرمودهٔ ایشان، «خلقْت» ایجاد صورتی خاص، از ماده‌ای موجود است؛ حال آنکه «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است نه آنکه ماده‌ای وجود داشته باشد آنگاه بدان، چنان صورتی خاص داده شود (۱۳۸۵: ۲۹۹/۱۰).

از جمله کشش‌های فطری و ذاتی انسان، کشش به کمال مطلق و وجود لایتناهی است که این همان فطرت توحیدی و توحید فطری است چنان که راغب اصفهانی می‌گوید:

وفطر الله الخلق وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترسحة لفعل من الأفعال فقوله: ﴿فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فأشارة منه تعالى إلى ما فطر أي أبداع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان (۱۴۱۶: ۳۸۲).

استدلال به برهان فطرت بر خداشناسی در ضمن بیان طرق مختلف استدلال بر وجود خداوند، از «برهان فطرت» در کلام امام رضا (ع) نیز مشهود است و به کارایی بیشتر آن اشاره می‌فرماید:

بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة ثبت حجته (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت «فطرت» را متکفل مقام «حجیت» دانسته‌اند، چه «حجّت» آن چیزی است که مشتمل بر اقتناع و الزام است و قاطع عذر می‌باشد و به نحوی خدشه در آن نشاید و بدین‌سان آن حضرت به فراگیرندگی برهان فطرت و اتقان و استحکام آن اشارت فرمود.

استدلال بر یگانگی و وحدانیت خداوند

قسم دوم از ادله‌ای که در مباحث خداشناسی طرح می‌شود ادلهٔ توحید و یگانگی و نفی دوگانگی است که این ادله نیز منقسم به دو قسم می‌شود: دستهٔ اول، اثبات یگانگی خدا (بساطت) و نفی چندگانگی ذاتی (ترکب) را می‌نماید و دستهٔ دوم، اثبات یگانگی وجودی به معنای نفی «شریک».

۱. برهان نفی ترکیب (نفی ماهیت)

از جمله ترکیبات عقلی، ترکیب وجود و ماهیت است. «ماهیت» به عنوان مقید و محدود

وجود است، از این رو «حدّ وجود» نامیده می‌شود و به همین جهت، ماهیت لازمه وجودات امکانی است که گفته‌اند: «کُلٌّ ممکنٌ زوجٌ ترکیبیٌّ له مهیةٌ ووجود».

لذا می‌توان نتیجه گرفت: «کُلٌّ ماهیةٌ فهو ممکنٌ وکُلٌّ ما لیس بممکنٍ فلا ماهیةٌ له».

ناگزیر واجب‌الوجود تعالی است که ضرورت وجودی‌اش به اثبات رسیده و از هرگونه حدّی پیراسته است، چه، محدودیت، ملازم معلولیت است و هر وجود محدودی برای تلبّس به لباس وجود و وصول به مرحله «وجوب»، به مقتضای قاعده علیّت «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، باید به «علت» مستند شود. این علت، نمی‌تواند بیرونی و خارجی باشد، زیرا دور و تسلسل، خلاف فرض لازم می‌آید. پس اگر پای علتی در کار باشد، آن «علت» باید داخلی و برخاسته از درون باشد تا وجود واجب، حاجتمند «غیر» نشود و چنین چیزی در اینجا امکان‌پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۰/۱). هر علتی باید بر معلول خود متقدّم باشد و در اینجا که علت و معلول واحد است، لازمه تقدّم علت بر معلول، تقدّم شیء بر نفس خود می‌باشد و آن هم بدیهی‌البطلان است، از این رو لازمه اثبات وجود واجب، نفی ترکیب و اثبات بساطت آن وجود است. از این رو حکیمان، ماهیت حق تعالی را عین‌انّیت و وجود او می‌شمارند و هرگونه ترکیب داخلی را منتفی می‌دانند (همان: ۹۶/۱):

الحقّ ماهیةٌ إتیته، إذ مقتضى العروض معلولیه (سبزواری، ۱۳۵۲: ۲۱).

حضرت رضا (علیه السلام) در بسیاری از کلمات شریف خویش به این برهان استدلال کرده و آن را با بیانی رسا و در عین حال مختصر تقریر فرموده است:

أول عبادة الله معرفته وأصل معرفة الله (عزّ وجلّ) توحیده ونظام توحیده نفی التحدید عنه، لشهادة العقول أنّ کُلّ محدودٍ مخلوقٌ وشهادة کُلّ مخلوقٍ أنّ له خالقًا لیس بمخلوقٍ والممتنع من الحدث هو القديم فی الأزل (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۷).

آن حضرت به زیبایی و اختصار محدودیت را لازمه معلولیت -مخلوقیت- دانسته و آنگاه به اصل بدیهی احتیاج معلول به علت و نیازمندی مخلوق به خالق استناد جسته است. در نتیجه محدودیت را از لوازم وجود امکانی برمی‌شمارد و چون علتی که این وجود امکانی بدان مستند می‌شود باید از چنین صفاتی میرا باشد، آن حضرت، قائم بالذات

بودن علت (خالق) و قدیم ازلی بودن را ثابت می‌فرماید.

گاه برهان نفی ترکیب به صورت عمومی آن طرح می‌شود بدین صورت که هر مرکبی، تفرّز و تحصّل آن متوقف بر گرد آمدن اجزا بوده، لذا فاقد استغناى ذاتی و برخوردار از نقصان است، در نتیجه هر مرکبی ممکن است نه واجب! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۰/۱).

در کلام حضرت رضا علیه السلام نیز استدلال‌هایی به همین شیوه مشاهده می‌شود و ماهیت داشتن («حدّ» دار بودن) را مستلزم زیادت (تعدّد اجزا) و زیادت را نیز مستلزم نقصان می‌شمارد:

كلّ محدودٍ متناهٍ إلى حدٍّ فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود ولا متزايد ولا متجزئ ولا متوهم (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

۲. خداوند ماده ندارد

از آنجا که وجود واجب از ماده و صورت مبراست و از آن طرف نیز صرفاً وجوداتی که دارای اجزای خارجیّه ماده و صورت هستند قابل دریافت و شناخت حسّی و تجربی می‌باشند، می‌توان نتیجه گرفت که عدم ادراک حسّی خداوند، به طریق ائی، کشف از عدم ماده و صورت و به همین ترتیب کشف از عدم «جنس و فصل» و هرگونه ترکیب کرده و بساطت ذات پروردگار را به اثبات می‌رساند. از این رو امامان معصوم علیهم السلام و نیز حضرت رضا علیه السلام، عدم امکان دریافت و شناخت حسّی خداوند را نه تنها نقطه ضعفی در مباحث خداشناسی ندانسته‌اند بلکه این عدم ادراک را خود برهانی خدشه‌ناپذیر و قویم بر اثبات «واجب الوجود» برشمرده و سخن از ادراک حسّی در حوزه خداشناسی را دلیل خداشناسی می‌دانسته‌اند. به همین جهت آن حضرت در مقابل شخصی که عدم ادراک حسّی خداوند را دلیل بر عدم وجود او دانسته بود با عتاب می‌فرماید:

«وبلك! لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيته ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء» (کلینی، ۱۳۹۹: ۷۸/۱)؛ وای بر تو! چون حواس تو از شناخت پروردگار ناتوانند، خداوندی او را انکار می‌کنی و حال آنکه ما چون حواسمان از دریافت او ناتوان است یقین داریم که پروردگار ماست، بر خلاف موجودات دیگر.

۳. برهان صرف الوجود

این برهان متشکل از یک کبرای کلی است که در امور عامه فلسفه به اثبات می‌رسد و آن عبارت است از قاعده «صرف الشیء لا یتکرّر ولا یتثنی» و صغرای آن که در «الهیات» طرح می‌شود مبتنی بر اثبات این مطلب است که: «خداوند، صرف الوجود و وجود محض است و لذا از مصادیق آن قاعده کلی «وجود خداوند تعدّد نمی‌پذیرد»». با توجه به این برهان، آنچه از ابن‌سینا درباره کفایت دلیل بساطت از دلیل وحدانیت نقل شد تقویت می‌شود.

در کلام حضرت رضا علیه السلام نیز ضمن اشارات مستقل بر اثبات بساطت (که بعضی از آن‌ها ذکر شد)، بر اثبات توحید و وحدت وجود خداوند نیز برهان اقامه شده که بسیاری از آن‌ها در راستای همان نفی ماهیت است. از این رو نظریه بوعلی با بعضی از کلمات آن حضرت قابل تطبیق است: «مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه وَمَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَه» (صدوق، ۱۳۸۹: ۵۷)، چه، مفهوم کلام حضرت آن است که عدم محدودیت با «وحدت وجود» ملازمت دارد. آن حضرت در فرازهای بسیاری، نفی ماهیت و حد را لازمه وجود لایتناهی شمرده: «لا حدّ لغير محدود» (همان: ۴۳۷) و از آن طرف نیز محدودیت را لازمه مخلوقیت - معلولیت - دانسته است: «کلّ ما وقع علیه حدّ فهو خلق الله عزّ وجلّ» (همان: ۴۳۸) و در تعریف واحدیت و وحدانیت، عدم تحدید و تقدیر (حدّ و اندازه) را اخذ کرده، می‌فرماید:

واعلم أنّ الوجود الذی هو قائم بغير تقدیرٍ وتحدیدٍ خَلَقَ خَلْقًا مقدر بتحدید و تقدیر (همان: ۴۳۹).

آنگاه به صراحت می‌افزاید:

والله تبارک وتعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه ولا یعضده ولا یمسکه والخلق یمسک بعضه بعضًا بإذن الله ومشيته (همان: ۴۴۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود نقطه مشترک تمام این سخنان، ملازمت محدودیت با مخلوقیت و در نتیجه با تکثر و تعدّد است و در مقابل، یگانگی با عدم محدودیت و در نتیجه با «خالقیت» ملازم است.

همچنین حضرت رضا علیه السلام ضمن اشاره به صرف الوجود بودن خداوند، چنین می‌فرماید: «موجود لا عن عدم» (همان: ۲۵۵): خداوند موجود است، ولی وجود او برگرفته از عدم نیست، [زیرا هیچ گاه مسبوق به عدم نبوده، بلکه موجودی ازلی و قدیم است]، زیرا اگر خداوند دارای ماده یا ماهیتی پیش از وجود خود باشد به گونه‌ای که وجود خداوند مسبوق به عدم زمانی یا ذاتی باشد [اگر پیش از وجود خداوند، ماده او وجود داشته باشد، وجود او مسبوق به عدم زمانی است و اگر پیش از وجودش، ماهیت وی وجود داشته باشد، مسبوق به عدم ذاتی است]؛ در این صورت وجود صرف نخواهد بود، بلکه وجودش آمیزه‌ای از وجود و عدم زمانی یا ذاتی است. حتی اگر وجود خداوند ماده یا ماهیت نداشته باشد - چنان که برخی درباره مجردات تامه نوریه معتقدند که فاقد ماده و ماهیت هستند - ولی وجوب وجود ذاتی غیر ازلی داشته باشد، یعنی وجودش برگرفته از وجود ذاتی و عدم زمانی باشد، با توجه عمیق و تحلیل و تصور عقلی و ذهنی، باز هم وجود خداوند مسبوق به عدم می‌شود و در این حالت نیز وجود صرف و موجود محض نیست.

پس این سخن که خدای تعالی موجودی است که موجودیت او برگرفته از عدم نیست، تنها در صورتی تمام و صواب است که خداوند صرف الوجود باشد، به گونه‌ای که جایی برای فرض تعدد وجود دیگری غیر از خود در ذهن نمی‌گذارد، چه رسد به احتمال و امکان تعدد وجود در بیرون، زیرا همان گونه که وجود خدای تعالی پیش از هر زمانی محقق بوده است، همچنان پیش از هر عدم مادی یا ماهوی قابل تصور، وجود مقدس او بوده است. چنان که حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

«سبق الأوقات كونه والعدم وجوده» (همان: ۲۵۶): پیش از همه زمان‌ها بوده است و همواره وجودش بر عدم پیشی گرفته است.

از آنجا که خداوند موجودیت محض است و نمی‌توان در کنار آن موجود دیگری تصور کرد، صحت این کلام ثابت می‌شود که خدای متعالی در ازل موجود بوده است، در حالی که چیزی همراه آن نبوده، چنان که اکنون نیز وجود دارد و چیزی همراه او نیست، چون در کنار موجود صرف الوجود، برای وجود دیگری که در رتبه او موجودیت یافته باشد، مجالی نمی‌ماند، ولی خدای والا با هر چیزی همراه است: ﴿هُوَ

مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ» (حدید/۴)؛ زیرا همراهی میان دو چیزی تصور دارد که آن دو با امر سوم که هر دو در آن مشترک اند، سنجدیه شوند و بدون این امر سوم، معیت دو شیء معنا ندارد، زیرا معیاری برای مقایسه دو چیز با یکدیگر نیست، چنان که تقدم یک شیء بر شیء دیگر نیز در صورتی معنا پیدا می کند که آن دو نسبت به امر سوم سنجدیه شوند. (مثلاً هنگامی که می گوئیم حادثه بعثت پیامبر ﷺ بر هجرت ایشان مقدم است، در صورتی این گفته صحیح است که هر دو را نسبت به یک امر مشترک همچون حیات پیامبر ﷺ بسنجیم.) اگر دو چیز نقطه اشتراکی نداشته باشند، با یکدیگر بیگانه اند و هیچ یک از نسبت های معیت و تقدم و تأخر تصور نمی شود. این مطلب راز سخن حضرت رضا (علیه السلام) است:

أما الواحد فلم يزل واحدًا كائنًا لا شيء معه بلا حدود ولا أعراض، ولا يزال كذلك ثم خلق خلقًا مبتدعًا (همان: ۴۳۰)؛ خدای واحد همواره یگانه و تنها بوده است و موجودی است که هیچ چیز با او معیت ندارد و هیچ حد و عرضی بر او عارض نمی شود و همواره چنین خواهد بود. آنگاه خداوند جهان را به شکلی نو آفرید.

معنای فرمایش حضرت «ثم خلق» آن نیست که در ازل و پیش از خلقت مخلوقات، هیچ چیزی موجود نبود که با خداوند معیت داشته باشد، ولی پس از آن تحول یافت و پس از آفرینش مخلوقات معینی پدید آمد و اشیا با او همراه شدند، زیرا چنان که گفته شد معیت دو چیز به امر مشترک سومی نیازمند است که به طور مساوی ملاک مشترکی میان آن دو باشد، در حالی که میان خداوند و مخلوقات، هر امر سومی لحاظ شود، در حقیقت فعل خداوند و آفریده اوست. پس میان خدای تعالی و مخلوقاتش هیچ امر مشترکی نیست. چون وجوب و به نوعی وجود ازلی منحصر به خداست و هر چیزی غیر از او فیض اوست. بنابراین چیزی مباین و مغایر با خدا و جدای از او نیست تا مبدأ فیاض الهی و فعل یا فیض او در آن امر با یکدیگر مشترک باشند.

نیز از آنجا که خداوند موجود بسیط و واحد محض است، این گفته صحیح است: فیضی که از او صادر می گردد، یک امر واحد بسیط مطلق است؛ بدون آنکه با اشیا آمیخته باشد، درون آنها هست و بدون اینکه از اشیا جدایی داشته باشد، از آنها بیرون است. مراد از «فیض واحد»، فعل واحد عددی نیست؛ زیرا عدد و امثال آن از مقوله کمیت است که

چون سایر اعراض، در مراتب میانی یا مراتب پایینی فیض واحد خداوندی معنادار می‌شود، پس وحدت فیض واحد اطلاقی است و با وجود آن برای وحدت عددی جایی نمی‌ماند، زیرا فیض جهان‌شمول الهی و لطف مطلق خداوندی که از آن به «وجه الله» و «فیض منبسط» یاد می‌شود، فیض واحد مطلق و پیراسته از وحدت عددی است که همان مراد این قاعده فلسفی معروف است: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». شاید حضرت رضا علیه السلام در سخن خود به همین مطلب اشاره کرده است که علم خداوند از نوع حصولی نیست، بلکه علم خداوند به اشیا بالذات است و علم او همچون انسان‌ها از راه کیف نفسانی و ضمیر باطنی نیست؛ یعنی به گونه‌ای نیست که صورت اشیا برای او معلوم باشد، بلکه ذات اشیا برای او معلوم است. حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

«ألّیس ینبغی أن تعلم أنّ الواحد لیس یوصف بضمیر ولیس یقال له أكثر من فعل وعمل و صنع ولیس یتوهم منه مذاهب و تجزئة کمذاهب المخلوقین و تجزئتهم فاعقل ذلك و ابن علیه ما علمت صواباً» (همان: ۴۳۲)؛ آیا سزاوار نیست که بدانی خداوند یگانه به باطن وصف نمی‌شود و بیش از یک فعل و یک آفرینش و یک عمل از او صادر نشده است و فعل او همچون مخلوقات دارای شیوه‌های گوناگون و جزئیات مختلف نیست.

۴. وحدت اطلاقی

دانسته شد که تمام براهین، گویای وجود واجب الوجود است لیک مطلبی که از دقت بیشتری برخوردار بوده و بالتبع به بحث فزون‌تری نیازمند است، بحث از کیفیت این «وحدت» است چرا که از جهتی به دو قسم عددی و اطلاقی منقسم می‌شود. وحدت عددی، آن چنان وحدتی است که لازمه‌اش نفی کثرت می‌باشد از این رو باید نخست لحاظ کثرت شود و آنگاه کثرت نفی گردد و در واقع این وحدت منشأ تحقق کثرت بوده و ماده‌ای است که «کثرت» از آن ساخته می‌شود.

در مقابل، وحدت اطلاقی و انبساطی است که از آن به «وحدت حقّه حقیقیه» اطلاقیه نیز تعبیر آورده می‌شود. در این قسم وحدت، اساساً نه تنها کثرتی در مقابل آن وجود ندارد بلکه لحاظ کثرت و بل لحاظ «عدم لحاظ کثرت» (به شرط لائیت از کثرت) نیز ممنوع است. این چنین وحدتی بر تمام کثرات احاطه و انبساط دارد، از این رو می‌توان آن را «یکی» که «همه» است، دانست! آنچنان که در تعریف آن گفته‌اند:

«کون الشیء واحداً لنفسه».

آنچه از دیرزمان در افواه و افکار عامه شیوع دارد اثبات و اظهار وحدانیت حق تعالی به نحو وحدت عددی است و بسیار دیده می‌شود که به وقت بیان چنین وحدتی گفته می‌شود: «خدا یکی است و دو نیست»، یعنی از همان آغاز لحاظ دوگانگی شده است و سپس آن از وجودش نفی می‌شود.

اما از منظر عمیق و دقیق عرفانی و فلسفی، وحدت به دوش، فقط برای حق تعالی ثابت است که در عین وحدت بر همه کثرات احاطه دارد: «الْإِنِّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت/ ۵۴). معمولاً از وحدت قسم نخست (عددی) با لفظ «واحد» و از قسم دوم (اطلاقی) با لفظ «احد» یاد می‌شود.

امام رضا (علیه السلام)، ضمن اشاره به اینکه وحدت خداوند به سان وحدت سایر اشیا نیست تصریح می‌فرماید که «(واحدیت)» و «(احدیت)» حضرتش به نحو وحدت عددی نیست: «أَحَدِيَّةٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدْدٍ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳-۵۰) و در توضیح آن در جواب شخصی که «(واحدیت)» خداوند را به سان واحدیت انسان و دیگر اشیا تصور کرده است می‌فرماید: «... أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يَخْبِرُ أَنَّهُ جِئَةٌ وَاحِدَةٌ وَوَلَيْسَ بِأَتَيْنٍ... فَإِلَى الْإِنْسَانِ وَاحِدٌ فِي الْأَسْمَاءِ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ (همان: ۶۲).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت به شیوایی، فرق وحدت حقه اطلاقیه خداوند را وحدت اسمی موجودات دیگر بیان داشته است و می‌توان همین را دلیل تأکید آن جناب بر قرائت و ایمان به سوره توحید دانست که در جواب عبدالعزیز بن مهتدی که از توحید سؤال کرده بود، فرمود:

هر کس «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را خوانده و بدان ایمان بیاورد توحید را شناخته است.

آنگاه دستور می‌دهد که بر قرائت آن «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» (چنین خدایی پروردگار من است) را بیفزاید (کلینی، ۱۳۹۹: ۹۹/۱).

همان طور که ملاصدرا متذکر شده است، حقیقت توحید که مقربین خاص الخاص بدان نایل آیند آن است که موحد در صفحه هستی، موجودی حقیقی جز خداوند مشاهده نکند و جملگی را فانی در او بیند (همان: ۲۵۱/۱) که این همان درک وحدت

حَقَّة حقیقیه اطلاقیه خداوند است.

از آنجا که وحدت حضرتش وحدت عددی نیست، انفصال از «غیر» معنا پیدا نمی‌کند، بل با همگان معیت قیومیه دارد:
أحدٌ لا بتأویل عدد، ظاهرٌ لا بتأویل المباشرة، متجلٌّ لا باستهلال رؤیة، باطنٌ لا بمزایلة، مبیّنٌ لا بمسافة، قریبٌ لا بمداناة (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۷).

۵. عدم اکتناه ذات (شناخت ذاتی خداوند)

مراحل مختلف شناخت خداوند را به سه بخش: الف) شناخت ذات، ب) شناخت صفات و ج) شناخت افعال، تقسیم می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۶).
باید توجه داشت که وقتی سخن از خداشناسی و استدلال بر وجود خداوند می‌رود منظور شناخت ذات خداوند تعالی نیست؛ چه، در بخش‌های قبلی دانسته شد که حق تعالی دارای هویتی بسیط و نامتناهی است و حقیقت وی عین وجود و تشخیص است و از آن جهت که موجودی بسیط و محض می‌باشد فاقد ماهیت است و چون ماهیت ندارد فاقد اجزاست و نه مفهوم‌پذیر است و نه حدپذیر، لذا مشهود چیزی واقع نمی‌شود، بل خود شاهد بر چیزی است: «أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و از آنجا که شناخت کنه ذات هر چیزی، متوقف بر احاطه ذاتی بر آن است و موجودات دیگر، جملگی محدود به حد و آمیخته به نقص می‌باشند، احاطه آنان بر ذات بسیط و لایتناهی الهی غیر ممکن و در نتیجه، شناخت ذاتی پروردگار امکان‌پذیر نیست که او خود بر هر چیزی محیط است.
از این رو به مقتضای لزوم سنخیت بین مُدرک و مدرک، صرفاً به شناخت عقلی صفات و افعال الهی می‌توان نایل آمد، آن هم در محدوده‌ای خاص، زیرا چنان که خواهد آمد، کنه صفات ذاتیه نیز به مقتضای عینیت آن‌ها با «ذات»، قابل شناخت و دریافت عقلی نیست و لذا در روایات فراوانی از تفکر در ذات الهی نهی و به تفکر در صفات و افعال تشویق شده است:

لا تفکروا فی ذات الله ولكن تفکروا فی آلاء الله (کلینی، ۱۳۹۹: ۱۳۵/۱).

حضرت رضا علیه السلام مکرراً در جای جای مباحثات و مناظرات و کلمات علمی خویش، تصریح به عدم اکتناه ذات خداوند کرده است:

تعجز الحواس أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحده (صدوق، ۱۳۸۹: ۶۱).

و آن کس را که گمان می‌کند می‌تواند به ذات پروردگار راه یابد، در خطا می‌داند: وقد أخطأه من أكتننه (همان: ۳۶).

و همان طور که ابزار حسی را به مقتضای عدم سنخیت، عاجز از درک خداوند می‌داند، شناخت عقلی و وهمی را نیز ناممکن می‌شمارد:
- فأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون (همان: ۱۳۳).
- فهو لا تدركه أوهام القلوب وهو يدرك الأوهام (همان: ۱۱۴).

۶. نفی رؤیت حق تعالی

تذکر این نکته ضروری است که: به تناسب موجود بین مُدرک و مدرک، شناخت شهودی حق تعالی که همان شناخت قلبی است و مرتبه کامل آن فنای در ذات اقدس ربوبی می‌باشد، امکان‌پذیر است و معصومان عليهم السلام به حدّ اکمل آن نایل آمده‌اند و حضرت رضا عليه السلام در بسیاری از مواضع بر این مطلب اشاره و تصریح فرموده است، از آن جمله در جواب سائل که پرسید: آیا رسول الله صلى الله عليه وآله پروردگار خود را مشاهده کرد؟ فرمود: نعم، بقلبه راه. أما سمعت الله عز وجل يقول ﴿مَّا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ای لم یره بالبصر ولكن راه بالفؤاد (همان: ۱۱۶).

ابوقره در مجلس امام رضا عليه السلام استدلال بر درست بودن دیدن خداوند کرد و گفت: خداوند خودش می‌فرماید: «یک بار دیگر او را دید» (نجم/ ۱۳). حضرت فرمود: آیه پیش از این، دلالت بر آنچه که دیده است دارد، آنجا که فرمود: «قلب وی آنچه را دید تکذیب نکرد» (نجم/ ۱۱)؛ یعنی دل محمد آنچه را که چشمش دید دروغ ندانست. سپس خداوند فرمود: «پیامبر شمه‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» (نجم/ ۱۸) و آیات الهی غیر خداوند است و خداوند فرموده: «و علمشان به او احاطه ندارد» (طه/ ۱۰۹)، پس اگر دیدگان او را مشاهده کنند، علمشان به او احاطه کرده است و دریافت واقع شده است (کلینی، ۱۳۹۹: ۶۸/۱).

امام جواب او را از دو راه داد:

۱. جواب حلی که بیان امام است: آیه پیش از این آیه، دلالت دارد بر آنچه پیامبر صلى الله عليه وآله

دیده بود، آنجا که فرمود: «قلب وی آنچه را که دید تکذیب نکرد»، یعنی دل پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنچه را که چشمانش دید تکذیب نکرد و آنچه چشمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دید آیات الهی بود نه ذات حق تعالی، که خداوند از آن خبر داد: «پیامبر شمه‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» و دیدن آیات مستلزم دیدن خداوند نیست؛ چون آیات الهی غیر از خداوندند.

۲. جواب نقضی که بیان الهی است: «علمشان به او احاطه ندارد» و این مناقض و مخالف دیدن است، چون آنچه را که دیدگان می‌بینند، قوای ادراکی به واسطه علم، آن را احاطه می‌کنند و در نتیجه شناخت حاصل می‌آید، چون مشاهده، تمام‌ترین مراتب علم و معرفت است.

۷. رابطه خلق و خالق

با توجه به اینکه حقیقت اسماء همان وجودات حقیقی است و از آن طرف نیز دانسته شد میان اسماء و ذات الهی گسیختگی وجود ندارد و صرفاً فرق بین آن دو در اعتبار و تعیین است، بحث مهمی پیرامون رابطه ظاهر و مظهر (خالق و خلق) مطرح می‌شود که بر طبق این اندیشه بلند عرفانی، موجودات عالم هستی (که حقیقت اسماء الله هستند) ربط محض‌اند و استقلالی از خود ندارند چه، اسم در مسمای خود فانی است و قطع نظر از مسمی خودیتی ندارد، بنابراین ضمن اینکه میان آن دو دوگانگی وجود ندارد رابطه حق تعالی با مظهر نیز نمی‌تواند رابطه علی و معلولی باشد، بلکه رابطه «شأن و تشأن» و «جلوه و متجلی» است و با این تقدیر دیگر مقتضی برای طرح بحث «حلول و اتحاد» که در مباحث کلامی مطرح است وجود ندارد تا اینکه نوبت به بیان استحاله آن برسد زیرا اساساً در صفحه غیر وجود ندارد تا خداوند در آن «غیر» حلول یا اتحاد یابد: «لیس فی الدار غیره ديار». لذا بعضی از اهل معرفت به دنبال حدیث شریف «کان الله ولم یکن معه شیء» گفته‌اند: «داخل فی الأشياء لا بالممازجة»، چه، امتزاج فرع بر دوئیت است و ثابت شد که پروردگار وحدت اطلاق دارد یعنی «یکی» که «همه» است و با این سخن معیت قیومی حق نیز به خوبی روشن می‌شود: «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ».

حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَام به بهترین وجهی که تا قبل از ایشان در کلام هیچ کس دیده نشده است، رابطه جلوه و متجلی که بین حق و خلق وجود دارد و نیز عدم بینوئیت و

دوئیت بین «ظاهر و مظهر» را در قالب مثال آینه، رآئی و مرئی بیان می‌فرماید:

عمران صابی از حضرت سؤال کرد: آقای من آیا خداوند در مخلوقات است یا مخلوقات در خداوند هستند؟ حضرت پاسخ داد: «ای عمران، خداوند از آنچه که گفتمی برتر است؛ نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در او. خداوند از این‌ها بالاتر است و من به تو چیزی را می‌آموزم که با آن، رابطه میان خداوند و مخلوقات را بدانی و هیچ حرکت و قوتی، جز از جانب خداوند نیست. تو مرا از آینه خبر بده که آیا تو در آن هستی یا آینه در تو هست؟ و اگر هیچ کدام از شما [تو و آینه] در یکدیگر نیستید، پس چگونه بر وجود [نقش] خودت در آینه استدلال می‌کنی؟» عمران پاسخ داد: به وسیله نوری که میان من و آینه وجود دارد. حضرت فرمود: «آیا از آن نور، چیزی بیشتر از آنچه که چشم تو می‌بیند مشاهده می‌کنی؟» عمران گفت: آری. حضرت فرمود: «آن را به ما نشان بده». عمران پاسخی نداد [و عاجز ماند]. حضرت فرمود: «نور را [به طور مستقل] نمی‌بینیم مگر بدان جهت که تو را و آینه را به همدیگر نمایانده است بدون آنکه در هیچ یک از شما باشد» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

چنان که ملاحظه می‌شود آن حضرت ضمن رابطه خلق و خالق (ظاهر و مظهر)، بیان می‌فرماید که اساساً مقتضی برای «حلول و اتحاد» وجود ندارد تا اینکه درباره حلول خلق در خالق و یا خالق در خلق بحث شود.

زیبایی و شیوایی تمثیل آینه در کلام حضرت رضا علیه السلام به واسطه برخورداری از ظرافت و نیز وضوحی که دارد، به حدی است که بعدها، بزرگان اهل عرفان و فلسفه از همین مثال، بیشترین استفاده را جهت بیان این مسئله غامض (وحدت اطلاق و تجلی اسمائی حق تعالی) کردند، از جمله ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*، مکرر بدان تمسک جسته است و خطاب به آدمی می‌گوید:

تو آینه خداوند هستی در اینکه او اسماء و نیز ظهور احکام آن را در آینه تو مشاهده نماید (قبیری، ۱۳۸۴: ۲۱۴).

شارح قبیری نیز در ادامه سخن وی می‌افزاید:

و این بدان دلیل است که به واسطه «وجود»، اعیان ثابته و کمالات آن ظهور یافته و به واسطه اعیان نیز صفات وجود و اسماء و احکام اسماء آن ظاهر می‌شود چرا که اعیان محل سلطنت [و ظهور و بروز] صفات می‌باشند و حضرت رسول ﷺ به همین

مطلب اشارت دارد آنجا که می‌فرماید: «المؤمن مرآة المؤمن»، چه، از جمله اسماء خداوند تعالی است (همان: ۱۰۶).

جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش

خیمه بر آب و گل آدم زد

تمثیل آینه در گفتار امام رضا علیه السلام از آن رو اهمیت یگانه و منحصر به فردی دارد که ضمن نفی حلول و اتحاد، هرگونه جدایی و بینونیت میان مخلوقات و پروردگار را منتفی دانسته و شدیدترین و نزدیک‌ترین ارتباط را به اثبات رسانده است. آن حضرت در گفتاری دیگر، این قُرب و معیت را چنین تشریح می‌فرماید:

ظاهرٌ لا بتأویل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤیة، باطنٌ لا بمزایلة، مباینٌ لا بمسافة، قریبٌ لا بمداناة.

تمام آنچه در این گفتار آمده و هر آنچه تا کنون در گفتار سایر امامان معصوم علیهم السلام و نیز حکیمان و عارفان در تبیین نسبت و رابطه میان خداوند و مخلوقات بیان شده است، بدون تأمل در نسبت میان آینه و صورتی که در آن انعکاس پیدا می‌کند، وضوح عینی نمی‌یابد و توضیح آن حضرت در این باره، در عین سادگی و شیوایی از صعوبت فهم مسئله می‌کاهد.

۸. تقسیم صفات و عینیت آن با ذات

در مباحث کلامی، صفات خداوند را بر دو قسم کلی ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنند. صفات همان ذات به شرط شیء (به شرط تعین) است، از این رو گسیختگی و دوگانگی بین آن‌ها وجود ندارد؛ بنابراین به بساطت ذات، این صفات نیز «بسیط» و به قدمت و ازلیت ذات، صفات نیز قدیم و ازلی هستند و لذا صفات ذاتیه را عین ذات دانسته و احکام ذات را بر آن‌ها جاری کرده‌اند و شناخت کنه آن‌ها را نیز به سان ذات، ناممکن می‌دانند. ولی در مقابل، صفات فعل، عارض بر ذات و حادث می‌باشند و بالتبع شناخت آن‌ها نیز ممکن می‌نماید.

در کلام حضرت رضا علیه السلام فراوان این تقسیم و تشریح دیده می‌شود:

أول عبادة الله وأصل معرفة الله توحيد الله ونظام توحيد الله نفى الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بصفة ولا

موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵).

چنان که دیده می شود آن حضرت نفی صفات زائد بر ذات را لازمه توحید دانست و معلوم است که منظور از این «توحید» همان وحدت اطلاقیه حقیقیه است و لازمه این سخن، عینیت صفات با ذات و نفی دوگانگی بین آنهاست، چنان که محمد بن غرفه می گوید که از آن حضرت سؤال کردم: آیا خداوند اشیا را با قدرت خلق کرد یا به غیر قدرت؟! پاسخ فرمود:

لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره وجعلتها آله له بها خلق الأشياء وهذا شرك وإذا قلت خلق الأشياء بقدرة فأنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره (همان: ۱۳۰).

آن حضرت علیه السلام در این گفتار پربار، در عین حال که زائد و عارض بودن صفت قدرت را بر ذات الهی منکر می شود، در پایان کلام، قدرت ذاتی را اثبات می فرماید.

نتیجه گیری

حضرت رضا علیه السلام مطالب را گهگاه به صورت پرسش و پاسخ و مناظره و گاهی در حالت رفع شبهه و عقاید فاسد گروهی ارائه می فرمود. این شیوه ای بود که حضرت براهین را در قالب استدلال های خطابی و اقناعی و گاه در لباس براهین عقلی به صورت «جدال احسن»، برای مخاطب عرضه می کرد. این امر نیز بازگشت به همان سطح فکری و عقیدتی افراد گوناگون داشت که منجر به تنوع در استدلال و شیوه ارائه براهین می گردید. البته این مرتبه جامع و تام علمی عالم آل محمد علیه السلام را می رساند که احاطه کامل بر نفوس افراد دارد و با اراده طرف و تشخیص میزان و ظرفیت وجودی مخاطب، وی را از طریق شناخت صحیح و درست در عرصه عقاید اسلامی و اصول دینی به سوی حقیقت هدایت می کند. با بررسی براهین حکمای الهی و براهین اثبات ذات و صفات خداوند در روایات حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به این نتیجه دست یافتیم که تطابقی جامع و کامل بین برهان و عقل و نقل وجود دارد و روایات ائمه اطهار علیهم السلام براهین محض و بلکه عین برهان است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۴. همو، رحیق مختوم، *تنظیم و تدوین حجة الاسلام حمید پارسانیا*، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دار القلم، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ ق.
۶. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه حکمت*، تعلیقه مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق.
۸. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۹. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۹ ق.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمه*، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، سپهر، ۱۳۶۷ ش.
۱۳. قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، به اهتمام علی‌اکبر الهی خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. قیسری، شرف‌الدین داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ۱۳۹۹ ق.
۱۶. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.

مفهوم خلأ و دلایل اثبات و ابطال آن*

□ علیرضا کهنسال^۱

چکیده

بسیاری از مفاهیم طبیعیات کهن هنوز قابل پژوهش هستند. خلأ یکی از سه رأی مطرح (سطح، بعد مجرد، خلأ) در تبیین مکان نزد فلاسفه و متکلمان مسلمان است. خلأ از حیث معنا و وجود، ابهام دارد. عبارات گوناگون حکما و متکلمان در تعریف خلأ و دلایل هر گروه در وجود یا عدم آن نیازمند ایضاح و داوری است. در این مقال کوشش شده است که این مفهوم از هر دو جهت وضوح یابد و میان خلأ و بعد جوهری تمایز ایجاد گردد.

واژگان کلیدی: خلأ، حرکت، سطح، بعد، شاغل.

مقدمه

امروزه تأمل در طبیعیات کهن، افول چشم‌گیری داشته است، به طوری که به نظر می‌رسد پیش‌فرض حکمت‌پژوهان آن است که با رشد دانش نوین باید حکمت طبیعی را به فراموشی سپرد. این داوری خام و شتاب‌زده است. مباحث فراوانی وجود دارند که هنوز

کاملاً در جایگاه رفع خویش مانده‌اند و دست تجربه هرگز به ساحت ایشان نرسیده است. اثبات یا نفی هیولا در توان تجربه نیست گرچه از مسائل آغازین و بنیادین طبیعات باشد. برخی دیگر از مسائل نیز به رغم آنکه مورد پژوهش تجربی قرار گرفته‌اند، هم از جهت ارزیابی آن پژوهش‌ها و هم از وجهه استدلال‌های فلسفی و منطقی هنوز در خور اهمیت هستند. مسائلی چون زمان و خلأ از این دست هستند. حتی چنین می‌نماید که اهمیت این مسائل در زمان ما بیشتر از گذشته است. نظریه خلأ در گذشته یکی از چند رأی مطرح در باب ماهیت مکان بوده است. حتی خود مکان نیز در ردیف مسائل بسیار مهم فلسفی قرار نداشته است؛ اما امروزه در فیزیک جدید به چنین مباحثی بسیار اهمیت داده می‌شود. مفهوم خلأ از چند جهت می‌تواند مستقلاً مورد بحث باشد؛ برای مثال از آن جهت که این نظریه در یونان کاملاً شناخته شده بود، بحث تاریخی و پیشینه آن در یونان موضوعی برای تاریخ فلسفه است. جستجوی تکون و مسیر آن از یونان تا متکلمان مسلمان، می‌تواند موضوع بحث دل‌انگیزی باشد. ظاهراً گرایش اهل کلام به این رأی به انگیزه دینی و برای توجیه معاد بوده است (حلی، ۱۴۱۹: ۴۰۲). در علم نوین نیز چنان که اشارت رفت، مسئله قابل طرحی است. خلأ در گذشته و حال با مکان، و در رتبه بعد با حرکت پیوند دارد. در فیزیک جدید نیز خلأ (به معنای فضای تهی از هر چیز) پذیرفته نیست (راسل، ۱۳۴۰: ۱۵۳-۱۵۷؛ هاوکینگ، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۴ و ۱۷۶). خلأ نزد متکلمان نیز به سبب بحث معاد مهم بوده است. چنین گمان می‌رفت که برای تبیین معاد جسمانی باید جهانی جسمانی داشت و چنین جهانی باید کروی باشد و میان آن جهان و این عالم خلأ خواهد بود؛ پس خلأ باید جایز باشد (حلی، ۱۴۰۷: ۴۰۰). این پژوهش به این جهات نمی‌پردازد. بحث ما استدلال‌های فلسفی در باب اثبات یا ابطال خلأ است. استدلال‌هایی که در فرهنگ عقلی ما به نام حکما و متکلمان مسلمان ثبت شده است؛ خواه پیشینه‌ای در یونان داشته باشد یا نداشته باشد.

چیستی خلأ

نخستین پرسش درباره بررسی مفهوم خلأ، درک چیستی آن است. پاسخ به این پرسش ظاهراً ساده، چندان آسان نیست. اختلاف آرا و تفاسیر، مفهوم خلأ را از وضوح خالی کرده است، در عین حال می‌کوشیم معنای روشنی از این گفتارها فراهم آوریم. ابن سینا

می‌گوید که پذیرندگان خلأ دو گروه بوده‌اند: قومی آن را لاشیء و عدم محض می‌دانسته‌اند و گروهی آن را بعدی که می‌تواند از شاغل خالی بماند. او دسته دوم را اصحاب بعد نامیده است و به این سخن، قائلان به بعد مجرد را نیز خواسته است. بدین سان معتقدان به بعد دو گروه‌اند: جمعی بعد را قائم به ذات و جوهر می‌دانند که در عین حال هرگز از شاغل تهی نیست. اینان پذیرندگان بعد مجردند. گروهی نیز آن را بعدی می‌دانند که می‌تواند خالی از شاغل باشد و آن همان خلأ است (۱۴۰۵: ۱۱۷).

فخرالدین رازی اصحاب خلأ را دو گروه دانسته است و به اکثر ایشان نسبت داده که خلأ را امر وجودی نمی‌دانند. گروه دیگر نیز برآنند که اگر ابعاد در ماده حلول نکنند خلأ است (رازی، ۱۴۱۱: ۲۲۸-۲۲۹). رازی خلأ را چنین معنا کرده که میان دو جسم تماسی نباشد و نیز چیزی که با آن‌ها تماس داشته باشد میان آن‌ها نباشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۲؛ رازی، ۱۴۲۴: ۲۶۶). تعریف رازی مورد تأیید تفتازانی و علامه حلی نیز قرار گرفته است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۱۱؛ حلی، ۱۴۱۹: ۴۰۲). خواجه نصیر بر تعریف رازی اشکال کرده است که این تعریف تنها شامل خلأی است که میان اجسام گمان می‌رود و به آن بعد مفطور می‌گویند؛ اما خلأ نامتناهی خارج از عالم را فرا نمی‌گیرد (همان). اعتراض خواجه، ما را به مسئله دیگری توجه می‌دهد و آن خلأ خارج عالم است. بر اساس طبیعیات قدیم، ابعاد جهان متناهی بودند و اگر به انتهای ابعاد می‌رسیدیم در ورای آن‌ها نه خلأی بود و نه ملاء. از آن رو که ملاء فضای دارای جسم است و خلأ فضای خالی از جسم؛ و چون ورای ابعاد جهان شأن جسم را نداشت نه خلأ وجود داشت و نه ملاء. این رأی فلاسفه بود و برخی از متکلمان نیز آن را می‌پذیرفتند و خارج از عالم را دارای خلأ و ملاء نمی‌دانستند. برخی دیگر نیز همان‌گونه که خواجه بیان کرد به خلأ خارج عالم باور داشتند. حتی گاه بر پذیرش آن دعوی اجماع نیز می‌کردند. برای هر دو رأی در آثار متکلمان شواهدی وجود دارد. در باور به خلأ خارج جهان، سخن فاضل مقداد روشنگر است. او برای خلأ دو معنا ذکر کرده است: لاشیء و بُعد غیر حال در جسم. او ادعا کرده است که خلأ به معنای اول در خارج از عالم ثابت است و اختلافی در پذیرش آن نیست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۶۳).

از سوی دیگر برخی از محققان خارج از عالم را فاقد خلأ و ملاء می‌دانستند. جرجانی افزون بر این نکته توضیح جامعی در باب خلأ به دست داده است:

خلاً بعد مفطور نزد افلاطون و فضای متوهم نزد متکلمان است. مراد از فضای موهوم فضایی است که وهم آن را از احاطه جسمی به جسم دیگر درک می کند مانند فضایی که درون کوزه از آب یا هوا آکنده شده است. متکلمان آن فضا را به اعتبار اشغال آن به وسیله جسم حیز می دانند و به اعتبار خالی بودن آن از هر شاغلی خلاً. بنابراین خلاً نزد متکلمان فضایی است که مقید به تهی بودن از اجسام است و چنین فضایی عدم محض است. آنان خلاً به این معنا را لاشیء و معدوم محض می دانند که در خارج وجود ندارد زیرا اگر وجود داشته باشد بعد مفطور است که متکلمان به آن باور ندارند. حکما خلاً را ممتنع و متکلمان آن را ممکن می دانند. ماورای محدود بعد نیست زیرا ابعاد به آن منتهی می شود و قابل زیادت و نقصان هم نیست زیرا عدم محض است پس به هیچ یک از دو معنا خلاً نیست. بلکه خلاً از وجود حاوی و عدم محوی ایجاد می شود و این در ورای عالم غیر ممکن است (۱۹۳۸: ۴۵).

با توجه به سخن جرجانی نکات زیر قابل بررسی است:

نخست آنکه مراد او از دو معنای خلاً، هم بعد مفطور است و هم خلاً مصطلح کلامی. بعد مفطور رأیی است که برخی از فلاسفه از جمله صدرالمتهلین آن را در تبیین ماهیت مکان برگزیده اند. مراد از مفطور این است که فطرت انسان چنین سرشته شده است که میان دو سوی یک ظرف یا دو دیوار فضایی را درک می کند. اگر آن فضا را همیشه آکنده از اجسام بدانیم بعد مفطور است و اگر خالی بودن آن را از هر شاغلی بپذیریم به خلاً باور داشته ایم. بر این اساس باید توجه داشت که گاهی از لفظ خلاً بعد مفطور اراده می شود که به هیچ وجه خلاً مورد نظر متکلمان نیست؛ ابن سینا قائلان به بعد را اصحاب خلاً نامیده بود و آن‌ها را از هم تفکیک نکرده بود. بعد مفطور در فلسفه ملاصدرا با اصطلاح مشهورتر «بعد مجرد» معرفی می شود. بعد مجرد نباید با خلاً خلط شود. بعد مجرد اندازه ای است که در ماده حلول نکرده است بلکه ماده در آن حلول می کند، بر خلاف جسم تعلیمی که در ماده حلول کرده است. جسم تعلیمی که در جسم طبیعی حلول کرده دارای کمیت و همراه با ماده است؛ اما مکان بعد جوهری مجرد از ماده است که جسم در آن جای می گیرد و در وضع و اشاره با آن بعد عرضی مادی متحد می گردد. این بعد، جوهری است که میان مادی و مجرد است زیرا برخی از خواص ماده مانند وضع و اشاره را داراست (تفنازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۹).

این بعد باید جوهر باشد زیرا قائم به ذات است و اجسام بر آن وارد می‌شوند و از آن بیرون می‌آیند در حالی که آن بعد به شخص خویش باقی است.

نکته دوم در سخنان جرجانی آن است که او باور به خلأ را به متکلمان و انکار آن را به حکما نسبت داده است. در این انتساب مسامحه اندکی وجود دارد. همه متکلمان و فلاسفه، مثبت و منکر خلأ نبوده‌اند. رازی آورده است که خلأ نزد اشاعره و بسیاری از فیلسوفان اوایل جایز بوده است اما ارسطو به آن باور نداشته است (طوسی، ۱۳۵۹: ۲۱۴). علامه حلی نیز قبول خلأ را به برخی از اوایل و متکلمان نسبت داده است و بقیه اوایل و بلخی را از میان متکلمان، منکر آن دانسته است (۱۴۱۱: ۴۰۲). فاضل مقداد نیز قبول را به جمعی از فلاسفه نسبت داده است (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۶۳). نکته دیگر آن است که محقق جرجانی عدم بودن خلأ را به معنای خالی بودن آن از جسم دانسته است. از عبارت شیخ و رازی و خواجه چنین استفاده می‌شود که خلأ دو معنا دارد: یکی عدم و لاشیء است و دیگری که ظاهراً باید با معنای اول تفاوت داشته باشد، بعد موهوم است. از دلایل تفاوت دو معنا آن است که ابن سینا برای ابطال معنای عدمی حجت آورده است که عدم قابل اندازه‌گیری و زیادت و نقصان نیست؛ اما برای معنای دوم چنین دلیل نیاورده است. حاصل آنکه جرجانی عدم بودن را در تعلیل هر دو معنا به کار برده و معنای آن را خالی بودن از هر جسمی دانسته است و ظاهراً این با معنای عدم که در عبارت شیخ و دیگران بود، متفاوت است. البته در این باب توضیحی وجود دارد که خواهد آمد. نکته بعد آنکه جرجانی خارج از عالم را فاقد خلأ و ملاً دانسته و این امر نیز مخالف گفتار خواجه و برخی دیگر از اهل کلام است که به سخنان ایشان اشارت رفت. گذشت که خواجه در اعتراض بر تعریف فخر گفته بود که این تعریف خلأ خارج از عالم را فرا نمی‌گیرد اما جرجانی خارج از عالم را فاقد خلأ و ملاً دانسته که موافق رأی فلاسفه است.

ایجی نیز در سخنان خود نظری مشابه با نظر جرجانی دارد. او گفته است که اختلاف در اینکه آیا تقدر خلأ سبب وجود آن می‌شود، در خلأ داخل عالم است اما خلأ خارج از عالم متفق است زیرا در آنجا به حسب نفس الامر تقدری نیست و خلاف در آن است که آیا می‌توان آن را بعد نامید؛ زیرا نزد حکما عدم محض است و تقدیر آن فرضی است نه نفس‌الامری. حق این است که چنین چیزی نه خلأ است و نه ملاً؛ زیرا

بعد نیست اما نزد متکلمان بعد موهوم است مانند بعد مفروض در بین اجسام. زیرا به مذهب آنان بعد می‌تواند از شاغل خالی باشد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۳۹/۵).

آمدی نیز در تأیید این موضع گفته است:

خلاً گاهی به معنای عدم المأ است بنابراین عدم محض است مانند خلأی که در ورای عالم است. خلأ به این معنا نمی‌تواند مکان اجسام باشد زیرا مکان قابل اشاره حسی است و عدم مشار الیه قرار نمی‌گیرد (۱۴۲۳: ۱۸۹/۳).

آمدی ادعا کرده است که هیچ کس خلأ به این معنا را مکان اجسام ندانسته است. گاه نیز خلأ گفته می‌شود و مراد از آن بعدی است که بدون محل است و اجسام می‌توانند در آن جای گیرند. در باب وجود خلأ به این معنا و مکان بودن آن اختلاف است.

جمع‌بندی آرا

به نظر می‌رسد به رغم تشتت آرا در باب خلأ می‌توان میان آن‌ها جمع کرد. لذا باید تأمل کرد که نظریه خلأ در واقع چگونه پدید آمده است. ابن‌سینا بیان داشته است که نخستین چیزی که گمان خلأ بودن به آن رفته است، هواست. هوا ظاهراً نه خود، جسم است و نه در جسم است پس چیزی نیست و عدم است. آنگاه تصور ظرف‌های تهی نیز چون تصور هوا عامه را بر آن می‌داشته است که در آن‌ها ابعادی را تخیل کنند و آن ابعاد را تهی از هر چیز و خلأ بدانند (۱۴۰۵: ۱۱۷). بنابراین مفهوم عدم بودن خلأ به معنای خالی بودن آن از هر جسمی است. مؤید این سخن گفتار تفتازانی است. او پرسشی مطرح کرده است که اگر خلأ عدم محض است چگونه می‌تواند ممکن باشد؟ چیزی که معدوم باشد نمی‌توان از امکان تحقق آن سخن گفت. تفتازانی پاسخ گفته است که معنای امکان خلأ آن است که دو جسم می‌توانند با هم تماس نگیرند و چیزی میانشان نباشد که با آن‌ها تماس گیرد (۱۴۰۹: ۲۰۷/۲). بر این اساس اگر در باب خارج از عالم سخن بگوییم، ورای جهان جسمانی چون فاقد جسم است باید خلأ بر آن صدق کند. پس کسانی که آن را خلأ دانسته‌اند بر این اساس استدلال کرده‌اند. از سوی دیگر می‌توان صرف فقدان جسم را کافی ندانست بلکه امکان تعقل ابعاد را نیز افزود. این شرط از آن رو لازم است که بنا بود خلأ بعد خالی از شاغل باشد نه تنها عدم شاغل. کسانی که این شرط را لازم دانسته‌اند، بیرون عالم

را نه خلأ و نه ملاً پنداشته‌اند، زیرا شأن ابعاد را ندارد. ابعاد در جایی تصور می‌شوند که جسم باشد تا یا درون جسم خلأی فرض شود یا در فضای میان دو جسم. پس هر دو سخن در باب ورای عالم قابل جمع است. اما در باب خلأ داخل جهان نیز همین توضیح کافی است یعنی توجه به اینکه شرط فرض خلأ چیست. اگر این سخنان را بپذیریم باید اذعان کنیم که خلأ عدم صرف نیست بلکه عدم مضاف و عدم جسم است.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که اگر برای خلأ یک شرط در نظر بگیریم (خالی بودن از شاغل) ورای عالم خلأ خواهد داشت و فضای میان دو جسم نیز. اما اگر دو شرط وجود داشته باشد (تهی بودن از شاغل و بعد داشتن) ورای عالم خلأ نخواهد داشت ولی میان دو جسم خلأ دارد.

اکنون این پرسش رخ می‌نماید که آیا دو معنایی که در ابتدا برای خلأ بیان کردند صحیح است و آیا استدلال ابن‌سینا در رد خلأ به سبب کمیت‌پذیری آن، صواب می‌باشد؟ ابن‌سینا که برای خلأ دو معنا ذکر کرده بود معنای عدمی را با تقدیرپذیری خلأ ابطال کرد، اما خلأ عدم محض نیست تا این اشکال بر آن وارد آید. ممکن است گفته شود که اگر عدم به معنای فقدان جسم باشد دو معنا و استدلال شیخ خطا هستند. خلأ یک معنا خواهد داشت و آن ابعادی است که میان دو جسم تخیل می‌شود و این ابعاد به راستی موجود نیستند بلکه به گونه‌ای هستند که چون جسمی در آنجا قرار می‌گیرد ما گمان می‌کنیم که آن ابعاد را اشغال کرده است. با این احتمال ممکن است دو معنا را به یک معنا تقلیل داد، اگرچه برخی از عبارات ابن‌سینا در این امر ظهور دارد که به راستی برای خلأ دو معنای مابین بوده است و گروهی از معتقدان به آن، خلأ را عدم محض می‌دانسته‌اند هرچند خود او در تحلیل به شرحی که گذشت عدم را عدم جسم می‌داند (۱۴۰۵: ۱۱۷). به هر روی نویسنده با اعتماد بر تعداد بیشتری از آرا و تحلیل عقل، چنین می‌بیند که برای خلأ یک معنا بیشتر وجود ندارد و آن همان فرض وجود ابعاد خالی از هر شاغل است اما در این فرض اگر وجود اجسام را به عنوان منشأ انتزاع، لازم دانستیم، ورای عالم خلأی نیست و اگر وجود اجسام را لازم ندانستیم می‌توان همان فضای موهوم و معدوم خارج از عالم را نیز خلأ دانست. این معنا، همان داشتن شأن بعدی یا نداشتن آن است که پیشتر گفته شد زیرا ابعاد در جایی تصور می‌شوند که جسم باشد.

شایان ذکر است که حتی با فرض نویسنده و یک معنا داشتن خلأ نیز استدلال شیخ صحیح است زیرا سخن او آن است که اگر این ابعاد به راستی موجود نیستند و از دو سوی جسم انتزاع می‌شوند چگونه می‌توانند مکان اجسام موجود باشند؟ این اشکال بر قائلان به خلأ وارد است اما بر معتقدان به بعد مجرد وارد نیست زیرا آنان ابعاد را موجود می‌دانند.

دلایل اثبات و نفی خلأ

آشکار است که وجود یا عدم خلأ حکم بدیهی نیست که بی‌نیاز از برهان باشد. قائلان به هر دو نظریه بر اثبات مدعای خود دلیل آورده‌اند. این دلایل دو دسته هستند؛ برخی از آن‌ها مبتنی بر آزمایشات تجربی کهن یا پیش‌فرض‌های طبیعیات قدیم‌اند. در این رساله به آن‌ها پرداخته نخواهد شد زیرا جدا از آنکه اعتبارسنجی آن‌ها با علوم نوین بیرون از تخصص نویسنده است، حاوی بحث فلسفی هم نیستند. دسته دوم استدلال‌های فلسفی هستند. این استدلال‌ها نیز دو دسته‌اند، برخی از آن‌ها برای ابطال مکان بودن سطح اقامه شده‌اند. بحث در باب این دلایل و پاسخ‌های آنان نیز بیرون از گفتار کنونی است زیرا بر فرض که سطح مکان نباشد، از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که خلأ وجود دارد و مکان است زیرا ممکن است که بعد مجرد، مکان باشد. پس در این مقال تنها به دلایلی می‌پردازیم که به گمان مدعیان آن‌ها، بالذات برای اثبات خلأ اقامه شده‌اند. پیش از پرداختن به دلایل، بحث دیگری را مطرح می‌کنیم. در باب اثبات خلأ عمدتاً کوشیده‌اند که اصل وجود آن را اثبات کنند و مسئله دیگری را طرح نکرده‌اند اما برخی از متکلمان مسائل را تفکیک کرده‌اند. برخی آن را به سه مسئله منفک کرده‌اند: اثبات اصل وجود خلأ، اثبات مکان بودن آن و اثبات اینکه مکان می‌تواند خالی از هر شاغلی باشد (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۸۹/۳-۱۹۶).

به گمان نویسنده این کار ضرورتی ندارد و اثبات اصل وجود خلأ از مسائل دیگر کفایت می‌کند، زیرا دو مسئله دیگر در معنای خلأ نهفته است. این ادعا نیازمند ایضاح بیشتری است. در بدو امر به نظر می‌رسد که تفکیک مذکور منطقی و مناسب باشد، اما چنین نیست. از سه مسئله مذکور، اثبات وجود خلأ و امکان خالی بودن مکان از هر شاغلی، دقیقاً یک چیزند. اگر وجود خلأ اثبات شود، خواه امکان وجود آن اثبات شده باشد یا وجود بالفعل آن، به هر روی مکان خالی از هر شاغل اثبات شده است. از سوی

دیگر نیز اثبات امکان خلّو مکان، اثبات خلأ است زیرا خلأ چیزی جز مکان خالی نیست. اما مسئله دیگری نیز وجود دارد و آن این است که آیا اثبات اصل وجود خلأ با اثبات مکان بودن آن تفاوت ندارد؟ ممکن است گفته شود که امکان وجود خلأ یا اثبات وجود فعلی آن با مکان بودن آن متفاوت است. خلأ ممکن است وجود داشته باشد یا وجود دارد اما مکان اجسام نیست و مکان آن‌ها مثلاً سطح یا بعد مجرد است. این سخن در ابتدا معقول می‌نماید اما چنین نیست. دلیل این است که در عالم وقوع میان سه رأی حصر برقرار شده است و اثبات هر یک به نفی دو رأی دیگر منتهی می‌شود. آن آرا عبارت‌اند از: بعد مجرد، خلأ و سطح. البته در اصل پنج رأی در ماهیت مکان وجود دارد: هیولا، صورت، سطح، سطح داخلی حاوی به سطح خارجی محوی، خلأ و بعد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴/۴۱) ولی آرای مطرح سه رأی هستند.

بر این اساس هر رأی خواهان حذف رأی دیگر و حتی خواهان رفع امکان آن‌هاست. حتی اگر امکان وجود خلأ اثبات شود نیز آرای دیگر از میان می‌روند زیرا شأن قضایای منفصله حقیقه چنین است. بنابراین نمی‌توان میان امکان وجود خلأ یا اثبات وجود بالفعل آن و مکان بودن آن تفکیک کرد. این استدلال می‌تواند مورد اشکال قرار گیرد که آرای مذکور به راستی منفصله حقیقه نیستند تا اثبات یکی از آن‌ها ابطال دیگران باشد. ممکن است آرای دیگری نیز وجود داشته باشند که عرضه نشده‌اند. پاسخ این است که اگرچه آرای مذکور ممکن است با هم نقیض نباشند استدلال‌های آن‌ها چنین هستند. هر یک از صاحبان آرا دلایلی آورده است که اگر صواب باشند نتیجه آن‌ها نفی امکان قول دیگر است. قائل به سطح اساساً امکان وجود ابعاد را نفی می‌کند، خواه ابعاد مجرد باشند یا خلأ. قائل به خلأ نیز محال می‌داند که سطح مکان اشیا باشد. بنابراین هر دلیلی افزون بر اثبات ضرورت خود، امکان طرف مقابل را رفع می‌کند. آنان نمی‌گویند که سطح یا بعد مجرد مکان هستند ولی خلأ نیز ممکن الوجود است بلکه از اساس خلأ را ممتنع الوجود می‌دانند. بدین‌سان چون مسئله میان ضرورت و امکان دو طرف است و ضرورت و امکان نقیض هستند، حتی اثبات امکان وجود خلأ برای ابطال آرای دیگر کافی است. بر این اساس تفنازانی بحث را در امکان یا امتناع خلأ آورده است (۱۴۰۹: ۲/۲۵۳). مکان بودن سطح یا بعد مجرد یا خلأ چنان با اثبات اصل وجود یا امکان وجود آن‌ها درآمیخته است که

اثبات هر یک از آن‌ها با نفی دیگران برابر است. خلأ، مکان تهی از هر شاغلی است؛ پس اگر اصل وجود آن اثبات شد هم مکان بودن آن اثبات شده است و هم امکان خلؤ مکان از هر شاغلی. متکلمانی که با این رأی همراه‌اند همه دلایل را برای اثبات وجود خلأ آورده‌اند و گروه دیگر آن‌ها را تفکیک کرده‌اند. به هر روی پس از بررسی و نقد دلایل، آن‌ها در هر گستره‌ای به کار رفته باشند، اعتبار خود را از دست خواهند داد.

۱. دلایل اثبات خلأ

۱. اگر فرض کنیم که میان آسمان و زمین تهی است و از ملاً خالی می‌باشد، شکی نیست که میان زمین و آسمان بعدی است که اشیا می‌توانند در آن جای گیرند و نفوذ کنند مانند نفوذ تیر (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۱/۳).

این استدلال همانند دلیلی است که قائلان به بعد مجرد بیان داشته‌اند. بلکه اساساً یک دلیل است که برای دو مطلوب به کار رفته است. قائلان به بعد مفطور و جوهر مجرد چنین پنداشته‌اند که فطرت انسان بر وجود چنین ابعادی سرشته شده است. ابن سینا به این دلیل در برابر قائلان به بعد چنین پاسخ داده است که تصور چنین بعدی از مصنوعات وهم است. بحث در باب استدلال او خارج از موضوع ماست، اما بر فرض قبول استدلال مذکور در اثبات خلأ، اشکال آن این است که اعم از مدعاست. همان‌گونه که بیان شد این دلیل برای دو مطلوب به کار می‌رود و به واقع تنها چیزی که اثبات می‌کند وجود یک بعد است اما اینکه بعد مذکور خلأ است یا بعد مجرد، از آن لازم نمی‌آید. به هر روی این دلیل توان اثبات خلأ را ندارد. فخر رازی به عادت خود در این باب مباحثی آورده است که در ذکر آن‌ها سودی نیست (رازی، ۱۳۷۷: ۱۵۵/۵).

۲. اگر مکان بتواند از ملاً خالی باشد حرکت باید محال باشد ولی چنین نیست. بیان ملازمه این است که جسم متحرک یا باید در جسم دیگر دخول کند که این محال است و یا باید جسمی که آن متحرک به سوی مکان آن روان است، مکان خود را رها کند و به مکان دیگری برود. جسمی که مکان خود را رها کرده است یا باید به مکان متحرک برود یا به مکان دیگر. اگر جسم دوم به مکان جسم متحرک برود دور پدید می‌آید زیرا متحرک تا زمانی که مکان دوم را به دست نیاورده حرکت نمی‌کند و تا زمانی که جسم دوم مکان اول

را کسب نکرده حرکت نمی‌کند. اما اگر متحرک به سوی مکان دیگری برود، جسم دیگر نیز باید مکان خود را رها کند و این قضیه همچنان ادامه می‌یابد و به همه اجسام راه می‌یابد و این محال است. بدین سان از حرکت یک پشه حرکت همه اجسام عالم لازم می‌آید (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۶۵؛ رازی، ۱۴۲۴: ۳۳؛ حلی، ۱۳۳۸: ۲۳؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۳/۳).

این دلیل بهترین حجت اصحاب خلأ محسوب می‌گردد. در این استدلال با توسل به حرکت، اعلام شده است که بدون خلأ حرکت ممکن نیست. شگفت‌آور است که باز با تمسک به حرکت ادعا شده است که اگر خلأ وجود داشته باشد حرکت ممکن نیست! (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲۸-۱۳۱). به این دلیل پاسخ‌هایی داده‌اند. برخی از آن‌ها بر مبنای تخلخل و تکائف است که اساس آن بر طبیعیات قدیم است و معلوم نیست که با مبانی علم نوین سازگار باشد. تخلخل و تکائف حقیقی آن است که حجم جسم زیادت یا کاستی یابد بی‌آنکه چیزی در آن وارد یا از آن خارج شود. تخلخل و تکائف به این معنا تنها در اجسام رقیق مانند هوا ایجاد می‌شود. هنگامی که جسمی حرکت می‌کند اجسام دیگر در جهتی که او به سوی آن جهت می‌رود متکائف می‌شوند و در جهتی که آن را رها کرده متخلخل (طوسی، ۱۳۵۹: ۲۱۵/۲). حاصل پاسخ در این موضع - که پاسخی پذیرفتنی است - آن است که جسم در مکانی جای می‌گیرد که در آن هوا وجود دارد. مکان دارای هوا، خلأ نیست اما هوا جسمی است که مانع از ورود شیء دیگر نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۴۶-۱۴۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۴۸/۵). پاسخ دیگر این است که در اینجا دور محال رخ نمی‌دهد بلکه هر یک به مکان دیگری منتقل می‌شوند مانند چرخش حلقه‌های یک زنجیر (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۰۸/۲).

۳. اگر خلأ مکان نباشد باید هر جسمی مکان داشته باشد و این محال است (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۹۱/۳). توضیح اینکه اگر خلأ همان مکان نیست پس مکان باید سطح باشد و هر سطحی باید ملاقی سطح دیگر باشد زیرا معنای خلأ این است که جسم به گونه‌ای باشد که جسم دیگر با آن تماس نداشته باشد. از سوی دیگر تناهی اجسام نیز اثبات شده است. بنابراین باید به جسمی برسیم که سطحی فوق آن نیست و این قبول خلأ است.

در پاسخ به این استدلال چنین گفته‌اند که ما به جسمی می‌رسیم که فوق آن سطحی نیست و عدمی که فوق آن است توهم محض است و خلأ به معنای محل بحث نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۲). وجه دیگر پاسخ آن است که نمی‌پذیریم که هر

جسمی باید مکان داشته باشد. فلک محیط نیز تنها وضع دارد (حلی، ۱۳۳۷: ۲۶۴). توضیح اینکه نویسنده در آغاز بیان داشت که استدلال‌های مبطل سطح را بیان نخواهد کرد زیرا از فرض ابطال سطح، اثبات خلأ لازم نمی‌آید؛ اما این دلیل چون بر ماورای جهان جسمانی تکیه کرده و برای آنجا فضایی موهوم را اثبات کرده باید ذکر می‌شد؛ اما پاسخی که بیان شده است نیز با مبانی گذشته قابل پذیرش است. حاصل این بحث تا کنون آن است که پذیرندگان خلأ نتوانسته‌اند با استدلال وجود آن را اثبات کنند.

۲. دلایل نفی خلأ

۱. خلأ قابل اندازه‌گیری است و آنچه قابل اندازه‌گیری است عدم نیست. اثبات صغری به این نحو است که فضای تهی میان دو سوی ظرف کمتر از فضای میان دیوارهای یک اتاق است. کبری نیز عیان است. بر این اساس، خلأ که دارای کمیت است یا جسم است و یا صفت جسم است.

رازی در پاسخ این دلیل بیان داشته است که خود خلأ قابل زیادت و نقصان نیست بلکه اجسامی که در خلأ قرار می‌گیرند دارای کمیت هستند. فی‌المثل ما هرگز نمی‌گوییم که خلأ دیوارهای اتاق از خلأ دیواره‌های ظرف بیشتر است، بلکه می‌گوییم اجسامی که در اتاق جای می‌گیرند بیشتر از اجسام درون ظرف هستند (رازی، ۱۴۲۴: ۲۶۴). بر این پاسخ مثال نیکویی افزوده‌اند: اگر نیمی از قطر جهان دو برابر آنچه هست می‌بود، محیط کنونی عالم باید بیرون از جهان قرار می‌گرفت (حلی، ۱۳۳۸: ۲۴).

پاسخ رازی و علامه روشن است. اینکه خود خلأ قابل زیادت و نقصان نیست بلکه اجسام درون آن چنین هستند، چیزی را حل نمی‌کند زیرا اگر خلأ عدم باشد و فاقد اندازه، چگونه چیزی درون آن جای می‌گیرد که اندازه دارد و اگر خود خلأ دارای اندازه هست پس دیگر عدم نیست. سخن علامه حلی نیز فرضی است که اگر آن را بپذیریم در واقع جهان را از آغاز بزرگ‌تر از آنچه هست تصور کرده‌ایم و روشن است که در این حال، جهان همان اندازه جدید مفروض است؛ نه آنکه ابتدا با اندازه قدیم، چیزی را جهان فرض کنیم آنگاه با یک فرض دیگر همان جهان را بزرگ‌تر کنیم و بقیه را بیرون از عالم قرار دهیم. جهان پیوسته مجموع همان موجوداتی است که در جهان قرار دارند. حاصل

آنکه این دلیل معتبر است و دفاع در برابر آن برای معتقدان به خلأ میسر نیست.

۲. تلخیص این دلیل آن است که خلأ ابعاد موجود است و چنین موجودی یا قائم به ذات است و یا نیست. اگر قائم به ذات باشد جوهر است. این جوهر یا محسوس است یا معقول. اگر محسوس باشد باید به تبع جسمی که در آن جای می‌گیرد قابل تجزیه باشد و چنین موجودی جسم است، اگرچه نام جسم را نداشته باشد. بنابراین مکان اجسام خواهد بود. اما اگر خلأ محسوس نباشد مجرد است و نمی‌تواند مکان اجسام باشد زیرا نمی‌توان به آن اشاره کرد و در آن جای گرفت و نشانه‌های مکان را ندارد. اگر خلأ قائم به ذات نباشد باید عرض و قائم به موضوع باشد و گفته‌اند که خلأ چنین نیست.

این دلیل مخدوش است زیرا معتقدان به بعد مجرد، قیام بعد به ذات خود را می‌پذیرند و آن را جوهر می‌دانند اما نمی‌پذیرند که آن بعد جسم باشد. بعد مجرد نزد ایشان موجود مثالی است که ابعاد ماده را دارد اما خود ماده را ندارد. بنابراین از صرف وجود ابعاد، جسم بودن و مادیت آن نتیجه نمی‌شود و با این دلیل اثبات ماده و نفی خلأ میسر نیست.

۳. مشهورترین دلیل بر ابطال خلأ این است که اگر خلأ وجود داشته باشد حرکت محال است. تقریر این دلیل به اختصار چنین است که هر اندازه فضای حرکت رقیق‌تر باشد، معاوقت و ممانعت کمتر است و سرعت حرکت بیشتر خواهد بود. اکنون اگر فرض کنیم که مسافتی در خلأ در یک ساعت پیموده می‌شود و در ملاً مثلاً ده ساعت، اکنون اگر فضایی را فرض کنیم که نسبت رقت آن به هوا مانند نسبت زمان حرکت در خلأ نسبت به زمان حرکت در هوا باشد لازم می‌آید حرکت در خلأ مانند حرکت در ملاً باشد. یعنی معاوقت و عدم معاوقت یکسان باشد (به تعبیر روشن‌تر اگر رقت آن فضا یک‌دهم رقت هوا باشد، سرعت حرکت در آن فضا مانند سرعت حرکت در خلأ خواهد بود و لازم می‌آید حرکت در خلأ مانند حرکت در ملاً باشد).

به این دلیل پاسخ‌هایی داده شده است. مشهورترین پاسخ از ابوالبرکات بغدادی است و نقد خواجه بر آن. آنچه از کلام ابوالبرکات دانسته می‌شود این است که برای حرکت دو زمان وجود دارد؛ یکی زمانی که برای خود حرکت است و حرکت به ذات خویش آن را اقتضا می‌کند و دیگری زمانی که به سبب معاوقت پدید می‌آید. حرکت در خلأ تنها به همان زمان اول نیازمند است ولی حرکت در فضای رقیق به هر دو زمان نیازمند است به این

جهت بر فرض که زمان نخست آن با زمان حرکت در خلأ برابر باشد، زمان دوم آن، که به سبب معاوقت است هرگز از میان نخواهد رفت. کوتاه سخن آنکه هرگز زمان دو حرکت برابر نخواهد شد. به تعبیر ایچی دلیل ابطال خلأ بر یک مقدمه مبتنی است که ابوالبرکات آن را ابطال کرده است و آن مقدمه این است که اختلاف زمان حرکات تنها به سبب معاوق است، در حالی که حرکت به ذات خویش نیز دارای زمان است. حرکت چیزی است که جز در زمان صورت نمی‌گیرد و نیمی از آن باید در نیمی از زمان باشد و نیم دیگر در نیم دیگر از زمان. این زمان در همه حرکات مشترک است و زیاده بر این زمان در حرکات، وابسته به وجود معاوق است (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۵۱/۵-۱۵۲؛ بغدادی، ۱۳۵۱: ۵۱/۲).

خواجه نصیر در شرح *الاشارات و التنبیها* بر این استدلال اشکال کرده است که حرکت به ذات خود نمی‌تواند زمانی را استدعا کند زیرا اگر بدون حدی از سرعت و بطء در زمانی ایجاد شود، حرکت دیگری که زمانی بیشتر یا کمتر از آن دارد نیز قابل فرض است. این حرکت چون کندتر یا تندتر از حرکت اول است پس با حدی از سرعت و بطء پدید آمده است، بنابراین حدی از تندی و کندی را دارد در حالی که فرض شده بود که حرکت باید مجرد از سرعت و بطء ایجاد شود و این خلف است (ابن‌سینا، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۲).

خواجه طوسی در *تقدیر المحصل* (۱۳۵۹: ۲۱۶) آورده است که این جواب در این بحث گفته شده است، ولی از کلام او مستفاد نمی‌گردد که این پاسخ را خود او داده باشد. او گفته است که حرکت در ذات خود به زمان کوتاه یا بلند نیاز دارد اما حرکت در ذات خویش به زمان معینی نیاز ندارد زیرا هر زمانی که برای آن تعیین شود قابل زیادت و نقصان هست؛ پس حرکت همیشه با حدی از زمان موجود می‌شود در حالی که مجرد از زمان فرض شده بود و این خلف است. (بغدادی زمان مطلق را برای ذات حرکت فرض کرده بود و خواجه اصل وجود زمان را پذیرفت و حد معینی خارج از سرعت و بطء و به ملاحظه ماهیت حرکت در نظر نگرفت).

چون خواجه در استدلال خود سخن از وقوع یا فرض وقوع حرکت در زمان کوتاه‌تر یا بلندتر را کرده بود، برخی به سبب عدم درک مراد او، پاسخ خود را متوجه منع از وقوع حرکت در جزء لایتجزی کرده‌اند، در حالی که اوسط دلیل این نیست (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۵۱/۲-۱۵۲). خواجه می‌توانست این دلیل را به صورتی ساده بیان کند و آن اینکه اگر

حرکت به ذات خود مقتضی زمان می‌بود نباید در غیر آن زمان موجود می‌شد در حالی که ما می‌بینیم که حرکات مختلف در زمان‌های مختلف رخ می‌دهند و همه نیز حرکت هستند. پس ذات مبهم حرکت تنها به زمانی مبهم نیازمند است و چون شیء تا متشخص نشود موجود نمی‌شود و مبهم بما هو مبهم در خارج موجود نیست، حرکت معین همیشه با حدی معین از زمان موجود می‌گردد. بر این اساس، سخن ابوالبرکات که حرکت، یک زمان به سبب ماهیت خود دارد و یک زمان به سبب معاوقت، صواب نیست؛ زیرا یک حرکت می‌تواند در زمان‌های مختلفی که کوتاه یا بلند هستند صورت پذیرد و بدون تفاوت همان حرکت باشد. بنابراین ماهیت حرکت در زمان‌های گوناگون بدون تفاوت باقی می‌ماند و حرکت در ذات خود مقید به زمان خاصی نیست؛ پس اختلاف زمان‌هایی که در حرکت هست تنها به معاوق باز می‌گردد. بر اساس آنچه گذشت این دلیل نیز نمی‌تواند علیه سخن خواجه به کار رود و سخن خواجه که تأیید دلیل معروف در نفی خلاء بود به قوت خود بر جا می‌ماند. اما شگفت‌آور است که پاسخ ساده این دلیل چندان مورد توجه نبوده است. پاسخ ساده این است که هرگز در عمل نمی‌توان رقت ملاً را به حدی رساند که سرعت سیر در ملاً با خلاء برابر باشد. بنابراین رأی نهایی نویسنده در این دلیل آن است که استدلال مذکور به رغم شهرت، برای ابطال خلاء کافی نیست.

۴. دلیل استوار دیگری نیز در ابطال خلاء اقامه کرده‌اند: اگر خلاء وجود داشته باشد، لازم می‌آید که کم بدون موضوع وجود داشته باشد. وجه ملازمه آشکار است؛ خلاء کمیتی است که در فضای خالی از هر شاغلی وجود دارد و کمیت ناگزیر باید موضوعی داشته باشد زیرا عرض است و در اینجا موضوعی وجود ندارد (طباطبایی، بی‌تا: ۴۲۹/۲).

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش آن است که خلاء در مقام مفهوم، تنها یک معنا دارد و آن فضای خالی از ابعاد است که تنها در وهم انسان موجود است با این اختلاف که شأن حلول و وجود جسم شرط باشد یا نباشد. در مقام هستی نیز هم بر وجود و هم بر عدم آن دلیل مشهور آورده‌اند که هیچ یک از آن دلایل صحیح نیست، اما خلاء به دلایل دیگری ممتنع‌الوجود است و البته بطالن خلاء به معنای ابطال بعد مجرد که به خلاء شبیه است نمی‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آمدی، سیف‌الدین، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد المهدي، قاهره، دار الکتب، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و تعلیق قطب‌الدین رازی، تحقیق کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۴۰۹ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعات)*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۴. بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر فی الحکمه*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۱ ش.
۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق و مقدمه عبدالرحمن العمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۶. جرجانی، (میرسیدشریف) علی بن محمد، *التعريفات*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبي، ۱۹۳۸ م.
۷. همو، *شرح المواقف*، مطبعة السعاده، ۱۳۲۵ ش.
۸. حلّی، جمال‌الدین ابو منصور حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح و تحشیه و مقدمه محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.
۹. همو، *ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد*، تصحیح علینقی منزوی، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۳۷ ش.
۱۰. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. همو، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل العرفان، قم، اعتماد، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، تقدیم و تحقیق و تعلیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الجیل، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. همو، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعيات*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. همو، *المطالب العالیة*، با اشراف جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، سخن، ۱۳۴۰ ش.
۱۶. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدي رجایی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تعلیق حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمه*، تحقیق و تعلیق علی شیروانی، قم، دارالفکر، بی‌تا.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن، *نقد المحصل بانضمام رسائل و فوائد کلامی*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۲۰. هاوکینگ، استیون، *جهان در پوست گردو*، ترجمه محمدرضا محجوب، چاپ هشتم، تهران، حریر با همکاری شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۹ ش.

جستجوی نخستین بارقه‌های تجرّد قوه خیال در حکمت سینوی*

□ محمد نجاتی^۱

چکیده

رویکرد ابن سینا به قوه خیال و ادراکات مخزون در آن ناسازگار می‌نماید. در این مقاله با تفکیک بین رویکردهای متفاوت وی به تبیین این ناسازگاری پرداخته شده است. شیخ در گام اول بر اساس مبانی تفکر مشایی و تمسک به فرایند تجرید معرفتی در تحصیل ادراکات نفس، تمایز و تشخیص ادراکات جزئی خیالی را مستلزم وجود ماده و قابلیت در آن‌ها می‌داند و به مادّیتِ صرف ادراکات خیالی و مخزن آن‌ها معتقد می‌شود. وی در رویکرد دوم با تردید جدی، به بررسی مادّیتِ ادراکات خیالی می‌پردازد و اذعان می‌کند که صور خیالی نباید جسمانی باشند، وگرنه با تغییر و تحول اعضا و مخزن این صور، یعنی قوه خیال، دچار تغییر می‌شوند. در نهایت، شیخ به دلیل اذعان به تجرّد تامه نفس و انحصار ادراک آن در کلیات عقلی، از تبیین تجرّد ادراکات جزئی خیالی باز می‌ماند. رویکرد نهایی ابن سینا به خیال و ادراکات آن را باید در ذیل نظریه خاص وی در

باب وحدت نفس و قوای مختلف آن و همچنین اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل ادراکات متعالی مخزون در خیال جستجو نمود. شیخ بر این اساس، در مواضع مختلف خیال را واجد کارکردها و شاخصه‌هایی می‌داند که بدهانتاً مستلزم پذیرش تجرّد غیر تامه آن خواهد بود.

واژگان کلیدی: خیال، ادراکات خیالی، تجرّد، تجرید.

مقدمه

قوة خیال و ادراکات خیالی یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه علم النفس در فلسفه اسلامی است. در آثار بیشتر فلاسفه مسلمان ماهیت، کیفیت تحصیل و اثبات وجودشناختی این مسئله بررسی شده است. یکی از مهم‌ترین مباحث درباره این مسئله، بحث مادّیت یا تجرّد قوة خیال و ادراکات خیالی است. به نظر می‌رسد چالش برانگیزترین نگرش در این باره دیدگاه ابن سینا باشد. او در حقیقت اولین فیلسوفی به شمار می‌رود که خیال را یکی از قوای مستقل باطنی نفس حیوانی دانست. وی در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* با بینه و دلیل به اثبات مادّیت خیال و ادراکات مخزون در آن پرداخته است (۱۳۷۵: ۲۵۹). اما بیان وی در کتاب *المباحثات* نشان از تردید او در مادّی خواندن خیال و تمایل به تجرّد آن دارد. شاید به همین علت است که ملاصدرا و برخی متأخران پس از وی بر این باورند که شیخ متمایل به تجرّد خیال و ادراکات خیالی بوده و آنچه در باب مادّیت آن بیان کرده، برای مماشات با قوم بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲۷/۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۱). نگارنده بر این اساس و پس از بررسی آرای شیخ، رویکرد وی در قبال تجرّد یا مادّیت خیال و مخزونات آن را در مواضع سه‌گانه ذیل پی گرفته است:

- ۱- شیخ در مواردی بنا بر مشرب مشایی خویش به مادّیت خیال و ادراکات خیالی معتقد شده است. عبارات او در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* در این باره شایان توجه است.
- ۲- وی در مواردی با شک و تردید، مسئله مادّیت خیال و ادراکات خیالی را مطرح می‌کند. عبارات کتاب *المباحثات* را در این باره می‌توان شاهد آورد.
- ۳- در عبارات نمط پایانی کتاب *الاشارات و التنبیها* طرح مباحث و مسائل به

گونه‌ای است که فرض صحت آن‌ها مستلزم پذیرش تجرّد قوه خیال و ادراکات خیالی از نگاه شیخ خواهد بود.

در مقاله حاضر سعی شده است تا با چنین تفکیکی در رویکردهای متفاوت ابن‌سینا، گذار وی از اعتقاد به مادّی بودن خیال به شک و تردید در مادّیت آن و در نهایت، استلزام در پذیرش تجرّد آن و همچنین مبانی سلبی و ایجابی آن بررسی و تبیین گردد.

نگاه تاریخی

خیال از اصطلاحاتی است که ظاهراً به صورت اشتراک لفظ در حوزه‌هایی چون فلسفه، عرفان، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی کاربرد دارد.^۱ به نظر می‌رسد که افلاطون برای اولین بار در بحث مراتب معرفت، معرفت منتج از خیال را در زمره کم‌ارزش‌ترین معارف قرار داد. خیال افلاطونی در واقع، هم‌ردیف احساس و زیبایی مادی و بی‌دوام لحاظ شده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۴). ارسطو در کتاب درباره نفس نگاه فلسفی‌تری به تخیل داشت. وی خیال را یکی از قوای نفس و مستقل از حس و عقل می‌دانست که به حفظ و ضبط صور می‌پردازد. در واقع، آنچه ارسطو با واژه «فانتاسیا»^۲ می‌شناسد، همان قوه خیال است نه حس مشترک (ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۱۰-۲۱۱). خیال در حوزه اسلام و ایران به جهت کارکردهای دین‌شناسانه‌اش و همچنین نگرش چندسویه و به دور از ابتدالی که فلاسفه مسلمان به آن داشتند، بالندگی

۱. کاربرد خیال در موارد ذیل بوده است: یکی از عوامل وجودی در مقابل عقل و حس، خیال به معنای صورت شخص که در خواب یا بیداری دیده شود و نهایتاً یکی از قوای نفس حیوانی و انسانی. در علم روان‌شناسی واژه خیال صورتی مأخوذ از ترکیب صور اشیای دیگر به شمار می‌رود. در معرفت‌شناسی، خیال یکی از کارکردهای ذهن است که باید از جنبه‌های مختلف معرفتی از جمله منشأ، خطاپذیری یا خطانپذیری، نقش آن در تولید معرفت بررسی شود. در علم النفس، به ویژه علم النفس فلسفه اسلامی، خیال قوه‌ای باطنی است که در فرایند ادراک نقشی اساسی دارد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۴۴). تنها کاربرد واژه خیال در قرآن که البته به صورت اشتراک لفظ است و بیشتر با معنای «وهم» تناسب دارد این آیه است: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقَوْتُ إِذًا جَبَلًا وَمَعْصِيَتُهُمْ يُجِئُ إِلَيْهِمْ مِنْ سِجْرِهِمْ أَلْهَاتُسَعَى﴾ (طه / ۶۶)؛ پس موسی علیه السلام گفت: شما بیفکنید. آنگاه که ساحران ریسمان‌ها و عصاهایشان را افکندند موسی علیه السلام به سبب سحر ایشان خیال کرد که ریسمان‌ها و عصاهای حرکت می‌کنند.

۲. ارسطو واژه فانتاسیا را «sensus communis» می‌نامید.

شایسته‌ای یافت. در این بین، رویکرد فارابی در باب خیال اهمیت دارد. نگرش وی در این باره نگرشی کارکردگراست. او قوه خیال را از آن جهت با اهمیت می‌داند که نقشی بسزا در تبیین گزاره‌های وحی دارد. البته وی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله نمی‌نهد و تنها از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد و غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالی می‌نامد (۱۳۷۱: ۵۱). ابن سینا بر خلاف فارابی با تفکیک بین متخیله و قوه خیال و جعل قوه‌ای جدید به نام «وهم» رویکرد تفصیلی تری نسبت به سایر فلاسفه به بحث نفس و قوای آن دارد. در حوزه علم النفس تفکر سینوی، خیال دومین قوه باطنی نفس مطرح می‌شود. وی گاهی آن را «مصوره» نیز می‌خواند (۱۳۷۵: ۲۲۹).^۱ شیخ اشراق را می‌توان اولین فیلسوفی دانست که خیال را در دو حوزه نفس‌شناسی و کیهان‌شناسی بررسی کرد. از نظر وی خیال و تخیل ظرف دیگری غیر از انسان دارد و آن جهانی میانه (برزخی) بین حس و ماده و عقل است که عالم مثال یا خیال منفصل نام دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹/۲-۲۱۰).^۲ ملاصدرا رویکردی غایت‌انگارانانه و کارکردی به قوه خیال دارد. وی با تفکیک نظام‌مند و منسجم میان حوزه‌های مختلف کاربرد خیال، تفسیر و تبیینی دقیق از آن بیان نموده است. صدرا بر خلاف سهروردی^۳ ضمن پذیرش استقلال وجودی خیال در معنای نفسانی، هم به خیال متصل و هم به خیال منفصل معتقد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۱/۲۶۴). ویژگی بارز خیال در تفکر صدرایی این است که وی بر خلاف سایر فلاسفه مسلمان خیال را جدای از دماغ و اندام‌های انسان و دارای خواص مجردات می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۴).

۱. البته باید توجه داشت که اطلاق اصطلاح «مصوره» بر قوه خیال از باب اشتراک لفظی است با قوه مصوره‌ای که پیش از حدوث نفس نباتی عهده‌دار حفظ صورت شیء است. مصوره از این منظر، حافظ مدرکات حسی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹۰).
۲. سهروردی خیال را خزانه حس مشترک می‌داند که در آخر تجویف اول دماغ جای دارد. خیال از نظر وی قوه‌ای ادراکی نیست بلکه ملموسات و مبصرات و مذوقات را در خود جای می‌دهد (۱۳۸۰: ۳/۱۳۰).
۳. سهروردی صور و ادراکات خیالی را جدای از نفوس انسان‌ها می‌داند. او معتقد است که اگر صور خیالی در خود نفس، حضور داشته باشند مستلزم این خواهد بود که همیشه نسبت به آن‌ها آگاه باشیم، در حالی که ما نسبت به بسیاری از صور خیالی غفلت داریم (همان: ۲/۲۰۹). این در حالی است که ملاصدرا بر خلاف سهروردی معتقد است که اساساً ممکن نیست صور خیالی در عالم خارج از نفس وجود داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱/۲۶۴ و ۲/۲۱۱).

مادّیت قوّه خیال در تفکر ابن‌سینا

به نظر می‌رسد ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی باشد که بر مادّی بودن خیال و صورِ خیالی استدلال کرده است.^۱ وی در کتاب *النفس من کتاب الشفاء و النجاة* این دلایل را به تفصیل بررسی می‌کند. مبانی و روح ادله شیخ در اثبات مادی بودن خیال و ادراکات مخزون در آن تقریباً یکسان است؛ بدین بیان که وی جزئیت، تشخّص و تمایز فردی را بدون وجود ماده و قابل ناممکن می‌داند. از دیدگاه وی تمایز ادراکات جزئی مستلزم وجدان مادّیت و قابلیت در آن‌هاست و بر این اساس، خیال و سایر قوای باطنی نفس از جهت اینکه صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و همچنین در تجرید و تقشیر غیر تامه عوارض و صورت‌های حسی، از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند، از سنخ امور مادی و جسمانی اند^۲ (۱۳۷۵: ۲۵۹). از دیدگاه ابن‌سینا، انسان می‌تواند صور خیالی را در نفس خود تصور نماید که از جهت وضع، کمّیت و کیفیت متفاوتند، مانند تصور صورت خیالی دو مربع یکسان که در سمت چپ و راست مربع دیگر قرار گرفته‌اند؛ یا تصور صورت خیالی دو فرد که یکی از دیگری بزرگ‌تر است و یا تصور دو صورت خیالی که یکی سیاه و دیگری سفید است. شیخ پس از ابطال امکان تفاوت و تمایز صور خیالی به حسب ذات و ماهیت و به حسب لوازم ذات و به حسب امر غیر لازم، معتقد است: وجه اساسی تفاوت صور خیالی مذکور از یکدیگر، نمی‌تواند جز از ناحیه ماده و قابلیت آن‌ها باشد (همان: ۲۵۹-۲۶۶).

به عبارت دیگر، تمایز و تفاوت صور و ادراکات خیالی به دلیل تفاوت و تمایزی است که در محل و مخزن آن‌ها یعنی قوّه خیال وجود دارد. در نتیجه، باید گفت که صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر تمایز می‌یابند (همان: ۲۶۳).

۱. لازم به ذکر است که ابن‌سینا با وجود ارائه ادله سه‌گانه در کتاب *النفس من کتاب الشفاء*، با نوعی تردید به مادّیت خیال و صور مخزون در آن اذعان می‌نماید، زیرا چنین رویکردی نتیجه ضروری تمسک به فرایند تجرید ارسطویی است. توضیح مطلب در ادامه مقاله می‌آید.
۲. ابن‌سینا معتقد است که فقط صور و ادراکاتی که به تجرید تامه و کلیت عقلانی رسیده‌اند بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند (۱۳۷۱: ۳۰۳).

به نظر می‌رسد اینکه ابن‌سینا خیال و صور مخزون در آن را مادی می‌داند به دلیل رویکرد مشایی و ارسطویی وی است. با وجود این، وی در رویکرد مشرقی و تفکر خاصش، به صورت جدی، در مادیت خیال و ادراکات خیالی تردید می‌کند و حتی به مجرد آن معتقد می‌شود. اساساً تفکر سینوی به دلیل فقدان مبانی اصالی تبیین این بحث همچون اصالت تشکیکی وجود، مجرد غیر تامه نفس، امکان حرکت اشتدادی و جوهری نفس و... نمی‌تواند به صورت نظام‌مند به مجرد قوه خیال و صور ادراکی آن سوق یابد. اما به جهت اینکه شیخ در تفکر خاصش برخی مبانی ایجابی تبیین این مسئله را به صورت ضمنی و گاه صریح بیان کرده است می‌توان رویکرد مشرقی وی در مجرد خیال را در دو موضع تردید در مادیت و همچنین اذعان به مجرد خیال و ادراکات آن واکاوی کرد. شرح تفصیلی آن در ادامه می‌آید.

تردید در مادیت قوه خیال در تفکر ابن‌سینا

ابن‌سینا در تفکر مشایی خویش به جهت اینکه تشخص و تمایز فردی صور جزئیة خیالی را مستلزم وجود ماده و قابلیت در آنها دانست به مادیت قوه خیال و صور مخزون در آن معتقد شد. اما چنان که اشاره شد این، رویکرد نهایی وی نیست و در مواضع مختلفی از جمله کتاب *المباحثات* با شک و تردید جدی، مادیت خیال را نقد می‌کند.^۱ در

۱. برخی محققان معتقدند که ابن‌سینا در کتاب *المباحثات* از قول به مادیت خیال برگشته و به مجرد غیر تامه آن استبصار یافته است: «والشیخ قد بحث عن كونها مادیة و... ثم استبصر وأیقن بأنها مجردة تجرداً غیر تامه»؛ «لما استبصر الشيخ وذهب إلى تجرد الخيال فقد تخلص عن التحير» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۹-۳۹۱). اما نگارنده با تتبع در این کتاب چنین ادعایی را صحیح نمی‌داند. به نظر می‌رسد که شیخ در کتاب *المباحثات* به جهت وجود دغدغه و تردید جدی در مادیت صور و ادراکات خیالی، تبیین کیفیت انطباق این صور در صقع نفس مجرد را امری صعب می‌داند ولی در نهایت، از این تردید و حیرت به مجرد صور خیالی و قوه خیال سوق نمی‌یابد. این دیدگاه بر پایه شواهد ذیل تقویت می‌گردد: الف) به نظر می‌رسد دغدغه اساسی ابن‌سینا در این موضع در باب مادیت یا مجرد صور خیالی بوده است و وی این تردید را به مخزن و محل انطباق این صور یعنی قوه خیال تسری نمی‌دهد و در باب مادیت یا مجرد قوه خیال سکوت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

ب) ابن‌سینا با وجود تردید جدی در مادیت صور خیالی، تنها به این مطلب بسنده می‌کند که این صور با وجود مقارنت با شکل و مقدار، از ماده قابل کون و فساد تشکیل نشده‌اند و در باب اینکه اساساً صور مذکور میرا از ماده و قابلیت‌اند یا خیر، بحثی نمی‌کند (همان: ۱۶۴).

ادامه، مواضعی که نشان‌دهنده تردید وی در مادّیت خیال و صور خیالی است تقدیم می‌شود:

۱. اولین موضع مربوط به کتاب *المباحثات* است. ابن‌سینا در این کتاب، با وجود اذعان به مادّی بودن قوه خیال، مادّیت صرف ادراکات خیالی را نقد و بررسی می‌کند. شیخ معتقد است: به جهت اینکه صور و ادراکات خیالی بر اساس فرایند انطباع در جسم درک می‌شوند پس مدرک و مخزن این ادراکات نیز قوه‌ای جسمانی است. از نظر وی قوه جسمانی مزبور به واسطه تغذیه تغییر می‌کند، زیرا بدیهی است که اجزا و قوای محل انطباع صور حسی و خیالی، به تبع تغییر و تحوّل اعضای بدن تغییر می‌یابند.^۱

ابن‌سینا می‌افزاید که با وجود تغییر و تحول اعضا و مخزن صور خیالی، صور خیالی پیشین همچون گذشته در ذهن ما حضور دارند و تغییری در آن‌ها ایجاد نمی‌شود. شیخ پس از ذکر این مقدمات اذعان می‌کند که صور خیالی نباید جسمانی باشند تا علی‌رغم تغییرات مذکور بدون تغییر باقی بمانند (۱۳۷۱: ۱۶۴).

با وجود این، وی به جهت اینکه به مجرد تامه نفس و انحصار ادراک آن در کلیات عقلی معتقد است نمی‌تواند به تجرّد صور جزئی خیالی معتقد شود. تلاش وی در این مرحله یعنی وقوف بر غیر مادی بودن ادراکات خیالی، قرین توفیق می‌گردد، ولی از تبیین کیفیت تجرّد این صور ناتوان می‌ماند.

۲. دومین موضع نیز مربوط به کتاب *المباحثات* است. ابن‌سینا در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* بر اساس مبانی تفکر مشایی خویش در نظریه تجرید و نقشیر معرفتی، جزئیت صور و ادراکات را مستلزم مادّیت آن‌ها می‌داند. از نظر وی قوای باطنی نفس از جمله قوه خیال، صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و این امر مستلزم

۱. ابن‌سینا معتقد است که ادراکات خیالی به تبع تغییر محل خود باید تغییر یابند؛ بدین معنا که بر اثر تجزیه و تحلیل برخی از اجزا، صورهای خیالی منطبع در آن نیز باید تجزیه گردند و یا بر اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگ‌تر شوند، زیرا اساساً معقول نخواهد بود که مخزن این ادراکات از بین برود یا تغییر یابد اما صورت حال باقی بماند. از طرف دیگر، پس از زوال صور خیالی منطبع در عضو تحلیل‌رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است (۱۳۷۱: ۱۶۴).

وجدان مادّیت و قابلیت در آن‌هاست (۱۳۷۵: ۲۵۹). این در حالی است که رویکرد شیخ در کتاب *المباحثات* ظاهراً بر خلاف مبانی و نظام فلسفی وی است. وی در این موضع بر خلاف مشی مشایی‌اش به تجرد و غیر مادی بودن صور و ادراکات خیالی و همچنین جزئیات این صور اذعان می‌کند، اما به جهت فقدان مبانی این مسئله، از تبیین کیفیت آن بازمی‌ماند. ابن‌سینا در *المباحثات* و در ذیل مسئله ادراکات خیالی معتقد می‌گردد که صور خیالی از سنخ امور مادی نیستند و در صقع نفس موجودند. وی در ادامه متذکر می‌شود که به جهت اینکه این صور جزئی‌اند و معنای صرف نیستند در نتیجه، واجد شکل و مقدارند (۱۳۷۱: ۱۶۴). گویی شیخ به این ناسازگاری وقوف داشته است و بر این اساس تصریح می‌کند که صور و ادراکات خیالی به صورت مطلق، از ماده و قابلیت مبرا نیستند و صرفاً از ماده قابل کون و فساد بری هستند (همان). وی در نهایت، با وجود اعتقاد ضمنی به غیر مادی بودن ادراکات خیالی از تبیین کیفیت اجتماع تجرد و جزئیات این صور بازمی‌ماند و اذعان می‌کند که اگرچه مقتضای استدلال وی تجرد صور خیالی است، این مسئله با مبانی حکمت مشایی از جمله استحاله ارتسام صور جزئی در نفس مجرد و یا امتناع اجتماع ادراکات عقلی و خیالی در نفس، ناسازگاری کامل دارد (همان).

۳. موضع سوم مربوط به رویکردی است که گاه ابن‌سینا درباره کارکردهای قوه خیال دارد. چنین رویکردی با مادّیت صرف این قوه سازگار نیست. شیخ با وجود انتظام و تفکیکی که در مسئله قوای باطنی نفس از جمله قوه خیال و کارکرد آن در حفظ صور مأخوذ از حس مشترک دارد، در برخی مواضع همچون کتاب *النفس من کتاب الشفاء و الاشارات و التنبيهات* کارکرد ادراکی نیز برای این قوه لحاظ کرده است. وی در کتاب *النفس همه قوای باطنی* از جمله خیال را واجد کارکرد ادراکی می‌داند. همچنین ابن‌سینا در تبیین مسائلی همچون وحی و معجزه نبوی از کارکرد ادراکی قوه خیال بهره برده است (ر.ک: ۱۳۷۵: ۵۹).

شیخ در کتاب *الاشارات قوه خیال* را به مبدأ نخست تحریکات بدن تعریف می‌کند؛ بدین بیان که به واسطه علاقه و تقربیی که بین عاقله و قوه خیال انسانی وجود دارد، آنچه را عاقله ادراک می‌کند بر اساس فرایند محاکات، در خزانه خیال نقش

می‌بندد و همین امر موجب انفعال و حرکت بدن می‌گردد^۱ (۱۳۸۳: ۱۹۳/۱). آنچه در این موضع اهمیت دارد اذعان ابن‌سینا به وجود علاقه بین دو قوه خیال و عاقله است و به دلیل تجرد تامه عاقله، این تقرب با مادّیت صرف قوه خیال سازگار نیست. همچنین اعتقاد شیخ به کارکرد محاکات (تصویرسازی) ادراکات غیر مادی عاقله در خزانه خیال با مادّیت صرف آن سازگار نمی‌نماید.

بر اساس آنچه گفته شد، ابن‌سینا در مواضع مذکور^۲ بر اساس برخی مبانی فلسفی، مادیت خیال و ادراکات مخزون در آن را نقد و بررسی می‌کند اما به جهت فقدان برخی مبانی ایجابی از جمله تجرد تامه نفس در هنگام حدوث و بقا، نفی حرکت اشتدادی آن و اصالت تشکیکی حقیقت وجود، از تبیین تجرد خیال بازمی‌ماند.

ظهور تجرد قوه خیال در تفکر ابن‌سینا

در این قسمت به بررسی مواضعی می‌پردازیم که در آن ابن‌سینا فارغ از مبانی مشایی و بر اساس مبانی تفکر مشرقی^۳ فلسفه خویش، مباحث و مسائلی را مطرح کرده است که اذعان به آن‌ها صراحتاً مستلزم پذیرش تجرد قوه خیال و ادراکات خیالی خواهد بود. در حقیقت، تبیین تجرد خیال مستلزم گذار از دو مرحله تردید در مادّیت صرف و ظهور تجرد خیال و ادراکات مخزون در آن است. عمده مبانی و مواضع ظهور و بروز این مسئله را در دو حوزه وجودشناختی و معرفت‌شناختی تفکر مشرقی وی بررسی می‌کنیم.

۱. ابن‌سینا در تبیین کیفیت تحریک فلک از جانب نفس که به واسطه تشبه به مبدأ مجرد از ماده است، معتقد است که همان‌طور که نفس انسان اموری را تعقل می‌کند و در قوه خیال بر اساس فرایند محاکات و بنا بر علاقه‌ای که بین آن دو است موجبات حرکت بدن می‌گردد پس بعید نیست که استمرار نفس فلک موجب استمرار خیال فلک شود و آن هم موجب دوام حرکت فلک گردد. بیان شیخ در این باب چنین است: «وَأنت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکاة لها من خیالک بحسب استعدادک وربّما تأدت إلی حرکات من بدنک» (۱۳۸۳: ۱۹۳/۳).

۲. لازم به ذکر است که مواضع یادشده حاصل تتبع نگارنده است و انحصار در این تعداد ندارد.

۳. منظور از رویکرد مشرقی در اینجا رویکرد متفاوتی است که شیخ در برخی مواضع و آثار خویش به مسائل فلسفی دارد. البته لازم به ذکر است که انتساب این آرای شیخ به حکمت مشرقی بر اساس تفسیر نگارنده است و حکمت مشرقی ابن‌سینا منحصر در این تفسیر نیست (برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: کرین، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

استقصای مواضع اذعان ابن سینا به تجرد قوه خیال

۱- اولین موضعی که در آن می‌توان نخستین بارقه‌های تجرد قوه خیال و ادراکات خیالی را در حکمت سینوی رصد کرد، مربوط به نمط پایانی کتاب *الاشارات و التبیهات* است. شیخ در این موضع بر خلاف رویکرد مشایی خویش، در ذیل کارکردهای قوای باطنی نفس، ادراک و حفظ صور جزئی عوالم غیب و ملکوت را به دو قوه حس مشترک و خیال انتساب می‌دهد که صراحتاً مستلزم پذیرش تجرد این دو قوه است؛ بدین بیان که: نفس و به ویژه دو قوه حس مشترک و خیال به واسطه ازاله شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی می‌توانند تقویت و تشدید شوند و بر عالم غیب و ملکوت دست یابند. قوه خیال نیز صور و شهوداتی را که حس مشترک به واسطه صعود و اشتداد از عوالم غیب و ملکوت تحصیل کرده است، در خود حفظ می‌کند^۱ (همان: ۴۴۱/۳). کاملاً روشن است که در نگاه ابن سینا، اتصاف کارکرد حفظ صور و ادراکات شریفه نازله از عوالم غیب و ملکوت به قوه خیال، مستلزم پذیرش تجرد این قوه خواهد بود.

۲- دومین موضع نیز مربوط به نمط پایانی کتاب *الاشارات* است. شیخ در این موضع صراحتاً خیال را خزانه صور و ادراکات مادی و غیر مادی می‌شمارد. این مطلب اولاً با مادیت صرف خیال سازگار نیست و ثانیاً مستلزم تجرد غیر تامه و ذواشتداد بودن آن است. ابن سینا با توسعه قلمرو محفوظات قوه خیال، بر خلاف دیگر فلاسفه مسلمان معتقد است که خیال، سه گونه ادراکات را در خود حفظ می‌کند: قسم اول صوری هستند که از عالم محسوس خارجی به واسطه حواس پنج‌گانه ظاهری اخذ می‌گردند و پس از ادراک در حس مشترک به خزانه خیال ارسال می‌شوند تا در آنجا حفظ و نگهداری شوند. این صور به دلیل ارتباط مستقیم با عالم جسمانی، جزئی‌اند و هیئت

۱. «إِذَا قَلَّتِ الشَّوَاعِلُ الْحَسِّيَّةُ وَبَقِيَ شَوَاعِلُ أَقْلٍ لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ فَلَائِمَاتٌ تَخْلُصُ عَنْ شُغْلِ التَّخْيِيلِ إِلَى جَانِبِ الْقَدَسِ فَانْتَقَشَ فِيهَا نَقْشٌ مِنَ الْغَيْبِ فَسَاحَ إِلَى عَالَمِ التَّخْيِيلِ وَانْتَقَشَ فِي الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ... فَتَجْذِبُ النَّفْسَ إِلَى جَانِبِ الْأَعْلَى بِسَهُولَةٍ». همچنين: «فَإِذَا كَانَتِ النَّفْسُ قُوَّةَ الْجَوْهَرِ تَسَعُ لِلْجَوَانِبِ الْمُتَجَادِبَةِ لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَقَعَ لَهَا هَذَا الْخَلْسُ وَالْإِتْتِهَازُ فِي حَالِ الْيَقِظَةِ فَرُبَّمَا نَزَلَ الْأَثَرُ إِلَى الذِّكْرِ فَوْقَ هُنَاكَ وَرُبَّمَا اسْتَوْلَى الْأَثَرُ فَأَشْرَقَ فِي الْخِيَالِ إِشْرَاقًا وَاضِحًا وَاعْتَصَبَ الْخِيَالُ لَوْحَ الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ إِلَى جِهَتِهِ» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۴۰/۳-۴۴۱).

مادی و جسمانی دارند (همان: ۳۲۳/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۰). قسم دوم از مخزونات قوه خیال، صوری هستند که محصول فعالیت قوه متصرفه‌اند. توضیح اینکه قوه متصرفه^۱ از نظر ابن‌سینا از جمله قوای باطنی است که کارکردش دخل و تصرف در ادراکات و جعل صور جدید است. این گونه صور و ادراکات به جهت اینکه فعل خود نفس‌اند، در صقع خود نفس قرار دارند و در نتیجه، تعالی بیشتری نسبت به ادراکات خیالی قسم اول دارند (۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ۱۳۸۵: ۱۶۳). سومین و آخرین قسم صوری که در گنجینه خیال نگهداری می‌شوند با دو قسم دیگر تفاوتی عمده دارند؛ صور اخیر بر خلاف دیگر صور، مجرد از ماده و جسمانیت‌اند. این صور توسط حس مشترک از عوالم غیب و ملکوت بر سبیل مشاهده تحصیل شده‌اند (۱۳۸۳: ۴۴۰/۳). ابن‌سینا در این موضع در حقیقت، خیال را قوه‌ای می‌داند که علاوه بر صور و ادراکات مادی می‌تواند ادراکاتی متعالی از ماده و هیئت جسمانی و از سنخ امور مجرد را در خود حفظ کند. اذعان به این موضع از دو جنبه در تفکر شیخ اهمیت دارد. جنبه اول اینکه اتصاف قوه خیال به حفظ چنین صوری مستلزم پذیرش و استبصار ابن‌سینا به مجرد خیال خواهد بود. جنبه دوم اینکه یکی از لوازم اساسی رویکرد وی، مجرد غیر تامه قوه خیال و به طریق اولی نفس است که بر اساس مبانی فلسفه مشاء مجرد تامه دارد و نفس مجرد و قوای مادی آن نمی‌توانند توأمان صور و ادراکات مادی و مجرد را در خود ادراک و حفظ کنند.^۲

۳- یکی از مهم‌ترین موضوعی که می‌تواند مؤید ظهور مجرد قوه خیال و ادراکات

۱. ابن‌سینا بر خلاف فارابی بین دو قوه خیال و متخیله (متصرفه) تفکیک قائل است. ظاهر امر گویای این است که فارابی کارکردهای متنوعی را به قوه متخیله احاله نموده است. از دید وی متخیله علاوه بر حفظ صور محسوسات، قادر به ترکیب، تقسیم و ایجاد صور جدید است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹: ۱۹۷). برای مثال، وی در تعریف وهم می‌گوید: «هو أن تتخیل الشیء وهو غیر موجود» (۱۴۰۹: ۱۶۲/۲). ابن‌سینا به دلیل تفاوت بین کارکردهای حفظ و نگهداری صور و همچنین ترکیب و تفصیل در صور، به استقلال و تفکیک وجودی دو قوه خیال و متخیله معتقد می‌گردد. از نظر او متخیله یکی از قوای باطنی نفس است که می‌تواند در صور و معانی وهمیه و غیر وهمیه، ترکیب یا تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد مفکره و اگر در خدمت وهم قرار گیرد متخیله نام دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۹-۲۳۰).

۲. ابن‌سینا به دلیل نفی حرکت اشتدادی نفس جوهری و اعتقاد به حدوث روحانی آن نمی‌تواند به مجرد غیر تامه نفس معتقد باشد. اما این مسئله در تفکر مشرقی وی وضعی متفاوت می‌یابد.

مخزون در آن، در اندیشه ابن‌سینا باشد، به فلسفه وی در باب نبوت و تبیین کیفیت دریافت وحی بازمی‌گردد. شیخ معتقد است که مفهوم وحی مؤلفه‌های درونی و بیرونی دارد. مؤلفه بیرونی وحی، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را به پیامبر افاضه می‌کند (۱۳۶۳: ۱۱۶). اولین مؤلفه درونی وحی از دیدگاه شیخ عقل قدسی اعطایی است که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (۱۳۸۳: ۴۱۸-۴۱۶/۲). ابن‌سینا در بررسی جزئیات وحی نبوی دو قوه حس مشترک و خیال را از دیگر مؤلفه‌های درونی وحی یاد می‌کند.^۱ او از این مؤلفه‌ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (۱۳۸۳: ۴۳۶/۳). در حقیقت، در تبیینی که وی از مسئله وحی می‌کند، قوه خیال اساسی‌ترین نقش را دارد. شیخ الرئیس به واسطه تحلیل رؤیا می‌کوشد تبیینی شایسته از کیفیت ارتسام جزئیات وحی نبوی در نفس پیامبر ارائه کند. او رؤیا را عبارت از رؤیت صورت‌هایی می‌داند که قوه عاقله آن‌ها را از عقل فعال دریافت کرده و قوه خیال بر اساس فرایند محاکات آن‌ها را به صور خیالی و الفاظ مسموع به تصویر کشیده است (۱۳۷۹: ۱۰۱). شیخ در این موضع نگاهی کاملاً متفاوت به کارکردهای قوه خیال دارد. از نظر وی بر خلاف صور و ادراکات جزئی و محسوس که در آن قوه خیال به واسطه تأخرش از حس مشترک صرفاً وظیفه حفظ آن‌ها را بر عهده داشت، در مسئله وحی و ادراکات عقلانی که عقل فعال آن‌ها را بر قوه عاقله نبی افاضه می‌کند، نه تنها قوه خیال نسبت به حس مشترک تقدم وجودی دارد، بلکه استماع و مشاهده این صور و معانی معقول در لوح حس مشترک مستلزم این است که قوه خیال به واسطه کارکرد محاکات، آن‌ها را به صورت اسماع و الفاظ مسموع و اشکال قابل مشاهده تصویر نماید (۱۴۰۰: ۲۵۲). در این موضع نیز ابن‌سینا کارکردهای ذومراتبی را به قوه خیال نسبت می‌دهد که بدهاتاً مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه قوه خیال و نفی مادیت صرف آن خواهد بود.

۱. البته شیخ در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* از قوه متخيلة شدیدی در انبیا سخن می‌گوید که به دلیل تعالی، کاملاً در خدمت عقل است (۱۳۷۵: ۲۴۰). وی بیان می‌کند که نفس نبی به دلیل اشتداد و وصول به مرتبه تجرد تام، شبیه مبادی عالیه گشته است و عناصر عالم طبیعت از آن اطاعت می‌کنند (همان: ۲۷۴).

۴- یکی دیگر از مواضعی که اذعان شیخ به آن مستلزم پذیرش تجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن است، رویکردی است که در تبیین فلسفی مسئله معجزه و تأثیر قوه خیال در حدوث اشیا اتخاذ کرده است. وی در رساله فیض الهی که عمده مباحث آن در تبیین فلسفی مسئله معجزه است و همچنین در کتاب النفس من کتاب الشفاء یا الاشارات و التنبيهات به صورت تفصیلی درباره کارکرد قوه خیال در مسئله معجزه و نیز شاخصه آفرینندگی آن بحث کرده است. شیخ در رساله فیض الهی با توسعه مفهوم معجزه تجلی دریافت‌های انبیا از عقل فعال در قالب صور و الفاظ توسط قوه خیال را یکی از اقسام معجزه به شمار می‌آورد^۱ (۱۴۰۰: ۹). ابن‌سینا علاوه بر کارکرد تصویرسازی معانی بلند و حیانی در قالب صور و الفاظ، قوه خیال را واجد قدرت خلاقیت و آفرینندگی نیز می‌داند که در نفوس مختلف شدت و ضعف دارد. او معتقد است که در نفوس اکثر انسان‌ها تصور سقوط از بلندی برای شخصی که روی پرتگاه قرار دارد منجر به اضطراب و نهایتاً سقوط شخص می‌گردد. از نظر وی صور خیالی مخزون در قوه خیال اثری شدیدتر از ادراکات حسی و یا حتی عقلی دارند (۱۳۸۳: ۴۴۶/۳). ابن‌سینا گامی فراتر می‌نهد و معتقد می‌گردد که اگر انسان شاخصه صورتگری و خلاقیت قوه خیال را تقویت نماید خواهد توانست هر آنچه بخواهد با قدرت آفرینندگی خیال در نزد خود حاضر کند و یا حتی اشیا را نزد خود حاضر نماید^۲ (۱۳۷۵: ۲۷۳-۲۷۴). کاملاً روشن است که در مسئله معجزه نیز ابن‌سینا نقشی محوری برای قوه خیال قائل شده است. بدیهی است که تأکید شیخ بر قدرت خلاقیت قوه خیال، به ویژه شدیدترین قسم آن در ایجاد و احضار اشیا در معجزات انبیا مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه قوه خیال خواهد بود.

۵- از جمله مواضعی که حاکی از استبصار ابن‌سینا به تجرد خیال و ادراکات آن

۱. ابن‌سینا در این رساله، معجزه را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسم اول که عالی‌ترین قسم اعجاز است به این مطلب اشاره دارد که انبیا بدون تعلیم و تعلم به درجات عالی انسانی نائل شده و صاحب علم لدنی گردیده‌اند. قسم سوم نیز مربوط به قوه متصرفه انبیاست که اموری همچون شق القمر یا شفای بیماران را در بر می‌گیرد (۱۴۰۰: ۸-۹).

۲. بل النفس إذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعّل عنها ووجد في العنصر ما يتصوّر فيها (همو، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

است مبانی فلسفی وی است. شیخ بر اساس رویکرد مشایی و ارسطویی خویش معتقد است که هر بدن نفسی دارد که قوای مختلف معلول آن‌اند و به دلیل تباین وجودی معلول و علت در حکمت مشاء با یکدیگر متباین هستند. از این رو، ابن سینا قوای نفس را بر خلاف نفس که تجرّد تامه دارد مادی و منشعب در اعضا می‌داند که به منزله ابزار و آلات نفس عمل می‌کنند^۱ (همان: ۳۴۵-۳۵۷). با وجود این، بر اساس رویکرد مشرقی و خاص شیخ در مسئله رابطه نفس و قوا می‌توان وی را در زمره اولین فلاسفه‌ای محسوب کرد که بر نظریه وحدت نفس و قوای مختلف آن تأکید کرده‌اند. هرچند ابن سینا در حوزه علم النفس، تعدد و استقلال وجودی قوای نفس را اثبات می‌کند، در رویکرد خاصش قوای مختلف را فروع و اجزای نفس می‌داند (۱۳۸۳: ۳۶۱/۲). ایشان در طبیعیات الشفاء با تأکید بر وحدت وجودی نفس و قوا، حتی قوای نفس را تا مرتبه شئون و مراتب نفس تنزل می‌دهد.^۲ ابن سینا بر اساس رویکرد مشایی و تباین بین نفس و قوای آن نمی‌تواند کارکردهای مجرد و مادی را به نفس که تجرّد تامه دارد، منتسب نماید و ناگزیر تعقل و کارکردهای کلی را مربوط به نفس و تخیل، و احساس و امور جزئی را به قوا و معالیل مادی آن مربوط می‌داند. اما با لحاظ رویکرد خاص وی مبتنی بر وحدت نفس و قوای آن و رابطه تشان قوای مختلف از جمله قوه خیال با آن، استحاله اجتماع کارکردهای تعقل و تخیل و احساس رفع می‌گردد و در نتیجه، قوا و شئون نفس از جمله قوه خیال و مخزونات آن از سنخ امور مادی صرف نیستند و به تجرّد متصف می‌شوند.^۳

۱. می‌توان گفت که یکی از عمده‌ترین دلایل مادی‌انگاری قوه خیال و ادراکات خیالی به تباین بین نفس و قوا و رابطه ذی‌آلت و آلت بازمی‌گردد.

۲. «الحقّ هو أنّ النفس واحدة ولها قوی تبیث عنها بحسب وجود القابل وأنّ هذه الوجوه كالأجزاء من النفس التي كان في الأصل الذي تولّد عنه البزر ولكن بدل التعبير عن الفروع والأجزاء بالشؤون أولى لما يأتي من أنّ النفس وحدها كلّ القوى»: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق. وله فروع من قوی منبئة في أعضائك» (ر.ک: همو، ۱۴۰۴: ۱۸۵).

۳. البته باید خاطر نشان کرد که لحاظ وحدت و تشان نفس و قوای آن با تجرّد تامه و حدوث روحانی نفس در حکمت مشایی سازگاری ندارد. شاید به همین علت باشد که شیخ در تفکر مشرقی‌اش در چندین موضع به امکان اشتداد نفس و تجرّد غیر تامه آن اذعان می‌کند (برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۲: ش ۷).

۶- تجرید و تقشیر یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تفکر مشایی است. ابن سینا در تفکر مشایی به تبعیت از رئالیسم خام ارسطویی (رئالیسم مستقیم)^۱ معرفت تجریدی مأخوذ از حواس ظاهری و باطنی را منشأ تمام معارف بشری می‌داند.^۲ از این منظر، معرفت از احساس آغاز می‌شود و پس از مراحل جزئی خیال و وهم به مرحله کلی تعقل پایان می‌یابد.^۳ (همو، ۱۳۷۹: ۱۰۳). واکاوی رویکرد ابن سینا در باب فرایند تجرید نشان می‌دهد که از دیدگاه او صور و ادراکات خیالی مخزون در خیال، همان صور و ادراکات محسوسی هستند که توسط حس مشترک از حواس ظاهری دریافت شده‌اند، مشروط به اینکه فاقد ماده حسی باشند، هرچند واجد وضع و مقدار متمایزند. آنچه در این بین اهمیت دارد این است که به نظر می‌رسد یکی از عمده‌ترین مبانی معرفت‌شناختی اعتقاد شیخ به مادّیت قوّه خیال و ادراکات مخزون در آن، ناشی از تمسک وی به فرایند تجرید در تبیین آگاهی است. ابن سینا بر اساس مبانی تفکر مشایی اذعان می‌کند که بروز این گونه تمایزات صرفاً به جهت قابل و محل مادی آنهاست و در نتیجه، محل این صور یعنی قوّه خیال، امری مادی خواهد بود (۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶). اما باید دانست که تمسک به تجرید و تقشیر معرفتی، رویکرد نهایی ابن سینا در مسئله آگاهی نیست و ایشان در نطف پایانی *الاشارات ادراک* و حفظ صوری را به نفس و خاصه دو قوّه حسّ مشترک و خیال انتساب می‌دهد که بداهتاً مستلزم طرد فرایند تجرید است و کیفیت دریافت و حفظشان را نمی‌توان به واسطه این فرایند تبیین نمود. توضیح

۱. «Realism naive». اصطلاح رئالیسم خام در مقابل رئالیسم پخته برگرفته از استاد حائری یزدی است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۶۴).

۲. ونقول: إنّ كلّ إدراك حسیّ وتخیلیّ ووهمیّ وعقلیّ فهو بتجرید الصورة عن المادّة ولكن علی مراتب: فالحسّ یجزّد الصورة عن المادّة، ولكن الحسّ لا یجزّد هذه تجریداً تامّاً، لكن یأخذها مع علائق المادّة ویأضافة إلی المادّة، حتّی إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة. وأمّا الخیال فیأخذ الصورة تجریداً أكثر وذلك لأنّ تلك الصورة تكون فیها ولا مادّتها، ثمّ الوهم یجزّد الصورة عن المادّة أكثر، لأنّه یأخذ معانی غیر محسوسة، بل هی معقولة، لكن لا تأخذها کلّیة معقولة، بل مربوطة بمعنی محسوس. وأمّا العقل فإنّه یجزّد الصورة تجریداً تامّاً، فیجزّدها عن المادّة ویجزّدها عن إضافة المادّة ویأخذها حدّاً محضاً (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

۳. از دیدگاه ارسطو بنیان معرفت از احساس محض آغاز می‌شود و از هر مرحله‌ای به مرحله دیگر حرکت می‌کند. در فرایند تجرید صورت حاصل از فعالیت قوا در هر مرحله، ماده برای مرحله بعد به شمار می‌رود (cf: Aristotle, 1984: 427B-428A).

اینکه از دیدگاه شیخ، قوه ادراکی حس مشترک و خزانه آن یعنی خیال، علاوه بر صور حسی مأخوذ از حواس ظاهری و صور جعلی، گونه‌ای از صور شهودی جزئی را نیز ادراک و حفظ می‌کند (همان: ۲۲۸-۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۴۰). مفاهیم جزئی شهودی از نظرگاه شیخ، ادراکاتی هستند که بی‌واسطه مفاهیم و صور ذهنی ادراک می‌شوند. ابن‌سینا در باب کیفیت تحصیل این ادراکات معتقد است که این نوع ادراکات بر خلاف سایر ادراکات نفس، بر وجه شهود عینی حقایق از عوالم غیب و ملکوت و به واسطه تخلی و تعالی نفس از موانع و مشاغل مادی تحصیل می‌شوند (۱۳۸۳: ۳/۴۴۰-۴۴۱).^۱ بی‌شک بر اساس فرایند تجرید و تقشیر نمی‌توان کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی را تبیین نمود، زیرا اولاً این گونه ادراکات از سنخ مفاهیم حصولی مأخوذ از حواس ظاهری نیستند؛ ثانیاً مفاهیم شهودی - آن چنان که ابن‌سینا معتقد است - متعالی از ماده‌اند و از عوالم غیب و ملکوت بر نفس تنزل یافته‌اند (همان: ۳/۴۴۱) و ادراک و حفظشان در قوه خیال مستلزم این است که بر خلاف فرایند تجرید، نه تنها از صور و عوارض تقشیر نمی‌شوند، بلکه به دلیل تجردشان باید به چنین ویژگی‌هایی نیز متصف گردند. بدیهی است که اتخاذ چنین رویکردی مستلزم طرد ضمنی و اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید و تقشیر معرفتی در تحصیل بخشی از آگاهی‌های بشری خواهد بود، در حالی که اشاره شد که تمسک به این فرایند یکی از عمده‌ترین مبانی معرفت‌شناختی اعتقاد شیخ به مادیت خیال و ادراکات خیالی است.

نتیجه‌گیری

مسئله مادیت یا تجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن از دیدگاه ابن‌سینا در بین شارحان آثار وی محل ابهام و مناقشه بوده است. بر اساس مبانی فلسفی شیخ، رویکرد

۱. ابن‌سینا معتقد است که شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت توسط قوه حس مشترک از دو طریق تحصیل می‌شود: گاهی این شهود محصول استکمال و اشتداد موقتی نفس و قوه حس مشترک است؛ مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌گردد (۱۳۸۳: ۳/۴۳۸). اما نوع دوم این استکمال نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس است و بر اثر طرد دائمی این شواغل به دست آمده است؛ مانند انبیا و اولیاء الله که شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌کنند (همان: ۳/۴۴۱).

وی به قوه خیال و ادراکات خیالی در سه موضع ذیل بایسته نقد و بررسی است. در موضع اول ابن سینا بر اساس مبانی تفکر مشایی، به دلیل تمایز و تشخیص فردی ادراکات جزئی خیالی، به مادیت خیال و ادراکات آن معتقد می‌شود. در موضع دوم با تغییر دیدگاه، فارغ از قوه خیال، با تردید جدی مادیت صرف ادراکات خیالی را بررسی و نقد می‌کند. وی با وجود انصاف کارکردهایی از سنخ ادراکی یا تحریکی به قوه خیال، در نهایت به دلیل مبانی‌ای همچون اذعان به تجرد تامه نفس در هنگام حدوث و بقا، نفی حرکت اشتدادی آن، تباین وجودی نفس و قوای آن و تمسک به فرایند تجرید معرفتی، از تبیین تجرد خیال بازمی‌ماند. ابن سینا در موضع سوم بر اساس مبانی تفکر مشرقی فلسفه خویش و به دلیل رویکرد مبتنی بر وحدت نفس و قوا و رابطه تشان قوای مختلف با آن و همچنین اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل ادراکات متعالی مخزون در قوه خیال، این قوه و ادراکات آن را واجد شاخصه‌هایی می‌داند که بداهتاً مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه آن خواهد بود. این شاخصه‌ها عبارتند از:

- ۱- این قوه قادر است توأمان صور و ادراکات مادی و مجرد را در خویش حفظ کند.
- ۲- این قوه علاوه بر کارکرد حفظ قادر است بر اساس فرایند محاکات (حکایت‌گری) صور و معانی معقول در حس مشترک را تصویر نماید.
- ۳- این قوه علاوه بر کارکردهای فوق، واجد قدرت خلاقیت و آفرینندگی ذومراتبی است که شدیدترین قسم آن در معجزات انبیا به چشم می‌خورد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *الرسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۴. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *المبدأ والمعاد*، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۹. ارسطو، *دریازه نفس*، با تعلیقات تریکو، چاپ سوم، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، به کوشش عبدالله نصری، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح العمیون فی شرح العمیون*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. صلیبا، جمیل، *فهرنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر، *التبیه علی سبیل السعادة و التعلیقات و رسالتان فلسفتیان*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. نجاتی، محمد، «جستجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی»، حکمت معاصر، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

ترجمه چکیده ها

موجز المقالات

مدى استخدام مسألة «الحقيقة والريقة» فى علم النفس

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مساعد بجامعة الحكيم السبزواريّ

واصلت الحكمة الإسلاميّة طريقها حتّى وصلت إلى صدر المتألّهين وأتباعه وتوقّرت أسباب تعالى الحكمة الإسلاميّة وورقيها وتكاملها. فالمنهج الذى استغلّه ملاً صدرا فى نظامه الفلسفىّ، أى استخدام شتىّ الحقول النظرية المضاهية ومتابعة هذا المنهج، أنجبت تثبيت نقاط القوة الموجودة فى تلك الحقول العلميّة المختلفة. ومن تلك المقولات، حظوظه العرفانيّة واستخدام مسألة «الحقيقة والريقة» فى حلّ مختلف المسائل منها: معرفة الوجود وعلم المعرفة والإلهيات وعلم النفس. والجدير بالذكر أنّ عرض الرؤية العالميّة المنسجمة، من ثمار هذا المقطع الهامّ فى كافّة النشاطات والعمليّات السامية الصدراتيّة وأتباع الحكمة المتعالية. كما سرى النطاق الواسع لهذا الاتجاه إلى مسائل معرفة النفس من زاوية علم المعرفة ومعرفة الوجود وهذه الدراسة استهدفت المسائل الهامّة والأساسية المتنازع فيها كعلاقة النفس بالبدن وكيفية ونمط حدوث العلم للنفس وحدث النفس وقدمها والمسائل المتعلقة الأخرى. لذلك هذا المنهج الفلسفىّ السديد

أجرى دورًا فريدًا في هذه المناحي .

المفردات الرئيسة: مسألة الحقيقة والرفيقة، معرفة النفس، علم المعرفة.

وحدة الوجود العرفانية في المصادر الوحيانية، نقدًا ودراسة

□ محمّد الأسدي گرمارودي

□ أستاذ مشارك بجامعة صنعتي شريف

تعتبر القدرة على المعرفة واحدة من أهم سمات الإنسان وخصائصه، ومعرفة الوجود من أفضل المعارف وأشدّها تأثيرًا. فالأشخاص وآحاد الناس في القناعة بمعرفة الوجود والاعتقاد بالخالق والمخلوق ينشطون إلى أقسام. فبعضهم أذعن تباين وجود الخالق مع المخلوق وبعضهم الآخر ذهب إلى تباين كافة الموجودات مع الخالق. كما اعتقد الفريق الثالث وحدة وجود الخالق ونفي الكثرات. ولكن لدى الفلاسفة القول بالوحدة التشكيكية للوجود وهي أحسن وأفضل التفاسير للوحدة والكثرة وعبر المنهج الفلسفي، الرؤية التي أثبتتها ملاً صدرًا. لكنّه في المراحل الراقية من منهجه الفلسفي مال إلى وحدة الوجود العرفانية والتي ثمرتها القول بأن حقيقة الوجود ليس إلا الحق المتعال ولا تعتبر الكثرات إلا مظهرًا ومجلى وممثلاً لتلك الحقيقة، ولذلك لا تكون المخلوقات والكائنات عينًا لحقيقة الوجود ولا مثلاً ولا مباينة لها. ولكن بعض القائلين بالوحي والتمسكين به، ما فهموا المراد الحقيقي من وحدة الوجود العرفانية وزعموا أنّها العينية ومثلية الخالق والمخلوق وخالفوا وعارضوا هذه الرؤية بشدة. كما ارتأوا أنّ تلك الرؤية مخالفة للوحي والعقل. ترمي المادّة الراهنة، في البداية وقبل كلّ شيء، إلى عرض تفسير واضح وجليّ عن وحدة الوجود العرفانية، ثم دراسة الآيات والروايات المؤيدة لهذا الاتجاه، وفي نهاية المطاف، تنفيذ الشبهات والشكوك الواردة على الرؤية المقترحة.

المفردات الرئيسة: وحدة الوجود، الوحدة التشكيكية، ذوق التآله، المثال، الظهور،

التجافي، التجلي، العينية، السنجية، البينونة.

وجهة نظر الحكيم عبد الرزاق اللاهيجي في الحسن والقبح والقضايا المشتملة عليها؛ نقدًا ودراسة

□ مصطفى الإسفندياري

□ عضو الهيئة التدريسية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

أحد المباحث التي أثار الجدل في علوم الكلام والأخلاق وفلسفة الأخلاق وأصول الفقه بين شتى العلماء من المسلمين وغيرهم كالعلماء اليونانيين إلى عصرنا الراهن، هي مسألة الحسن والقبح وكذلك القضايا المشتملة على هذه المسألة. فكافة ما قيل حول قضايا كقضية «العدل حسن» و«الظلم قبيح» وما يضايهما يتعلّق بعرض التعريف وبيان حقيقتها وكذلك يتعلّق بنمط فهمها وإدراكها والتي وردت في آثار ومسطورات الحكماء والمتكلمين بشكل مبعر ومفروق. ونرى في شطر من آثارهم شيئاً من الاضطراب وعدم الوضوح والمغالطة والخلط بين شتى الحقول. وهذا هو الحكيم اللاهيجي المعدود من الحكماء الذين قد بيّن محل النزاع بشكل دقيق وحاسم وضمن التفريق الفئّي بين مختلف ساحات القضايا الأخلاقية، أي ساحة معرفة المفهوم ومعرفة الوجود ونظريّة المعرفة وهذا بما حلّل وبيّن هذه المجالات المختلفة وقد صحّح معتقد المتقدّمين في هذا الصعيد. استهدفت الدراسة الراهنة أولاً الإيعاز إلى مقدّمات هذه المسألة وخلفياتها وثانياً عرض وجهة نظر الحكيم اللاهيجي في هذا المضمار وكذلك مناقشتها ومعالجتها ومن أهمّ هذه الأمور، ادّعاء بدهاة الحسن والقبح والقضايا التي تشتمل عليها. المفردات الرئيسة: الحكيم اللاهيجي، الحسن والقبح، الذاتيّ، العقليّ.

الإدراك الفطري من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ رحمته الله

□ رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس بطهران)

□ غلامعلي المقدّم (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

تعتبر الفطرة من المسائل الهامة في معرفة الوجود الفلسفية وتكوّن الحجر الأساس لاتجاهات الإنسان في إدراكاته ونزعاته والتي دون أدنى ريب، إثباتها أو إنكارها يستلزم لوازم وآثار وجودية ومعرفية عظيمة بالغاية. كما قدّمت وجهات نظر شتى حول تبيين

الإدراكات الفطرية، نطاقاً وأثراً؛ فإنّ بعض العلماء أنكروا الإدراكات والنزعات الفطرية بأسرها وبالمقابل بعض آخر أثبتها. والجدير بالذكر أنّه لا يوجد بين مثبتى الفطرة تبيين فريد ووحيد، فلا يكون هيهنا وفاق ووثام حول تلك المسألة. يهدف المقال الراهن إلى عرض رؤية العلامة الطباطبائيّ رحمته الله الخاصّة حول معرفة الوجود الفلسفيّة للإدراكات الفطرية ومبادئها الفلسفيّة وكذلك آثار هذا النمط من الإدراكات. ونحن فى الدراسة الراهنة أرىنا أنّ العلامة رحمته الله مستخدماً مبادئه ووجهة نظره الفلسفيّة، قد عرض رؤية بديعة وحديثة فى هذا الصعيد وبيّن الإدراك الفطريّ كوجود بحث ومغاير مع بقيّة النُظُم الفلسفيّة المعروفة وذلك من غير حاجة إلى مبادئ هذه النُظُم الأخرى الفلسفيّة. فمن الجانب السلبىّ ليس معنى الفطرة هى العقلائيّة المطلقة التى المقصود منها الإدراك الذاتىّ الفطريّ (المذكورة فى فلسفة علماء كديكارت وغيره). ولا البشريّة المطلقة التى المراد منها خلق ذات الإنسان عن أىّ اتجاه نحو شىء أو أىّ إدراك. ومن الجانب الإيجابىّ، الفطرة هى إدراك وجود نفسنا المقيدة وهذا القسم من الإدراك هو عين الربط والتعلّق والاتّصال بالوجود المطلق. ولا ريب أنّ الإنسان فور إدراك وجوده المقيد، يدعن ويعترف بالوجود المطلق فى الكون وآثاره موسّعة الأطراف، ذلك الإدراك الذى ذو درجات ومراتب.

المفردات الرئيسة: الفطرة، الإدراكات الفطرية، آثار الفطرة، الوجود المقيد، العلامة الطباطبائيّ رحمته الله.

الإلهيات الفلسفيّة فى كلمات الإمام الرضا عليه السلام

- محمّد رضا رستميان (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- إحسان الصابريّ (ماجستير بفرع الكلام الإسلامى)

لقد أنكروا بعض الباحثين واقع الفلسفة الإسلاميّة واستدلّواهم على ذلك أنّ ماهيّة التعقّل والفلسفة خارجة عن النطاق الإسلامىّ، فلا قيمة لها إطلاقاً. ولكن لدى لفت النظر إلى جوهره العقلائيّة فى الإسلام والتقاريب والمعالم المذكورة فى فلسفة معرفة الإنسان والعالم، الموجودة فى النصوص والمصادر الدينيّة، لنا أن نستنبط ونستنتج العناصر والأركان الأصليّة الموجودة فى الفلسفة الإسلاميّة. وذلك هذا القسم من البحوث

والتبّعات تعتبر واحدة من العلائق والنزعات الهامة للفلاسفة المسلمين. فهؤلاء الفلاسفة مع أنهم يعتبرون الفلسفة جوهرية عقلانية ويرون أنّ لها نطاقاً أوسع من نطاق الإسلام، لكنهم يرتأون أنّ مبادئ الفكر الدينيّ عقلانيّة ومن ثمّ أنجزوا إنجازات ودراسات بالغة الأهميّة في هذا المجال. الإلهيات الفلسفيّة في كلمات الإمام الرضا (عليه السلام) محاولة متواضعة نحو حصول هذا الغرض كما هي اقتفت سيرة الباحثين الأفاضل وذكرت ونقلت بعضاً من أهمّ التقاريب والوجوه المعرفيّة الواردة في كلمات الإمام عليّ بن موسى الرضا (عليه السلام) وفيما يلي نماذج هامة من هذه الحصائل وهي: برهان النظم، برهان الوجوب والإمكان، برهان الحركة، برهان الحركة الجوهرية، برهان الفطرة، الاستدلال على وحدانيّة الله وتوحيده، برهان نفى التركيب (نفى الماهية)، برهان نفى المادّة عن الله سبحانه وتعالى، البرهان على وحده وجود الله، برهان صرف الوجود، الوحدة الإطلاقيّة، عدم اكتناه الذات، الأسماء وصفات الله تعالى، علاقة الخلق بالخالق وغيرها.

المفردات الرئيسة: البراهين الفلسفيّة، براهين وجود الله تعالى، براهين صفات الله، الإمام الرضا (عليه السلام)، الفلسفة الإلهية.

مفهوم الخلاء وأدلة إثباته أو إنكاره

□ علي رضا كهنسال

□ أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد

من الواضح أنّ كثيراً من مفاهيم الطبيعيات القديمة تحتاج دوماً إلى الدراسة المتكاملة. والخلاء هو أحد الآراء الهامة (الشيخ، البعد المجرد، الخلاء) في تعيين المكان عند الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين. ولا ريب أنّ ههنا شكوك وتساؤلات حول الخلاء، مفهوماً ووجوداً. فعلياً أنّ نوضّح ونحكم حول العبارات المتنوعة للحكماء والمتكلّمين في تعريف الخلاء ودراسة أدلّة كلّ فئة منهم حول وجوده أو عدمه. حاولت الدراسة الراهنة توضيح وإيضاح هذه القضية من كلّتي الجهتين وكذلك إلقاء الضوء على التمايز بين الخلاء والبعد الجوهرىّ في هذا المجال.

المفردات الرئيسة: الخلاء، الحركة، الشيخ، البعد، الشاغل.

البحث عن أولى ملامح تجرّد قوّة الخيال في الحكمة السنيوية

□ محمّد النجاني

□ أستاذ مساعد في الجامعة الحرّة الإسلاميّة ببندر عباس

لا شك أنّ وجهة نظر ابن سينا إزاء قوّة الخيال والإدراكات المخزونة لديها غير حاسمة ويبدو فيها شيء من التقابل وعدم التلاؤم. تهدف الدراسة الحاليّة إلى عرض التجزئة والتفرقة بين مختلف اتجاهاته وتطرقت إلى تبيين هذا التقابل. ففي الخطوة الأولى وعلى أساس مبادئ الفكرة المثنائية وضمن التمسك بعملية التجريد المعرفي في تحصيل إدراكات النفس، ارتأى ابن سينا أنّ تمييز وتشخص الإدراكات الخياليّة الجزئية، يستلزم وجود المادّة والقابليّة فيها وذهب إلى المادّيّة البحتة للإدراكات الخياليّة ومخزونها. لكنّه في الخطوة الثانية تردّد جدًّا في مادّيّة الإدراكات الخياليّة ولذلك ناقش كونها مادّيّة، فهو في هذا الموقف يدّعي أنه لا يمكن أن تكون الصور الخياليّة جسمانيّة، لأنّها بعد تغيير وتحويل الأعضاء ومخزن هذه الصور أعني قوّة الخيال، تتغيّر هذه الإدراكات أيضًا. ولكن الشيخ في الأخير وبسبب الإقرار والاعتراف بتجرّد النفس التامّ وانحصار إدراكاته في الكليّات العقليّة لا يستطيع أن يثبت تجرّد الإدراكات الخياليّة الجزئية. ولنا أن نبحت عن التقريب الغائي والنهائي لابن سينا حول الخيال وإدراكاته ذيل نظريّته الخاصّة في باب وحدة النفس مع قواها المختلفة وكذلك الإذعان بعدم كفاية التجريد في تحصيل الإدراكات المتعالية المخزونة عند الخيال. فالشيخ على هذا الأساس وفي شتىّ المواضيع، يرى أنّ الخيال واحد للأدوار والمؤشرات التي بالبداهة مستلزّمة لتجرّده غير التامّ. المفردات الرئيسيّة: الخيال، الإدراكات الخياليّة، التجرّد، التجريد.

In his second approach with a serious uncertainty, he criticized the materiality of imaginative perceptions. He affirmed in this position that imaginative representations (forms) should not be physical, unless with changing and evolution of body's parts and the capacity of these forms mean the imaginative faculty should be changed. But at the end, because of propounding the abstraction of soul (self) perfection and the restriction of its perception to rational generalizations the sheikh could not present the abstraction of the partial imaginative perceptions specifically. The last approach of Avicenna to the imagination and its perceptions should be investigated under his special theory of the unity of soul (self) and its different faculties and also his affirming the inability of the process of the abstraction in acquiring the prime stored perceptions of the imagination. According to this, the sheikh in different positions believes that the imagination has functions and specifications which necessarily make the imperfectness (incompleteness) of the imagination apparently (in a glance look).

Key words: *Imagination, The imaginative perceptions, Disengagement, Abstraction.*

Most of old (early) natural concepts can still be researchable. The vacuum (void) is one of three significant issues (space, single dimension and vacuum) which determines the place among Muslim philosophers and theologians. The vacuum has ambiguity in meaning and existence (it is unintelligible). There are different philosophers' and theologians' discourses in the definition of the vacuum and it is necessary to make clear and justify the reasons in proving or denying the existence or non-existence of it. This paper aims to reveal the concept from the two sides and distinguishes the vacuum from entity dimension.

Key words: *Vacuum, Motion, Level, Dimension, Occupying space.*

The Exploration of the First Flashes of the Abstraction of the Imaginative Faculty in Avicennian Philosophy

- *Muhammad Nejati*
- *Assistant professor of Azad University*

Ibn Sina's approach to the imaginative faculty (quwwah musawwirah, or khayâl) and its stored perceptions is without harmony. This paper tries to examine these different approaches and study this incoherence. In the first step, the Sheikh with respect to the principle thought of mashaei and the process of the knowledge abstraction to acquire self or soul (nafs) perceptions believes that it is necessary the materiality and its capacity for the distinction and recognition of partial imaginative perceptions and also believes the absolute (pure) materiality of imaginative perceptions and its capacity.

realm. With regard to rational essence of Islam, if the approaches of the philosophy of man (human) and world knowing (which have mentioned in the religious texts and sources) are adopted and defined we will access to the fundamental factors of Islamic philosophy. Hence, these researches and findings are one of the main Muslim philosophers' interests. Meanwhile, they believe that philosophy has a rational essence and is not specified to Islam, believing the reasoning bases of the religious thought; they were redirected to investigate such researches. Philosophical theism in the speech of Imam Reza (p.b.u.h) is a partial effort which is formed according to this belief and the manner of the scholars and has pointed out some of the most knowing approaches in Imam's speech. It consist of order, necessary, contingent, motion, substantial motion and nature arguments and argument of Oneness and unity of God, the argument on neglecting (not being essence), the argument of not being God matter, the argument of unity Being of God, the argument of pure Being, absolute unity, not being relying on the nature of Truth, names and attributes of the almighty Truth, the relation between the Creator and creation.

Key words: *Philosophical arguments (proofs), The arguments of the existence of God, The arguments of God's attribute, Imam Reza (p.b.u.h), The divine philosophy.*

The Concept of Vacuum (Void Space) and Reasons of Its Approval and Disapproval

- *Ali Reza Kohansal*
- *Assistant professor of Ferdowsi University of Mashhad*

stating about the nature among those who have accepted. This paper has clarified and showed the special attitude of Allameh Tabatabaei about ontology of the nature perception, philosophical bases and its results. This note has revealed that Allameh according to his own philosophical principles and attitudes has clarified a new opinion and determined nature perception in an absolute Being which differs from other common philosophical system and without any necessity to their bases. In the negative side, the meaning of nature is neither ultimate (pure) rationalism which means the inherent nature perceptions as Desecrate has mentioned in his philosophy nor absolute humanism which means the nothingness (void) of human essence or human nature from any orientation and perception. From the positive view, the perception of being is limited to his own which is just belonging and related and coherent to absolute Being and man as soon as perceives his absolute limited perception affirms the priority of absolute Being in the universe and his expanded effects and also the stages of this perception.

Key words: *Nature, Nature intuition (perception), Allameh Tabatabaei, Conditional (limited) being.*

Philosophical Theism

in the Speech (Word) of Imam Reza (p.b.u.h)

- *Muhammad Ali Rostamian (Assistant professor of University of Isfahan)*
- *Ehsan Saberi (An M.A student of Islamic Theology)*

Some have denied the reality of Islamic Philosophy because inductive reasoning and philosophy are not dedicated to the Islamic

and cruelty is evil (ghabih) relate to their definition and whatness and the way of their perception and understanding which have mentioned in the writings of philosophers and theologians dependently (incoherently) and can be seen uncertainty, ambiguousness, sophistry and confusing in different fields. Among them Hakim Lahiji is one of the few philosophers who precisely has explained the debate and analyzed with an artistic separation of conceptology, ontology and epistemology fields of the ethical propositions and correction of antecedents' beliefs. Meanwhile, it indicates the preliminaries and record of the issue, this paper tries to criticize and explore Hakim Lahiji's attitude which the most important one is the certainty of good (husn) and evil (qubh) and its included propositions.

Key words: *Hakim Lahiji, Good (husn) and evil (qubh), Rationally, Ethical propositions.*

Human Nature Intuition (Perception) from the Point of Tabatabaei Perspectives

- *Reza Akbarian (Full professor of Tarbiat Modares University)*
- *Gholam Ali Moqadam (A PhD student of Islamic Theology & Philosophy)*

Human nature is one of the significant issues in the philosophical ontology and is a base for human orientation in his perception and tendency which approval or disapproval of it follows many impacts and existential and knowledge necessities. There are different attitudes which determine nature perceptions, its realm and results. Some have generally denied nature perceptions and tendencies and some others have accepted. There is not an equal

believed the doctrine of the gnostic unity of Existence which the reality of Being just and only is The Almighty Truth (Haqq). The multiplicities are theophany, manifestation, illuminations and revelation of that Truth. Hence, the Creation is neither identical with the reality of Being nor the likeness or inequality. Some of those who believe the revelation have thought that the Gnostic unity of Being is identical or likeness of the Creator and Creation (the equivalent of the Creator and Creation) and severely oppose and quarrel with it because they thought it is contrary to the revelation and intellect school. This paper firstly clarifies a clear exegesis of the unity of Being then the affirmations are examined from the Quranic verses and Islamic traditions and answered to the questions.

Key words: *The unity of being, The unity of ambiguity, The taste of ultimate reality, Manifestation, Irreversible process, Illumination, Identical with, Likeness.*

The Examination and Critique of Hakim Abd al-Razzaq Lahiji in Good and Evil (Husn wa Gubh) and Included Propositions

□ *Mustafa Esfandiari*

□ *A member of academic board of Razavi University*

One of the most controversial issues in theology, ethic, ethic philosophy and the principle of Islamic jurisprudence sciences which scholars from the ancient Greek by now has noticed is good (husn) and evil (qubh) and the propositions which are comprised. All things have been said about the clauses like justice is good (hasan)

the applying of this more effective issue in all high processing of Sadra and the followers of the transcendental philosophy (al-hikmat al mutaaliya). The expanded realm of this subject has extended to include epistemology And ontology of the self and in these key arguments and controversial subjects such as the unity of soul and body, the circumstance of creation of science, the knowing for self and its created (huduth) and eternal (qidam) and other coherent issues it has a crucial role.

Key words: *The real existent (haqiqah) and intangible existent (raqiqah) doctrine, Self-knowledge, Ontology.*

The Critique and Examination of Gnostic Unity of Being in the Sources of Revelation

- *Muhammad Asadi Garmaroodi*
- *Associate professor of Sharif University of Technology*

One of the most important human specifications is the power of knowing (cognition). one of the highest and most effective knowing (cognition) is ontology. Men with respect to ontology and the Creator and Creation have divided into different groups. Some have accepted the separation (inequality-differences) between the Creator and Creation. Some others have propounded the equality all the Creation with the Creator and some others have mentioned the unity of the Creator and denied the multiplicities. Among the philosophers who believe the ambiguity unity of Being, the highest and best interpretation of the Unity and Multiplicity is the philosophical method which has been proved by Mulla Sadra. But in the process of the perfection, he

Abstracts

The Applying of the Real Existent (Haqiqah) and Intangible Existent (Raqiqah) Doctrine in the Knowledge of the Soul (Self)

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

Growing process of Islamic philosophy handed it to Sadr al-Mutaallhin and his followers to guarantee its flourishing. The interdisciplinary which was published by Sadra resulted to guarantee the strength of other homogenous courses for his philosophy. Like this category is the gnostic interests and the applying of the real existent (haqiqah) and intangible existent (raqiqah) doctrine in order to solve the different issues of ontology, theist and self-knowledge. Presenting a coherent Weltanschauung (world view) is the result of

Table of contents

Researches:

The Applying of the Real Existent (Haqiqah) and Intangible Existent (Raqiqah) Doctrine in the Knowledge of the Soul (Self)/ Muhammad Reza Ershadinia	3
The Critique and Examination of Gnostic Unity of Being in the Sources of Revelation Muhammad Asadi Garmaroodi	27
The Examination and Critique of Hakim Abd al-Razzaq Lahiji in Good and Evil (Husn wa Gubh) and Included Propositions/ Mustafa Esfandiari	51
Human Nature Intuition (Perception) from the Point of Tabatabaei Perspectives Reza Akbarian & Gholam Ali Moqadam	79
Philosophical Theism in the Speech (Word) of Imam Reza (p.b.u.h) Muhammad Ali Rostamian & Ehsan Saberi	99
The Concept of Vacuum (Void Space) and Reasons of Its Approval and Disapproval Ali Reza Kohansal	127
The Exploration of the First Flashes of the Abstraction of the Imaginative Faculty in Avicennanian Philosophy/ Muhammad Nejati	143

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	161
English Translation/ Ali Borhanzahi	174