

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

- سیر تفکرات پیرامون مدینه فاضله در جهان اسلام / حسن احمدی و کاظم افرادی ۳
- رابطه علت و معلول در دیدگاه سهروردی و ملاصدرا؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها / رضا اکبریان و نفیسه نجبا ۳۱
- تأملی در اندیشه سیاسی ملاصدرا / حسین بهروان و معصومه سادات حسینی ۵۹
- نقد تحلیلی نظریه ملاصدرا در جمع بین حدوث و بقای نفس / محمد اسحاق عارفی ۸۱
- تحلیل معناشناختی حرکت در حرکت (نظریه ابداعی علامه طباطبایی) / محمدمهدی کمالی ۹۳
- نگرشی منطقی به برهان حفظ و نقل شرع / علیرضا کهنسال و نفیسه تحریرچی ۱۲۱

ترجمه‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / جاسم محمد (مشهدی) ۱۳۹
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۴۸

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 دیگر 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 زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ...، و ۲-۱، ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آیینۀ تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی 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 پراکنش (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 سانتی‌متر) 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.
 - اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
 - 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.
 - مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
 - 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: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.

پژوهشها

سیر تفکرات پیرامون

مدینه فاضله در جهان اسلام*

- حسن احمدی^۱
- کاظم افرادی^۲

چکیده

آرمان‌خواهی در زندگی انسان به گونه‌های مختلف تبلور یافته و اندیشمندان هر عصری آن را در قالب «اتوپیا» یا «مدینه فاضله» مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با بررسی افکار آرمان‌شهر‌گرایان مسلمان نشان می‌دهد که عبودیت خداوند، توجه به معنویت و روحانیت حیات انسان، احترام به انسانیت انسان و سعی در رشد کرامت‌های انسانی، وحدت و عدالت از جمله ویژگی‌های مهم آرمان‌شهرهای اسلامی است. تعبیری مثل مدینه فاضله، اسلام‌شهر، دارالسلام، شهر صالحان، خوبستان و... جامعه مد نظر اندیشمندان مسلمان است، نه ناکجا آباد، هیچستان یا لامکان یا اتوپیا. شهر آرمانی اسلام، کالبد و شکلی ثابت ندارد و متفکران اسلامی بیشتر ابعاد ذهنی شهر آرمانی را ارائه می‌کنند. آنان اصول را مد نظر قرار می‌دهند و بعداً کالبد با توجه به آن اصول و منطبق با شرایط زمانی، تاریخی، اجتماعی و

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

۱. استادیار دانشگاه گیلان (hamed@guilan.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد برنامه‌ریزی شهری (نویسنده مسئول) (kazem55@ymail.com).

فرهنگی به وجود خواهد آمد. لذا در اسلام یک آرمان‌شهر و یک شیوه‌سازی اسلامی داریم، اما به تعداد شهرها می‌توانیم شهر اسلامی داشته باشیم. واژگان کلیدی: آرمان‌شهر، اسلام، آرمان‌شهرگرایان مسلمان، مدینه فاضله.

مقدمه

اگرچه تفکر آرمان‌شهری، پیشینه‌ای به قدمت جامعه بشری دارد، در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی برآنیم تا سیر اندیشه‌های آرمان‌شهری را پس از ظهور اسلام بررسی کنیم و به دسته‌بندی دیدگاه‌های مهم‌ترین آرمان‌گرایان سنتی و جدید دنیای اسلام پردازیم. بررسی اندیشه آرمان‌شهری در دنیای اسلام نه تنها ما را با شیوه تفکر و آرزوهای دانشمندان، بیشتر آشنا می‌کند، بخشی از نگرش مکتب اسلام را به هستی، آدمی و زندگی سیاسی و اجتماعی باز می‌نماید. در این جستار، ضمن آشنایی با مفهوم آرمان‌شهر و مهم‌ترین شاخصه‌های آن، اندیشه پیش‌گامان عرصه آرمان‌شهری را در دنیای اسلام از گذشته تا معاصر بررسی خواهیم کرد و در پایان، مهم‌ترین ویژگی‌های افکار آرمان‌شهری در جهان اسلام را باز خواهیم نمود.

مفهوم آرمان‌شهر

آرمان‌خواهی، بزرگ‌ترین انگیزه تکاپوی آدمی برای رسیدن به تکامل است تا هرگز در حصار واقعیت محدود و ثابت طبیعت در بند نشود و همواره به تفکر و ابتکار مادی و معنوی وادار گردد. آرزوی به زیستن که در طول تاریخ از آدمی جدا نشده، به گونه‌های مختلف تبلور یافته است و اندیشمندان هر عصری برای تحقق آن، چاره‌ها اندیشیده‌اند. این زندگی آرمانی، در قالب «اتوپیا» یا «مدینه فاضله» مطرح شده که در آن از نابسامانی و دغدغه‌های جوامع موجود، نشانی نیست (مطلبی و نادری، ۱۳۸۸: ش ۱۲۹/۶).

آرمان‌شهر در اصطلاح، یعنی شهری با ساختاری سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و... که بتواند بیشترین شهروندان خود را به بیشترین سعادت ممکن برساند (مور، ۱۳۶۱: ۹). در حقیقت، آرمان‌شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند. نویسنده یا طراح آرمان‌شهر که از اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه خویش یا از اوضاع حاکم بر جهان ناخرسند است و شرایط عینی را با تصورات ذهنی و

آرمان‌های خویش ناساز می‌یابد، می‌کوشد تا با ارائه طرحی آرمانی، وضع موجود و ارزش‌های آن را انکار کند. با این حال، آرمان‌شهر تنها وسیله گذار از عینیت به ذهنیت و پناه بردن به تخیل صرف نیست، بلکه بازآفرینی ذهنی جامعه به قصد انتقاد از نظام مستقر است و مَحکمی برای سنجش وضع موجود و آشکار ساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش می‌باشد (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶).

اندیشه آرمان‌شهری در دنیای اسلام

اندیشه برپایی آرمان‌شهر در تمامی مکتب‌ها و اندیشه‌ها دیده می‌شود. در این میان، اسلام به سبب رویکرد توحیدنگر و ویژگی‌های خاص خود، شاخصه‌هایی را برای آرمان‌شهر مطلوب خود برشمرده است. در قرآن به برخی از این شاخصه‌ها که بیشتر معنوی‌اند، اشاره شده است؛ مانند امنیت، طیب بودن، مقدس بودن، وفور رزق، نزدیکی و برکت. جامعه آرمانی اسلامی از پیوند مُلک و ملکوت شکل می‌گیرد و خدایی سمیع، بصیر، علیم و در عین حال رئوف در رأس آن است (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۹/۱۴۴).

در طول تاریخ اسلام از پنج آرمان‌شهر اسطوره‌ای، فلسفی، ادبی، ایدئولوژیک و مهدوی می‌توان نشان گرفت. بعد از ظهور اسلام، آرمان‌شهرگرایی اسطوره‌ای ضعیف گردید. آرمان‌شهرگرایی ادبی که در اندیشه عرفا و ادیبان رخ می‌نماید، تا زمان حاضر ادامه داشته است. آرمان‌شهرگرایی فلسفی در قرون میانی اسلامی به اوج خود رسید و در دهه‌های اخیر به گونه‌ای ملموس‌تر ذیل عنوان آرمان‌شهرهای ایدئولوژیک ادامه یافت. آرمان‌شهر مهدوی فراز و نشیب داشت و در ایام حضور ائمه به اوج خود رسید. در عصر صفوی اندکی به این آرمان‌شهر پرداخته شد و در دهه‌های اخیر به گفتمان غالب آرمان‌گرایی دنیای اسلام تبدیل گردید. در ادامه به گفتمان غالب هر یک از مهم‌ترین آرمان‌گرایان اسلام می‌پردازیم.

فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق.)

فارابی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان اسلام است که به «معلم ثانی» لقب یافته است. او در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*، مدینه فاضله افلاطون را در ساختاری اسلامی

عرضه کرده است. فارابی با توجه به هدف نظام سیاسی، نظام‌های سیاسی را به دو نوع نظام سیاسی فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند (۱۳۶۱: ۴۳). از دید وی رأی جمعی و خواست همگانی شهروندان، شرط رسیدن به سعادت است. به بیان دیگر، دستیابی به سعادت، منوط به اصلاح‌طلبی یک مصلح و همراهی گروهی از خیراندیشان است. این مصلح که رئیس مدینه فاضله است، انسانی کامل است که هم عقل است و هم معقول. این فرد کسی است که روح او به عقل فعال، متصل است و معرفت را از طریق وحی، از عقل فعال می‌گیرد. رئیس مدینه یا پیامبر خواهد بود یا امام (یوسفیان و علی‌پور، ۱۳۹۰: ش ۷۹/۱۰). رئیس آرمان‌شهر فارابی، شخصی عالم به همه علوم و معارف و حقایق است که راه‌های سعادت را از طریق وحی و الهام و عقل درمی‌یابد و با وحدت‌بخشی میان مردم و رفع بدی‌ها، آنان را به سعادت حقیقی در دنیا و آخرت می‌رساند. در مدینه فاضله فارابی، همه پیشه‌وران، تحت ریاست عالم‌ترین فرد هر پیشه قرار می‌گیرند و متصدی هر کاری، باید شایستگی و توان انجام آن کار را داشته باشد.

اگرچه فارابی با اقتدا به افلاطون و جمهوری او مدینه فاضله را در فلسفه مدنی خود ساخت و کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* را نگاشت، آرمان‌شهر او، مثالی برای گستره زمین است اما اتوپیا‌های غربی برای شهروندانی مشخص تأسیس می‌شوند. مفهوم شهروند نیز تفاوتی دیگر میان مدینه فاضله فارابی با اتوپیا توماس مور و در کل اتوپیا غربی است (همان). ویژگی‌های مهم تفکر آرمان‌شهرگرایی فارابی را به صورت زیر می‌توان برشمرد:

۱. فارابی در بیانی استعاره‌ای، مدینه فاضله را به بدن انسان تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «بدن قلبی دارد که همه اعضای سالم بدن از آن متابعت می‌کنند. رئیس مدینه به منزله قلب اجتماع است».

۲. فارابی جامعه‌های مقابل مدینه فاضله‌اش را مدینه جاهله، مدینه فاسقه، مدینه ضاله و مدینه متبدله می‌نامد و به توصیف هر یک می‌پردازد.

۳. فارابی برای نخستین بار فلسفه مدون سیاسی را در فرهنگ اسلامی وارد ساخت و متفکرانی مانند ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد از او متأثر شدند. اصطلاحات فلسفه سیاسی فارابی، عموماً از قرآن برداشته شده‌اند. صفت «فاضله»

- گویای آرمان حکیم در جستجوی کمال مطلوب برای جامعه است (همان).
۴. مدینه فاضله فارابی از پهنه زمین آغاز می‌گردد و در کوچک‌ترین حد خود به شهر اطلاق می‌شود. نگرش او افزون بر اینکه از مفهوم اسلامی «دارالسلام» سرچشمه می‌گیرد، بسی فراتر از محدوده جغرافیایی ملت‌هاست.
۵. مدینه فاضله فارابی، جامعه‌ای کاملاً روحانی است که تصور جزئیات آن بسی دشوار است.
۶. با اینکه بحث وی گسترده و مفصل است، همه جا به کلی گویی بسنده می‌کند و به روابط ملموس سیاسی و اجتماعی نمی‌پردازد.
۷. دریافت فارابی از جامعه کامل، جامعه‌ای بزرگ است که ملت‌های بسیار را در بر گرفته است و چنانچه رهبری آرمانی، زمام را به دست گیرد، مدینه فاضله در محدوده آن تحقق خواهد یافت.
۸. ساختار شهر آرمانی وی برداشت عقلانی او از نظام کائنات است (همان).
۹. جامعه مدنی او محصول تقسیم کار اجتماعی است و انسان، تنها در چنین جامعه‌ای به کمال و سعادت دست می‌یابد.
۱۰. در نظر فارابی، سیاست هدف نیست، بلکه هدف، سعادت است که جز با اجتماع به دست نمی‌آید. این سعادت هم زندگی این جهانی آدمی را تأمین می‌کند و هم رستگاری او را در جهانی دیگر تحقق می‌بخشد.
۱۱. فارابی بین مفاهیمی چون عقل، وحی، سیاست و شریعت، جدایی نمی‌افکند، بلکه بیشترین تلاش‌ها را برای هماهنگی میان آن‌ها انجام می‌دهد. خواست اصلی فارابی پیوند میان سیاست و حکمت است؛ زیرا او غایت انسان‌ها را سعادت، و تحقق سعادت را در پرتو سیاست حکیمانه می‌داند (همان).
۱۲. از دید فارابی راه رسیدن انسان به سعادت حقیقی، عدالت است.
۱۳. مدینه فاضله فارابی با اتکا به احکام شریعت، بیشتر رنگ فلسفی دارد و کلی‌گویی در آن اصلی اساسی است.
۱۴. او همچون دیگر طراحان آرمان‌شهر، کژی و ناسازگاری را با مبانی مدینه فاضله برنمی‌تابد. این گرایش ایده‌آل در اندیشه اغلب طراحان آرمان‌شهر وجود دارد (همان).

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.)

آرمان‌شهر ابن سینا مدینه صالحه (دادشهر) نام دارد. در مدینه او خانواده، مدرسه و نظام آموزش و پرورش نقشی به سزا در تربیت کودکان دارند؛ زیرا سرنوشت سیاسی جامعه و نیک‌بختی آن در پیوند با آن‌هاست (اذکایی، ۱۳۶۴: ش ۱۷۵/۲۳). ابوعلی سینا در شرح و بسط تئوری نظام شهر، مردم را بر سه قسم می‌داند: مدبران، صنعتگران و سلحشوران. این طبقات بر مبنای شغل و شأن اجتماعی‌شان امتیازبندی می‌شوند و نظم، انسجام و تدبیر امور مردم بر عهده آن‌هاست. مدبر در آرمان‌شهر سینیایی کسی است که سنت و شرایع را وضع می‌کند (همان: ش ۱۷۹/۲۳). او در جامعه سیاسی مانند سر برای تن است. سنت و عدل از ویژگی‌های اوست تا بتواند مردم را به راه کمال و راست هدایت کند و آن‌ها را به عبادت وادارد و از شر و فساد دور سازد (همان). در مدینه صالحه وی، شهروندان سنت‌هایی را اجرا می‌کنند که شارع مقدس (پروردگار) آن را برای بشر وضع کرده است. در نقطه مقابل، مدینه ضاله است با مردمانی نیازمند دعوت به حقیقت و راستی؛ زیرا افراد این جامعه در گمراهی و حشتمناکی به سر می‌برند و رفتارهای سیاسی و اجتماعی‌شان در مخالفت با شریعت خدا و پیامبر است (همان). تفاوت مدینه صالحه ابن سینا با مدینه فاضله فارابی این است که ابن سینا هرگز مدینه‌ای خیالی مانند برین شهری که فارابی پنداشته، تصور نکرده است، بلکه مدینه‌ای واقعی را ترسیم کرده است که رئیس آنجا احکامی عملی را برای مردم به اجرا می‌گذارد که پیروی از آن‌ها واجب است. به عبارتی آرمان‌شهر ابن سینا شرایط واقعی را نادیده نگرفته است (همان).

خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق.)

خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه، در تبیین ارکان اندیشه ایران‌شهری، مبنای آرمان‌شهر خود را بیان می‌کند. آرمان‌شهر او پادشاهی دارد با همان ویژگی‌های پادشاهان ایران باستان. در اندیشه خواجه، پادشاه نماینده خلیفه نیست، بلکه منتخب و برگزیده پروردگار عالم است. توصیف او از پادشاهی بیشتر شاهی آرمانی است که از تمام مظاهر توانایی و دانایی و جمال برخوردار است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶).

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.م)

او راوی روایتی با نام *آواز پر جبرئیل* است که در آن در برابر اتویا، نام «ناکجاآباد» را به کار می‌برد. اگرچه ناکجاآباد در فارسی امروزی باری منفی دارد، منظور او مدینه فاضله است. تفاوت اتویای غربی با «ناکجاآباد» شیخ شهاب‌الدین سهروردی آن است که ناکجاآباد، سرزمین «پیران مجرد» است و «از آن اقلیم است که انگشت سبابه به آنجا راه نبرد»، ولی اتویا مدینه زمینی است که اهل آن، مقام و جای معین در مدینه دارند و قانون بشری مدینه آن را مقرر کرده است. اتویا مدینه‌ای است که خدا در آن غایب است و دین و احکام الهی یا اصلاً وجود ندارد یا اگر هست، اثرگذار نیست. قوانین اتویا قوانینی بشری است (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰).

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق.م)

وی مفهوم مدینه فاضله را از فارابی می‌گیرد و آرمان شهر خود را اجتماعی می‌داند که «همت‌های ایشان بر توسعه خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال» (شریعت و نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰: ش ۹۱/۲۵). وی با تقسیم افعال ارادی انسان به خیر و شر، به تفکیک دو نوع خاص از اجتماع بشری (مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله) مبتنی بر ماهیت دو گونه افعال ارادی انسان می‌پردازد. از دید وی چون مدینه فاضله بر حق است و حق در هر زمان و مکان یکی بیش نیست، تنها یک مدینه فاضله وجود دارد، در صورتی که مدینه غیر فاضله انواعی گوناگون دارد (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۱). او شکاف میان وضع موجود و دولت آرمانی را معطوف به اصل عدالت، احسان و پایبندی به قانون می‌داند. در مدینه فاضله او تنها یک نظام سیاسی فاضله شکل می‌گیرد و گزاره‌های اخلاقی سعادت‌محور، اساس تمییز این گونه نظام سیاسی فاضله از غیر فاضله است. نظریه اخلاقی خواجه نصیر در مقایسه با نظریه سیاسی وی فربه‌تر، و در راستای آرمان جهان‌وطنی و معطوف به سعادت اخروی است. چنین ویژگی‌هایی موجب می‌شود، طرح جامعه آرمانی خواجه نصیر، بیشتر با نام سیاست اخلاقی، فهم پذیر باشد (شریعت و نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰: ش ۹۲/۲۵).

حجت‌الله اصیل در کتاب *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، عدالت را عنصری مشترک در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، فارابی و افلاطون می‌داند. عدالت در این شهرها بیانگر آن است که هر کس بر حسب شایستگی در پایگاه راستین خود جای گیرد و به کاری پردازد که با سرشت و استعداد او سازگار است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶). در اندیشه خواجه محبت و عدالت دو رکن مهم در تحقق آرمان‌شهر است. وی در کنار ابن سینا و فارابی به پایگاه فرد در اجتماع بر حسب سرشت و استعداد او نظر دارد و بر این باور است که اگر فرد در جامعه به کاری که طبیعت او اقتضا دارد، پردازد و سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی بر حسب شایستگی افراد تشکیل شود، مدینه فاضله در زمین پدید می‌آید (همان: ۱۷).

خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۶۴۸-۷۱۷ ق.)

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، دانشمند و سیاستمدار برجسته قرن هفتم هجری و وزیر غازان‌خان، در شمال تبریز شهرکی بنیان نهاد که بیشتر جنبه علمی و آموزشی داشت. این شهرک را ربع رشیدی می‌نامیدند. هدف خواجه از تأسیس ربع رشیدی، گرد هم آوردن علما و دانشمندان بود تا هم علوم گسترش یابند و هم خود فیضی از صحبت ایشان ببرند (حبیب، ۱۳۸۹: ش ۹۵/۴۱). بر پایه متون تاریخی و وقف‌نامه رشیدالدین، ربع رشیدی، طرح جامعه‌ای آرمانی را داشته است؛ چه رشیدالدین در بنای این شهرک هم پیشنهادهای مشخص کالبدی داشت و هم چگونگی سازمان اجتماعی، مدیریت و نهادهای مدنی مربوط را به دقت، تعیین و مشخص کرده بود. اگرچه در فرهنگ معین، ربع به معنای «محلّه» است، در نامه خواجه خطاب به فرزندان صحت از ۳۰۰۰۰ خانه شده که بیانگر این است که ربع رشیدی شهرکی بسیار بزرگ بوده است که آن را اولین و بزرگ‌ترین شهرک دانشگاهی جهان اسلام می‌توان یاد کرد (همان: ش ۹۷/۴۱).

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق.)

ابن خلدون بیش از آنکه فیلسوفی نظری باشد، اهل عمل و مذاکره و فیلسوف

اخلاق اجتماعی است. او در سخنانش دربارهٔ آرمان شهر، از «آبادجا» یاد می‌کند؛ یعنی جایی که آباد باشد، عمران آن حفظ شود و توسعه یابد. فلسفهٔ چنین شهری بیشتر در پیوند با روزمرگی و عمل روزانه است (مکارم، ۱۳۷۷: ۲۵). آرمان شهر ابن خلدون، محلی تر و موردی است.

شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ ق.)

شیخ بهایی عمدتاً بر میهن آشنا و سرزمین ناکجاآباد نظر دارد. او در این راه به چنان درجه‌ای از کمال روحی در ورای اصول و قواعد نظری رسیده که همهٔ آثارش سرشار از ارزش‌های معنوی است (حبیبی، ۱۳۷۷: ش ۱۲۶/۳). شیخ بهایی نیز به نقش نبوت و امامت و جایگزینی در دوران غیبت می‌پردازد. وی منزلت حکومت و جایگاه حاکم در جامعهٔ بشری را نسبت به رعیت مانند روح برای جسد و سر به بدن دانسته است. همان گونه که حیات جسم بدون روح امری ناممکن است، حیات و نظم اجتماعی نیز بدون وجود و حضور شهریار، ناشدنی است. اگرچه وی دربارهٔ شرایط و صفات حاکم اسلامی در زمان غیبت سکوت کرده است، حکومت ظلم را نیز رد می‌کند (سلطان محمدی، ۱۳۸۱: ش ۱۸۹/۱۸).

ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ ق.)

در آرمان شهر صدرایی «خداوند همه چیز می‌شود همه کس را...» (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰). در مکتب ملاصدرا، انسان که مسافری خدایی است، به سوی او در حرکت است و دنیا یکی از منازل و مراحل سفر اوست. وی کمال نهایی و رسیدن به سرمنزل مقصود وجود انسانی را از مسیر بودن در جامعه می‌داند (همان: ۳۱).

مهم‌ترین اشتراکات آرمان شهرهای اندیشمندان سنتی اسلامی

احتیاج، مولد اجتماع

آنچه جوامع مدنی را پدید می‌آورد، نیازها و احتیاجات مادی و معنوی آدمی است.

انسان کمال‌جو برای برطرف کردن خواسته‌های نفسانی و روحانی و دست یافتن به آمال دنیوی و اخروی، نیازمند همزیستی و همراهی دوسویه با دیگر هم‌نوعان خود است.

نظم، هماهنگی، قانون

از آنجا که بیشتر طراحان آرمان‌شهرها فلاسفه‌اند، تقریباً بر تمامی این شهرها نظم و قانون حکم فرماست. این ویژگی در *آرمان‌شهر* مور و کتاب *جمهور افلاطون* هم به وضوح دیده می‌شود. در مدینه فاضله فارابی همه چیز با نظام فلسفی طبیعت و آفرینش سازگار و همسوست و نظم لازم در مراتب وجود، حفظ شده است. در مقابل، جامعه‌های غیر آرمانی یا به قول فارابی، مدینه‌های جاهله، جامعه‌هایی سراسر بی‌نظم و به هم ریخته است که در آن هیچ چیز در موقعیت شایسته خود قرار ندارد (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۷).

نظام طبقاتی

فارابی، پس از رئیس مدینه فاضله، از طبقاتی سخن می‌گوید که مردم در آن‌ها بر مرتبه فرتوتر از خود، فرمانروا و نسبت به مرتبه فرتا تر فرمان‌پذیرند. نیز به گروهی اشاره می‌کند که «تنها خدمت کنند و خادم باشند، نه مخدوم و در فرتوترین مراتب قرار دارند که طبقه فرتوترین اجتماعات مدینه اینانند». در مدینه فاضله خواجه نصیر نیز به تأثیر از فارابی مراتبی تعیین شده است. خواجه برای ارکان مدینه فاضله، از پنج صنف و طبقه نام می‌برد. هم فارابی و هم خواجه نصیر، این تقسیم‌بندی را بر اساس شایستگی‌ها و استعدادات افراد انجام می‌دهند (همان).

عدالت و برابری

دین‌داری

همه جامعه‌های آرمانی مورد بحث جامعه‌هایی دیندارند. فلاسفه مسلمان، جوامعی را طرح‌ریزی کرده‌اند که بر اصول توحید و معاد و سایر اصول و فروع اسلام منطبقند.

بی‌نشانی

فارابی تمام قسمت‌های آباد زمین را به طور کلی، محدودۀ مدینه فاضله می‌داند.

آرمان شهر مور در جزیره‌ای دورافتاده و خیالی قرار دارد. شهرهای آرمانی نظامی و جامی نیز در *اقبالنامه* و *خردنامه اسکندری*، نام و نشانی ندارند. خواجه نصیر درباره مکان مدینه فاضله سکوت می‌کند. حتی مکان‌هایی نیز که به جوامع آرمانی شباهت دارند، در جاهای دوردست واقعند.

شهرهای سنتی جهان اسلام؛ بارقه‌هایی از آرمان شهر اسلامی

ظهور اسلام امکان ایجاد سکونتگاه‌هایی را بر مبنای اعتقادات و باورها برای پیروان خویش فراهم آورد. در قرون گذشته، شهر برای بانیان شهر اسلامی، بازتابنده ارزش‌های اسلامی بود. معیارها و قوانین اسلامی حاکم، شکلی مشخص از معماری شهری را ارائه می‌دادند. عوامل و اصول منبث از فرهنگ دینی، شبکه‌ای قدرتمند را ایجاد می‌نمود که در صورت تعارض با عوامل بیرونی، به طرد و حذف آن می‌پرداخت و جایگزینی دیگر را برای آن می‌طلبد و یا آنکه در صورت امکان، آن را جذب و تعدیل می‌نمود (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۴/۱۴۴).

در شهر اسلامی، تجلی عبودیت ساکنان شهر در معماری شهر نمود می‌یافت. در واقع همان گونه که شهروندان شهرهای اسلامی، خویش را بنده خدا می‌دانستند، همتشان بر آن بود که کالبد شهر نیز جلوه گاه بندگی باشد. مسلمانان خویش را مطابق تعالیم اسلامی، خلیفه‌الله می‌دانستند و صبغه الهی را به اعمال و آثار خویش می‌دادند (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۲۱).

راهبردهای فقهی از روش‌هایی بودند که اصول آرمانی اسلام را نمود کالبدی می‌بخشیدند و به واقعیت نزدیک می‌شدند؛ مثلاً قاعده لاضرر، حریم، احترام به مالکیت دیگران، حق شفعه، جلوگیری از سد معبر، جلوگیری از انجام فعالیت‌های آلاینده در مجاورت مسجد. در شهرهای اسلامی ساختار شهر به مثابه مرز، عمل می‌نمود و ایده اصلی اسلام یعنی وحدت را به گونه‌ای نمادین در کالبد شهر تحقق می‌بخشید (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۸/۱۴۴). سیمای بصری شهر نیز از وحدت و هماهنگی دم می‌زد؛ مثلاً اصفهان در زمان صفویه از شهرهایی بود که شیخ بهایی، یکی از آرمان‌گرایان اسلامی، توانست آن را به سمت آرمان شهر اسلامی سوق دهد. شکل‌گیری مکتب

اصفهان از جمله تغییرات این دوره بود. مکتبی که بر پایه اندیشه چندین بزرگ‌مرد برپا شد. از حکمایی که مکتب اصفهان در خود جای داد می‌توان از شیخ بهایی، چهره ممتاز مکتب اصفهان در شهرسازی و معماری، میرداماد در فلسفه و کلام، میرفندرسکی، ملامحسن فیض کاشانی، مجلسی دوم و ملاصدرای نام برد (حبیبی، ۱۳۷۷: ش ۱۲۵/۳).

جهان‌بینی عارفانه که با تشکیل دولت صفوی بستر مادی یافت، در شهرسازی مکتب اصفهان، نمودهای آرمان‌شهری خود را آشکار کرد. سلسله‌مراتب فضایی از بزرگ‌ترین مقیاس تا کوچک‌ترین مقیاس کالبدی به کار گرفته شد و هر مقیاس بازتابی از اصل وحدت‌بخش جهان بود. مکتب اصفهان در شهرسازی در پی تحقق بخشیدن به اصلی است که جهان بر آن قرار دارد. اصل تعادل و توازن، تعادل فضایی و توازن کالبدی. در این مکتب نه مقیاس بلکه فضای انسانی مطرح می‌شود (همان: ش ۱۲۶/۳).

به طور کلی می‌توان گفت که در قرن‌های گذشته، شهرهای جامعه اسلامی خیلی بیشتر از شهرهای امروز به آرمان‌شهر اسلامی نزدیک بودند، به ویژه از لحاظ کالبدی، اما از آنجا که زمام امور در دست حکومت‌های ناصالح بود، حرکت به سمت آرمان‌شهر اسلامی ناقص ماند.

آرمان‌شهرگرایان مسلمان معاصر

محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق.)

شیخ محمد عبده، دانشمند و مصلح مصری بود که در برابر هجوم بی‌امان فرهنگ غرب به دفاع از کیان اسلام پرداخت. او معتقد بود که اسلام توانایی اداره جامعه را دارد و مخالف جدایی دین از سیاست بود و بر لزوم بهره‌گیری از دانش بشری و حفظ هویت اسلامی و عدم افراط و تفریط در این زمینه تأکید داشت. وی وضعیت کنونی مسلمانان را معلول دوری از اسلام می‌دانست، نه معلول اسلام (علی‌وحیدی، ۱۳۸۲: ش ۸۹/۶۸).

سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ م.)

وی در آثار خود بازگشت به اسلام نخستین را چاره مشکلات جوامع مسلمان می‌دانست. از دید سید قطب، اسلام روح مشترک فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

مسلمانان است و بازگشت به اصول اولیه آن در قرآن و سنت پیامبر و صحابه تبیین شده است. تنها راه رسیدن به استقلال و عزت واقعی جوامع اسلامی و پیشرفت آنها، عمل به این اصول است. سید قطب، جامعه نخستین اسلام در دوران پیامبر و خلفای راشدین را جامعه اسلامی حقیقی و آرمانی می دانست که جوامع بعد از آن از این روند منحرف شده اند. وی مشکلات امروزی مسلمانان را از اسلام نمی دانست، بلکه از حاکمان آنها می دانست (مرادی، ۱۳۸۲: ش ۱۸/۲۱).

وی در کتاب *دارالسلام* بیان می کند که تنها یک مکان در زمین هست که می تواند دارالسلام نامیده شود و آن سرزمینی است که دولت اسلامی در آن برپاست و شریعت بر آن حاکم است و حدود خدا مراعات می شود و در آن همه مسلمانان، امور دولت را با مشورت با یکدیگر اداره می کنند. او اگرچه به وجود آمدن این جامعه را دشوار می داند، آن را ناشدنی نمی داند و بر آن است که هیچ راه گریزی از ایجاد جامعه اسلامی نیست. او معتقد است که اگر این جامعه، امروز تشکیل نشود، در آینده به وجود خواهد آمد (میراحمدی و مهربان، ۱۳۸۷: ش ۵۲/۱۳).

در جامعه او خوراک، پوشاک و مسکن هر فردی اعم از کارگر، بیکار، نیرومند، ناتوان، سالم، مریض، زنده و مرده تضمین شده است. اعتماد به بازگشت به اسلام اصیل در نقش خود، غیر عقلانی نیست، اما وی این امر را در چارچوبی اسطوره ای قرار می دهد و آن را در چشم انداز فروپاشی غرب و نیل به ناکجاآباد ارائه می دهد. تفکر رادیکالی او با نشان دادن ایدئولوژی به جای مذهب و با ادعای رجعت به سلف صالح، در صدد ساختن نوعی مذهب سیاسی است که بر اساس آن، ایمان قلبی پیروان، وسیله کسب نفوذ و قدرت سیاسی است. او جامعه را به دو اردوگاه سازندگان مدینه آرمانی و ساکنانش و جامعه فاسد کنونی تقسیم می کند و می گوید که نخستین گام، بریدن از جامعه جاهلی و تمام ارزشها و مفاهیم آن است. سید قطب قادر به سازگاری با حقیقتی که بدان باور دارد، نیست، بلکه در صدد نفی واقعیت به منظور تحقق این حقیقت است. در نتیجه ایده اصلی نوگرایی دینی در اندیشه قطب، جای خود را به رادیکالیسم و در نهایت خشونت سیاسی می دهد (مرادی، ۱۳۸۲: ش ۱۹/۲۱).

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش.)

وی با اشاره به عبارت «امت وسط» در قرآن، امت اسلامی را امت وسط می‌داند که در صراط مستقیم در حرکت است. او به مفهوم عدالت نیز توجه می‌کند. عدالت از دیدگاه علامه در سایه‌سار عمل انسان‌ها معنا می‌یابد و بدین جهت از ارکان اخلاقی مطلوب به شمار می‌رود. ایشان وحدت را نیرو و ابزار پایه‌ای جامعه اخلاقی مطلوب می‌داند. انسان‌های اخلاقی که در جامعه اخلاقی زندگی می‌کنند، در مرز ارزش‌های دنیوی و چارچوب نعمت‌های جسمی محدود نمی‌شوند (سلطانی رنانی، ۱۳۸۷: ش ۳۶/۲۸). ایشان جامع‌ترین برنامه اجتماعی را در زمینه مسائل اخلاقی، عدالت می‌داند و معتقد است که از نظر اسلام مهم‌ترین هدف، اصلاح جامعه است. مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه مطلوب را در اندیشه وی می‌توان ادب، معاشرت و برخورد‌های هدفدار، رویگردانی از لغو و بیهودگی، اخوت و برادری، اصلاح ذات‌البین، وفای به عهد و امانت‌داری دانست. قرآن دستیابی به جامعه مطلوب را در سایه برقراری ارکان زیر می‌داند: تقوا، عدالت، وحدت و امنیت. علامه مفسر نیز بر این امر تأکید می‌کند (همان: ش ۳۷/۲۸).

استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش.)

وی نیز همانند اکثر آرمان‌گرایان به مفهوم عدالت توجه می‌نماید و مکتب اسلام را حامی عدالت می‌داند. به نظر ایشان هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا نماید، در آن وقت نشانه‌های عدالت ظهور می‌کند (علی‌وحیدی ۱۳۸۲: ش ۸۰/۶۸). اجرای عدالت نیز مبتنی بر عمل به قانون با پشتوانه معنویت اسلامی است که راه رسیدن به آن جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه بقاست. در این نظام باید تلاش نمود تا افراد با رضایت، حقوق خود را به دیگران اعطا کنند. البته دولت هم موظف به برقراری عدالت در جامعه است. استاد مطهری توسعه مادی را بدون توسعه معنوی خطرناک می‌داند. در جامعه آرمانی او توسعه مادی و معنوی هر دو با هم مد نظر است (www.mortezamotahari.com).

جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸ ش.)

او از یک سو سلطه گفتمان غرب‌گرایی را که در اوج قدرت خود به غرب‌زدگی

منتهی شد، به شدت نقد می کند (جمشیدی و ایران نژاد، ۱۳۹۰: ش ۶۰/۴۶) و از سوی دیگر برای درمان این بیماری از «بازگشت به خویشتن» سخن می گوید (خلیلی، ۱۳۸۳: ش ۵۹/۲۰). هدف جلال آل احمد سازگار کردن مدرنیته با بافت ایرانی - اسلامی بود. نقد او نقدی سنت گرایانه بر مدرنیته است و می تواند با هدف بازگشت به سنت ها و صورت های اسلامی زندگی، طرحی نو دراندازد. اسلام توده گرای او مدرنیته را به معنای واقعی کلمه رد نمی کند، بلکه بر آن است تا بر مبنای سنت، نمادگرایی و هویت ایرانی - اسلامی، تأملی مجدد در مدرنیته نماید (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۳۷).

دکتر شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ ش.)

شریعتی نقد آل احمد را پی گرفت و با ارائه نظریه ای خلاقانه در باب ایدئولوژی اسلامی، به مثابه نیرویی مدرن ساز، آن را بسط داد (همان: ۳۹). وی با هدف تحقق اسلامی زنده و پویا از یک سو و تحقق جامعه کمالی مطلوب در سایه گسترش عدالت اجتماعی از دیگر سو، سودای ارائه سیاستی پاسخ گو در تعادل مکاتب بیگانه را در سر داشت. شریعتی در باب حکومت اسلامی، مبتنی بر بینش وحدت گرایانه و تساوی طلب، مفهوم امت را به جای ملت به کار برد (امام جمعه زاده و روحانی، ۱۳۸۶: ش ۳۵/۹). وی حکومتی آرمانی را پیشنهاد می کند که در آن گروهی حاکم می شوند که می خواهند بر اساس برنامه ای انقلابی و مرفقی، بینش، فرهنگ، زبان و... مردم جامعه را دگرگون کنند و آن را به بهترین شکل ارائه دهند. آنان برای این کار ایدئولوژی و مکتب فکری مشخص دارند و به طرف مقصدی متعالی حرکت می کنند و تا جایی که مردم توجه دارند که موجب فساد و رکود جامعه نشود (همان: ش ۲۹/۹).

اندیشه آرمان شهر گرایان که هدف تسخیر شهر آرمانی را دارند و از راه و روش چنین تسخیری دم می زنند، به ایدئولوژی تبدیل می شود. در ایدئولوژی نیز آرمان شهری هست، اما آن را اندیشه کاملاً آرمانی نمی دانیم؛ چرا که ایدئولوژی دستیابی به هدف را ممکن می داند و برای آن برنامه و روش ارائه می دهد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۳۹). مطالعه افکار آرمان گرایان مسلمان معاصر نشان می دهد که اینان همچون گذشتگان در پی آرمان های بسیار بلند و تخیلی نیستند، بلکه واقع گراتر شده اند و

خواسته‌هایشان چالش‌پذیر، اما شدنی‌تر گردیده است. از سویی تلاش برای تلفیق دین و سیاست و دوری‌گزینی از غلبه‌غرب بر امت اسلامی دو محور مهم تفکراتشان است. گویی آرمان‌شهرهای اسلامی در قرن معاصر به سمت ایدئولوژی پیش‌رفته‌اند، به ویژه قبل از انقلاب اسلامی، به طوری که بخشی از بنیان‌های نظام جمهوری اسلامی بر مبنای عقاید ایدئولوگ‌هایی نظیر استاد مطهری و دکتر شریعتی قرار داده شد. با وقوع انقلاب اسلامی دریچه‌ای به سوی تحقق بخشی از اهداف آرمان‌گرایان معاصر ایجاد شد. سه دهه انقلاب اسلامی تا کنون چالشی پویا بوده است نسبت به استقلال و هویت در فرآیند توسعه و جدالی برای رسیدن به آرمان‌شهر اسلامی.

آرمان‌شهرهای اسطوره‌ای و ادبی

اندیشه ناکجاآبادی و آرمان‌شهری در پیش از اسلام بی‌سابقه نبوده است. در اساطیر پهلوانی ایران‌زمین، نخستین انگاره‌های آرمان‌شهری هویدا است. نظیر بهشت دیلمون، گنگ دژ، شهر ورجم‌کرد و فرش‌کرد. مفسران، ادبا و عرفای ایرانی از جمله محمد بن جریر طبری، فردوسی، عنصرالمعالی، ناصر خسرو، نظامی گنجوی، سعدی، مولوی، عطار، سنایی غزنوی در *سیر العباد الی المعاد*، آرمان‌شهرهای جابلقا و جابرسا در رساله *آواز پر جبرئیل و فی حقیقه العشق*، *خردنامه اسکندری*، تفسیر *روح الجنان* ابوالفتوح رازی، *کشف الاسرار* رشیدالدین میبدی و جامی هر کدام جامعه‌ای آرمانی را توصیف می‌کنند (بهار، ۱۳۶۲: ۱۹). این آثار ادبی هرگز مشخصه شهری بر روی زمین را نشان نمی‌دهند و بیشتر تداعی‌کننده تصاویری‌اند که در ذهن انسان، از عالم مجردات می‌گنجد (قائم، ۱۳۸۶: ش ۸۷/۱۵). در همه این آثار سایه روشنی از آرمان‌شهرهای ایران کهن به ویژه گنگ دژ دیده می‌شود و به نظر می‌رسد تصویری مبهم از آن با شکل و هیئتی دیگر و دورمانده‌اند. این‌ها همه بازگوی داستانی یگانه از زبان گویندگان مختلفند و تفاوت آن‌ها در شیوه بیان است نه در محتوا و درون‌مایه (بهار، ۱۳۶۲: ۲۰).

ادیان معاصر نیز به توصیف و بیان آرمان‌شهر توجه نموده‌اند؛ مانند نیما، فروغ فرخزاد، واصف باختری، سهراب سپهری و صنعتی‌زاده کرمانی در *رمان مجمع دیوانگان*. مطالعه آثار ادیان قدیمی و جدید نشان می‌دهد سفر، توصیف، وجود

راوی، گرایش به رؤیا و خیال، شکل داستانی، دسترس ناپذیری، وجود بن‌مایه‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی و دینی از جمله موارد مشترک آنان است (قائمی، ۱۳۸۶: ش ۸۷/۱۵).

آرمان‌شهر مهدوی، آرمان‌شهر اهل بیت علیهم‌السلام

راهکارهای شیعه برای رسیدن به آرمان‌شهر متوجه سه پایگاه بعثت (نبوت)، غدیر (ولایت) و ظهور (مهدویت) است. به دیگر سخن، انسان برای رسیدن به آرمان‌شهر به قانون الهی (وحی) و تفسیر معصومانه (غدیر) و مدیریت معصومانه (ظهور) نیاز دارد (سلطانی رزانی، ۱۳۸۶: ش ۸۱/۲۳). در تفکر تشیع، عنیت آرمان‌شهر اسلامی در عصر ظهور و حضور انسان کامل، حضرت بقیة الله عز وجله، به وقوع خواهد پیوست. در تفکرات شیعیان، امید به آینده‌ای درخشان همراه با عدالت اجتماعی همواره وجود داشته است. غنی‌ترین پشتوانه فکری چنین نظریه‌ای، احادیث و اخباری است که در آن ظهور مهدی عز وجله را در آخر الزمان بشارت داده‌اند. شیعیان بر این باورند که تاریخ بشری به رغم فراز و نشیب‌ها، فرجامی خجسته دارد و با ظهور مهدی کار جهان به سامان می‌آید و آدمی به رستگاری دست می‌یابد.

در آرمان‌شهر مهدوی، تعاملی نزدیک بین خالق و خالق وجود دارد. خلق از هر طریقی و به هر بهانه‌ای می‌تواند با خالق ارتباط برقرار کنند و خالق نیز بی‌هیچ واسطه‌ای باران عنایت بی‌علت خود را بر خلق می‌باراند. این نوع ارتباط و تعامل و تقابل در دیگر آرمان‌شهرها تقریباً وجود ندارد. آرمان‌شهر مهدوی متکی بر قوانین الهی است و از پیوند ملک و ملکوت تشکیل شده است (ریاحی زمین، ۱۳۸۷: ش ۱۴۸/۴۸). رأس هرم قدرت، پروردگار مقتدر واحد است و پس از او، پیامبر صلی الله علیه و آله رهبر جامعه و منسوب از طرف قادر مطلق و سپس امام - رهبر، به ترتیب بر این جامعه ریاست الهی می‌کنند و مجری احکام مقدس آسمانی‌اند. طبق نظر جامعه‌شناسان یونان باستان و روم و دیگران، فرم و شکل مدینه‌های فاضله و شهرهای آرمانی در طی قرون متمادی دگرگون می‌شود و این، شاید به دلیل تغییر نگرش مردم به زندگی و تحول در خواسته‌ها و انتظاراتشان است، اما مدینه فاضله مهدوی که ریشه در دین و

تعلیمات دینی و آسمانی دارد، جاودان خواهد ماند.

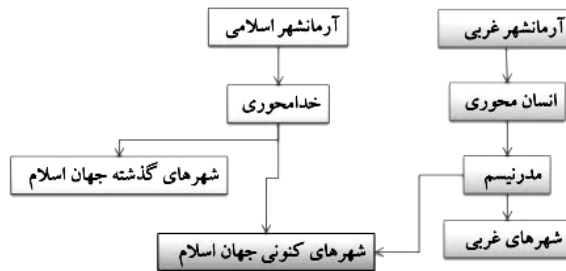
تفاوت اساسی نظریه ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه و آرمان شهر در آن است که آرمان شهری، آرمانی شریف است که یا ریشه در اساطیر کهن دارد و یا از تخیل فرهیختگان و تأمل آنان در اوضاع و احوال روزگارشان حاصل می‌شود، اما حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه وعده‌ای مقدر است که بر اخبار و احادیث استوار است و شیعیان آن را امری محتوم و متحقق در آینده می‌دانند (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۱۴). مدینه فاضله موعود اسلام گرچه در بعضی عناصر مثل عدالت، رفع ظلم، برابری و... با اتوپیای اندیشمندان و فلاسفه مشترک است، با آن‌ها تفاوت ماهوی دارد؛ چون عدالت در مدینه فاضله مهدوی هم وسیع‌تر است و هم موارد شمول آن زیاد است، مثل عدالت اقتصادی اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره. نیز مدینه فاضله مهدوی در تمام زمینه‌ها که اندیشمندان از آن غفلت کرده‌اند، برنامه دارد؛ مثل علم، رفاه، آسایش و امنیت عمومی و غیره. از طرفی باید گفت که مدینه فاضله اندیشمندان طرحی خیالی و ایده‌آلیستی است در حالی که مدینه فاضله مهدوی طرح واقعی و عینی و رئالیستی است.

آیت‌الله جوادی آملی، اندیشمند معاصر عرصه مهدویت

از نظر وی اسلام در حوزه‌های فرهنگی، اقتصادی و حقوقی، با تکیه بر الگوی مدینه فاضله، آموزه‌هایی روشنگرانه و سازنده برای تکامل و پیشرفت نظام اسلامی دارد. وی پیشرفت نظام اسلامی را مبتنی بر نقش محوری رهبر آن می‌داند که در عصر غیبت، ولایت فقیه، و در عصر ظهور، امامت انسان کامل یعنی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه به آن مشروعیت می‌بخشد (عبدیائی، ۱۳۸۸: ش ۶۱/۳۰). وی نقش مدیران و شاخصه‌های مدیریتی آن‌ها را در رسیدن به رشد و پیشرفت با توجه به الگوی مدینه فاضله مهم می‌داند و ویژگی‌های مدیران مدینه فاضله را برمی‌شمرد. ایشان در شرح ابعاد رشد در مدینه فاضله، مواردی متعدد را برای تحقق در مدینه فاضله و نظام اسلام قابل ذکر می‌داند. چهار بعد اصلی در رشد نظام اسلامی عبارتند از: ۱. رشد فرهنگی، ۲. رشد اقتصادی، ۳. رشد در فرایند صحیح صنعتی، ۴. رشد حقوقی (داخلی و بین‌المللی) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶).

بر آیند خصوصیات عمده آرمان شهر اسلامی از مطالعه سیر تفکرات آرمان شهر گرایان مسلمان سنتی و جدید

۱. آرمان شهرهای اسلامی اصولی مشترک دارند؛ نظیر عبودیت خداوند، توجه به معنویت و روحانیت حیات انسان، بهره‌گیری از جنبه مادی حیات در تقویت جنبه معنوی آن، احترام به انسانیت انسان، وحدت و عدالت.
۲. از آنجا که دین اسلام در صدد پیوند ساحت جسمانی و روحانی و پیوند زمین و آسمان است، می‌توان مشاهده نمود که آرمان شهر گرایان اسلامی آرمان‌های خود را بر مبنای اسلام و ارزش‌های آن ارائه می‌دهند (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۷/۱۴۴)، بر خلاف دوران مدرن که انسان دیدگان خود را از آسمان برگرفت و رستگاری را در گستره زمین جستجو نمود. با گسترش مدرنیسم در کشورهای اسلامی به شکل استعماری و انحطاط فرهنگی، آرمان شهر گرایان مسلمان معاصر بر خورد با تسلط غرب بر جوامع اسلامی و بازگشت به خویشتن را یکی از گام‌های اصلی برای نیل به آرمان شهر اسلامی می‌دانستند (شکل زیر).



۳. معرفت مورد نظر اسلام به کمال روحانی می‌انجامد و همیشه هدف نهایی آن ارتباط دادن جهان جسمانی با اصل روحانی آن از طریق شناسایی رموزی بوده است که مراتب مختلف حقیقت و واقعیت را با هم متحد می‌سازد. بدین ترتیب آرمان شهر اسلامی، شهری است که هویت و منش یکپارچه جامعه را در عین تأیید و تقویت ساحات ظاهری و باطنی‌اش، مقصود خویش می‌داند (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۱۹).

۴. مفاهیمی مثل مدینه فاضله، اسلام شهر، دارالسلام، شهر صالحان، خوبستان و...

جامعه مد نظر اندیشمندان مسلمان است، نه ناکجاآباد، هیچستان یا لامکان یا اتوپیا. واژه اتوپیا به معنای ناکجاآباد است نه مدینه فاضله یا آرمان شهر. آرمان شهر صفت عمومی است، اما مدینه فاضله صفت خاص است. اصلاً گوینده داستان اتوپیا ناخدایی پیر است که رافائل هیتلودا نام دارد، به معنای رافائل یاوه گو (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۲).

۵. آرمان شهر، مدینه فاضله و ناکجاآباد هرگز تحقق نیافته‌اند. بار معنایی دو واژه نخست مثبت است و امید تحقق آن وجود دارد. اما بار معنای سومی منفی است و هرگز تحقق نخواهد یافت. با مطالعه آثار دانشمندان مسلمان می‌توان دریافت که منظور آنان مدینه فاضله است نه ناکجاآباد.

۶. منابع شکل دهنده شهر اسلامی را می‌توان در قالب «متون اسلامی»، «تجارب انسانی» و «شرایط محیطی» طبقه‌بندی کرد. آرمان شهرگرایان اسلامی اصول را از متون استخراج می‌کردند، اما از آنجا که قدرت و موقعیت ایجاب نمی‌کرد، نتوانستند آن را در شهر پیاده کنند. از آنجایی که تجارب انسانی و شرایط محیطی در همه شهرهای جهان وجود دارد، می‌توان تفاوت آرمان شهر اسلامی با دیگر آرمان شهرها را متجلی شدن اصول اسلامی در آن‌ها دانست.

۷. در آرمان شهر اسلامی، انسان اجتماعی با تمام سازمان‌ها و نهادهایی که برای زندگی ضرورت دارند، تشریح شده است. روش فرمانروایی، زندگی خانوادگی، شیوه تولید و توزیع ثروت، آموزش و پرورش، هنر، ادبیات و... در قالب آرمانی آن توصیف شده است.

۸. آرمان شهرگرایان مسلمان از روی خودپرستی و رسیدن به امیال شخصی به طرح آرمان شهر اسلامی نپرداختند، بلکه هدف آنان اعتلا و تحقق اسلام بود.

۹. شهر اسلامی تجلیگاه اصول و ارزش‌های فرهنگی انسان است.

۱۰. بحث عدالت اجتماعی از دیرباز یکی از ارکان و مبانی انکارناپذیر آرمان شهرها معرفی شده است. در تفکر اسلامی عدل یکی از صفات بارز فعل الهی است و مصداق اجتماعی آن ارزشی والا دارد.

۱۱. طیف کالبدی و غیر کالبدی شهر آرمانی از هم جداشدنی است. اما در

دوران اسلامی، چه در عرصه دین، چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه ادبیات، به

ابعاد کالبدی شهرها توجه اندکی شده و بیشتر ابعاد غیر کالبدی مد نظر بوده است.

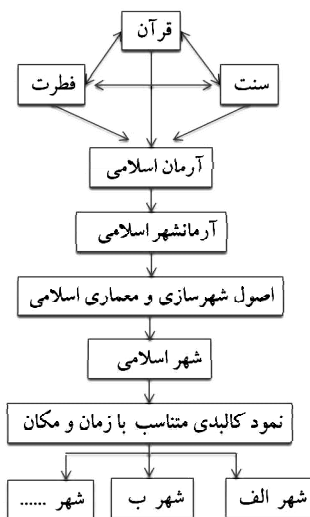
۱۲. آرمان‌گرایان مسلمان به ابعاد اقتصادی، زیست‌محیطی و فرهنگی شهرهای آرمانی خود کمتر پرداخته‌اند و غالباً تفکرات آنان در حوزه حکومت و آموزش است.

۱۳. اگرچه وحدت، نظم و هماهنگی از صفات پسندیده جامعه است و آرمان‌شهرگرایان اسلامی به آن توجه داشته‌اند، از افراط و زیاده‌روی در نظم و هماهنگی دوری گزیده‌اند. آنها اصول را مشخص می‌کنند نه جزئیات را، لذا وجود تنوع و اختلاف را در چارچوبی متعادل برمی‌تابند.

۱۴. اکثر آرمان‌شهرگرایان اسلامی مردم را به طبقات مختلف تقسیم می‌کنند.

۱۵. آرمان‌گرایان اسلامی همچون دیگر آرمان‌گرایان می‌کوشند نمونه و سرمشقی را معرفی نمایند تا انسان‌ها امور اجتماعی و فردی خود را مطابق آن سامان دهند.

۱۶. می‌توان گفت شهر آرمانی اسلام، کالبدی ثابت ندارد که متفکران اسلامی بخواهند تصویر یا طرح آن را ارائه نمایند. آنان اصول (قرآن، سنت و فطرت انسانی) را مد نظر دارند و کالبد با توجه به این اصول و منطبق با شرایط زمانی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی به وجود خواهد آمد (شکل زیر).



در اسلام یک آرمان‌شهر و یک شیوه شهرسازی اسلامی داریم، اما به تعداد شهرها می‌توانیم شهر اسلامی داشته باشیم.

۱۷. آرمان شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند و می‌کوشند با طرحی آرمانی نظام مستقر رانفی و ارزش‌های آن را انکار کنند. از آنجا که تفکرات آرمان‌شهری در دنیای اسلام از قرون اولیه اسلامی تا کنون ادامه داشته است، می‌توان گفت که تا به حال شرایط مطلوبی از لحاظ آرمانی در قلمرو اسلام پیاده نشده است و انتظار می‌رود در آرمان‌شهر مهدوی، آرمان‌های اسلامی به طور کامل محقق گردد (شکل زیر).



فراز و نشیب دستیابی به آرمان‌شهر اسلامی از ظهور اسلام تا ظهور منجی

۱۸. یکی از دلایل عدم تحقق آرمان‌شهرهای اسلامی را می‌توان در صدر حکومت قرار نداشتن بیشتر فیلسوفان دانست.

۱۹. اگرچه در گذشته اندیشمندان مسلمان آرمان‌شهرهای خود را معرفی می‌نمودند، در قرون اخیر به دلیل غلبه زندگی مدرن و هجوم کشورهای استعمارگر بر کشورهای اسلامی، افزایش مشکلات، بی‌هویتی و... آرمان‌گرایان، آرمان‌شهر خود را ابتدا در گرو جدایی از وضع موجود و رجوع به اصل در نظر می‌گیرند.

۲۰. آرمان‌گرایان اسلامی اگرچه هر کدام به تناسب شرایط زمانی و تاریخی خود نظریاتی مختلف را ارائه می‌دهند، به سمت هدف مشترک انسانی اما با رنگ و بوی اسلامی در حرکتند.

۲۱. به طور کلی آرمان‌شهرگرایان، شهر آرمانی مد نظرشان را در چند سطح بررسی می‌نمایند. در نخستین سطح، افرادی را که در سرزمین مورد نظر ایفای نقش می‌نمایند، به تصویر می‌کشند. دومین سطح، شهرسازی است. آنچه تلاش می‌شود در این سطح به تصویر درآید شهر نمونه‌ای است که به صورت کلی اشکال هندسی

منتظم دارد. سومین سطح آرمان شهرها در جامعه‌سازی است که اجزای دولت، نظام و اصناف را دارد. چهارمین سطح را می‌توان در جهانی‌سازی اتوپیایی مشاهده نمود (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰)؛ یعنی آرمان شهرگرا تلاش دارد تا جهانی آرمانی و مطلوب را در نظرها مجسم نماید. در این میان اندیشمندان مسلمان غیر از سطح دوم (شهرسازی) تقریباً به تمام سطوح پرداخته‌اند.

۲۲. به دلیل تفاوتی که از نظر فلسفه سیاسی در غرب و شرق وجود دارد، آرمان شهرهای غرب و شرق تا آنجا که با عرضه تصویری از جامعه کامل به نقض وضع موجود می‌پردازند، یکسانند، اما بعد از این مرحله روشنفکر غربی در طراحی شهر آرمانی بیشتر به روابط ملموس سیاسی و اجتماعی توجه دارد و می‌کوشد تا آنچه را عرضه می‌دارد، در جزئیات، روشن و خردپذیر باشد. اما در شرق (از جمله عالم اسلام) از آرمان شهر تصاویری کلی داده شده که روابط و سازمان‌های سیاسی در آن‌ها مبهم است (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۱۵)، به طوری که حتی در احادیث و توصیفات که از شرایط زمان حضرت صاحب‌الامر عَلَيْهِ السَّلَامُ صورت گرفته است، اصول برابری اجتماعی، فراوانی، عدالت و... مطرح است، نه اصول شهرسازی و کالبدی.

۲۳. یک ویژگی در جوامع آرمانی حکمای مسلمان جایگاهی ندارد و عمدتاً در آرمان شهرهای افلاطون و تامس مور دیده می‌شود و آن نظام اشتراکی شبیه به نظام کمونیستی است. افلاطون و مور با آنکه از افراد متدین و معتقد جامعه خود هستند، اصولی را درباره مالکیت خصوصی مطرح می‌کنند که بی‌شباهت به جوامع کمونیستی نیست. به هر رو، از آنجا که این اصول با آموزه‌های دین اسلام همسویی ندارد، تقریباً در هیچ یک از مدینه‌های فاضله ایرانی - اسلامی مطرح نمی‌شود (ریاحی زمین، ۱۳۸۷: ش ۴۸/۱۵۰).

۲۴. در جوامع غربی اندیشه آرمان‌شهری بیشتر در خیزش‌های انقلابی یا در تحولات تکان‌دهنده سیاسی و اجتماعی نمایان شده است. آرمان شهرهای اسلامی هم محصول دوره تاریخی خاص و اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی خود بوده‌اند. اما علاوه بر این، آرمان شهرهای اسلامی برآمده از اعتقاد به اسلام و خصوصاً تشیعند (همان: ش ۴۸/۱۵۱).

۲۵. آرمان شهر اسلامی علی‌رغم ناکجاآبادهای غربی، بهشت این جهانی نیست،

بلکه شهر آرمانی است. بهشت این جهانی جایی بی‌تحرک و ایستاست که ساکنانش فارغ از بیماری و پیری و گاهی با عمر جاوید، غرق در شادکامی زندگی می‌کنند. سازمان سیاسی و اجتماعی شهر آرمانی حاصل اندیشه و تعقل انسان روشنفکر است، اما بهشت این جهانی معمولاً لطف پروردگار است به نیکو کاران.

۲۶. اگرچه رابطه‌ای دوطرفه بین کالبد و روابط اجتماعی (مردم) هر شهر برقرار است، در آرمان شهر اسلامی ابتدا با تنظیم روابط اجتماعی مردم چرخه آغاز می‌شود و در نهایت آرمان‌های اسلامی در کالبد نمایان می‌گردد (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۳۷). برعکس در تفکرات آرمان‌گرایان قرن نوزدهم غرب مشاهده می‌شود که با تنظیم کالبد، تغییر روابط اجتماعی مد نظر است.

۲۷. آرمان شهر گرایان مسلمان همچون برخی آرمان شهر گرایان متأخر غربی نظیر اوئن، انسان را مثل خمیری در نظر نمی‌گیرند که آن را به هر شکلی در بیاورند.

۲۸. آرمان شهرهای اساطیری ایرانی، اگرچه با جزئیات بیان شده‌اند، خیالی و داستان گونه‌اند. آرمان شهرهای غربی، به ویژه در دوران جدید دارای جزئیات کامل و شدنی هستند، اما به تنوع فرهنگی و نژادی بی‌توجه و ناپایدارند. آرمان شهرهای اسلامی نه آن قدر خیالی‌اند و نه آن قدر با جزئیات زیاد، اما به مشترکات انسانی توجه دارند.

۲۹. آرمان شهر ایرانی در ادوار مختلف به شکلی متفاوت ظاهر شده است. این اندیشه در دوران باستان، جنبه اساطیری داشت و پس از اسلام با دین، حکمت و فلسفه ترکیب شد و شکلی جدید به خود گرفت. آرمان شهر ایرانی پس از اسلام، در سه عرصه بررسی می‌شود: در عرصه دین، «انتظار» و آرزوهایی که درباره آن پدید آمده است. در عرصه فلسفه، برخی از بزرگ‌ترین حکیمان ایرانی (فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی) مبتکر اندیشه «مدینه فاضله» می‌باشند. عرصه سوم الگو یا صورت مثالی آرمان شهری است که حوزه‌های ادب را در بر می‌گیرد. در عرصه فلسفه کمتر به ویژگی‌های کالبدی شهرها پرداخته شده است و آرمان شهر سه خصوصیت دارد: شهر بر رهبری حکیمی فرزانه استوار است، نظام سیاسی و اجتماعی طبقاتی است و هر کسی بر حسب شایستگی‌هایش در طبقه‌ای که سزاوار اوست قرار گرفته است، و سوم اینکه حکومت ضرورتی ناگزیر و ضامن بقای

جامعه مدنی است. در عرصه ادبیات برای شهر، جنبه‌هایی چون برابری، برادری و دوستی تعریف شده است که مردم آزاری در آن راهی ندارد و فاقد حکومت است. می‌توان ادعا کرد که در دوران اسلامی، چه در عرصه دین، چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه ادبیات، به ابعاد کالبدی شهرها کم توجهی شده است (مکارم، ۱۳۷۷: ۱۵).

نتیجه‌گیری

آرمان‌شهر در اصطلاح، شهری است با ساختاری سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و... که می‌تواند بیشترین شهروندان خود را به حداکثر سعادت ممکن برساند. آرمان‌شهرها نوعی راهکار اندیشه درباره مسائل حل‌ناشده زندگی‌اند و از آرمان‌ها و آبادی‌هایی سخن می‌گویند که بشر برای دستیابی به آن‌ها می‌کوشد. اندیشه آرمان‌شهر در تمامی مکتب‌ها و اندیشه‌ها دیده می‌شود. در این میان اسلام، به سبب رویکرد توحیدنگر و ویژگی‌های خاص خود، صفات و ویژگی‌هایی مشخص را برای آرمان‌شهر مطلوب خود خواهان است. آرمان‌شهر گرایان مسلمان در طول تاریخ با کمک اصول انسانی و اسلامی، عقایدی را ارائه کرده‌اند. اگرچه برخی آرمان‌ها نظیر عدالت‌خواهی، سلامت، رفاه و... از جمله ویژگی‌های مشترک آرمان‌شهرهای اسلامی و غیر اسلامی است، در آرمان‌شهرهای اسلامی جنبه روحانی و معنوی بر جنبه مادی و کالبدی غلبه دارد و متفکران بیشتر از آنکه به جنبه‌های کالبدی و عینی پردازند به جنبه‌های ذهنی و نظری پرداخته‌اند.

در تاریخ بعد از اسلام می‌توان پنج آرمان‌شهر اسطوره‌ای، فلسفی، ادبی، ایدئولوژیک و مهدوی را برشمرد. بعد از ظهور اسلام، آرمان‌شهرگرایی اسطوره‌ای ضعیف گردید. آرمان‌شهرگرایی ادبی در آثار عرفا و ادیبان تا زمان حاضر ادامه دارد. آرمان‌شهرگرایی فلسفی در قرون میانی اسلامی به اوج خود رسید و در دوران معاصر، به ویژه در مقابله با تسلط فرهنگ غرب، از حالت آرمان‌شهری به ایدئولوژی تمایل یافت. آرمان‌شهر مهدوی فراز و نشیب داشت، به طوری که در ایام حضور ائمه به اوج خود رسید، ولی در عصر صفوی اندکی بدان پرداخته شد و در دهه‌های اخیر نیز به گفتمان غالب آرمان‌گرایی دنیای اسلام تبدیل شده است.

کتاب‌شناسی

۱. اذکایی، پرویز، «دادشهر ابن سینا»، نشریه چیستا، شماره ۲۳، ۱۳۶۴ ش.
۲. اصیل، حجت‌الله، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، چاپ دوم، تهران، نی، ۱۳۸۱ ش.
۳. امام‌جمعه‌زاده، جواد و حسین روحانی، «بررسی تحلیلی ایدئولوژیک کردن دین از نگاه دکتر علی شریعتی»، نشریه علوم سیاسی، شماره ۹، ۱۳۸۶ ش.
۴. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، توس، ۱۳۶۲ ش.
۵. جمشیدی، محمدحسین و ابراهیم ایران‌نژاد، «چالش غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه جلال آل‌احمد»، نشریه مطالعات ملی، شماره ۴۶، ۱۳۹۰ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، امام مهدی موعود موجود، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. حبیب، فرح، «تحلیلی از عرصه‌های شهری در شیوه‌آذری»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۴۱، ۱۳۸۹ ش.
۸. حبیبی، محسن، «مکتب اصفهان در شهرسازی»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۳، ۱۳۷۷ ش.
۹. حسینی، سیدمحمدعارف، نیک‌شهر قدسی: نقادی چهار الگو از جامعه آرمانی اندیشمندان غرب و مقایسه آن‌ها با جامعه آرمانی حضرت مهدی (عج)، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. خلیلی، رضا، «غرب‌زدگی و هویت؛ جلال آل‌احمد و پاسخ به پرسش عقب‌ماندگی»، نشریه مطالعات ملی، شماره ۲۰، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. ریاحی زمین، زهرا، «جامعه آرمانی در کلام حضرت فاطمه زهرا (ع)، نشریه علوم حدیث، سال ۱۳، شماره ۴۸، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. سلطان‌محمدی، ابوالفضل، «جایگاه سیاست در اندیشه شیخ بهایی»، نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۱۸، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. سلطانی رناتی، سیدمهدی، «مؤلفه‌های قرآنی اتحاد ملی و انسجام اسلامی در آرمان‌شهر مهدوی»، نشریه انتظار موعود، شماره ۲۳، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. همو، «ویژگی‌های ایده‌آل اخلاق اجتماعی و جامعه اخلاقی مطلوب از منظر علامه طباطبایی (ع)، نشریه کوثر، شماره ۲۸، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. شریعت، فرشاد و مهدی نادری باب‌اناری، «جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. عبدیائی، نرجس، «ابعاد رشد در مدینه فاضله مهدوی از دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی»، نشریه انتظار موعود، شماره ۳۰، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. علی‌وحیدی، حمزه، «علل انحطاط مسلمانان؛ مقایسه دیدگاه‌های شهید مطهری و شیخ محمد عبده»، نشریه معرفت، شماره ۶۸، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. قائمی، فرزاد، «انواع و نمودهای ادبیات آرمان‌شهری در ادبیات کلاسیک»، نشریه زبان و ادبیات، دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۱۵، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، تبریز، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ۱۳۹۰ ش.

۲۱. مرادی، مجید، «تقریر گفتمان سید قطب»، نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (عجل)، شماره ۲۱، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. مطلبی، مسعود و محمدمهدی نادری، «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، نشریه مطالعات سیاسی، شماره ۶، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. مکارم، محمدحسن، مدینه فاضله در متون اسلامی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. مور، تامس، آرمان‌شهر (بیوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
۲۵. میراحمدی، منصور و احمد مهربان، «ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال»، نشریه علوم سیاسی، شماره ۱۳، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. نقی‌زاده، محمد، «تفکر توحیدی و سازمان فضایی شهر در تمدن اسلامی»، نشریه هنر، شماره ۱۴۴، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. یوسفیان، حسن و محمدصادق علی‌پور، «فلسفه امامت در اندیشه فارابی»، نشریه فلسفه دین، سال هشتم، شماره ۱۰، ۱۳۹۰ ش.

رابطه علت و معلول

در دیدگاه سهروردی و ملاصدرا؛

شباهت‌ها و تفاوت‌ها*

- رضا اکبریان^۱
- نفیسه نجبا^۲

چکیده

دیدگاه سهروردی با ارائه تفسیر و تبیین جدیدی از علیت مورد استقبال متفکران پس از وی قرار گرفت. اما طرح دیدگاه ملاصدرا پس از سهروردی نقطه عطف دیگری در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید و زیربنای تأملات بعدی محسوب می‌شود. سهروردی اگرچه رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گرفت، اما به عقیده او باز هم برای معلول می‌توان هویتی مستقل از علت در نظر گرفت. اما از نظر ملاصدرا چنین استقلال هم مورد اشکال است. عقیده ملاصدرا در خصوص رابطه بین علت و معلول متأثر از اندیشه سهروردی است، اما با مبانی خاص وی، تفسیر جدیدی می‌یابد و شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. اصالت وجودی بودن ملاصدرا و یگانه دانستن حقیقت وجود در عین داشتن مراتب شدید و ضعیف از دلایل متفاوت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

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

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (n_nojaba@yahoo.com).

بودن و در عین حال متکامل تر بودن اندیشه صدران نسبت به سهروردی است.
واژگان کلیدی: اضافه اشراقی، علت، معلول، سهروردی، ملاصدرا.

دیدگاه سهروردی

نظام فلسفی شیخ اشراق و تفسیر علیت بر مبنای آن

الف) وجود و ماهیت در نظر شیخ اشراق

سهروردی بر خلاف دیگر فلاسفه، نظام فلسفی خود را بر مبنای وجود و ماهیت پی نمی‌ریزد، بلکه نور را اساس مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد و با اعتباری دانستن وجود، هر گونه مصداقی را برای آن در خارج از ذهن، آشکارا انکار می‌کند. او در برخی آثار خویش از جمله کتاب *التلویحات*، منظور از «اعتباری بودن» را چنین بیان می‌کند: اعتباریات اموری هستند که در خارج هویتی ندارند و وجود خارجی شان، همان وجود ذهنی آن‌هاست. به تعبیر دیگر، اعتباریات اموری هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات خارجی انتزاع می‌کند و خود، مصداق و فرد بالذات ندارند (۱۳۷۵: ۱۶۳). شیخ اشراق همانند دیگر حکما مفهوم وجود را مفهومی بدیهی و عام می‌داند که به تعریف نیاز ندارد (همان: ۲۰۰). در فلسفه وی تنها نور واقعیتی در ازای مفهوم خود دارد، نه وجود و آن را صرف اعتبار عقلی می‌داند که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید. به عقیده وی وجود تنها در معانی اعتباری زیر به کار می‌رود:

- ۱- به معنای نسبت چیزی به چیز دیگر، به معنای «در» مانند اینکه بگوییم: شیء در خانه، بازار، ذهن و... است؛
- ۲- به معنای روابط، یعنی رابطه موضوع با محمول، مانند «زید کاتب است»؛
- ۳- به معنای حقیقت و ذات؛ مانند اینکه می‌گوییم: «ذات فلان پدیده و حقیقت آن». همچنین می‌گوییم: «وجود فلان پدیده و عین آن و خودش».

از نظر شیخ اشراق، این همان چیزی است که توده مردم از کلمه وجود می‌فهمند و چنانچه مقصود مشائیان از وجود چیزی دیگر است، باید آن را تبیین کنند (همان: ۶۷). علاوه بر آن، شیخ اشراق با تقسیم صفات به دو دسته خارجی و ذهنی، وجود را

از جمله صفات ذهنی معرفی می‌کند. صفات ذهنی از نظر وی صفاتی هستند که وجودی جز وجود ذهنی ندارند و خارج از ذهن تحقق نمی‌یابند و وجود ذهنی برای آن‌ها عین وجود خارجی برای اشیای دیگر است. به عقیده او چنین صفاتی از معقولات ثانیه‌اند (همان: ۷۱).

یکی از پیامدهای اعتباری دانستن وجود، انکار زیادت وجود بر ماهیت است. ابن سینا وجود و ماهیت را دو حیثیت متمایز خارجی می‌شمرد و به زیادت وجود بر ماهیت در خارج باور داشت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۷-۲۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۹۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷). اما اگر مانند سهروردی وجود را امر اعتباری تلقی کنیم، زیادت وجود بر ماهیت هم بی‌معنا خواهد شد. سهروردی دلایلی گوناگون بر انکار زیادت وجود بر ماهیت ذکر می‌کند (۱۳۷۵: ۲۲-۲۶، ۶۴-۶۵ و ۱۶۲).

در فلسفه سهروردی سه اصطلاح کاربرد دارد: ماهیت، حقیقت، ذات. از نظر وی حقیقت و ذات مترادفند و هر دو به شرط وجود در خارج، ماهیت شیء‌اند (همان: ۳۶۱-۳۶۲). از دیگر سو سهروردی حقیقت را خصوصیت وجودی اشیا خوانده است که برای آن شیء است (همان: ۳۶۱). لذا می‌توان گفت که او ماهیت اشیا را تمام حقیقت آن‌ها می‌داند، امری حقیقی که منشأ آثار مختلف شیء است، چنان که منشأ اختلاف انواع ماهوی را اختلاف حقایق آن‌ها دانسته است (همان: ۳۶۸-۳۶۹). این نکته نیز که وی وجود را امری اعتباری در نظر می‌گیرد و به عدم زیادت آن بر ماهیت در خارج معتقد می‌شود، اثبات‌کننده این مطلب است که ماهیت شیء، عین ذات و حقیقت آن است.

از آنجا که نور، مبنای فلسفه اشراقی است، می‌توان گفت که در واقع، ماهیت که عین حقیقت شیء است، نه امری که وجود بر آن عارض شده باشد، بلکه عین نورانیت است و ماهیات متحصّل در خارج، چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. ممکن است گفته شود که سهروردی ماهیت به معنای اخص را نیز پذیرفته (همان: ۳۹۸-۳۹۹) و آن را امری می‌داند که وجود بر آن عارض می‌شود و این مطلب، با اینکه ماهیت را عین حقیقت شیء و تمام حقیقت آن بدانیم، در تعارض است. در این باره باید گفت در مواردی که او ماهیت را امری می‌داند که وجود بر آن عارض

می‌شود، تنها به توضیح فلسفه‌ی مشاء می‌پردازد و عقاید ابتکاری خویش را بیان نمی‌کند. اما به عقیده‌ی او همان‌طور که اشاره کردیم- از آنجا که وجود امری اعتباری است، ماهیت را تمام حقیقت شیء می‌شناساند.

بنابراین دیدگاه سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت، از جمله دیدگاه‌های ابداعی او در مقایسه با فلسفه‌های پیشین به ویژه تفکر مشائی است.

ب) جوهر و عرض از دیدگاه سهروردی و انکار ماده و صورت

بدیهی است که شیخ اشراق در آغاز تفکری مشائی داشت، چنان که در کتاب *حکمة الاشراق* بر آن تأکید می‌کند. بر همین اساس، برخی مباحث فلسفی را ابتدا به شیوه‌ی مشائیان تحریر کرده و سپس در کتاب *حکمة الاشراق* دیدگاه‌های ابداعی خود را بیان نموده است. یکی از این مباحث، بحث جوهر و عرض است.

وی در کتاب *التلویحات جوهر و عرض* را این‌گونه تعریف می‌کند:

فالعرض هو الموجود فی الموضوع والجوهر هو الموجود لا فی موضوع سواء استغنی عن المحلّ أصلاً أو حلّ ولم يستغن المحلّ عنه كالصور (۱۳۷۵: ۶).

این تعریف، همان تعبیر مشائیان است. سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین می‌گوید:

إنّ کلّ شیء له وجود فی خارج الذهن، فإمّا أن یکون حالاً فی غیره شائعاً فیهِ بالکلیّة ونسمیهِ «الهیأة» أو لیس حالاً فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلیّة ونسمیهِ «جوهرًا» (همان: ۶۱).

تفاوت این تعریف با تعریف *التلویحات*، آن است که در اینجا شیخ اشراق، حالّ و محلّ را درباره‌ی عرض به کار گرفته و در تعریف جوهر گفته است که حال در غیر نباشد. او جوهر را غیر حال در غیر می‌داند که از این تعریف، صورت خارج می‌شود.

ابن سینا جوهر جسمانی را مرکب از ماده و صورت می‌داند، اما سهروردی به نقد ورد آن می‌پردازد (همان: ۷۴-۸۳).

مشائیان دو برهان در اثبات ماده دارند که عبارتند از: برهان قوه و فعل، و برهان

فصل و وصل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۰۰-۵۰۱).

سهروردی باره‌ی برهان فصل و وصل به ردّ ماده می‌پردازد (۱۳۷۵: ۷۴-۷۵). بیان

دیگر سهروردی در انکار ماده، نپذیرفتن وجود چیزی در جهان هستی به نام هیولاست؛ یعنی چیزی که بی‌تعین است و بدون آنکه مقدار و صورت داشته باشد، پذیرای تمام امتدادها و صورت‌هاست. حقیقت چنین پدیده‌ای که به خودی خود هیچ‌گونه تخصص و تعینی ندارد، حقیقت آن به دو چیز باز می‌گردد: موجود و جوهر. جوهر بودن آن به این معناست که موضوع ندارد که امری سلبی است و اینکه می‌گوییم به گونه‌ای موجود است، این موجود بودن مبهم، در حقیقت جنبه ذهنی دارد. پس آنچه مشائیان آن را هیولا می‌نامند، در حقیقت چیزی نیست (همان: ۸۰). بنابراین، ماده اولی همان صورت جسمیه و جوهر جرمانی است و از صورت جسمیه چیزی بسیط‌تر نداریم. از دیدگاه سهروردی هیولا امری ذهنی است و عینیت خارجی ندارد. شیخ این مطلب را بر اساس قاعده فلسفی خود - که هر چیز که لازمه موجود بودن آن، تکرار وجود او باشد امری اعتباری است - نیز اثبات کرده است. همچنین وی دلایل مشائیان را در اثبات صورت نوعیه، کافی ندانسته و آن‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد (همان: ۸۲).

سهروردی در نقد سخن مشائیان که «اعراض نمی‌توانند قوام‌بخش جوهر باشند در حالی که صورت‌های نوعیه، قوام‌بخش جوهر نوعند»، می‌گوید: صورت‌های نوعیه به کدام دلیل قوام‌بخش جوهرند؟ شاید به این دلیل که جسم از این صورت‌ها تهی نمی‌ماند. اما تهی نبودن چیزی از چیز دیگر، دلیل بر قوام‌بخش بودن آن نیست؛ زیرا بسیاری از لوازم جدایی‌ناپذیر یک چیز، جنبه عرضی دارند نه جوهری و ذاتی. اگر هم گفته شود که صور نوعی به این دلیل جوهرند که مخصص جسمند، باید گفت که لازم نیست مخصص، حتماً صورت یا جوهر باشد؛ زیرا خود مشائیان هم می‌پذیرند که افراد یک نوع، با عوارضشان تمایز و تخصص می‌یابند (همان: ۸۳).

بنابراین از دید سهروردی، جسم مرکب از دو جوهر ماده و صورت نیست، بلکه جوهر بسیط است.

یکی از دلایل سهروردی در انکار ماده و صورت، بحث عقول عرضیه است. او عالم اجسام را معلول عقول عرضیه می‌داند. از طرفی، عقول عرضیه را اموری بسیط تعریف می‌کند:

إن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، إذ كل متقدر برزخی، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلها مشاركة في الحقيقة النورية (همان: ۱۶۸).

پس معلول آن‌ها که اجسامند نیز باید بسیط باشند. از طرفی سهروردی معتقد است که جوهر هرگز در جوهری دیگر حلول نمی‌کند و هر حال در جسم، عرض است (ر.ک: همان: ۶۱). لذا وی نمی‌تواند بپذیرد که ماده‌ی اولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه‌ای داریم که جوهرند و یکی در دیگری حلول می‌کند و از مجموع این‌ها جسم حاصل می‌شود.

از طرف دیگر، او به ابطال تلازم ماده و صورت نیز می‌پردازد. از نظر فلاسفه‌ی مشاء، ماده با صورت تلازم دارد و این دو ملازم یکدیگرند و این تلازم دو طرفه است؛ یعنی هم ماده ملازم با صورت و هم صورت ملازم با ماده است. به عبارتی دیگر، صورت علت تحقق ماده است و ماده علت تشخیص صورت. اما شیخ اشراق این را نمی‌پذیرد:

و کثیراً ما یعولون فی کون الصورة علّة ما للهیولی بناء علی عدم تصوّر خلوها عنها. وذلك لیس بمتمین، فإنّه یجوز أن یکون للشیء لازم لا یکون دونه، ولا یلزم أن یکون ذلك علّة (همان: ۸۱).

سهروردی دلیل مشائیان بر تلازم ماده و صورت را عدم تصور خلوه ماده از صورت بیان می‌کند. به عقیده‌ی او، این استدلال درست نیست؛ چون جایز است چیزی، لازمی داشته باشد که بدون آن محقق نباشد و این به معنای آن نیست که آن لازم، علت برای آن چیز باشد.

سهروردی پس از ابطال دلیل مشائیان در اثبات هیولا، از آنجا که ترکیب جسم از اجزا را نمی‌پذیرد، به ناچار مبنایی برای تحولات و کون و فساد موجودات در نظر می‌گیرد. در اینجا او خود مقدار، یعنی جسم را هیولا و مبنای تغییر معرفی می‌کند: و علی القاعدة التي قرّرها هذا المقدار - الذي هو الجسم - جوهریته اعتبار عقلي. فإذا أضيف بالنسبة إلى الهیئات المتبدلة علیه والأنواع الحاصلة منها المركبة، یسمی «هیولی» لها لا غیر، و هو جسم فحسب (همان: ۸۰).

نظر شیخ اشراق این است که مادهٔ اولی همان چیزی است که به آن جسم گفته می‌شود. به اعتقاد او هیچ جسم و جرم مطلق در عالم نداریم. ما جسمی نداریم که به حالت ماده بودن باشد. جسم‌هایی که داریم، جسمی‌هایی با اعراض خاص هستند.

قطب‌الدین شیرازی نیز در این باره می‌گوید: در فلسفه اشراق، هیولا همان برزخ یا جسم است و اگر برزخ و جسم نسبت به اعراض و هیئات که حال در آن است، مد نظر قرار گیرد «حامل» و «محل» نامیده می‌شود و اگر مجموع حامل و محل و اعراض و هیئات حال در آن در نظر گرفته شود، «هیولا» نامیده می‌شود و هیولا همان ماده است (۱۳۸۳: ۴۱۱؛ نیز ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۷-۲۱۸).

بنابراین شیخ اشراق، جسم را همان صورت جسمیه می‌داند، نه اینکه صورت جسمیه در کنار ماده و صورت نوعیه جزئی از جسم باشد. فلاسفه مشاء و اشراق بر اینکه جوهری داریم که می‌توان در آن، خطوط سه‌گانه را فرض کرد، وحدت نظر دارند. آنچه مهم است این است که اشراقیان جسم را همین صورت جسمیه می‌دانند، ولی از دید مشائیان، صورت جسمیه جزء جسم است نه عین آن.

ج) انوار، موضوع فلسفه سهروردی

چنان که گذشت، سهروردی بر خلاف رسم معمول فلاسفه، نظام فلسفی خود را بر نور استوار کرد نه بر وجود. وی در کتاب *حکمة الاشراق* می‌گوید: اگر در هستی، چیزی بی‌نیاز از هرگونه شرح و تعریف باشد، آن ظاهر بالذات است و چیزی ظاهرتر از نور در هستی نیست (۱۳۷۵: ۱۰۶).

این مفهوم، ظاهر است، نه ظهور و نه ظاهر ساختن. «ظاهر»، «شیء» است جزئی، عینی و متمایز و واحد، حال آنکه ظهور، اعتباری عقلی است. «ظاهر» یعنی «شیء» که برای خود و غیر ظهور دارد. بنابراین «نور»، قطعاً نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه‌ای باشد که سهروردی ترسیم می‌کند. موضوع حکمت اشراق «انوار» است نه «نور». از این رو در آغاز کتاب *حکمة الاشراق* می‌گوید:

القسم الثانی - فی الأنوار الإلهیة ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتیبها و... (همان: ۱۰۶).

سهروردی موجودات جهان را در دو مقولهٔ نور و ظلمت قرار می‌دهد. سپس هر

یک از آن‌ها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نیست و از نوع اعدامی نیست که در آن‌ها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد. به بیان دیگر، اگر چیزی مظلوم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود عدم النور است و اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای آن معنا ندارد. در واقع، تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل سلب و ایجاب است (همان: ۱۰۷-۱۰۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۷-۲۸۸)

(د) مجعول بودن ماهیت

سهروردی وجود را امری اعتباری می‌شمرد و تمام حقیقت شیء را ماهیت آن می‌داند. در واقع وی در آنجا که به طریقهٔ مشائیان بحث می‌کند، وجود را منکر می‌شود و ماهیت را تنها حیثیت شیء می‌شناسد. از طرفی در حکمة الاشراق شیء را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. بنابراین ماهیت یا حقیقت شیء از نگاه سهروردی که تنها حیثیت شیء است، همان نور بودن آن است. شیخ اشراق با طرح اصالت نور و استناد تمام موجودات عینی به نور، دیدگاهی نو را در فلسفه پیش می‌نهد و ارتباط موجودات جهان را با بحث علیت در انوار تبیین می‌کند.

از آنجا که شیء تنها ماهیت است، خود نیازمند علت است نه اینکه تنها از ناحیهٔ وجود با علت مرتبط شود، آن طور که ابن سینا گفته است. سهروردی با بیان زیر این نکته را تبیین می‌کند:

ولمّا كان الوجود اعتباریاً عقلیاً فللشیء من علته الفیاضة هویته (۱۳۷۵: ۱۸۶).

شهرزوری نیز معتقد است که چون از نظر حکمای اشراقی وجود امری اعتباری است، ذات اشیا متعلق به فاعل است (۱۳۷۲: ۴۴۶). ملاصدرا نیز با تأکید بر این نکته می‌گوید:

سهروردی نفس ماهیت را اثر جاعل و مجعول اولاً و بالذات می‌داند و معتقد است که لازمهٔ این جعل، موجودیت ماهیت است، بدون اینکه نیازی باشد وجود و یا اتصاف از سوی جاعل افاضه شود؛ زیرا آن دو اعتباری‌اند و مصداقشان نفس ماهیتی است که از علت صادر شده است (۱۹۸۱: ۳۹۸/۱).

حکیم سبزواری در شرح المنظومه، انگیزه سهروردی را از گرایش به اصالت ماهیت، پرهیز از قول به استغناى ماهیات از جاعل و پرهیز از قول به وجوب ذاتی ماهیات می‌داند (ر.ک: ۱۳۷۹: ۲۲۵-۲۲۶).

ذکر این نکته ضروری است که شیخ اشراق را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت ماهیت یا اصالت وجود به معنایی که بعد از میرداماد ارائه شد، دانست؛ چون در زمان او و نیز ابن سینا این تقسیم‌بندی محل بحث نبوده است. فلاسفه متأخر به دلیل شواهدی که در عبارات سهروردی و ابن سینا یافته‌اند، ابن سینا را اصالت وجودی و سهروردی را اصالت ماهوی می‌دانند والا این مسئله برای اینان مطرح نبوده است.

ه) طرح نظریه اضافه اشراقی

«اضافه» در لغت، عبارت است از نسبت چیزی به چیز دیگر، و در اصطلاح نسبت اسمی به اسم دیگر است. نیز گفته‌اند: اضافه عبارت است از پیوستن چیزی به چیز دیگر. در اصطلاح نحویان نیز به همین معنا آمده است. «اشراق» نیز در لغت به معنای «روشن کردن» و «نور دادن» آمده است.

در فلسفه، اضافه به دو معنا به کار می‌رود:

۱- اضافه مقولی: در اینجا اضافه یکی از ده مقوله ارسطویی است و عبارت است از هیئتی که برای یک شیء از نسبت آن به شیء دیگر حاصل می‌شود که آن شیء نیز با شیء اول نسبت دارد، چنان که هیئت اضافه موجود در برادر چنین است: نسبت برادر در برادری به برادر خود که او نیز در برادری با این برادر نسبت دارد. بنابراین نسبت موجود در مقوله اضافه متکرر است، و فرق مقوله اضافه با نسبت همین است که وجود نسبت یکی است، اما قائم به دو طرف است، در صورتی که در مقوله اضافه، نسبت برای هر یک از طرفین اضافه، تکرار می‌شود و نسبتی که هر یک از طرفین اضافه با طرف دیگر دارد، غیر از نسبتی است که آن با این دارد و در عین حال با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک آنها نه در خارج شدنی است و نه در ذهن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲-۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۶۲).

۲- اضافه اشراقی: اضافه اشراقی در دیدگاه سهروردی در بحث ابصار مطرح

می‌شود. سهروردی در این مبحث پس از رد دیدگاه انطباع صور مرئی در چشم و نیز خروج شعاع از آن، حقیقت ابصار را این گونه بیان می‌کند:

فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة... وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر (۱۳۷۵: ۱۳۴).

در دیدگاه ملاصدرا اضافه اشراقی در مقابل اضافه مقولی قرار دارد. تفاوت این دو اضافه در این است که اضافه مقولی همواره قائم به دو طرف است و بین طرفین نیز نوعی تکافو و هماهنگی برقرار می‌گردد، ولی اضافه اشراقی چیزی است که پیوسته قائم به یک طرف است. می‌توان گفت که اضافه مقولی را دو مستقل و یک رابط تشکیل می‌دهند، در حالی که اضافه اشراقی یک رابط است که به یک مستقل وابسته می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۱۵۸). تعریف دیگر اضافه اشراقی چنین است: اضافه اشراقی، فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف‌الیه است، اما مضاف امری است که با نفس اضافه آفریده می‌شود. بر اساس اضافه اشراقی، ربط بین علت و معلول را چنین می‌توان شرح داد: همان طور که اضافه دو قسم است، اضافه اشراقی و اضافه مقولی، ربط هم دو قسم است، یکی ربط مقولی که تابع طرفین یعنی مربوط و مربوط‌الیه است و دیگری ربط اشراقی که یک‌طرفه است؛ نظیر هستی ناقص که عین ربط به خداوند است، نه نظیر معانی حرفی و روابط مفهومی که بین دو امر برقرار باشند و آن‌ها را به هم مرتبط کنند. در ربط اشراقی، مربوط خود ذاتاً عین ربط است و این چنین نیست که ربط اشراقی بین مربوط و مربوط‌الیه بوده، چیزی باشد که این دو را به یکدیگر مرتبط کند، بلکه مربوط، خود عین ربط به مربوط‌الیه است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۷-۱۲۸).

طبق آنچه بیان شد، سهروردی مجعول را تنها ماهیت شیء قرار می‌دهد. در دیدگاه سهروردی یک علت داریم و یک معلول که عین اضافه به علت است. معلول عین نیاز و عین تعلق و ربط به علت است و هیچ ذات و هویتی مستقل و منفک از ربط و تعلق به علت ندارد. همان طور که گفتیم اشراق به معنای نور دادن و روشن کردن است. فلسفه سهروردی نیز بر مبنای نور است و در واقع علت و معلول چیزی جز حقایق نوری نیستند. در نظر سهروردی رابطه میان علت و معلول، رابطه

میان نور شدید و نور ضعیف است که نور ضعیف، اضافه اشراقی نور قوی است. یکی از نتایج نظریه اضافه اشراقی این است که انوار قاهره، فاعل مباشر آثار شیء اند. برای اثبات این نکته، به بررسی آرای از سهروردی می پردازیم:

۱- جواهر غاسق (اجسام)، هیئات ظلمانی و انوار عارضی معلول انوار مجردند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۰)؛ ۲- جسم، مرکب از ماده و صورت نیست و جوهری بسیط است؛ ۳- از لوازم انکار ماده و صورت این است که اعراض، مخصص جواهرند نه صورت نوعیه آن سان که ابن سینا معتقد بود (همان: ۸۳)؛ ۴- جواهر غاسق اموری اعتباری اند که بدون خصوصیات و عوارض در خارج وجود ندارند (همان: ۱۱۰)؛ ۵- انوار قاهر، سبب پیدایی اعراض و هیئات ظلمانی اند.

پس از این مقدمات می توان نتیجه گرفت که اشیایی که ما می بینیم، مجموعه ای از عوارضند که به عقیده سهروردی روی محلی به نام جوهر غاسق، قرار گرفته اند که به عقیده او امری عقلانی است. از طرفی، سبب پیدایی اعراض، انوار عرضی اند که محل آن ها هم جوهر غاسق است و خود، معلول انوار قاهره اند. پس در واقع انوار قاهره با ایجاد انوار عرضی، فاعل مباشر آثار شیء اند. بر پایه مبانی مشاء، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است؛ یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می کند؛ برای مثال، اگر بخواهیم شیء، آثار مخصوص به خود را نداشته باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد. اما بر طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن، به خداست.

دیدگاه ملاصدرا

مبانی ملاصدرا در تبیین رابطه علیت

دیدگاه صدر المتألهین در باب وجود و ماهیت

الف) وجود و اثبات اصالت آن

ملاصدرا همچون شیخ الرئیس، فلسفه اولی را علم به موجود می داند و موضوع آن را

موجود بما هو موجود یا موجود مطلق می‌شناساند. ولی ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و اینکه آنچه حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و اولاً و بالذات منشأ آثار است، وجود آن‌هاست، حقیقت موجود و وجود را در نظام فلسفی خود یکی می‌داند و وجود را موضوع فلسفه معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴).

ملاصدرا با گذر از موجود به وجود، ترکیب از وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد، بلکه به جای امکان ماهوی، امکان وجودی، و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو موجود اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷).

نکته دیگر، تمایز میان مفهوم و مصداق در مسئله وجود است که ملاصدرا در مباحث خود به آن توجه می‌کند؛ موجود که موضوع فلسفه است، مفهوم موجود نیست بلکه واقعیت و مصداق خارجی آن است. به عبارت دیگر، مفهوم موجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد، می‌تواند محور مباحث فلسفی قرار گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۸۸/۶).

بنابراین صدرالمتألهین درباره وجود دو گونه بحث کرده است؛ یکی بحث مفهومی درباره بداهت و وحدت مفهوم وجود و نیز زیادت آن بر ماهیت که حکمای دیگر نیز در این باره با او شریکند. دیگری بحث مصداقی است که راجع به حقیقت و اصالت آن است. امتیاز ملاصدرا نسبت به حکمای دیگر مربوط به بحث اخیر است؛ چه ملاصدرا از عرف عام حکما که وجود را صرف مفهوم انتزاعی برآمده از تحقق ماهیات می‌دانستند، فراتر رفت و به حقیقت عینی آن پی برد و لذا عینیت و خارجیت را از آن وجود دانست و نه ماهیت.

گرچه عده‌ای به شناخت صحیح وجود و مسائل آن راه نبردند و به اصالت ماهیت قائل شدند، ملاصدرا با دقت نظری خاص، به شناخت مسائل وجود و اهمیت آن‌ها نائل گردید. وی با پی بردن به تحقق عینی وجود، اصالت وجود را مبنای فلسفه خویش قرار داد و مسائل وجود را از امهات مسائل فلسفی و رأس قواعد حکمی دانست و شناخت صحیح مسائل الهی و علم معاد و نظایر این‌ها را به درک صحیح از مسائل وجود منوط کرد (همو، ۱۳۶۳: ۴). او راه بردن به اصالت وجود را

هدایتی الهی می‌دانست و می‌گفت:

من در اعتباری دانستن وجود و اصالت ماهیت از اصالت ماهوی‌ها به شدت دفاع می‌کردم تا اینکه پروردگرم مرا هدایت کرد و برای من روشن شد که امر، خلاف این است (همو، ۱۹۸۱: ۴۹/۱).

ب) تعلق گرفتن جعل به وجود

از نظر فلاسفه پیش از ملاصدرا جعل به ماهیت و یا به صیوروت تعلق می‌گرفت. ملاصدرا در آثار خود با ادله گوناگون به ابطال این دیدگاه‌ها پرداخت. وی بر مبنای اصالت وجود، معتقد بود که جعل به وجود تعلق می‌گیرد و دو برهان در این زمینه ارائه کرد (همان: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۸).

بنابراین صدرالمتألهین، همچنان که در مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت، اصالت را به وجود می‌دهد، در مسئله جعل نیز وجود را معجول بالذات و ماهیت را معجول بالعرض می‌شمارد و همانند نظرش درباره اصالت وجود، ماهیت را منتزع از وجودات می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲). وی پس از بحث‌های مستوفی درباره عدم معجولیت صیوروت و ماهیت می‌گوید:

پس روشن شد که صوادر بالذات، وجودات هستند نه چیز دیگر. پس عقل بدون ملاحظه چیزی خارج از این وجودات و مرتبه قوام آن‌ها، برای هر یک از وجودات، نعت‌هایی ذاتی و کلی می‌یابد که از نفس آن‌ها اخذ و بر آن‌ها حمل می‌شود. همین نعت‌ها هستند که ذاتیات خوانده می‌شوند و سپس عقل این ذاتیات را به وجودات افاضه می‌کند و آن‌ها را با موجودیت مصدری توصیف می‌کند (همان: ۴۱۵/۱).

ج) ماهیت از نگاه ملاصدرا

در حکمت صدرایی و در اندیشه اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است که عقل آن را از تصور و ادراک موجودات ممکن درمی‌یابد و در ذهن ترسیم می‌شود، چنان که صدرالمتألهین در *الاسفار الاربعه*، ماهیات را حکایات عقلی اشیای خارجی و شبیح ذهنی آن‌ها می‌خواند. این تصویر ذهنی که از حقایق خارجی در مدارک عقلی و حسی ظهور می‌یابد، معنا و مفهوم وجودات عینی است و از دایره علیت و

معلولیت و تأثیر و تأثر خارج است و متعلق جعل جاعل و افاضه پروردگار نیست، بلکه محقق به حقیقت وجود و ظاهر به نور آن است (همان: ۲۳۳/۲-۲۳۴ و ۲۳۶).

ملاصدرا، ماهیت را به صورت در آینه تشبیه می‌کند و می‌گوید:

تصویر در آینه به وجود صاحب عکس موجود می‌شود و با تشکل آن، شکل می‌گیرد، با حرکت آن حرکت می‌کند و با سکون آن ساکن می‌شود. نیز تمام صفاتی که رؤیت به آن تعلق می‌گیرد، تابع صاحب عکس است و همه این صفات صورت در آینه، بر طریق حکایت و تخیل است، نه بر طریق اصالت و اتصاف حقیقی به آن صفات. چنین است حال ماهیت نسبت به وجود. پس ماهیت عکس وجود است که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود (همان: ۱۹۸/۱).

از نظر ملاصدرا، وجود و ماهیت دو هستی منحااز از هم ندارند که یکی بر دیگری عارض شود، بلکه وجود چیزی جز «بودن ماهیت» و «حصول ماهیت» نیست و ماهیت در نهایت کمون و خفا و پوشیدگی است و تنها به نور وجود ظهور و بروز می‌یابد.

از نظر ملاصدرا نسبت موجودیت به ماهیت مانند نسبت سفیدی به جسم نیست؛ چرا که ما سفیدی را به جسم نسبت می‌دهیم در حالی که وجود سفیدی، قائم به وجود جسم است و جسم بدون سفیدی هم موجود است، زیرا وجود شیء برای شیء دیگر، متأخر از وجود موصوف است، در حالی که در نسبت میان موجودیت و ماهیت، وجود قیامی به ماهیت ندارد و از طرفی ماهیت قبل از اتصاف به موجودیت، موجود نیست. ملاصدرا تأکید می‌کند که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و نه برعکس. از نظر او این عبارت که بگوییم: «این نحو از وجود، انسان است»، بهتر است از اینکه گفته شود: «ماهیت انسان، موجود است». او نسبت میان ماهیت و وجود را نسبت اتحادی می‌داند که هر دو به یک وجود موجودند، نه اینکه نسبت آن‌ها نسبت تعلقی باشد که دو وجود داشته باشند و یکی متعلق و وابسته به دیگری باشد. به این نکته باید توجه کرد که همواره اتحاد بین یک امر متحصل و یک امر غیر متحصل حاصل می‌شود؛ مانند اتحاد بین جنس و فصل که جنس، تحصل ندارد و فصل، تحصل‌بخش آن است. از این رو هنگامی که آن‌ها را ماده و

صورت عقلی در نظر می‌گیریم، از آن جهت که هر کدام تحصیل عقلی خاصی دارند، اتحاد حقیقی نخواهند داشت. وجود و ماهیت نیز در حالی می‌توانند با یکدیگر اتحاد داشته باشند که یکی متحصّل و دیگری غیر متحصّل باشد. طبیعی است که در این میان، امر مبهم و غیر متحصّل ماهیت است و وجود به ماهیت تحصیل می‌بخشد. حتی با نظر دقیق نمی‌توان گفت که وجود به ماهیت تحصیل می‌بخشد، بلکه باید گفت که وجود همان تحصیل الماهیه است (همان: ۱۰۰).

گفتیم که ملاصدرا دربارهٔ جعل نیز قائل به مجعولیت وجود است. او پس از نقض ادلهٔ قائلان به مجعولیت ماهیت و اقامهٔ براهینی بر عدم مجعولیت آن، یادآور می‌شود که خروج ماهیت از محدودهٔ جعل، به معنای بی‌نیازی آن از علت نیست و از این حیث شبیه واجب الوجود نمی‌گردد. او می‌گوید:

چنین توهم نشود که چون ماهیت را از حیّز جعل خارج کردیم، آن را به واجب‌الوجود ملحق ساخته‌ایم و در استغنا از علت، آن را با خداوند جمع کرده‌ایم؛ زیرا ماهیت به دلیل اینکه دون جعل است، غیر مجعول است، چرا که جعل، مقتضی گونه‌ای تحصیل است، اما ماهیت در اینکه ماهیت است، هیچ‌گونه تحصیلی ندارد. مگر نمی‌بینی که ماهیت وقتی به وجهی از وجوه تحصیل می‌یابد، ولو به اینکه نامتحصل است، در این موقع به علت مرتبط است؛ زیرا ممکن وجوداً و عدماً متعلق به علت است. اما واجب الوجود مجعول نیست؛ چرا که از فرط تحصّل و غنا فوق جعل است. بنابراین چگونه چیزی که مجعول نیست به دلیل اینکه جعل فوق اوست به آن چیزی که مجعول نیست چون دون جعل است، ملحق شود؟ (همان: ۴۲۱).

تشکیک وجود

بحث تشکیک در حکمت متعالیه، با بحث وحدت و کثرت در عالم مرتبط است. فلاسفهٔ پیشین هر یک دیدگاه‌هایی خاص در این باره ارائه کرده‌اند. به اعتقاد مشائیان هر یک از موجودات در عالم، وجودی مستقل برای خود دارد. آن‌ها حتی پس از پذیرش اصالت وجود، باز هم این نظر را ابراز نموده‌اند که وجودات عالم همگی مستقل و منحاز از یکدیگرند و هیچ ارتباط حقیقی میان آن‌ها نیست، مگر روابطی که خارج از ذات و خارج از حیثیت وجودشان بین آن‌ها برقرار شود. بر

طبق این دیدگاه، موجودات کثیرند و کثرتشان تابع کثرت وجودات آنهاست. عده‌ای هم به وحدت وجود و کثرت موجود معتقدند. برجسته‌ترین نماینده این گروه محقق دوانی است. به عقیده او ذوق التأله اقتضا دارد که وجود حقیقی را همان ذات واجب بدانیم و موجودات دیگر را به دلیل انتسابی که به واجب دارند، موجود بدانیم. بر پایه این نظریه، اطلاق موجود بر همه موجودات حقیقی است ولی اطلاق وجود در مورد واجب تعالی حقیقی و درباره سایر اشیا مجازی است.

نظریه سوم همان نظریه تشکیک در وجود است که قول ملاصدراست. از نظر او وجود نه تنها واحد است، بلکه درجات و سلسله مراتبی دارد که همه موجودات را در بر می‌گیرد. ملاصدرا در اینجا نظریه سهروردی در باب تمایز و تشکیک را اساس کار خود قرار می‌دهد. بر مبنای این نظریه، ما به الامتیاز اشیا، عین ما به الاشتراک آنها خواهد بود؛ مانند نور شمع و نور آفتاب که ما به الاشتراک آنها این است که هر دو نورند، ولی ما به الامتیاز آنها نیز نوری است که در این دو مورد، به درجات متفاوتی از شدت و ضعف تجلی یافته است. وجود از این لحاظ که مراتب شدید و ضعیف دارد و در عین حال واقعیتهای واحد است، مانند نور است (همان: ۳۶ و ۴۲۷). بر اساس حکمت متعالیه، وجود حقیقی خارجی است که تباین در آن نیست، بلکه ذاتاً واحد است. وحدتی است که عین کثرت است و کثرتی است که به وحدت بازمی‌گردد؛ مانند کثرت علت و معلول، کثرت قوه و فعل، کثرت ثابت و سیال و کثرت مجرد و مادی و... که اینها کثرت‌هایی نیستند که از ناحیه ماهیت برخاسته باشند، بلکه از سنخ کثرت وجودی‌اند که به وحدت برمی‌گردند؛ زیرا علت و معلول، اگرچه حقیقتاً دو چیزند و کثرت دارند، حقیقتاً واحدند؛ یعنی یک حقیقت هستی است که مرحله قوی آن علت و مرحله ضعیفش معلول است. علت نیز جز وجود و معلول نیز جز وجود، چیزی ندارند. علت و معلول هم به لحاظ وجود وحدت دارند و هم به لحاظ وجود از یکدیگر متمایزند و کثرت دارند؛ زیرا کمال وجودی که در علت هست و موجب امتیاز علت از معلول است، جز امر وجودی، چیزی دیگر نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲). جهانی که از دریچه اصالت وجود نگریسته شود، آکنده از وحدت است و کثرت‌ها در آن اعتباری‌اند و کثرت

تشکیکی در آن چون به وحدت بازمی‌گردد، منافات با وحدت ندارد، در حالی که بنا بر اصالت ماهیت، جهان آکنده از کثرت است و وحدت در آن اعتباری خواهد بود. البته به این نکته باید توجه کرد که تشکیک وجود ملاصدرا با نظریه عرفا متفاوت است. از نظر ملاصدرا وجود واحد است و موجودات هم حقیقتاً وجود دارند، اما وجود استقلالی ندارند و خودشان عین ربط و تعلق محض به واجب تعالی هستند. فرق این نظریه با دیدگاه عرفانی در همین نکته است که آن‌ها کثرت را مجازی می‌دانند، اما در نظریه حاضر موجودات حقیقتاً وجود دارند، اما وجود استقلالی در عرض واجب ندارند. در تشکیک وجود، هر مرتبه قائم به مرتبه بالاتر است و نهایتاً همه مراتب نسبت به ذات واجب عین ربط و عین تعلقند و استقلالی در برابر او ندارند. اگر نظر به وجود استقلالی داشته باشیم، جز ذات واجب نمی‌بینیم و اما اگر به تعلقات و روابط هم نظر کنیم، آن‌ها را به معنای حقیقی کلمه موجود می‌دانیم (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰). ملاصدرا وجود را حقیقتی واحد با مراتب متعدد می‌داند که هر مرتبه اوصاف معین و ویژگی‌های خاص امکانی دارد. حکما این اوصاف را «ماهیت»، و عرفاً «اعیان ثابتة» می‌نامند.

وجود مستقل و رابط

ملاصدرا بر اساس مبانی خود، معلول را نسبت به علت، «وجود رابط» معرفی می‌کند. از نظر او، معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیتی جز حیثیت لغیره ندارد و جز بستگی و قیام و ربط به واقعیت دیگر که علت نام دارد، نیست؛ جز صدور از علت نیست. معلول از تمام حیثیات با علت مرتبط است، اصلاً تمام حیثیت و وجود معلول، همان حیثیت ارتباط با علت است. معلول بودن یعنی انتساب و اضافه و ربط به علت داشتن و معلول از آن جهت که معلول است، نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود فی‌نفسه و مستقل باشد. طبق این نظر، نمی‌توان گفت معلول ذاتی است که با علت ارتباط دارد، بلکه باید گفت که ذات معلول همان ربط به علت است.

از نظر ملاصدرا رابطه خداوند با اشیا تنها به صورت واجب کردن و به پای داشتن است و این رابطه را در غیر خداوند متعال نمی‌توان یافت. به نظر او، برخی

متصوفه که گمان کرده‌اند رابطه خداوند با تمام عالم مانند رابطه نفس با بدن است، به خطا رفته‌اند. چگونه ممکن است چنین باشد، در حالی که رابطه نفس و بدن، رابطه علت با معلول نیست، بلکه از نظر ملاصدرا، معلول عین ربط و نیاز به علت است، نه شیء مربوط و محتاج. به عبارت دیگر، معلول پرتو و ظهور علت است (همو، ۱۳۵۴: ۶۵).

نبود جنبه فی نفسه در معلول که همان وجود رابط معلول است، به معنای مغایرت نداشتن واقعیت علت و واقعیت معلول است، به این معنا که اگر علت را یکی از اشیا بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم به آن اختصاص داد (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۲). با اینکه علت و معلول، هویتی مابین با یکدیگر ندارند، مغایرت نداشتن آن‌ها به معنای عینیت و یگانگی آن‌ها نیست، به طوری که همان واقعییتی که مصداق مفهوم علت است، خود بعینه مصداق مفهوم معلول هم باشد یا دست کم شامل آن گردد، به نحوی که واقعیت معلول جزئی از واقعیت علت باشد، بلکه صرفاً به این معناست که معلول، به جای اینکه واقعییتی مغایر واقعیت علت باشد، شأنی از همان واقعیت علت است.

اکنون بنا بر نظریه وجود رابط معلول، چون معلول فاقد وجود فی نفسه است و واقعییتی مغایر واقعیت علت نیست، رابطه علی و معلولی، موجب کثرت اشیا و موجودات نیست. منظور از نفی کثرت اشیا و موجودات، نفی مطلق کثرت نیست به طوری که حکم به کثرت کذب باشد؛ چرا که از دیدگاه فلسفی، نفی مطلق کثرت که در نهایت به نفی مطلق ممکنات و معلولات بازمی‌گردد، نفی حکم بدیهی عقل است و به سفسطه می‌انجامد (همو، ۱۳۰۲: ۱۳۸)، بلکه مقصود این است که گرچه ممکنات را به منزله اشیا و موجودات و واقعیاتی متکثر نفی می‌کنیم و شیئیت و موجودیت و واقعیت را منحصرأ به واجب بالذات که وجودی مستقل و غیر معلول و یگانه است، اختصاص می‌دهیم، خواهیم دید که آن‌ها را به منزله شئون متکثر این واقعیت یگانه می‌پذیریم (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۱/۹-۴۵۲، ۴۹۸-۴۹۹ و ۵۸۸-۵۸۹).

از نظر ملاصدرا، فلاسفه قبل از وی، وجود مستقل برای موجودات قائل بودند، ولی آن را محتاج به خداوند می‌دانستند. به عقیده وی توحید فلاسفه پیشین تا به این

درجه بود که موجودات را محتاج به خدا بدانند، ولی در فلسفه ما، هویت وجودی هر موجودی عین احتیاج است نه شیء له الاحتیاج. به دیگر سخن، احتیاج موجودات به واجب الوجود در فلسفه قدما به یک اسناد زائد بر ذات آن ثابت می شد که در فلسفه متعالیه، این احتیاج جزء ذات هر شیء است نه زائد بر ذات. در اینجا ملاصدرا به این نکته اشاره می کند که از نظر وی، معلول وجود رابط است و نه وجود رابطی. وی در جایی دیگر که رابطه وجودات امکانیه و ماهیات امکانیه را بیان می کند، از این مسئله به تعلقی بودن وجودات امکانیه تعبیر کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۵/۱).

با توجه به مطالب فوق، وجود مستقل از نظر ملاصدرا یک مصداق بیشتر ندارد و آن خداست. از نظر او وجود مستقل واقعی است که از هیچ جهتی، هیچ نحو وابستگی به غیر ندارد. قید از «هیچ جهتی» اشاره است به اینکه نه از جهت ذات وابسته و قائم به غیر است، نه از جهت صفات و نه در انجام افعالش به دیگری نیازمند است. قید «هیچ نحو وابستگی» اشاره دارد به اینکه نه وابستگی و قیام صدوری به دیگری دارد، مانند قیام شیء به فاعلش، نه وابستگی و قیام حلولی، مانند قیام شیء به قابلش، و نه دیگر انواع وابستگی و قیام را، مانند قیام مرکب به اجزا و وابستگی شیء به علل معدّه و مشروط بودنش به نبود مانع. با توجه به اینکه هر نوع وابستگی و قیام، نوعی شرط است، می توان گفت که وجود مستقل، واقعی است که مطلقاً غیر مشروط است. به تعبیر فلسفی، از جمیع جهات واجب بالذات و ضروری ازلی است (همان: ۱۲۲/۱-۱۲۹).

تحلیل رابطه علت و معلول

رابطه وجودی علت و معلول

اینک به تبیین فلسفی نحوه تأثیر علت در معلول و ذکر نسبت و رابطه وجود اشیا با وجود خالق آنها و معنای حقیقی ایجاد می پردازیم. ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* با این سخن که وجود به علت و معلول منقسم می گردد، علت را این گونه می شناساند:

الوجود ينقسم إلى علة ومعلول. فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر وينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود ويمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر ويمتنع ذلك الوجود بعدمها وعدم شيء منه (همو، ۱۳۸۲: ۸۹).

معلول، موجودی است که همواره در پی موجودی دیگر که علت آن است، موجود می‌شود. روشن است که آنچه خواسته صدرالمتهلین است، علت تامه است و در بحث خود به علت تامه و ناقصه توجه دارد. او هر عامل مؤثر در تحقق معلول را علت می‌داند که نقش آن شرط یا مُعدِّ یا جزئی از اجزای علت تامه است. اما علت در مفهوم تامه، آن است که از وجود یا عدمش، وجود یا عدم معلول لازم می‌آید. تعریفی که وی در *الاسفار الاربعه* از علت بیان می‌کند، هم دربرگیرنده علت تامه و هم علت ناقصه است (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۲).

بر پایه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، علت از آن وجود است نه از آن ماهیت، و وجود منشأ اثر است نه ماهیت. اصل علت را نمی‌توان نیازمندی ماهیت در وجود و عدم به غیر خواند. ماهیت امری مجازی و تابع وجود، و وجود به مثابه امر اصیل و حقیقی است. همچنین آنچه را علت بالذات که خود وجود است، ایجاد می‌کند، وجود معلول است نه ماهیت آن. مجعول علت، خود امری اصیل است؛ یعنی از عینیت و منشأ اثر بودن برخوردار است، اما ماهیت امری اعتباری است.

از آنجا که هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی و هر چیزی نمی‌تواند معلول هر چیزی باشد، علت و معلولیت، رابطه عینی ویژه‌ای بین علت و معلول است، در حالی که ماهیت در ذات خود، رابطه‌ای با غیر ندارد. از این رو این ماهیت مجعول علت نیست. موجودیت یافتن ماهیت معلول نیز مجعول علت نیست؛ زیرا صیوروت، امری نسبی و قائم به دو سوی وجود و ماهیت است. اگر صیوروت، همان امر اصیل مجعول علت اصیل باشد، دو سوی آن یعنی وجود و ماهیت، اعتباری خواهند بود؛ یعنی یک امر عینی اصیل، قائم به دو سوی اعتباری است و این محال است. از این رو نه ماهیت مجعول علت است نه نسبت میان وجود و ماهیت. تنها وجود معلول است که مجعول علت است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰۳).

علیت در پرتو اضافه اشراقی

علت بالذات که خود وجود است، عین علت است؛ زیرا اگر چیزی باشد که علیت بر آن عارض گردد، در مقام ذات خود علت نخواهد بود. معلول با نظر به ذات خود، معدوم محض و با نظر به علت خود، موجود محض است. چنین است که علت نه غنی بلکه عین غناست. معلول نه فقیر بلکه عین فقر است. مجعول بالذات چیزی نیست که معلولیت دارد، بلکه چیزی است که ذاتش عین معلولیت است؛ زیرا در غیر این صورت باید پیش از تعلق گرفتن معلولیت به آن در مقام ذات مستقل و غیر معلول به علتی که معلولیت را بر آن عارض می کند، موجود باشد. نمی توان تصور کرد که در خارج، دو چیز ذاتاً مستقل از هم وجود داشته باشند و سپس رابطه علت و معلولی میان آن‌ها برقرار شود. این به معنای وجود مستقل معلول نسبت به علت خواهد بود. اگر نیاز معلول به علت ذاتی معلول، و معلول خود عین نیاز نباشد، این نیاز عارض بر ذات آن خواهد بود و معلول در ذات، بی نیاز از علت خواهد بود و دیگر معلولیت نخواهد داشت.

از نظر ملاصدرا حق این است که اضافه واجب به ممکنات و نسبت خلاقیت قیومیه او از سنخ اضافات و نسب مقولی نیست و کیفیت تابش نور او بر ذوات امکانی نظیر تابش انوار حسی بر موجودات جسمانی نمی باشد؛ زیرا اضافات و نسب مقولی، فرع بر تحقق طرفین نسبت است و تابش انوار حسی، فرع بر تحصیل وجودی مستفیض می باشد، بلکه اضافه واجب به ممکنات و افاضه او، اضافه اشراقی است. لذا نفس ذات واجب برای تحقق اضافه و نسبت و برای تحصیل طرف دیگر که متفرع بر اضافه و نسبت است، کفایت می کند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۶).

یکی از نتایج چنین تفسیری درباره رابطه علت و معلول، عدم انتساب امکان به ذات معالیل است. وقتی وجود شیء رشحه غیر است و در جوهرش ظل بودن نهفته است و حقیقتش چیزی جز استناد به غیر نیست و ذاتش عین تعلق است، وجودش و جوبش بالغیر است و علاوه بر این واجب بالقیاس الی الغیر نیز خواهد بود. مراد از غیر همان است که مقتضی و سرچشمه فیض اوست. پس اگر ذات ماهوی موجودات امکانی، مستقل لحاظ شود، امکان و عدم ضرورت از آن انتزاع می شود،

ولی چنانچه به وجود آن‌ها که آیت و نشانه جاعل است، نظر شود، چیزی جز وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس مشاهده نمی‌شود. اگر گفته شود که وجودات امکانی چنانچه از وجوب بالغیر بهره‌مند باشند، در ذات خود ممکن خواهند بود، پاسخ این است که آن‌ها معانی حرفی و ربطی‌اند و چون ذات ندارند، نسبت امکان به ذات آن‌ها منتفی به انتفای موضوع است (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۱-۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۶۱/۷-۲۶۲).

شباهت دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

ملاصدرا دیدگاه سهروردی را درباره رابطه علت و معلول می‌پذیرد، اما با قائل شدن به اینکه وجود، حقیقتی واحد است که مراتب شدید و ضعیف دارد و معلول مرتبه‌ای از آن و علت مرتبه‌ای دیگر از آن است، از سهروردی فاصله می‌گیرد. اگرچه سهروردی رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گرفت، به عقیده او باز هم برای معلول می‌توان هویتی مستقل از علت در نظر داشت. اما از نظر ملاصدرا چنین استقلال اشکال دارد.

تفاوت دو دیدگاه اشراقی و صدرایی

الف) وجود به جای نور، اساس فلسفه ملاصدرا

سهروردی اساس فلسفه خویش را نور قرار می‌دهد. به عقیده وی آنچه در خارج واقعیت دارد، نور است و ظلمت، بی‌نوری است. او اجسام و عوارض آن‌ها را امور ظلمانی معرفی می‌کند. به نظر او نور از همه چیز ظاهرتر است و به هیچ شرح و تعریفی نیاز ندارد. نور، نه تنها خود بالذات ظاهر و آشکار است، بلکه روشنی‌بخش هر چیز دیگر است. در پاسخ به این سؤال که چرا سهروردی، مفهوم نور را به گونه مفهومی مابعدالطبیعی در فلسفه خود وارد کرده است، باید گفت که مفهوم نور بهترین مفهومی است که می‌تواند شیخ اشراق را در تبیین عقلانی‌شهود کمک کند؛ زیرا نور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و انسان با مشاهده می‌تواند آن را درک

کند. در واقع، اهمیت نور در اندیشه سهروردی از نگرش او نسبت به واقعیت عینی اشیا ناشی می‌شود که از نظر ما پنهان نیستند. از نظر شیخ اشراق، معلوم‌ترین اشیا نزد ما ظاهر است، البته نه به این معنا که در همه موارد، نوعی وجود مجرد متجلی می‌شود، بلکه به این معنا که در بعضی موارد، اشیا جزئی عیناً و به طور مستقیم، برای ما ظهور می‌یابند به نحوی که آن‌ها را می‌بینیم و احساس می‌کنیم.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که سهروردی از دو راه به نظریه هستی‌شناسی خود در باب نور می‌رسد؛ نخست، دلایلی فلسفی در اثبات بدیهی بودن طبیعت نور عرضه می‌کند؛ از این قرار که در بحث «حکومت‌ها» (۱۳۷۵: ۱۳۲ و ۱۳۴) ابتدا اثبات می‌کند که نور شرط لازم برای رؤیت اشیاست و لذا این نور است که باید عنصر تشکیل‌دهنده نظریه هستی‌شناسی قرار گیرد. سپس در قسم ثانی یعنی «فی الأنوار الإلهیة» نشان می‌دهد که نور، آشکارترین پدیده‌هاست و لازم است هر چیز دیگر با توجه به آن شناخته و تعریف شود. علاوه بر این، سهروردی نشان می‌دهد که اصالت نور و اهمیت هستی‌شناسی آن نخستین بار با اشراق برای وی آشکار شده است. او در مقدمه حکمة الاشراق بر خصلت اشراقی بودن فلسفه‌اش تصریح می‌کند و می‌گوید: «مطالب و حقایق این کتاب، از راه فکر برای من حاصل نشده، بلکه حصول آن‌ها به طریقی دیگر بوده است» (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۷۳-۱۰۵).

ملاصدرا در تعلیقه‌ای که بر کتاب حکمة الاشراق نوشته، به این سخن سهروردی توجه کرده و به بدیهی بودن و وضوح و ظهور نور، اعتراف نموده است. با این همه، مسئله‌ای دیگر هست که فاصله میان این دو فیلسوف بزرگ را بسیار ژرف و گسترده می‌سازد. ملاصدرا می‌گوید که همه آنچه در باب حقیقت نور صادق است، در باب وجود نیز صادق می‌کند. به دیگر سخن، همان گونه که نور، بسیط و بی‌نیاز از تعریف است، وجود نیز بسیط است و به هیچ شرح و تعریفی نیاز ندارد. اگر نور، جنس و فصل ندارد و نوعی شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد، وجود نیز جنس و فصل ندارد و حقیقتی ذومراتب شناخته می‌شود. میان وجود و نور، هیچ تفاوت و فاصله‌ای نیست و اختلاف میان آن‌ها تنها در حد لفظ و اصطلاح است. همه اقسام وجود، اقسام نور را تشکیل می‌دهند و همه اقسام نور نیز اقسام وجود به شمار

می‌آیند. همه آنچه سهروردی در باب نور ابراز داشته است، به حوزه وجود اختصاص دارد و این فیلسوف اشراقی به جای آنکه از کلمه وجود استفاده کند از کلمه نور، بهره برده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۲۹-۱۳۰). ملاصدرا در اثبات ادعای خود هیچ دلیلی ذکر نکرده است. سخن وی به گونه‌ای اشاره دارد به اینکه سهروردی درباره همه آنچه به احکام وجود مربوط می‌گردد، با او هم عقیده است و تنها به جای لفظ «وجود» از لفظ «نور» استفاده کرده است. به عبارت دیگر او اختلاف خود را با سهروردی در باب وجود و نور، اختلافی لفظی می‌داند (همان: ۱۳۰-۱۳۱).

به نظر می‌رسد سخن ملاصدرا خالی از اشکال نیست. سهروردی علی‌رغم آشنایی با حکمت مشاء که اساس آن بر پایه وجود و ماهیت است، در حکمت اشراقی خویش هیچ گاه از وجود به جای نور استفاده نکرده و با ادله گوناگون، آشکارا وجود را امری اعتباری و انتزاعی شناسانده است. بنابراین از نظر وی نور به هیچ وجه مرادف وجود و یا حتی مساوق با آن نیست. نظام فلسفی سهروردی درباره مراتب نور و اعتقاد او به نورالانوار به طور دفعی و ناگهانی پیدا نشده است. ریشه این اندیشه را در تاریخ ایران باستان باید جست و برخی بخش‌های آن نیز به طور صریح در قرآن مجید تأیید شده است. با این همه، ملاصدرا نیز به آیات قرآن توجه داشته و به خوبی دریافته است که در این کتاب مقدس، خداوند، نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده است، ولی ذهن هستی‌اندیش او بی‌هیچ تردیدی، معنای وجود را از کلمه نور دریافته است. او نه تنها وجود و نور را حقیقت واحد دانسته، بلکه از وحدت و یگانگی ظلمت و عدم نیز سخن به میان آورده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

از نگاه صدرایی آنچه در نظر سهروردی خصلت ذاتی نور شناخته می‌شود، خصلت ذاتی وجود نیز هست. اگر نور ظاهر بالذات و مظهر غیر است، وجود نیز در حد ذات خود، ظاهر است و ماهیات را نیز که غیر وجود شناخته می‌شوند، ظاهر می‌سازد. با این حال، به عقیده دکتر دینانی، نباید انتظار داشت که همه اندیشمندان اسلامی مانند صدرالمتألهین، خداوند را صرف وجود بدانند و از آیه شریفه نور در قرآن نیز به معنای وجود دست یابند؛ زیرا درک این معنا که خداوند صرف وجود

است، مستلزم این خواهد بود که هر گونه ماهیت از او سلب گردد و سلب ماهیت از خداوند برای ذهن بسیاری از مردم چندان آسان نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

ب) دیدگاه متمایز ملاصدرا در خصوص وجود و ماهیت

از نظر سهروردی، وجود امر انتزاعی صرف است و آنچه در خارج واقعیت دارد، افراد انسان، عقل و... موجوداتی جزئی، متمایز و واحدند. دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره رابطه علیت نیز بر اساس تفسیر آن‌ها از وجود و ماهیت متفاوت می‌شود؛ چرا که از نظر سهروردی ماهیت که عین ذات شیء است، متعلق به علت است و از نظر ملاصدرا وجود مجعول بالذات علت است و ماهیت به تبع آن موجود می‌شود. البته به این نکته باید توجه داشت که تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص است (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲).

واضح است که در نوع ارتباط میان وجود و ماهیت، مسئله تأثیر و تأثر مطرح نیست؛ زیرا وجود فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض. در همین جاست که سر اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار می‌شود. ملاصدرا اتحاد میان وجود و ماهیت را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی وجود است. ملاصدرا این عقیده را در موارد دیگر نیز بیان می‌دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۸/۲-۳۴۹).

نظر ملاصدرا درباره رابطه میان ماهیت و وجود، به هیچ وجه با نظر ابن سینا در این باره یکسان نیست. ملاصدرا نه تمایز میان ماهیت و وجود را مبنای فلسفه خود قرار می‌دهد و نه از طریق امکان ماهوی به تبیین فلسفی تمایز میان واجب و ممکن می‌پردازد. او بنا بر نظریه اصالت وجود، سخنی دیگر در باب ماهیت و وجود و رابطه میان آن دو دارد. از نظر ملاصدرا اتصاف خارجی میان وجود و ماهیت اتفاق می‌افتد، اما این اتصاف به نحو معکوس است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «الإنسان موجود» بر خلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود محمول قضیه نیست، بلکه

موضوع آن است.

هرچند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی، وجود عرضی است که بر ماهیت عارض می‌شود، در عالم خارج، وجود عرض نیست، بلکه برعکس، چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات چیزی جز تعینات یا محدودیت‌ها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند.

ج) تفاوت تبیین اضافه اشراقی از دید ملاصدرا و سهروردی

ملاصدرا تا اینجا با سهروردی هم عقیده است که معلول با تمام ذات و هویت خود مرتبط با علت است. در واقع، ملاصدرا نیز در پذیرش نظریه اضافه اشراقی با سهروردی همگام است، ولی پذیرش اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، عقیده وی را از سهروردی متمایز می‌کند.

از نظر سهروردی واقعیت جهان خارج، عبارت است از انوار متکثر که تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف است. بنابراین علت و معلول دو حقیقت نوری اند که با اینکه معلول، مستقل از علت است، ربط و تعلق به آن دارد. اما از منظر ملاصدرا واقعیت عبارت است از وجود واحد که مراتب شدید و ضعیف دارد. معلول مرتبه‌ای از این حقیقت است که عین تعلق و ربط به مرتبه بالاتر، یعنی علت است. بنابراین تفاوت دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در وحدت و کثرت است. سهروردی کثرت‌انگار تشکیکی و ملاصدرا وحدت‌انگار تشکیکی است.

ملاصدرا در نظر نهایی خود که وحدت شخصی وجود است، باز هم از این مرتبه بالاتر می‌رود. در این نگاه، کثرت مرتبه‌ای نیز مطرح نمی‌شود. وجود حقیقتی واحد و اصل است و بقیه موجودات، مظهر و شئون این حقیقت واحدند. در اینجا است که ملاصدرا خود را در قله دیدگاه توحیدی می‌داند (همان: ۲۹۲/۳).

اما از نظر شیخ اشراق، موجودات یا به تعبیر بهتر انوار، مطلقاً گسسته و منفصل از همنند، ولی نسبت به هم چنان موقعیتی دارند که می‌توان هر یک از آن‌ها را برحسب درجه قریشان به نورالانوار و درجه منور بودنشان، شدید و ضعیف دانست. بنابراین این انوار را باید موجودات خواند و نه وجود. آن‌ها جوهر فردند نه امواج اقیانوس

واحد وجود. شیخ اشراق، نور را حقیقت واحد مشکک ذومراتب نمی‌داند. او قائل به اشیا و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است. این با سخن ملاصدرا که قائل به حقیقت واحد وجود است و شدت و ضعف را به مراتب و شئون این حقیقت واحد برمی‌گرداند، بسیار تفاوت دارد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا نظریه اضافه اشراقی را درباره رابطه علت و معلول می‌پذیرد و معتقد است که اضافه واجب به ممکنات، اضافه اشراقی است، لذا نفس ذات واجب برای تحقق اضافه و نسبت و برای تحصل طرف دیگر که متفرع بر اضافه و نسبت است، کفایت می‌کند. ملاصدرا با قائل شدن به اینکه وجود حقیقت واحد است که مراتب شدید و ضعیف دارد و معلول یک مرتبه از آن و علت مرتبه‌ای دیگر از آن است، از سهروردی فاصله می‌گیرد. سهروردی اگرچه معلول را متعلق به علت می‌داند و به همین علت رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گیرد، باز هم برای معلول هویتی مستقل در نظر می‌گیرد. این در حالی است که ملاصدرا بر چنین استقلال خرده می‌گیرد. آنچه دو دیدگاه صدرایی و اشراقی را کاملاً از هم جدا می‌سازد، نظر نهایی ملاصدراست که علت امری حقیقی، و معلول شئی از شئون آن است و باید از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی گذر کرد.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، *وجود مستقل و رابط*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۴. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *منطق المشرفیین*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات)*، مقدمه و تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *اسرار الآیات*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۹. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. همو، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، ۱۳۰۲ ق.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ شانزدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ ق.

تأملی در اندیشه سیاسی ملاصدرا*

- حسین بهروان^۱
- معصومه سادات حسینی^۲

چکیده

سیاست مدن، همواره از مباحث جدی فلاسفه بوده است و آنان پایه‌پای انبیا، به این اندیشه توجه کرده‌اند. باید خاطر نشان کرد که انبیا به صورت نظری و عملی، و فلاسفه به صورت نظری به این مسئله پرداخته‌اند.

از میان فلاسفه یونان، فیلسوفان پیش از سقراط به مسئله سیاست توجه داشته و افلاطون و ارسطو، بسیاری از آثار خود را به این بحث اختصاص داده‌اند. در فلسفه اسلامی نیز فارابی لقب «فیلسوف سیاست» را یافته است، گو این سینا هم بخشی از رساله خود را به سیاست مدن اختصاص داده است. فلاسفه دیگر همچون ملاصدرا، پس از این دو، نکته‌ای جدید را در این باره نیفزوده‌اند و می‌توان گفت که تنها به تفصیل و بسط مباحث مجمل فارابی و ابن سینا همت گماشته‌اند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

۱. استادیار دانشگاه آزاد سبزوار (behrovan.hossein@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی (نویسنده مسئول) (niyayeshnegar@yahoo.com).

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی فارابی، اندیشه سیاسی ملاصدرا، مقلد، مبدع.

مقدمه

در میان فرزندگان دانش و اندیشه ایران زمین، ملاصدرا جایگاهی ویژه دارد، به ویژه در معرفی و اثبات عقاید اسلام و امامیه و برپایی فلسفه‌ای نو و استوار که به حق آن را فلسفه اسلامی و ایرانی خالص باید نام نهاد. در اینکه توجه ملاصدرا به امر سیاست جدی بوده است یا خیر، اختلاف نظر است. در حالی که برخی از پژوهشگران معتقدند که صدرالمتألهین هیچ نکته جدیدی را بر مطالب سیاست پژوهانه فارابی و ابن سینا نیفزوده است، گروهی دیگر مدعی‌اند که او مباحث مجمل فارابی را درباره سیاست به تفصیل بررسی کرده است. بی‌گمان ملاصدرا در مباحث سیاست به آرای فارابی نظری خاص داشته و حتی گاه عین عبارات او را نقل کرده است، اما داوری درباره یکسانی یا ناهمسانی دیدگاه‌های این دو فیلسوف درباره این مسائل نیاز به تأمل و تفکر بیشتر دارد. در این جستار بر آنیم تا ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، برخی ابهامات را برطرف سازیم و تا حدی غبار از چهره اندیشه سیاسی ملاصدرا بزداییم.

از دید برخی ملاصدرا در حوزه سیاست، «سخنی نو» نیاورده است:

صدرالدین شیرازی در بحث مربوط به ماهیت و اقسام مدینه و ریاست آن، مباحث فارابی را در *آراء اهل المدینه الفاضله* و به ویژه *الفصول المدنی* به اجمال می‌آورد، بی‌آنکه سخنی نو در این باره گفته باشد. آنچه صدرالدین به اختصار درباره سیاست آورده است، فاقد کمترین اعتبار می‌باشد و اگر همچون متقدمان بر اهمیت توجه به معاش، به عنوان مزرعه معاد تأکید دارد بیشتر ناشی از تکرار سخنان آنان است و نه از باب باور راستین به این سخنان (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

محقق دیگر معتقد است:

صدرالمتألهین، در بخش اعظم مباحث خود درباره سیاست، از تکرار و تجدید سنت فارابی و ابن سینا فراتر نمی‌رود؛ وی رأی فارابی را در *آراء اهل المدینه الفاضله* و در خصوص صفات دوازده گانه رئیس اول برمی‌شمارد و آنگاه به اقتدای ابن سینا و در قالب *الهیات شفاء* به توضیح ضرورت وجود نبی و شریعت در زندگی سیاسی می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۵۰-۳۵۱).

اما در مقابل، برخی به صراحت از نوآوری‌های ملاصدرا در عرصه اندیشه سیاسی و جدیت وی در پرداختن به سیاست سخن گفته‌اند:

ملاصدرا در زمره فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت، جداً به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود هم به سیاست مثالی و هم به رسوم و آیین کشورداری نظر داشته است. ملاصدرا به آرای فارابی و غزالی و بعضی دیگر از صاحب‌نظران، نظر داشته و در افکار آنان تأمل می‌کرده است، اما در بسیاری از مواضع آثار خود و به خصوص در شرح اصول کافیه به واقعیت سیاست متداول پرداخته و شرایط پادشاهی و حدود قدرت پادشاه را مورد بحث قرار داده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۸: ش ۷۰/۳۱).

موافقان این نظر معتقدند:

ملاصدرا فلسفه سیاسی بر مبنای حکمت نبوی و حکمت متعالیه تأسیس نموده که بخش مهمی از آثار او را تشکیل می‌دهد. البته او به فلسفه سیاسی فارابی هم توجه داشته است، آثار فارابی را خوانده و نقل نموده و حتی آنجا که صفات رئیس اول را بیان می‌کند، عیناً صفاتی را ذکر می‌کند که فارابی بیان نموده بود و این بیانگر این است که به آثار فارابی و افلاطون در این زمینه بسیار توجه داشته است... اما همه این‌ها در برابر بحثی که درباره حکمت نبوی و سیاست الهی می‌نماید، بسیار اندک و ناچیز است (اعوانی، ۱۳۸۶: ۲۸).

در ادامه، در قالب نظامی منطقی، ضمن واکاوی اندیشه سیاسی فارابی و ملاصدرا، جایگاه صدرالمآلهین را مشخص می‌کنیم و نقاط اختلاف و اشتراک فارابی - صدرایی را باز می‌نماییم تا تناقضات عبارات نقل شده را برطرف گردانیم. با بررسی اندیشه سیاسی ملاصدرا در می‌یابیم که وی در موارد زیر شیوه فارابی را پی گرفته و حتی در مواردی عیناً عبارات او را نقل کرده است.

شباهت‌های اندیشه سیاسی ملاصدرا و فارابی

راهکارهای صدرایی در رویارویی با شرایط و اوضاع زمانه

دوره صفویه که ملاصدرا در آن می‌زیست، عصری ناسازگار با دانش‌های عقلی

بود. کوشش این سلسله در استوار ساختن پایه‌های تشیع، تشویق و احترام همه عالمان شرع و فقها را باعث شد و این امر موجب نیرومندی و مبارزه سنتی آن‌ها با فیلسوفان و اصحاب علوم عقلی گردید، به گونه‌ای که حکیم عالی قدر آن زمان، صدرای شیرازی، با همه قدر و منزلتش آماج لعن و طعن متشرعان قرار گرفت. آزادگی، حریت، وارستگی، عقلانیت و خردورزی ملاصدرا، موجب دوری او از دربار و نقّادی کجروی‌های عالمان زمانش بود. در آثار و نوشته‌های او نشانی از تمایل وی برای ورود به مناصب دولتی و دستگاه حکومت و سیاست دیده نمی‌شود. سیاست‌گریزی او و همچنین مبانی فکری و فلسفی‌اش، موجب نفرت و انزجار فقیهان ظاهرین شد. ملاصدرا در واکنش به مخالفت‌های زمان خود از ورود به مناصب سیاسی گریخت و تمام هم و غم خود را صرف تحکیم شالوده‌الهیات و هماهنگی و نزدیکی میان دین و فلسفه کرد و کوشید تا میان «اعتقاد» و «اثبات عقلانی» پیوندی همیشگی استوار سازد (کاوندی، ۱۳۸۶: ۲۲۴-۲۲۵). فارابی نیز متأثر از اوضاع زمانه خود، در صدد چاره‌جویی برآمد و با پیش گرفتن اخلاقی صوفیانه و دوری از مناصب دولتی و درباری، زندگی سرشار از قناعت را برگزید و اندیشه مدینه فاضله‌اش را که تقلیدی از جمهوریت افلاطون، اما با بنیایی کاملاً اسلامی و وحیانی بود، در واکنش به کاستی‌های اجتماعی عصر خود، تقدیم بشریت کرد (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۲۹).

جامعه و ضرورت تشکیل آن

یکی از مسائل مهم که همواره دانشمندان به آن توجه کرده‌اند، مدنیّ بالطبع بودن انسان و ضرورت زندگی اجتماعی اوست. از نظر فارابی نیز «الفطرة الطبیعیه» انسان، زندگی در اجتماع است؛ زیرا او در برآوردن بسیاری از نیازهای خود قائم به ذات نمی‌تواند باشد و نیل به کمالات برتر تنها در اجتماع امکان‌پذیر است. او می‌نویسد: ممکن نیست انسان به کمالی که در سرشت طبیعی او قرار داده شده است نیل آید، مگر در زندگی اجتماعی (۱۹۹۵: ۱۱۲).

همچنین در جایی دیگر می‌نویسد:

انسان از موجوداتی است که ممکن نیست به حوایج اولیه و ضروری زندگی خود و حالات برتر و افضل برسد مگر از راه اجتماع گروه‌هایی بسیار در جایگاه و مکانی واحد (۱۹۴۶: ۶۹).

از نظر فارابی، آنچه انسان را به زندگی جمعی سوق می‌دهد، نیازهای طبیعی و ضروری اوست تا در سایهٔ آن به نحو مطلوب‌تری امرار معاش کند و بتواند به کمالات و زندگی برتر دست یابد. پس زندگی اجتماعی هم مقتضای طبیعت او و هم به سبب نیاز اوست. ملاصدرا نیز با پذیرش دیدگاه فارابی می‌گوید:

شکلی نیست که برای انسان ممکن نیست که به کمالاتی که برای او خلق شده است برسد، مگر به اجتماع کثیر که هر یک دیگری را در امری که به آن محتاج است معاونت نماید و از مجموع آنها همهٔ آنچه در بلوغ انسان به کمال ضروری است، مجتمع گردد (شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۶۰).

بنابراین او علاوه بر طبیعی بودن حیات اجتماعی برای انسان، آن را برای نیل به کمال آدمی ضروری می‌داند و معتقد است که خداوند در طبیعت اجتماعی انسان‌ها، هم برای بقای شخص و هم برای بقای نوع بشر تدبیر کرده است؛ برای بقای اشخاص، غذا، مسکن و لباس را پدید آورده و میل و شهوت را به صورت غریزی در آنها قرار داده است و برای بقای نوع بشر نیز اموری چون ازدواج، معاملات، مراتب خدمت و ریاست را ایجاد نموده است:

انسان مدنی الطبع است؛ یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن و تعاون و اجتماع، زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیش ضروری است (همان: ۵۵۷).

انواع اجتماعات انسانی

فارابی بحث از سیاست را در کتاب‌های *السیاسة المدنیة* و *آراء اهل المدینة الفاضله* با بررسی انواع اجتماعات شروع می‌کند. او بر اساس دو معیار کمی و کیفی به تقسیم‌بندی اجتماعات می‌پردازد. در تقسیم‌بندی کمی، اجتماعات را به دو قسم کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند که اجتماعات کامل خود شامل اجتماع عظمی، وسطی و صغری می‌شود. اجتماعات غیر کامل نیز شامل اجتماع ده، محله، کوی و

منزل است. ملاصدرا هم از فلاسفه‌ای است که وجود حکومت را در جامعه ضروری می‌داند. او نیز به تبعیت از فارابی از این دو منظر، نظام‌های اجتماعی و سیاسی را طبقه‌بندی کرده است. وی از نظر گستره و قلمرو شمول، نظام‌های اجتماعی را به دو دسته کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد:

به این سبب اجتماعات برای انسان حاصل می‌شود که بعضی از آن‌ها کامل است و بعضی غیر کامل. کامل آن بر سه قسم است: یکی عظمی، و آن اجتماع جمیع افراد ناس است در معموره زمین؛ و دوم وسطی، مثل اجتماع امتی در جزوی از معموره زمین؛ سیم صغری، مانند اجتماع اهل یک شهر در جزئی از مسکن یک امت؛ و اجتماع غیر کامل، مانند اجتماع اهل ده و اهل محله یا کوچه یا خانه؛ و فرق آن است که قریه مثل خادم مدینه است و محله جزو آن است و کوچه جزو محله است و خانه جزو کوچه است و جمیع اهل مداین و مساکن امت‌ها اجزای اهل معموره‌اند (شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۶۰).

او معتقد است:

اجزای مدینه به حسب فطرت و طبایع مختلفند و در هیئت متفاضل، به حسب عنایت باری تعالی بر بندگان خودش و به حسب وقوع ظلالی از نور صفات علیا و اسماء حسناى او بر عباد و بلادش، مثل وقوع ظلال صفات نفس ناطقه و اخلاق آن بر خلائق بدن و بلاد آن از قوا و اعضا (همان).

از نظر وی جامعه مدنی، همان‌طور که فارابی معتقد است، نظام رئیس و مرئوسى است؛ فعالیت هر یک از اعضا با هدف تأمین مصلحت و تدبیر عموم است و اختلاف عملکرد و وظایف اعضا ناشی از فطرت و طبایع مختلف آن‌ها. عنصر اصلی در جامعه مدنی اراده و اختیار اعضاست که بازتاب آن در قانون‌گرایی و قانون‌پذیر بودن انسان برای نیل به آبادانی دنیا و نهایتاً سعادت اخروی است. صدرالمتهلین معتقد است که پذیرش ولایت الله یا طاعت تابع خواست و اراده انسان‌هاست و طبیعی است که در دیدگاه وی، فقط صالحان به ولایت الله گردن می‌نهند. بر پایه این نگاه ارزشی است که ملاصدرا نیز همچون فارابی، نظام‌های سیاسی را به دو گروه فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند. نظام سیاسی فاضله، در تمام انواع خود، در پیوند با امت فاضله، مدینه فاضله، ریاست فاضله و اجتماع فاضله شکل می‌گیرد و

همه این‌ها، در تعاون با یکدیگر یک هدف دارند: وصول به خیر افضل و کمال نهایی. اما نظام سیاسی غیر فاضله، اعم از جاهله، ظالمه، فاسقه و غیره، در پیوند با امت غیر فاضله، مدینه غیر فاضله، ریاست غیر فاضله و اجتماع غیر فاضله شکل می‌گیرد و همه این‌ها در تعاون با یکدیگر در پی رسیدن به سعادت‌های پنداری و شروند:

و خیر افضل و کمال اقصی رسیده می‌شود به مدینه فاضله و امت فاضله که همه شهرهای آن امت اعانت می‌نمایند یکدیگر را بر نیل غایت حقیقه و خیر حقیقی، نه در مدینه ناقصه و امت جاهله که در رسیدن به شرو یکدیگر را اعانت نمایند (همان: ۵۶۱).

سعادت، هدف و غایت سیاست

فلسفه وجودی مدینه فاضله فارابی رساندن انسان‌ها به سعادت است، همچنان که هدف غایی ریاست در مدینه نیز تسهیل راه‌های سعادت برای اهل آن است. از دیدگاه او رسیدن به سعادت فقط از راه فضایل و کارهای نیک میسر می‌گردد و فضایل و کارهای نیک باید بر وفق نظامی معین در کشورها و نیز میان ملت‌ها برقرار و مشترک باشد (علیزاده، ۱۳۸۶: ۱۹۱). او می‌نویسد:

این کار امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این «افعال، سنن و عادات و ملکات و اخلاق» در شهرها و میان مردم رواج یابد... و چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم باشد و خوی فرمان‌برداری را در دل آنان پایدار کند و این خدمت عبارت است از پادشاهی یا فرمان‌روایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت سعادت است (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

فارابی سعادت را به دو نوع راستین و دروغین تقسیم می‌کند و معتقد است همچنان که سعادت به دو نوع راستین و دروغین تقسیم می‌شود، رهبری نیز دو نوع دارد: نخست حکومتی که غایت همه کارها و سنت‌ها و ملکات ارادی در آن، سعادت حقیقی است و در اصطلاح فارابی ریاست فاضله نام دارد و دوم حکومتی که در شهرها و در میان مردم «افعال و اخلاقی» را رواج دهد که مایه سعادت پنداری است؛ یعنی در حقیقت سعادت نیست. نام این حکومت، ریاست جاهلی یا حکومت

جاهلیت است (همان: ۱۰۶-۱۰۷). ملاصدرا نیز ضمن بیان وظایف دولت تأکید می‌کند که حکومت برای تأمین مقصود خداوند از خلقت انسان و وصول به امر معاد، باید به تنظیم امر معاش انسان اهتمام ورزد:

شریعت الهیه ضوابطی قرار داد از برای اختصاصات اموال در باب عقود بیوعات، معاوضات و مداینات و قسمت موارث و مواجب نفقات و قسمت غنایم و صدقات و در ابواب عتق و کتاب و استرقاق و اسیرکردن و شناسانیدن کیفیت تخصیص را نزد استفهام به اقرار و ایمان و شهادت، و ایضاً قرار داد قوانین اختصاصی به مناکحات را در ابواب نکاح و طلاق و خلع و رجعت و عدّه و صدق و ایلاء و ظهار و لعان و ابواب محرّمات نسب و رضاع و مصاهرات، و اما ابواب دفع مفسد، پس آن‌ها عقوبات زاجره از آن‌هاست؛ مانند امر به قتال کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب بر آن و حدود و غرامات و تعزیرات و کفّارات و دیات و قصاص (شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۷۷).

ملاصدرا غایت همه این وظایف را «سعادت» می‌داند و وظیفه اصلی حکومت را به سعادت رساندن مردم می‌شمارد. او نیز معتقد است که سعادت مراحل و مراتب مختلفی دارد، به طوری که گاه سعادت حقیقی با غیر حقیقی مشتبه می‌شود و مردم سعادت غیر حقیقی را حقیقی می‌پندارند. او سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و سعادت دنیوی را دو نوع می‌داند: سعادت جسمی و سعادت خارجی و سعادت اخروی را نیز دو بخش می‌کند: سعادت علمی و سعادت عملی. همچنین معتقد است که اگر عدل در دستور کار دولت‌ها قرار گیرد، مردم به سعادت خواهند رسید. «اگر دولت بر محور ستم شکل گیرد، عقول در خدمت شهوات قرار خواهد گرفت و سعادت که طلب آخرت است، از مردمان دور خواهد شد» (همان: ۵۶۸-۵۶۹).

مراتب، شرایط و اوصاف سیاستمدار دینی

فارابی و ملاصدرا سیاست را از آن رو که شاخه‌ای از حکمت عملی به شمار می‌آورند، در آثار خود به بحث نهاده‌اند. شاید بتوان گفت، آنچه از نظر آنان اهمیتی ویژه دارد، شرایط و اوصافی است که رئیس جامعه دینی باید داشته باشد تا بتواند زمام امور را به دست گیرد و مردم را در جهت تحقق جامعه‌ای آرمانی و مطابق با آیین و حیانی رهبری کند. بنابراین سیاست بر خلاف حاکمیت رایج در

جهان، با محوریت معنویت و هدایت شکل می‌گیرد.

مراتب، شرایط و اوصاف رهبری از نظر فارابی

مراتب رهبری از نظر فارابی

رهبری، مهم‌ترین رکن ساختار نظام سیاسی است که در بالاترین جایگاه هرم قدرت سیاسی قرار می‌گیرد. فارابی بر اساس شکل‌های مختلف حکومت (حاکمیت فردی و جمعی)، مراتب و انواعی از رهبری را ترسیم می‌کند که عبارت است از: رئیس اوّل، رئیس مماثل، رئیس سنّت، رؤسای سنّت و رؤسای افاضل.

«رئیس اوّل» کسی است که ریاست تام او در تمامی علوم و معارف، بالفعل شده است و به ارشاد انسانی دیگر نیاز ندارد (فارابی، ۱۳۴۵: ۷۸-۷۹). ریاست او ناشی از «اکملیت» او در نوع است. او انسانی است که مصداق آن جز پیامبر نیست. «چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، نبی و مندر است» (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۱).

فارابی در پاسخ به این پرسش که در نبود رئیس اوّل، تکلیف شریعت و آیین او چه می‌شود، می‌نویسد:

چنانچه رئیس اوّل وفات نماید، بعد از او کسی جانشین است که در همه حال شبیه او باشد. وی می‌تواند به تشریح و تقدیر مواردی که رئیس اوّل، حکم آن را ناقص گذاشته، مبادرت ورزد و... بلکه می‌تواند بسیاری از موضوعات مقدّر شده توسط رئیس اوّل را تغییر دهد... نه به این دلیل که رئیس اوّل خطا کرده است... بلکه اگر رئیس اوّل هم در زمان جانشینش بود، همان تغییرات را اعمال می‌کرد (همو، ۱۹۶۷: ۴۹).

رئیس مماثل او نیز منطبق با امام معصوم ع است. همچنین ضرورت ادامه حیات سیاسی، اجتماعی و حفظ آیین و شریعت، بعد از رئیس اوّل و رئیس مماثل، اقتضا می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود؛ چه در عصر غیبت رئیس اوّل و امام، شرایط رهبری به مراتب دشوارتر می‌شود. از دید فارابی هر کسی نمی‌تواند

متولّی این مسئولیت شود (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۸). لذا معلّم ثانی با جامع‌نگری و واقع‌بینی مبتنی بر تفکر شیعی خود، «رئیس سنّت» را پیشنهاد می‌کند و با شرایط و ویژگی‌هایی که بیان می‌کند، این نوع رهبری را به فقیهان اختصاص می‌دهد.

دیدگاه ملاصدرا نیز تا این مرحله با نظر فارابی یکسان است امّا تفاوت او با فارابی در این است که فارابی پس از این سه گروه، حاکمیت را ابتدا از آن شورای دو نفره می‌داند. در این نوع حکومت، یک نفر باید حداقل شرایط حکمت را داشته باشد و دیگری سایر شرایط را. بنابراین شرط حکمت از شرایط اساسی در نظر فارابی است. او می‌گوید:

اگر یک نفر از اعضای رهبری، حکیم باشد و نفر دوم شرایط پنج‌گانه دیگری را داشته باشد، به شرط همکاری و سازگاری آن‌ها، رهبری سیاسی را در یکی از سه نظام سیاسی (مدینه، اّمّت و معموره) بر عهده می‌گیرند؛ چون این نوع رهبری، ادامه ریاست سنت است، لذا همه شرایط رهبری، باید در او باشد (همان: ۱۲۵-۱۲۶).

در صورتی که حکومت شورای دو نفره تحقق‌پذیر نباشد، نوبت به نوع دوم رهبری، یعنی حکومت جمعی می‌رسد که متشکل از شش نفر است و هر کدام دست‌کم یکی از آن شرایط را باید داشته باشند. اگر فرد یا افرادی بیش از این شرایط را داشته باشند، به همان میزان از تعداد آنان کاسته می‌شود تا حداقل به سه نفر برسند؛ زیرا کمتر از آن، از نوع حکومت شورایی است (همو، ۱۹۷۱: ۶۶).

شرایط رئیس اول

رئیس اوّل از جهت افاضه وحی بر عقل منفعلش، «فیلسوف»، و از جهت افاضه آن بر قوه متخیله‌اش «نبی» است. چنین مقامی به عقیده فارابی خصایل و شرایطی باید داشته باشد:

- ۱- حکیم باشد.
- ۲- از خرد کامل و قدرت تعقل برخوردار باشد.
- ۳- قدرت بر اقناع داشته باشد.
- ۴- قوه متخیله‌اش کامل باشد.

۵- قدرت بر جهاد داشته باشد.

۶- تندرست باشد (فارابی، ۱۹۷۱: ۶۶؛ همو، ۱۹۴۶: ۷۹؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۲۶).

ویژگی های رئیس اول

معلم ثانی پس از بیان این شرایط، ویژگی های دوازده گانه زیر را برای رئیس اول برمی شمارد (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۲):

- ۱- نقص جسمی نداشته باشد (همان).
- ۲- تیزفهم باشد و آنچه را می گویند یا در نیت مردمان است، به تندی دریابد (همان؛ نیز: همو، ۱۴۰۳: ۴۴).
- ۳- حافظه ای قوی داشته باشد تا آنچه را می بیند و می شنود و درمی یابد، از یاد نبرد (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۴۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۳۵).
- ۴- تیزهوش و باذکاوت باشد تا دلیل امور را با فطانت دریابد (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۳).
- ۵- خوش بیان باشد و بتواند آنچه را در دل دارد، خوب و رسا بر زبان آورد (همان؛ نیز: همو، ۱۴۰۳: ۴۴).
- ۶- دوست دار علم و پیرو حکمت باشد و موانع دانش آموزی را برطرف سازد (همو، ۱۹۹۵: ۱۲).
- ۷- در خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن حریص نباشد و از هوی و هوس پرهیزد (همان).
- ۸- دوست دار راستی و راست گویان و دشمن دروغ و دروغ گویان باشد (همان).
- ۹- بلندطبع باشد و دوست دار کرامت و طالب رفعت (همان).
- ۱۰- درهم و دینار و دلبستگی های دنیا در نظر او بی مقدار باشد (همان).
- ۱۱- دوست دار عادل و عدل و دشمن ظالم و ظلم باشد؛ وقتی او را به عدل می خوانند، لجوج و سرکش نباشد و چون او را به ظلم و زشتی بخوانند، به آسانی تسلیم نشود (همان).
- ۱۲- در عزم و تصمیم او خلل راه نیابد و به کارهای شایسته و سزاوار اقدام جدی کند (همان).

شرایط رئیس اول مدینه از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با پذیرش شرایط و اوصافی که فارابی برای رئیس اول برمی‌شمارد، در آثار بعدی خود به آن‌ها صبغه عرفانی می‌بخشد تا جایگاهی برای عصمت بیابد. وی در کتاب *المبدأ و المعاد* شرایط و اوصافی را برای رئیس اول، تحت عنوان «کمالات اولیه و ثانویه» بیان می‌کند و معتقد است که کمالات ثانویه برای رئیس اول، فطری و ذاتی است و کمالات اولیه او اکتسابی. همچنین او این اوصاف و کمالات را در کتاب *الشواهد الربوبیه* با اندکی تغییر باز می‌آورد.

کمالات و شرایط اولیه رئیس اول

- ۱- قوه ناطقه و متخیله او برای دریافت افاضات و حیانی از عقل فعال، به کمال باشد.
 - ۲- در پردازش آنچه از قوه تخیلش می‌تراود، تسلط کامل داشته باشد و بتواند آن را به خوبی تقریر کند.
 - ۳- توان هدایت به سوی سعادت و کارهای سعادت‌بخش را داشته باشد.
 - ۴- تندرستی و اندامی قوی برای جنگ داشته باشد (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۶۳).
- ملاصدرا شرط اول را کامل‌ترین مراتب انسانیت می‌داند که اختصاص به نبی و پیامبر دارد (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۶).

کمالات و صفات ثانویه رئیس اول

- ملاصدرا بعد از بیان صفات و کمالات اولیه می‌گوید: ممکن نیست کسی این شرایط را داشته باشد مگر آنکه در او دوازده خوی سرشتین، جمع آید:
- ۱- تیزفهم باشد، با درکی نیکو تا بتواند حقیقت آنچه را که گوینده به وی می‌گوید، دریابد.
 - ۲- حافظه‌ای قوی داشته باشد تا بتواند آنچه را که می‌فهمد یا احساس می‌کند، حفظ کند و هرگز از یاد نبرد.
 - ۳- فطرتی پاک، خویی سالم و مزاجی معتدل داشته باشد و در او نقص عضو یا ضعفی بدنی نباشد که مانع انجام کارهای او گردد.
 - ۴- زبانی فصیح و بلیغ داشته باشد تا بتواند آنچه را در ضمیر دارد، به خوبی بیان کند.

- ۵- دوستدار علم و حکمت باشد تا بدان حد که تأمل در معقولات، او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراک آن‌ها آزاری به او نرساند.
- ۶- حرص به شهوت و امیال نفسانی نداشته باشد و بلکه از انجام آن‌ها و از لهو و لعب دوری گزیند و نسبت به لذایذ نفسانی دشمن بدبین باشد.
- ۷- منیع الطبع و دوستدار ارجمندی و شرافت باشد و از هر آنچه مایه پستی و خواری اوست، پرهیزد.
- ۸- با مردم رئوف و مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود، بلکه با لطف و مهربانی از اشاعه آن‌ها جلوگیری کند و بدون داشتن قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال و وقایع، اقامه حدود الهی را تعطیل نکند.
- ۹- شجاع باشد و از مرگ نهراسد؛ زیرا عالم آخرت بهتر از دنیاست.
- ۱۰- بخشنده باشد؛ زیرا خزائن رحمت و نعمت الهی تا ابد باقی و نقصان‌ناپذیر است.
- ۱۱- خوشحالی و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه بیشتر باشد؛ زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست. حق تعالی منبع حسن و جمال است و در حسن و جمال از همه موجودات برتر است.
- ۱۲- سخت گیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد، همچنان که در دعوت به ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد (همو، ۱۳۸۹: ۴۸۸-۴۹۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۵۵-۵۵۶).

ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند:

باید دانست تمامی این اوصاف، از خصایص و لوازم سه‌گانه‌ای است که قبلاً بیان کردیم. اجتماع همه این خصایص در یک نفر بسیار نادر است. آن کس که بالفطره و بالطبع واجد این اوصاف دوازده‌گانه باشد، به جز آحادی از افراد انسان نخواهند بود (همو، ۱۳۸۹: ۴۹۰).

در بررسی دیدگاه فارابی و ملاصدرا در مسئله شرایط و اوصاف رئیس حکومت، بیان چند نکته ضروری می‌نماید:

- ۱- هر دو فیلسوف با وجود تصریح به شرایط دوازده‌گانه، به مواردی بیش از آن

اشاره کرده‌اند، هرچند تا حدودی برخی از این اوصاف، به موارد دیگر ارجاع‌پذیر است.

۲- هر دو حکیم اذعان دارند که مصداق جامع این شرایط و اوصاف، بسیار نادر است (همان؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۴) و تنها پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جامع آن‌هاست و از طرف دیگر، هیچ کدام جایز نمی‌دانند که پس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جامعه بی‌رهبر بماند.

۳- آن دو فرزانه معتقدند که اوصاف و ویژگی‌ها امری فطری، و شرایط اموری اکتسابی‌اند. اینان با تکیه بر تفکر شیعی، راه حل را در ریاست پس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌دانند. فارابی که با تفصیلی بیشتر در این باره سخن گفته است، ریاست مماثل را پس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیشنهاد می‌کند. سپس نوبت به ولایت فقیه یا طبق نظر فارابی رئیس سنت می‌رسد که از نظر فارابی باید همه اوصاف، به ویژه شرط حکمت را داشته باشد. هر دو فیلسوف تا این مرحله نظری واحد دارند.

تفاوت‌های اندیشه سیاسی ملاصدرا با فارابی

تفاوت اندیشه سیاسی ملاصدرا با فارابی از اینجا آغاز می‌شود که فارابی پس از بیان سه گروه رهبری، حاکمیت را از آن شورایی دو نفره و سپس شش نفره می‌داند که اوصاف و شرایط در آن‌ها حداکثری است و منصب ریاست و رهبری، انتصابی. اما صدرالمتألهین پس از رئیس اول به ریاست ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و مجتهدان و اولیا اشاره می‌کند، بی‌آنکه مانند فارابی به تفصیل پردازد که چه میزان از شرایط را باید داشته باشند. همچنین او بحثی درباره رؤسای سنت (شورای دو نفره) و رؤسای افاضل (شورای شش نفره) پیش نمی‌کشد.

وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد، وحی را به مرتبه استثنایی کمال قوه متخیله مستند می‌سازد. مبنای این تفسیر، دیدگاه وی درباره کیفیت اخذ علم از عقل فعال است (۱۹۹۵: ۱۲۱). از دید وی، فیلسوف علم را به واسطه عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه متخیله، صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آنجا که قوه خیال در مراتب قوای نفس، در مرتبه‌ای پایین‌تر نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطه عقل به عقل فعال متصل

می‌شود، مقامی برتر می‌یابد. در نظر فارابی، عقل می‌تواند به تدریج از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سرانجام به عقل مستفاد ارتقا یابد. عقل بالقوه پذیرنده صور محسوس است، عقل بالفعل معقولات را نگه می‌دارد و معانی و مفاهیم کلی را درمی‌یابد و عقل مستفاد به مرحله اتحاد و ارتباط معنوی و جذب و الهام ارتقا می‌یابد. فارابی معتقد است که شخص به مدد خیال، قادر است با عقل فعال متحد شود، لکن چنین قدرتی، تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. به عقیده او، عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و همان‌گونه که در مبانی اسلامی آمده است، شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) است. کسانی در حد پیغمبر یا فیلسوف می‌توانند به عقل فعال متصل شوند. این اتصال درباره پیغمبر به مدد تخیل، و درباره فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد و می‌توان دریافت که هر دو از یک سرچشمه سیراب می‌شوند. در واقع، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی هر دو، پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود.

ملاصدرا با رد سخن فارابی با نظری جامع به نبوت می‌نگرد و کسی را مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای متعال می‌داند که به مقام و مرتبه جامعیت در نشئات سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد. او تصریح می‌کند که پیامبر تنها به مشاهده صور عالم خیال بسنده نمی‌کند، بلکه ساکن عوالم دیگر نیز هست: ساکن عوالم حس و خیال و عقل. البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردم است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید، اما این بدان معنا نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد. بر اساس قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوا، وقتی گفته می‌شود که قوه خیال کسی بیشتر است، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوه خیال به دست نمی‌آید. بنابراین پیامبر «جامع جمیع نشئات سه‌گانه (عقلی، نفسی، حسی) است؛ آری از ناحیه روح و جنبه روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از جنبه نفسی و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط و از جنبه طبیعی از سنخ ملکوت اسفل. پس او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهی و کلمات کامل خداوندی است» (شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۷۴-۴۷۵).

علت این تفاوت دیدگاه را در این نکته باید جست که فارابی کمال نبی را تنها در کمال قوه متخیله محدود دانسته است؛ چه حکمای ما معمولاً -و از جمله فارابی- قوای نفس را چهار قوه دانسته‌اند: قوای حس و خیال و وهم و عقل (ر.ک: فارابی، ۱۹۴۶: ۳۳؛ همو، ۱۹۹۵: ۸۲-۸۶) و بعید ندانسته‌اند که یکی از این قوا در شخصی رشد بسیار یابد و قوای دیگر مهمل و معطل بمانند. البته کمال حقیقی انسان رشد کامل و متعادل همه قوای نفس است. اما «گاهی ممکن است در وجود کسانی یکی از این سه قوه حساسه و محرکه یا تخیل و عقل رشد کند و قوای دیگر کم و بیش معطل بمانند. در این صورت شاید کارهایی مثل کرامات و اعمال خارق عادت از صاحب آن سرزند. اگر قوه حساسه و محرکه قوی شود، البته کسانی که در قوای حسی و خیال به کمال رسیده‌اند، محتاج سیر استکمالی عقل هستند و اگر مانعی در طریق استکمالشان نباشد، به این کمال نیز نائل می‌شوند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۸: ۶۹/۳۱).

ملاصدرا نظر مجمل فارابی را درباره مقام نبی و فیلسوف چنان تفصیل داده است که دیگر گمان تفصیل فیلسوف بر نبی منتفی می‌شود. به نظر او «نفوس صلحا و مطیعان هر چند از مکر و خدعت و سایر بیماری‌های باطن پاک و صاف است، به اعتبار اینکه طالب حق نیست و تمام همتشان مصروف تفضیل طاعات بدنی و تهیة روایت و موعظه و نقل آن‌ها برای مردمان است، حق صریح در آن ظاهر نمی‌شود؛ زیرا که آینه دل‌هایشان محاذی روی آینه نیست. حتی شخص اگر فکرش را هیچ مصروف تأمل در ملکوت و تدبر در حضرت ربوبیت و حقایق حقه الهی نکند، بر او چیزی جز آنچه می‌اندیشد، منکشف نمی‌شود» (شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۲۶). آنگاه ملاصدرا بیان می‌دارد:

اگر صرف تمامی همت در تفضیل طاعات، مانع از انکشاف حق باشد، پس تکلیف آن کس که شهوات و علاقه دنیا او را راه می‌برد معلوم است (همان).

گرچه رشد طبیعی و هماهنگ قوای نفس، طبیعی به نظر می‌رسد، اندکند کسانی که تمام قوای نفسشان متناسب و هماهنگ به کمال رسیده باشد. البته نظر ملاصدرا که قائل به وحدت نفس با قوای مختلف است (النفس فی وحدتها کل القوی) و هرگونه فرع و اصلی را نسبت به قوای نفس منکر است، متفاوت با نظر اعتدالی

فارابی است. در واقع، قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می‌داند، سازگاری ندارد؛ زیرا نفس، امر واحد است و همه قوا در آن، کل واحد و یگانه‌اند. وقتی گفته می‌شود که در وجود کسی قوه خیال قوت بیشتر دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال سایر قوا، کمال حقیقی این قوه حاصل نمی‌شود. منتها گاه موانعی، بازدارنده رشد و کمال یک قوه است. بی‌گمان در این سخن نمی‌توان تردید داشت که وقتی فارابی می‌گوید پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سخن وحی را به واسطه خیال از ملک وحی، یعنی عقل فعال می‌گیرد یا می‌شنود، ظاهراً نظرش صرفاً به شأن ظاهر نبوت و زبان حکایی و خطابی مخاطبه با عموم مردم بوده است و اگر علم نبوی را محدود در علم خیالی می‌دانست، نمی‌گفت که رئیس اول مدینه باید فضایل نظری و فکری و خلقی و عملی داشته باشد. با این همه نباید این سخن را دلیلی بر همسانی دیدگاه فارابی و ملاصدرا دانست؛ ملاصدرا در آثار خود نظری جامع به نبوت می‌افکند. او نیز بر این باور است که نبی از طریق خیال با صور خیالیه متحد می‌شود، اما نظر این فیلسوف صریح است که پیامبر هنگام مشاهده صور عالم خیال، ساکن عوالم دیگر نیز هست، چنان که گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در دیگری متمکن است، بدون اینکه توجه او به عالمی، او را از توجه به عوالم دیگر باز دارد و بی‌آنکه اصل و فرعی در کار باشد. در واقع تمام عوالم بعینه و بوحدته در پیشگاه او حاضرند و منشأ تفاوت فقط توجه و التفات شخص نبی است. درست است که در نظر ملاصدرا، نبی قوه متخیله بسیار قوی دارد که در عالم بیداری، صور عالم غیب را با چشم باطن می‌نگرد و صورت‌های مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می‌شنود، این مقام با تمام اهمیتی که دارد، بالاترین مقام نیست، هرچند این مقام اختصاص به نبی داشته باشد و ولی در آن با او شریک نباشد (همان: ۴۷۲).

فارابی در بیشتر نگاه‌های خود از جمله *آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسة المدنیه*، ابتدا دیدگاه‌های درست فلسفی را به اجمال بیان می‌کند و سپس به توصیف نظام مدینه فاضله و مدینه‌های فاسقه و ضالّه می‌پردازد. او شرط تحقق مدینه فاضله را

باورها و اعتقادات صحیح مردم می‌داند. به نظر فارابی، نظام مدینه متناظر با نظام عالم است و این هر دو نظام را با علم نظری باید شناخت. سیاست فاضله، سیاست رؤسایی است که راسخ در علم باشند و با تعلیم مردم خود، آنان را به مقامی که شایستگی آن را دارند، برسانند. در غیر این صورت مدینه، مدینه فاضله نخواهد بود و اهل آن هم نمی‌توانند اعمال فاضله داشته باشند. اما ملاصدرا که علم را به نظری و علمی تقسیم می‌کند و همانند فارابی از فضایل نظری، فکری، اخلاقی و فضایل عملی سخن به میان می‌آورد، به جدایی و استقلال این فضایل معتقد نیست. به نظر او عقل نظری و عملی دو شأن و جلوه از یک عقلند. با یک شأن اشیا، چنان که هستند، شناخته می‌شوند و با شأن دیگر، معین می‌شود که چه باید کرد؟ از این که وی لفظ فضیلت را بر علم و عمل اطلاق کرده است، می‌توان دریافت که او اخلاق و سیاست را مستقل از علم نظری نمی‌داند. نظر اگر جدی باشد با نحوی از عمل مناسبت دارد و اگر نباشد، آماج سوء استفاده قدرت قرار می‌گیرد. وانگهی ملاصدرا که قائل به تقدّم وجود بر ماهیت است و وجود را خیر می‌داند، چگونه می‌تواند نظر و عمل و ایمان و اخلاق و سیاست را جدا از هم بینگارد؟ هر کس که وجود را خیر و منشأ خیرات بداند، جدایی علم و ایمان و عمل را نمی‌پذیرد و هرگونه تقدّم و تأخّر و اصل و فرعی را در این میان انکار می‌کند. بر این اساس از دید ملاصدرا، رئیس اوّل مدینه و اهل مدینه کسی است که هم اهل فکر باشد و هم در پی تقویت اراده و تقوا و تهذیب نفس، و از این دو در راه شناخت دین و تحقق آن در زندگی فردی و اجتماعی استفاده کند (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۵).

تفاوت دیگر دیدگاه ملاصدرا در فلسفه سیاسی با دیدگاه فارابی این است که سیاست فارابی بیشتر برگرفته از سیاست مدن یونانیان است. نظام فلسفی و همچنین مباحث وجودشناسی او مانند مسئله جوهر و مقولات، متأثر از ارسطوست و فلسفه سیاسی اش بیشتر وام‌دار افلاطون است. اما تفکر صدرایی در سیاست مدن، ولوی، علوی و نبوی است. ملاصدرا به مباحث موجز فارابی در وجودشناسی به گونه‌ای دقیق و کامل توجه کرده است، اما از سوی دیگر، با نگاهی الهی به وجودشناسی پرداخته که تقریباً در میان تمام فلاسفه دنیا مثال‌زدنی است (اعوانی، ۱۳۸۶: ۳۰).

از دیگر موارد اختلاف این دو فیلسوف، می‌توان به فلسفهٔ ضرورت وجود نبی در جامعه اشاره کرد. طبق تقریر فارابی از نیاز به نبوت، نبی در صورتی لازم است که زندگی اجتماعی شکل بگیرد و نیاز به قوانین مدنی پدید آید. در این صورت باید کسی وجود داشته باشد که تشریح او حجت است و دیگران موظفند قوانین وضع شدهٔ او را بپذیرند (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۸). اما صدرالمألهین بیانی دیگر در باب ضرورت نبوت دارد و آن را به نحوی جامع‌تر اثبات می‌کند. از نظر ملاصدرا دلیل ضرورت نبوت، ضرورت وجود کسی است که بتواند ارتباط نشئهٔ دنیا با آخرت را بشناسد و موازنهٔ بین این دو عالم را درک کند تا بداند که چگونه باید سلوک کرد تا به سعادت رسید (شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۰۲/۹). به این ترتیب ملاصدرا با بیانی صریح و جامع، نه تنها ضرورت نقش انبیا را در زندگی اجتماعی دنیوی انسان می‌پذیرد، بلکه رسیدن به سعادت اخروی را بدون وجود اینان نفی می‌کند.

فارابی در بحث سیاست مدن این واقعیت را باز می‌نماید که به دلیل سرشت مدنی انسان، نظام اجتماعی و سیاسی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و حقیقی دارد. در این نظام رده‌بندی‌های مشاغل وجود دارد که سطوح مدیریتی هم در آن پیش‌بینی شده است. نگاه فارابی به این نظام، نگاه ارزشی و حقوقی نیست بلکه نگاه معرفت‌شناختی است که توجه به واقعیت دارد. اما رهیافت ملاصدرا در نظام اجتماعی - سیاسی، طبیعت‌وارگی این نظام است. از دید وی همان‌گونه که نظام هستی غیر متواطی و تشکیکی است، جامعه نیز چنین است. بنابراین مبانی فلسفی او همانند تشکیک وجود، اصالت وجود و حرکت جوهری در دیدگاه اجتماعی وی نیز منعکس شده است. «ملاصدرا بر اساس تکاملی بودن همهٔ حرکت‌ها، اعتقادی به نظام اجتماعی اسفل ندارد. از نظر او در نظام اجتماعی، جوهر و حرکت آن مهم است که آن حکمت و حکیم است و مشاغل خسیسه، عرضند» (نوری، ۱۳۸۶: ۳۷۹/۲).

از نظر فارابی هدف از حضور انسان در جامعه و مشارکت وی در امور سیاسی، نیل به کمالات مادی و معنوی است. او سه عنصر «کمال‌طلبی»، «غریزهٔ مادی» و «فطرت» را علل اساسی می‌داند (فارابی، ۱۹۶۷: ۶۱-۶۲). اما حقیقت حکمت متعالیه، استکمال نفس است تا نفس، مظهر عالم ربوبی شود، راه این استکمال سیر نفس با

گذر از همه مراتب هستی امکانی است و کمال دفعی انسان از منزل یا مرحله‌ای به منزل یا مرحله بالاتر، با طُفره (پرش) ممکن نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۵). صدرالمتألهین با تفصیل در این مسئله و تعیین جایگاه و منزلت حیات دنیوی در حکمت متعالیه، چنین می‌نویسد:

دنيا منزلی از منازل روندگان به سوی خدای تعالی است و نفس انسان مسافری به سوی اوست. منزل‌های این نفس مسافر به ترتیب عبارتند از: سنخ هیولایی، جسمی، جمادی، نباتی، شهری، غضبی، احساس، تخیل و توهم. سپس منزل انسانیت از نخستین درجه تا شرافت نهایی‌اش و سپس طبقات ملک‌کی به حسب دوری‌شان از خیر اعلی. سالک به سوی او ناچار است از تمام مراتب بگذرد تا به مطلوب حقیقی برسد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۶۲-۳۶۳).

این عبارت به اجمال نشان می‌دهد که حضور انسان در جامعه سیاسی و مشارکت وی در آن، یکی از منازل سیر استکمالی وی است. ملاصدرا با این بیان، اصول عرشی را با نظام فرشی هماهنگ می‌کند و نشان می‌دهد که حیات دنیایی شأنیت قداست دارد و ظهور همه اسما و صفات ربوبی و برخوردارگی از همه کمالات ممکن نیست مگر با حضور در اجتماع. مراتبی از عدالت و حکمت، رحمت و قهر، علم و بسیاری دیگر از کمالات جز در بطن جامعه سیاسی و حضور فعال در آن به دست نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت معلوم شد که فارابی، بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در اسلام، نخستین فردی است که به صورت روش‌مند و منتظم درباره مسائل سیاسی و اجتماعی و روش‌های حکومتی و اصول کشورداری و شناخت جوامع، سخن گفته است. او فیلسوفی واقع‌گراست و در نظریه او، شبکه روابط انسانی، نقشی کلیدی دارد. از سوی دیگر، وی متفکری بسیار دیندار و عارفی بلندپایه است و سلامت را در خاموشی و دوری از هرگونه مسئولیت دیوانی و حکومتی می‌بیند و با مشاهده نابسامانی‌ها و نابهنجاری‌های عهد خویش، دل به نیروی فلسفه می‌بندد و به واسطه

آن خواستار سامان جامعه است. از این رو سیاست او مبتنی بر جهان‌شناسی‌اش است (ستوده، ۱۳۷۴: ۶۲). با نظر به آرای صدرالمتهلین در سیاست مدن روشن شد که وی در مباحث سیاست به آرای فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب وی را تکرار کرده است، اما این سخن بدین معنا نیست که دیدگاه‌های این دو فیلسوف یکی است. ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به رئیس اول مدینه می‌پردازد. آرمان فیلسوف - پادشاه یا در حقیقت، انسان کامل، از اندیشه ملاصدرا به دور نیست. بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت است. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تر علم نبوی قرار دهد. این هدف، در صورتی به دست می‌آید که الگوی پیشنهادی و همه آنچه این الگو را نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را در بر می‌گیرد، مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیا، به مثابه فلسفه‌ای جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر مابعدالطبیعه وجود استوار می‌سازد. از این رو ملاصدرا فلسفه را علمی می‌داند که نفس حقیقی انسان را می‌پالاید و آن را متصف به حقیقت اشیا می‌سازد. وانگهی با این عمل تحقق انسان به حقیقت وجودی اشیا و به کمال رسیدن انسان به خداوند تحقق می‌یابد. از این رو ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح، شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید صاحب رتبه خلافت الهی باشد و مستحق ریاست بر خلق و رسالت‌دار خدای تعالی. چنین کسی به مقام و مرتبه جامعیت در نشئات سه گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است و شایستگی خلیفه‌اللّهی و مظهریت جامع اسمای الهی را دارد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲. اعوانی، غلامرضا، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، مجموعه مقالات نهمین همایش داخلی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۳. اکبریان، رضا، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی دربارهٔ رئیس اول مدینه»، مجموعه مقالات نهمین همایش داخلی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۴. داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه از نظر ملاصدرا»، مجله نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸ ش.
۵. هومو، فلسفه مدنی فارابی، تهران، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴ ش.
۶. ستوده، هدایت‌الله، تاریخ اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تعلیق حاج ملاهادی سبزواری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۸. هومو، الشواهد الربوبیة، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش. و ترجمه جواد مصلح، چاپ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۸۹ ش.
۹. هومو، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. هومو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نهم، تهران، کویر، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. عزیزاده، بیوک، «عوامل تکون فلسفه سیاسی در منظومه فکری مسلمانان»، مجموعه مقالات نهمین همایش داخلی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضله، تحقیق دکتر علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۴. هومو، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. هومو، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، مطبعة دار الکتولیکیه، ۱۹۴۶ م. و تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. هومو، الملة و نصوص اخرى، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۶۷ م.
۱۷. هومو، تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ ق. و حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۵ ق.
۱۸. هومو، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۱ م. و تحقیق فوزی متری نجار، تهران، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. کاوندی، سحر، «سیاست مدن نزد ملاصدرا و فارابی»، مجموعه مقالات نهمین همایش داخلی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. نوری، محمد، «حکمت مدنی از نگاه صدر المتألهین»، مجموعه مقالات نهمین همایش داخلی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.

نقد تحلیلی نظریه ملاصدرا در جمع بین حدوث و بقای نفس*

□ محمداسحاق عارفی^۱

چکیده

یکی از مباحث مهم و پیچیده در باب نفس‌شناسی مسئله حدوث و بقای نفس است. مجرد بودن یک شیء با حدوث زمانی و مسبوق بودن آن با عدم سازش ندارد و نیز حدوث آن با بقا و جاودانگی آن سازگار نیست؛ زیرا حکما آنچه را که مسلم دانسته‌اند این است که هر موجودی که فاقد حامل امکان استعدادی وجود و عدم باشد (مجرد باشد) ازلی و ابدی است، نه حادث می‌گردد و نه فاسد و موجودی که دارای استعداد و حامل امکان استعدادی است در معرض کون و فساد بوده و ازلی و ابدی نخواهد بود. بنابراین مسئله اساسی این است که چگونه ابن سینا نفس مجرد انسانی را حادث می‌داند و در عین حال انعدام آن را امکان‌پذیر نمی‌داند؟ این دو امر چگونه قابل جمعند؟ به نظر می‌رسد که هر چند ملاصدرا در این باره تلاش فراوان نموده است، مسئله یادشده همچنان باقی است و با مبانی وی همان گونه که مسئله مزبور

قابل حل نیست بقای روحانی و مجردی نفس نیز با اشکال مواجه است.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، حدوث، بقا، حدوث جسمانی، بقای روحانی.

مقدمه

در اینکه نفس انسانی قدیم است یا حادث و بر فرض اینکه حادث باشد حدوث آن روحانی است یا جسمانی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. افلاطون قدیم بودن آن را باور دارد (۱۳۶۷: ۵۰۳/۱-۵۰۶) و ارسطو معتقد به حدوث آن است (۱۳۷۹: ۸۱). فلاسفه اسلامی دیدگاه ارسطو را در اصل حدوث پذیرفته‌اند و نسبت به این امر اتفاق نظر دارند، ولی در کیفیت آن اختلاف داشته و دیدگاه‌های متعددی را بیان کرده‌اند. ابن سینا و پیروانش حدوث آن را روحانی و مجرد می‌دانند و ملاصدرا از حدوث جسمانی آن دفاع می‌کند.

مسئله دیگر پس از پذیرش حدوث نفس این است که آیا نفس حادث همواره باقی است یا پس از فساد بدن فاسد می‌گردد؟

فلاسفه اسلامی مشاء از جمله ابن سینا با پذیرش حدوث روحانی نفس آن را امری باقی قلمداد کرده و فساد آن را اساساً امکان‌پذیر ندانسته‌اند. جمع بین حدوث و بقای نفس از مباحث بسیار مهم و پیچیده است که بسیاری از اندیشه‌وران را به تفکر واداشته و به چالش فراخوانده است. این امر باعث شده است که خواجه نصیر نامه‌ای به خسروشاهی ارسال دارد و در آن نامه حل این مسئله را تقاضا نماید، اما از سخنان خواجه نصیر به دست می‌آید که پاسخ مسئله مزبور را دریافت نکرده است. ملاصدرا از دو طریق به خواجه نصیر پاسخ داده است: طریق اول بر اساس مبانی مشائیان و حدوث روحانی و مجرد نفس است. طریق دوم طبق مبانی خود، یعنی حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است.

در این نوشتار پس از اشاره به مسئله یادشده، پاسخ‌های ملاصدرا در این باره بررسی می‌شود تا معلوم گردد که مشکل مزبور با آن پاسخ‌ها قابل حل است یا نه؟

طرح مسئله

ابن سینا نفس انسانی را با وجود اینکه مجرد و روحانی دانسته، امری حادث نیز

قلمداد کرده است. وی برای اثبات این مطلب، برهانی را در کتاب *نفس الشفاء* یاد آور شده که در آن، شقوق مختلف قدم نفس بررسی شده و محال بودن همه آنها به اثبات رسیده و سرانجام حدوث مجرد و روحانی نفس از این دلیل استنتاج شده است (۱۳۷۵: ۳۰۶-۳۱۱). از طرف دیگر، وی نفس را امری باقی و جاودان دانسته و فنا و فساد آن را امکان پذیر نمی داند.

بنابراین مجرد بودن یک شیء با حدوث زمانی و مسبوق بودن آن به عدم سازش ندارد و نیز حدوث آن با بقا و جاودانگی آن نمی سازد؛ زیرا مسلم نزد حکما آن است که هر موجودی فاقد حامل امکان استعدادی وجود و عدم باشد (مجرد باشد)، ازلی و ابدی بوده و نه حادث می گردد و نه فاسد و هر موجودی که دارای استعداد و حامل امکان استعدادی است در معرض کون و فساد قرار می گیرد و ازلی و ابدی نخواهد بود.

با توجه به این مطلب این پرسش پدید می آید که چگونه ابن سینا نفس مجرد انسانی را حادث می داند و در عین حال انعدام آن را امکان پذیر نمی داند؟ به بیان دیگر با توجه به مطلب مزبور، اولاً حدوث امر مجرد معنا ندارد، بلکه هر مجردی ازلی و ابدی است؛ دلیل این مدعا قاعده ای است که حکما آن را پذیرفته اند و آن اینکه: «هر حادثی مسبوق به استعداد بوده و مادی است»، عکس نقیض آن این است: «آنچه مادی نیست حادث نمی باشد و موجود ازلی است»؛ بنابراین نفس انسانی از آنجا که موجودی مجرد است امری ازلی به شمار می آید نه حادث. ثانیاً اگر نفس حادث باشد باید زوال و فنای آن نیز امکان پذیر باشد؛ زیرا هر حادثی قابل زوال و فناست؛ پس اگر بدن انسان حامل امکان استعدادی نفس انسانی باشد، باید آن را حامل استعداد عدم آن نیز قلمداد گردد و اگر نفس به دلیل اینکه مجرد است فاقد حامل امکان استعدادی عدم است باید گفت نفس مزبور فاقد حامل امکان استعدادی حدوث نیز بوده و یک امر ازلی و ابدی به شمار می آید؛ پس چگونه می توان گفت نفس انسانی در عین اینکه مجرد است امری حادث به شمار می آید و در عین اینکه حادث است انعدام آن امکان پذیر نیست؟

راه حل

ملاصدرا پس از یادآوری نامه‌ی خواجه نصیر به شمس‌الدین خسروشاهی و اشاره به مسئله‌ی مزبور، اقدام به حل آن هم بر اساس مبانی حکمای مشاء (حدوث روحانی نفس) و هم طبق مبانی خود (حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) نموده است. حال باید بررسی شود که مسئله‌ی یادشده با پاسخ‌های ملاصدرا قابل حل است یا نه؟

راه حل نخست

بر اساس این راه حل که مبتنی بر مبانی مشائیان است، ماده‌ی بدن انسانی هنگامی که مراحل رشد و نمو مانند نطفه، علقه و مضغه را سپری کرد سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که استعداد تام برای قبول صورتی می‌یابد که امور آن را تدبیر کند. صورت یادشده با تدبیر و تصرف، هم حافظ شخص بدن مزبور و هم حافظ نوع بدن می‌باشد. در این مرحله بدن با زیان حال و استدعای تکوینی از موجود قیاض و مجرد که افاضه‌کننده‌ی صور است تقاضای صورت مدبّر می‌کند و از آنجا که در واهب‌الصور بخل و منعی در کار نیست، به مجرد تمام شدن استعداد در قابل، افاضه‌ی صورت مدبّر از جانب او ضرورت می‌یابد. اما آن صورتی که بتواند به نحو کامل بدن را اداره کند و منشأ افعال ادراکی و تحریکی انسانی شود باید امری مجرد و روحانی باشد؛ زیرا تنها در این فرض است که حصول تفکر و تعقل از انسان امکان‌پذیر می‌باشد.

حال این پرسش پدید می‌آید که چگونه یک موجود مجرد می‌تواند در بدن مادی تصرف کند؟ در پاسخ این پرسش ملاصدرا به تفکیک میان مقام ذات و مقام فعل اشاره می‌کند. بر اساس این تفکیک، نفس به لحاظ مقام ذات مجرد و از حیث مقام فعل مادی است. وی برای تبیین تفکیک مزبور به مثال‌هایی اشاره می‌کند از جمله وقتی ما جوهری را تصور می‌کنیم ماهیت این جوهر در ذهن موجود می‌شود، این صورت ذهنی از لحاظ ماهیت جوهر است، ولی از جهت اینکه در ذهن موجود شده عرض است. علما نیز علم را از مقوله‌ی کیف که یکی از مقولات عرضی است

به شمار می‌آورند؛ بنابراین، صورت ذهنی جوهر از یک جهت جوهر و از جهت دیگر عرض است و اجتماع جوهر و عرض با دو جهت مختلف در شیء واحد مشکلی ندارد.

مثال دیگر اینکه در باب جعل گفته می‌شود که وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول نیست؛ پس می‌توان گفت که شیء واحد به لحاظ وجود خود مجعول است و به لحاظ ماهیت مجعول نیست. با توجه به مثال‌های فوق می‌توان پذیرفت که نفس از حیث ذات و حقیقت، موجودی مجرد است و از جهت فعل و تصرف در بدن، امری مادی به شمار می‌آید.

از مطالب یادشده پاسخ مسئله مزبور آشکار می‌گردد. مسئله این بود که چگونه می‌توان بین حدوث نفس و بقای آن جمع کرد؟ هر دلیلی که برای حدوث نفس ارائه شود همان دلیل می‌تواند فنا و انعدام نفس را نیز مدلل کند و هر تبیینی که برای بقای آن مطرح می‌شود می‌تواند ازلی بودن و عدم حدوث آن را تبیین کند.

با توجه به تفکیک مقام ذات و مقام فعل پاسخ اشکال پیش گفته این است که نفس از حیث مقام فعل، هم امری مادی به شمار می‌آید و هم حادث و قابل فناست؛ یعنی نفس از جهت مقام فعل پس از حصول استعداد تام بدن که امکان استعدادی نفس به شمار می‌آید حادث می‌گردد و با انعدام بدن نیز منعدم و فانی می‌شود. اما همان نفس به لحاظ مقام ذات خود نه حادث است و نه فانی و نه دارای استعداد مادی؛ پس حدوث و فنای نفس به اعتبار حیثیت مادی آن است و بقا و جاودانگی آن به اعتبار حیثیت تجرّدی آن است و این حیثیت و مقام، بالذات هیچ رابطه‌ای با بدن ندارد و از تمام احکام و نقایص آن مبرا است، هر چند که به نحو بالعرض دارای ارتباط است و برخی احکام ماده را به نحو مجاز یعنی به لحاظ مقام فعل می‌توان به آن نسبت داد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۰/۸-۳۹۲)؛ مثلاً می‌شود گفت که نفس خاصی در زمان خاصی پدید آمده است.

ملاصدرا در جای دیگر نیز به این مطلب اشاره کرده و نفس را از حیث فعل متعلق به ماده و استعداد مادی دانسته و از جهت ذات آن را منزّه از امور مادی و مبرّا از حدوث دانسته و تنها مسبوق به وجود مبدأ واحد قلمداد کرده است (همان: ۴۳/۲).

بررسی راه حل

این راه حل بر اساس مبانی مشائیان است و سهم ملاصدرا تنها در جهت تنقیح و توضیح آن بوده است (همان: ۳۹۲/۸)، ولی در عین حال به نظر می‌رسد که با این راه حل، مشکل یادشده حل نمی‌گردد؛ زیرا بدون تردید تصرفات و تدبیر نفس نسبت به بدن که از آن به افعال نفس یاد می‌شود پس از حدوث بدن پدید می‌آید و شکی نیست که چنین افعال و تصرفاتی یک امر حادث بوده و مسبوق به استعداد و امکان استعدادی است و در این جهت بحثی نیست و حتی کسانی که نفس را امری قدیم قلمداد می‌کنند تصرفات آن را در بدن یک امر حادث می‌دانند، ولی بحث اصلی در این است که ذات و حقیقت نفس، امری حادث است یا قدیم. آنچه که طرفداران قدم نفس آن را به اثبات رسانده‌اند قدم ذات و حقیقت نفس است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵-۲/۱) و آنچه که قائلان به حدوث نفس از جمله ابن سینا در پی آن بوده‌اند حدوث ذات نفس است و برهانی که وی برای این مطلب اقامه کرده است نیز بیانگر همین مطلب است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵-۶).

همچنین مشکلی که خواجه نصیر و دیگران با آن مواجه بوده‌اند حدوث ذات و حقیقت نفس به عنوان یک موجود مجرد است، نه حدوث فعل آن؛ بنابراین با تفکیک میان مقام ذات و مقام فعل و قدیم دانستن مقام ذات و حادث شمردن مقام فعل که در این راه حل آمده است مشکل مزبور قابل حل نبوده، بلکه همچنان باقی است.

راه حل دوم

این راه حل بر اساس مبانی خود ملاصدرا (حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) در نظر گرفته شده و راه حل نهایی به شمار می‌آید. طبق این راه حل، نفس انسانی از نشئات و عوالم مختلف وجودی برخوردار است. نفس انسانی هم دارای مرتبه طبیعی و مادی است و هم در اثر حرکت استکمالی از مرتبه تجردی نیز برخوردار است. برخی آیات قرآنی نیز به این مطلب اشاره نموده و از مراتب و نشئات مختلف نفس خبر داده‌اند. از باب نمونه آیه مبارکه ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/ ۸۵)

بیانگر نشئه تجردی نفس است؛ زیرا مقصود از «روح» در این آیه نفس ناطقه است و مراد از «امر» عالم امر و مجردات است. نیز آیه مبارکه ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ (طه/ ۵۵) حکایت از نشئه طبیعی نفس دارد؛ چون مراد از «خلق» عالم ماده است.

مرتبه طبیعی و مادی نفس یک امر حادث به شمار آمده و مسبوق به استعداد بدن مادی است، اما مرتبه وجود تجردی و عقلی آن نه نیاز به استعداد بدن مادی دارد و نه زوال بدن مادی باعث زوال آن می‌گردد، بلکه انعدام استعداد و زوال بدن مادی فقط موجب زوال وجود طبیعی و تعلقی آن می‌شود.

ملاصدرا در ادامه این راه حل برای توضیح آن مثال‌هایی به کار گرفته تا نشان دهد که ممکن است موجودی در یک مرتبه از وجود به چیزی نیاز داشته باشد و در مرتبه دیگر از آن بی‌نیاز گردد؛ مثلاً انسان در دوران جنینی به رحم مادر نیاز دارد به گونه‌ای که جدایی از رحم مادر به نابودی جنین منجر می‌شود. اما پس از سیر تکاملی در مراحل بعدی از رحم مادر بی‌نیاز می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۲/۸-۳۹۳). این مثال نشان می‌دهد که نیازمندی مرتبه طبیعی و مادی نفس به بدن، مستلزم نیازمندی مرحله تجردی و عقلانی آن نیست.

بررسی راه حل

اشکال: ممکن است گفته شود که با این راه حل نیز مشکل یادشده حل نمی‌گردد؛ زیرا آنچه باعث مشکل در باب حدوث و بقای نفس شده این قاعده است: اگر شیئی فاقد حامل امکان استعداد وجود باشد، حدوث که همان وجود بعد از عدم است امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر فاقد حامل امکان عدم باشد، انعدام و فنای آن که همان عدم بعد از وجود است ممکن نخواهد بود و نیز اگر شیئی حادث باشد زوال و فنای آن نیز امکان‌پذیر خواهد بود.

بنابراین با راه حل دوم نیز مشکل مزبور حل نمی‌گردد؛ زیرا بر اساس این راه حل مرتبه تجردی و عقلی نفس پس از مرتبه طبیعی و استکمال آن در اثر تدبیر و تصرف بدن حادث می‌گردد، در حالی که وجود مجرد فاقد حامل امکان استعداد وجود است، پس طبق قاعده یادشده حدوث چنین موجودی ممتنع خواهد بود (همان: ۳۹۴/۸).

پاسخ: مقتضای قاعدهٔ یادشده این است که اگر چیزی فاقد حامل امکان استعدادی وجود یا عدم باشد وجود بعد از عدم و عدم بعد از وجود آن ممتنع است، اما وجود تجرّدی و عقلی نفس، مشمول این قاعده نیست؛ زیرا وجود تجرّدی نفس، از باب وجود بعد از وجود است، نه وجود بعد از عدم؛ زیرا بر اساس مطالبی که گذشت نخست مرحلهٔ طبیعی نفس پدید می‌آید و سپس این وجود طبیعی و مادی در اثر حرکت استکمالی و جوهری به وجود تجرّدی مبدّل می‌گردد؛ بنابراین نشئهٔ عقلی نفس، حدوث به معنای وجود بعد از عدم ندارد، بلکه وجودی است که به وجود دیگری ملحق شده است. در این گونه موارد می‌توان گفت که صرف وجود سابق، یعنی وجود طبیعی نفس بدون هیچ گونه امکان استعدادی برای رجحان وجود لاحق بر عدم آن کافی است، البته مشروط به اینکه وجود لاحق، مباین با وجود سابق نباشد، بلکه مرتبهٔ کامل‌تر همان وجود سابق باشد. پس پدید آمدن وجود عقلی نفس پس از مرتبهٔ طبیعی آن، نیاز به حامل امکان حدوث ندارد.

مطلب یادشده اختصاص به نفس ندارد، بلکه در همهٔ حرکات اشتدادی جاری است؛ مثلاً اگر در مراتب اشتدادی رنگ‌ها یا در حرکت اشتدادی حرارت زغال توجه کنیم، می‌یابیم که حامل امکان استعدادی مرتبهٔ ضعیف وقتی از بین می‌رود تنها مرتبهٔ ضعیف آن نابود می‌شود و با زوال مرتبهٔ ضعیف، اصل طبیعت به طور کلی از بین نمی‌رود؛ زیرا زوال مرتبهٔ ضعیف در حرکت اشتدادی همیشه همراه با حصول مرتبهٔ شدید است. بنابراین بدن انسان وقتی استعداد قبول نفس را از دست می‌دهد و منعدم می‌شود، انعدام آن تنها مستلزم انعدام مرتبهٔ طبیعی و تعلقی نفس است، نه ملازم با انتفای حقیقت نفس و حقیقت نفس در ضمن مرتبهٔ قوی‌تر و شدیدتر باقی است (همان: ۳۹۸/۸).

اشکال: بر اساس آنچه گفته شد این مطلب به دست می‌آید که در اثر حرکت اشتدادی نفس، مرتبهٔ طبیعی و مادی که مرتبهٔ ضعیف است از بین می‌رود و مرتبهٔ تجرّدی و عقلی که مرتبهٔ شدید است جایگزین آن می‌شود. بنابراین مشکل یادشده دوباره تکرار می‌شود؛ زیرا بر اساس مطلب مزبور وجود مجرد و کامل نفس در مرحله‌ای از مراحل تکامل آن حادث می‌شود، در حالی که هر حادثی نیازمند

ماده‌ای است که حامل امکان استعدادی آن باشد و موجود مجرد فاقد چنین چیزی است. بنابراین نظریه حدوث جسمانی نفس نیز با همان مشکلی مواجه است که نظریه حدوث روحانی نفس با آن مواجه بود. منتها دیدگاه اول در حدوث اولیه نفس به عنوان موجود مجرد با مشکل یادشده روبه‌رو بود، اما دیدگاه دوم پس از حدوث نفس و در هنگام تبدیل وجود جسمانی نفس به وجود مجرد و روحانی مشکل مزبور را به دنبال دارد (همان: ۳۹۵/۸).

پاسخ: آنچه که در تبدیل وجودی نفس حادث می‌شود اتصال نفس با عقل مفارق و اتحاد آن دو با یکدیگر است، نه حدوث موجود مجرد. بنابراین قاعده مسبوقیت هر حادث به ماده تنها بر رابطه خاصی بین نفس و عقل مفارق تطبیق می‌شود، نه بر خود عقل و وجود مجرد نفس. رابطه مزبور یک امر مادی به شمار آمده و نیازمند حامل امکان استعدادی است و حامل امکان مزبور نفسی است که در مرحله جسمانیت به سر می‌برد و به بدن مادی تعلق دارد. پس از تحقق این اتصال، وجود طبیعی نفس منعدم می‌گردد و به تبع آن حامل امکان استعدادی اتصال نیز معدوم می‌شود (همان).

به نظر می‌رسد که این پاسخ کافی نیست و مشکل یادشده همچنان باقی است؛ زیرا نفس مزبور قبل از اتصال یا مادی است یا مجرد و هر دو فرض با مشکل مواجه است؛ چون اگر نفس قبل از اتصال مادی باشد، در حین اتصال و پس از اتصال از دو حال خارج نیست؛ یا به همان مرتبه مادی و طبیعی باقی مانده، یا مرتبه مادی آن زایل شده و مرتبه تجردی آن حادث گردیده است که هر دو فرض باطل است. بطلان فرض اول روشن است؛ زیرا اتصال امر مادی در عین مادی بودن با موجود مجرد امکان‌پذیر نیست. بطلان فرض دوم از این جهت است که با همان مشکل اولی روبه‌روست؛ یعنی فرض دوم مستلزم حدوث امر مجرد است و حدوث امر مجرد - چنان که قبلاً بیان شد - امکان‌پذیر نیست و اگر موجودی مجرد باشد باید ازلی و ابدی باشد.

اگر نفس مزبور قبل از اتصال مجرد باشد، یا قدیم است یا حادث؛ اگر قدیم باشد، اولاً خلف است؛ زیرا فرض این است که نفس موجود حادث است که

حدوث آن یا جسمانی است یا روحانی. ثانیاً از اوّل با موجود مجرد متصل بوده است و عدم اتصال آن فرض ندارد. اما اگر نفس مزبور که قبل از اتصال مجرد بوده، در عین تجرّد حادث نیز باشد، اشکال سابق عود می‌کند؛ زیرا حدوث مجردی که هیچ گونه امکان استعدادی در آن فرض ندارد امکان‌پذیر نیست و چنین موجودی باید ازلی باشد.

نکته قابل یادآوری اینکه ظاهر عبارت ملاصدرا بیانگر احتمال اوّل است؛ یعنی بر اساس ظاهر عبارت وی قبل از اتصال نفس به موجود مجرد و مفارق، هم خود نفس یک امر مادی و مسبوق به امکان استعدادی است و هم اتصال آن با عقل مفارق چنین است (همان).

حاصل آنکه مشکلی که متفکرانی مانند خواجه نصیر و دیگران درباره جمع بین حدوث و بقای نفس با آن مواجه بوده‌اند با آنچه که ملاصدرا بیان داشته است حل نگردیده، بلکه همچنان باقی است.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل پیچیده‌ای که بسیاری از اندیشه‌وران را به چالش فراخوانده است جمع بین حدوث و بقای نفس است. ملاصدرا برای رفع این مشکل دو راه حل ارائه کرده است: راه حل اول بر اساس مسلک مشائیان (حدوث روحانی و بقای روحانی نفس) و راه حل دوم بر اساس مبانی خودش (حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) می‌باشد و روشن شد که مشکل فوق با هیچ یک از این دو راه، حل نمی‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسنزاده آملی، قم، مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲. ارسطو، *دریابرة نفس*، ترجمه و تحقیق علیمراد داوودی، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۷۹ ش.
۳. افلاطون، *دوره کامل آثار (رساله فیدون)*، ترجمه حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.

تحلیل معناشناختی حرکت در حرکت (نظریه ابداعی علامه طباطبایی)*

□ محمد مهدی کمالی^۱

چکیده

عموم فلاسفه از دیرباز، حرکت در سه مقوله کم، کیف و این را پذیرفته‌اند. ابن سینا اثبات کرد که حرکت در مقوله وضع نیز ممکن است، اما به شدت با وقوع حرکت در جوهر و دیگر مقولات مخالف بود. صدر المتألهین با طرح نظریه بدیع حرکت جوهری، جوهر را نیز از مقولاتی قرار داد که حرکت در آنها رخ می‌دهد. اما او نیز همچون دیگر فلاسفه، حرکت در سایر مقولات را نپذیرفت، به ویژه در مقولاتی که افراد آنها تدریجی الحصول است؛ چرا که حرکت در آنها باعث به وجود آمدن پدیده «حرکت در حرکت» می‌شود که از دیدگاه همه فلاسفه، امری محال است.

با وجود این، به اعتقاد علامه طباطبایی پذیرش حرکت جوهری، مستلزم پذیرش وقوع نوعی حرکت تبعی اما حقیقی در همه مقولات نه گانه عرضی است. لذا از دیدگاه ایشان حرکت در حرکت نه تنها محال نیست، بلکه تبیین

چگونگی سرعت و کندی حرکات در پرتو پذیرش حرکت در حرکت ممکن است. این مقاله به تبیین زوایای نظریه ایشان و نقد و بررسی آن پرداخته است.

واژگان کلیدی: حرکت در مقولات، حرکت تبعی اعراض، حرکت در حرکت، ما فیہ الحرکه، سرعت و بطء (کندی).

مقدمه

بر اساس مکتوبات یونان باستان، به نظر می‌رسد بحث از حرکت و سکون یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی آن زمان بوده است. هراکلیتس، تمام جهان هستی را در حال تغییر و دگرگونی می‌دانست و ادراک ثبات و سکون را خطای در حواس می‌پنداشت تا آنجا که به خاطر تأثر بسیار از این بی‌ثباتی و ناآرامی، «فیلسوف گریان» لقب گرفت (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶۷-۴۹/۱؛ نیز: معین، ۱۳۶۰: ۲۲۶۵/۶). این سخن او که «دو بار نمی‌توان پا درون یک رودخانه گذاشت» معروف است. در مقابل پارمنیدس، دیگر فیلسوف عهد باستان، جهان طبیعت را یکپارچه محکوم به سکون و آرامش می‌دانست و حواس بشر را به خاطر ادراک تغییر و دگرگونی، تخطئه می‌کرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۰/۱).

ارسطو، فیلسوف بزرگ یونان، فلسفه خود را بر محور قوه و فعل بنا نهاد و تمام عالم هستی را از نظرگاه حرکت بررسی کرد؛ حتی وی برای اثبات موجودی بدون هرگونه نقص و قوه در ماورای عالم طبیعت، از حرکت استفاده کرد و از محرک نخستین سخن گفت (ارسطو، ۱۳۷۷: ۳۹۵).

سخن از حرکت و عوارض آن در آثار حکمای مسلمان نیز به وفور به چشم می‌خورد که نشان‌دهنده اهمیت این مسئله در شناخت عالم طبیعت و بلکه ماورای طبیعت است.

در فلسفه اثبات شده است که تغییر و تبدل ملازم با قوه و فعل است؛ به این معنا که شیء در ابتدا استعداد تغییر را دارد و در مرتبه دوم تغییر در او رخ می‌دهد. اما چگونگی این تغییرات را در دو دسته می‌توان جای داد: تغییرات لحظه‌ای و آنی، همانند وصول به مقصد؛ تغییرات تدریجی و زمان‌بر مثل طی کردن مسیر تا مقصد.

از دسته اول، در اصطلاح به «کون و فساد» تعبیر می‌شود و از دسته دوم به «حرکت» (رازی، ۱۴۱۱: ۵۴۷/۱).

بدیهی است تا حرکتی صورت نپذیرد و مسافتی طی نشود، هیچ گاه وصول به مقصد امکان‌پذیر نخواهد بود. از این بیان تعریف حرکت روشن می‌شود؛ به این نحو که حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است یا به اصطلاح مشهور: هی فعل و کمال أول للشیء الذی بالقوة من جهة المعنى الذی هو له بالقوة (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۱۱۳۱/۲؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴/۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

در هر حرکتی همواره دو عنصر وجود دارد: عنصری ثابت که با وحدت و ثباتش در تمام طول حرکت، ضامن وحدت حرکت است و در اصطلاح «متحرک» نامیده می‌شود؛ و عنصری متغیر که همواره در حال تغییر و دگرگونی است و با تبدیل خویش، معنای حرکت را شکل می‌دهد که از آن به «مسافت» یا «ما فیہ الحركه» تعبیر می‌شود. شناخت مسافت حرکت و عناصری که مسافت برای حرکت قرار می‌گیرند، اهمیت بسیار دارد و در تعیین مقولاتی که می‌توانند نقش عنصر متغیر را ایفا کرده و به اصطلاح، مسافت حرکت قرار گیرند، همواره بحث و گفتگو بوده است.

حرکت در مقولات و شناخت عناصر متغیر

قبل از شناخت عناصر ثابت و متغیر و تعیین مقولاتی که می‌توانند مسافت حرکت، واقع شوند، بهتر است در ابتدا معنای حرکت در مقوله را از دید حکما بشناسیم. از نظر فلسفی در این باره چند معنا متصور است که ابن سینا آن‌ها را در کتاب الشفاء بررسی کرده است. آنچه در نهایت وی و دیگر حکمای پس از او از جمله ملاصدرا قبول پذیرفته‌اند این است که مقوله مسافت برای حرکت باشد، به این نحو که شیء متحرک در هر آنی از آنات حرکت در یک فرد یا صنف یا نوع از مقوله قرار بگیرد، به گونه‌ای که در آن بعدی در فرد، صنف یا نوع دیگری باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۸/۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۲۳/۱)؛ برای مثال، جسم در این آن، متصف به فردی از نوعی خاص از رنگ باشد و در آن بعدی، متصف به فردی از نوعی دیگر. در تمام این

آنان، موضوع حرکت ثابت است و معنای سکون این است که متحرک در یک فرد از نوع، بیش از یک آن حضور داشته باشد.

با این توضیح، ارسطو حرکت را در برخی مقولات عرضی همچون کم، کیف و این باور داشت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/۳۶۶). اما به اعتقاد ابن سینا این عناصر متبدل چهار مقولهٔ این، وضع، کم و کیف هستند که عنصر ثابت یعنی جوهر شیء در آن‌ها حرکت می‌کند، ولی جوهر خود نمی‌تواند متغیر و سیال باشد؛ چرا که در این صورت شیئی ثابت نخواهد ماند تا حرکت بر آن عارض شود و لازمهٔ وقوع چنین امری، تحقق حرکت بدون متحرک خواهد بود. از دیدگاه وی حرکت فقط در اموری متصور است که ازدیادپذیر و نقص‌پذیر باشند؛ مانند رنگ یا مقدار شیء، در حالی که جوهر، کمی و زیادی را بر نمی‌تابد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۹۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۰۵). البته جوهر نیز تغییرپذیر است اما نه به نحو تدریجی و از قبیل حرکت، بلکه به نحو آنی و به اصطلاح از سنخ کون و فساد که شیخ الرئیس از چنین تغییراتی تعبیر به «استحاله» می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۳۲۹-۳۳۰).

صدرالمتألهین با قبول حرکت جوهری، تحولی عظیم را پدید آورد و بر عقاید حکمای گذشته خط بطلان کشید. وی اصل وجود اعراض و وقوع هرگونه حرکتی در آن‌ها را تابع وجود جوهر و حرکت درونی آن می‌دانست؛ زیرا به اعتقاد او اعراض شئونات جوهر و لغیره آن محسوب می‌شوند و وجود لغیره همان‌گونه که اصل وجودش تابع غیر و برای آن است، حرکتش نیز تابع غیر و معلل به آن است. بنابراین اگرچه جوهر در حرکتش بر خلاف اعراض احتیاج به موضوع نخواهد داشت؛ چه جوهر در اصل وجود، نیازی به موضوع ندارد، از آنجا که در هر حرکتی باید عنصری ثابت وجود داشته باشد تا حرکت بر آن عارض گردد، وی این عنصر ثابت را مادهٔ واحد شخصی مع صورتهٔ ما، قرار می‌دهد که وحدت آن در ضمن صور مختلف و در پرتو وحدت عقل مفارقی که فاعل آن است، حفظ می‌شود. او معتقد است که در حرکت جوهری ماده در صورت حرکت می‌کند، به گونه‌ای که همواره صورت‌هایی مختلف در آن حلول می‌کند و حرکت جوهری در واقع، حرکت جوهر در جوهر خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۴-۲۷۴).

با وجود این، ملاصدرا در بعضی بیانات خود وحدت ماده را جنسی دانسته و معتقد است که با حرکت صورت، ماده نیز همواره متغیر خواهد شد (همو، ۱۹۸۱: ۶۳/۳ و ۱۳۶). لذا در توضیح حرکت جوهری از وجود واحد سیال نام می‌برد که در عین سیلان با اتصال خود، ضامن وحدت و ثبات حرکت است (همان: ۸۴/۳-۸۶). توضیح این امر مجال دیگری می‌طلبد، اما آنچه در اینجا مد نظر است، این است که به اعتقاد صدرالمتهلین جوهر نیز می‌تواند در زمره عناصر سیال قرار گیرد، همان گونه که تا پیش از آن چهار مقوله عرضی در این گروه قرار گرفته بودند. اما درباره دیگر مقولات هیچ کس حتی صدرالمتهلین نیز قائل به حرکت نیست؛ زیرا به نظر حکما حرکت در آنها معنا ندارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۰۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۲۹؛ رازی، ۱۴۱۱: ۵۹۳/۱-۵۹۴؛ حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۶-۲۶۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴/۲۷۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳-۷۹).

در دو مقوله اضافه و جده، حصول حرکت ممکن نیست؛ چرا که این دو، مقولاتی انتزاعی و نسبی‌اند که از طرفین منتزع می‌شوند. بنابراین چنان که در خارج حقیقتی جز منشأ انتزاع خود ندارند، حرکتی غیر از حرکت طرفین نیز نخواهند داشت؛ برای مثال تغییر در تنعل، همان تغییر پا و کفش در مقوله این است که حقیقتاً از آن این دو است و اسناد این تغییر به تنعل، اسنادی مجازی و بالعرض است. اما در سایر مقولات یعنی «آن یفعل»، «آن ینفعل» و «متی»، حرکت واقع نمی‌شود؛ زیرا در نفس مفهوم آنها حرکت و تدریج اخذ گشته است و لذا اساساً فرد آنی الوجود از آنها متصور نیست تا بتوان در آن حرکتی فرض کرد؛ چه حرکت در شیء مستلزم این است که از آن شیء افرادی آنی الوجود ممکن باشند، در حالی که در این مقولات چنین مصادیقی وجود ندارد. دیگر محذور وقوع تغییر در این سه مقوله، تحقق «حرکت در حرکت» خواهد بود که به اعتقاد حکما محال است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳-۷۹).

به دیگر سخن می‌توان اهم محذورات وقوع حرکت در این سه مقوله را در دو اشکال خلاصه کرد:

اشکال اول: در ماهیت این سه مقوله (فعل، انفعال، متی) مفهوم تدریج و حرکت مأخوذ است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۹/۲)، به نحوی که میرداماد می‌گوید: «حرکت

و مقوله فعل و انفعال به حسب حقیقت متحدند و تغایر آن‌ها به اعتبار است» (۱۳۸۰: ۱۵۹). ملاصدرا نیز قائل است که حرکت اگر نسبت به فاعل آن سنجیده شود، فعل است و اگر نسبت به قابل ملاحظه گردد، انفعال خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳). بنابراین فرد آنی از این سه مقوله متصور نیست و افراد این مقولات فقط در بخشی از زمان تحقق می‌یابند. در این صورت حرکت در آن‌ها از قبیل حرکت در حرکت خواهد بود که بی‌معناست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، مسافت حرکت باید طوری باشد که در هر آنی از آنات، متحرک متلبس به یک فرد از مقوله باشد، در حالی که فرد آنی از این مقولات سه‌گانه وجود ندارد؛ چون افراد آن‌ها فقط در زمان، تحقق می‌یابند و حصول آن‌ها تدریجی است و حرکت در امر تدریجی، تدریج در تدریج است که محال است (بهمنیا، ۱۳۷۵: ۴۲۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳). اشکال دوم: لازمه حرکت در این مقولات، امعان و سکون است؛ چون افراد این مقولات، تدریجی و زمانی‌اند. از این رو، متحرک وقتی متصف به فردی از این سه مقوله می‌شود، در آن بعدی نیز متصف به همان فرد است و این چیزی جز امعان در فرد و سکون در آن نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳).

نظریه علامه طباطبایی در حرکت تبعی اعراض و اثبات حرکت در حرکت

همان‌گونه که اشاره شد، حرکت در مقولات اضافه، جده، متی، آن یفعل و آن ینفعل از دیدگاه همه فلاسفه محال است. یگانه کسی که با این سخن مخالفت کرده و در مقابل اجماع فلاسفه قد علم نموده است، علامه طباطبایی است. ایشان بعد از بیان حرکت جوهری ملاصدرا، در ضمن نتایج آن یکی از ثمرات این بحث را حرکت در تمام مقولات عرضی می‌داند و معتقد است که مسئله حرکت جوهری، به هیچ وجه جدای از قبول حرکت در تمامی اعراض نیست و ملاصدرا که پایه‌گذار حرکت جوهری بود، فرصت تحلیل همه فروع آن را نیافته است. اگر قائل به اصالت وجود و حرکت جوهری شویم و بپذیریم که عرض شأنی از شئون جوهر و لغیره

آن است، دیگر معنا ندارد که جوهری را متحرک بدانیم، اما اعراض آن را ثابت فرض کنیم؛ زیرا اگر شیئی در حرکت باشد، صفات و لوازم وجودی آن هم که تابع اوست، در حرکت خواهند بود، اگرچه در ظاهر ساکن باشند و وهم ما حرکت آن‌ها را نپذیرد. ایشان در *نهایة الحکمه* می‌نویسد:

إنّ للأعراض اللاحقة بالجواهر -أيًا ما كانت- حركة تتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيّر الموضوعات وتجدها على أنّ الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهيةّ مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلّل جعل بينها وبين موضوعاتها... (۱۳۷۶: ۱۰۵/۲).

بنابراین اگر حرکت در جوهر پذیرفته و مبرهن شود، خود دلیل بر حرکت در سایر توابع جوهر خواهد بود و محال است که جوهر آنآ فأنأ حرکت کند، ولی این، کم، جده، ... و سایر وجودات ناعّت و مشخصات آن تغییر نکنند. این مطلب از بعضی عبارات ملاصدرا مستفاد است که از باب نمونه به چند عبارت اشاره می‌شود:

۱- «الأعراض تابعة في تجلدها وثباتها للجوهر فالعالم الجسمانيّ بجمیع ما فيه، زائلة دائرة في كلّ آن» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷/۶).

۲- «والأعراض المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها متغيّرة مستحيلة لأنّها تابعة للطبيعة وهي مستحيلة سائلة...» (همو، ۱۳۶۰: ۲۸۵).

۳- «وقد علمت من طريقتنا أنّ كلّ جسم وكلّ طبيعة جسمانيّة وكلّ عارض جسمانيّ من الشكل والوضع والكمّ والكيف والأین وسائر العوارض المادّيةّ أمور سائلة زائلة إمّا بالذات وإمّا بالعرض» (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۳/۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۸: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۰۷).

۴- «والدنیا وكلّ ما فيها أمور كائنة فاسدة متجدّدة دائرة زائلة ذات أوضاع وجهات مكانيّة» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۸/۹).

۵- «إنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة... وبهذا ثبت حدوث العالم الجسمانيّ وجمیع الجواهر الجسمانيّة وسائر أعراضها فلكيّة كانت أو عنصرية» (همان: ۶۲/۳).

لذا علامه طباطبایی در ذیل عبارت اخیر می‌نویسد:

هذا وما سيجيء من قوله: «أو عنى به موضوع الحركات غير اللازمة فى الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو» يدلان على أنه رحمه الله قائل بأن جميع المقولات متحركة بحرركة الجوهر الموضوع لها (همان: یادداشت علامه).

بى گمان بر پایه این عبارات می توانستیم حرکت تبعی اعراض را به صدر المتألهین نسبت دهیم، ولی وی در بحث حرکت در مقولات آشکارا حرکت در غیر مقولات پنج گانه را انکار کرده است (همان: ۱۸۶/۳). از این روست که محقق سبزواری در ذیل عبارت سوم، سخن صدرا را این گونه توجیه می کند:

جميع أعراض العالم غير قارة إلا أن عدم القرار إما معتبر فى وجودها كالمقولات الأربع المذكورة وإما فى مفهومها كالمتى وأن يفعل وأن يفعل وإما تبعية محضة كالإضافة (همان: ۱۲۳/۳).

فارغ از اینکه آیا صدر المتألهین این حرکت تبعی اعراض را قبول دارد یا نه، علامه طباطبایی وجود چنین حرکتی را از لوازم حرکت جوهری می داند و درباره اثبات این نحوه از حرکت در تمامی اعراض می نویسد:

فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحركاً بحرركة موضوعها الجوهرى سائلةً بسيلانه وإن كنا نشاهدها ثابتة واقفة ساكنة كموضوعها فالجوهر المادى متحرك سائل فى جوهريته مع جميع ما له من الأعراض المقولية كائنه ما كانت وإن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة... (همان: ۷۷/۳، یادداشت علامه).

در توضیح این مطلب می توان چنین گفت که اگر در معنا و مفهوم اعراض نه گانه دقت شود، خواهیم دید که در معنای اکثر آن ها نوعی نسبت وجود دارد؛ برای مثال این مکانی که شیء در آن قرار گرفته است، این آن نیست بلکه این هر چیزی هیئت است که از نسبت آن با مکانش انتزاع می شود، همان طور که متی به زمان شیء اطلاق نمی شود، بلکه به هیئتی که از نسبت اشیا با زمانشان انتزاع می گردد، اطلاق می شود؛ یا در مقوله آن يفعل می گویند: هیئتی که از نسبت شیء، در حالی که در شیئی دیگر تأثیرگذار است، انتزاع می شود.

در این صورت، اگر در یک طرف این نسبت تغییری رخ دهد ولو اینکه در

طرف دیگر آن، ثبوت حکمفرما باشد، نسبت نیز که قائم به طرفین است، متغیر خواهد بود؛ چه ثبوت نسبت، وقتی متصور است که هر دو طرف آن ثابت باشند؛ ولی اگر حتی در یک طرف آن تغییری روی دهد، نسبت پایدار نخواهد ماند و طبعاً هیئتی که از این نسبت انتزاع می‌گردد، نیز همواره دگرگونی می‌یابد. در مقام تنظیر، نسبت همانند طنابی است که طرفین آن در دست دو شخص قرار دارد. در این حالت حتی اگر یکی از آن دو حرکتی داشته باشد، این حرکت به طناب نیز سرایت خواهد کرد و موجب تحریک آن خواهد شد ولو اینکه شخص دیگر ثابت و بی‌تحریک باشد.

بنابراین اگر جوهر شیء، متغیر باشد، نسبت بین آن با مکان و زمان و سایر مشخصاتش نیز تغییر خواهد کرد ولو اینکه مکان و طرف دیگر آن ثابت باشد؛ چون هیئت، امری اضافی است و ثبوت آن در گرو ثابت بودن طرفین آن است. اگر این چنین است چطور ممکن است که با تغییر در اطراف، نسبت همچنان ثابت بماند؟ بر این اساس، متحرک دائماً در متی، این، اضافه و سایر اعراض نه‌گانه، حتی در مقولات تدریجی یعنی فعل، انفعال و متی نیز در سیلان خواهد بود و هر لحظه و آنی در فردی از آن مقولات قرار خواهد گرفت، به گونه‌ای که در آن و لحظه بعد منتقل به فردی دیگر می‌شود. حال گاهی این انتقال از فرد بالقوه به فردی مغایر است و این در وقتی است که -مثلاً- مکان آن هم عوض شده باشد و گاهی انتقال به فردی مماثل خواهد بود و این هنگامی است که به حسب حس، شیء در مکان خود ثابت باشد.

اما در رابطه با جده و اضافه که مشهور، حرکت آن‌ها را بالعرض و مجازی می‌دانستند، علامه می‌فرماید: فرق است بین حرکت بالتبع با حرکت بالعرض؛ چه اینکه اوصاف بالعرض، در حقیقت از آن موصوف نیستند و اطلاق وصف بر آن‌ها مجازی است، چون حمل آن‌ها بر موصوف به حیثیت تقییدیه است که محمول در آن حقیقتاً از آن قید و مجازاً به ذوالقید اطلاق می‌شود. به همین سبب اوصاف این چنینی صحت سلب از موضوع دارند، همانند حمل موجود بر ماهیت، در حالی که اوصاف بالتبع حقیقی، اما تابع غیرند و حیثیت در آن‌ها تعلیلیه است و لذا حقیقتاً از آن موصوفند.

علامه طباطبایی حرکت در مقولات اضافه و جده را از همین قبیل تلقی می‌کند و معتقد است که اگرچه این مقولات حقیقتی جز منشأ انتزاع خویش ندارند و تماماً تابع طرفین هستند، این، منافاتی با وقوع حرکت در آن‌ها ندارد؛ چرا که وقوع تغییر در اطراف، سبب ناپایداری و تغییر در آن‌ها نیز می‌شود:

وكونها تابعین لأطرافها فی الحركة لا ینافی وقوعها فیها حقیقتاً والاتّصاف بالتبع غیر الاتّصاف بالعرض (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۰۰/۲).

همین طور در سه مقوله دیگر نیز حرکت محقق است؛ چون وقتی جوهر شیء در سیلان و بی‌قراری به سر برد، هیچ استثنایی در توابع آن نخواهد بود و همه آن‌ها به تبع جوهر که موضوع و لئفسه آن‌هاست، در سیلان خواهند بود؛ زیرا برهان عقلی استثنای پذیر نیست (همو، ۱۳۶۲: ۲۳۰-۲۳۲). علامه پس از اثبات این نوع حرکت برای اعراض، از آن به «حرکات اولی و تبعی» تعبیر می‌نماید و آن را در مقابل «حرکات ثانوی و اصلی» در بعضی از مقولات قرار می‌دهد. به باور ایشان، چنین امری سبب تحقق حرکت در حرکت خواهد شد که نه تنها هیچ استحاله‌ای ندارد، بلکه امری ضروری است (همو، ۱۳۷۶: ۱۰۵/۲).

علامه طباطبایی برهانی دیگر نیز بر وقوع حرکت تبعی اعراض اقامه نموده است که به صورت تلویحی در رساله قوه و فعل آمده است و بیان آن متوقف بر ذکر مقدمه‌ای است. ایشان تقابل بین حرکت و سکون را تقابل عدم و ملکه دانسته (همو، ۱۳۶۲: ۲۵۲؛ همو، بی‌تا: ۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۲/۲) و سکون و حرکت را از اوصاف جسم شمرده است، ولی بین حرکت و سکون و ثبات و سیلان فرق می‌نهد و تقابل بین ثبات و سیلان را سلب و ایجاب و آن دو را از عوارض مطلق وجود می‌داند. بر این اساس و طبق حرکت جوهری، کل عالم وجود به موجودات ثابت و سیال تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۶۲: ۲۳۵)؛ به این معنا که مجردات و موجودات بالفعل که عاری از هرگونه قوه‌ای می‌باشند، موجوداتی ثابتند و موجودات عالم ماده همگی موجوداتی سیال (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۳، یادداشت علامه).

علامه با توجه به این مقدمه می‌فرماید که حرکت در جوهر، مستلزم حرکت بالتبع همه اعراض است، نه حرکت بالعرض؛ چه اینکه بالعرض بودن در حقیقت به

معنای سلب حرکت از اعراض و ثبات ذاتی آنهاست، در حالی که قبلاً توضیح دادیم که ثبات، وصف موجودات مجرد و بالفعل است، در حالی که وجود اعراض، همگی مسبوق به قوه و ماده است:

فالحركة في الجوهر تستتبع الحركة في أعراضه بسنخ حركته وليست حركة بالعرض إذ معنى الاتصاف بالعرض عدم الاتصاف بالذات ولازمة ثبات الشيء وعدم تغييره في نفسه وقد ثبت أن كل ثابت الذات غير مسبوق بقوة الوجود وكلامنا في الأعراض التي وجودها في موضوعاتها بالقوة... (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۷).

بنابراین یا باید حرکت تبعی را در همه اعراض پذیرفت و یا اینکه قائل به تجرد آنها از ماده شد که بطلان فرض دوم مستلزم پذیرش فرض اول یعنی حرکت تبعی اعراض است. به بیانی دیگر، پس از اثبات حرکت جوهری ثابت می شود که هر موجود مادی و مسبوق به قوه وجود، فی حد ذاته سیال و تدریجی است و عکس نقیض این قضیه این است که هر چیزی که فی حد ذاته سیال نباشد، غیر مادی و بدون قوه وجود است (همان: ۲۳۴). از این رو اگر سیلان ذاتی اعراض به تبع جوهر را نپذیریم، باید قائل به تجرد آنها شویم و سبق قوه جسم را برای پذیرش اعراض منکر گردیم که هیچ کس بدان قائل نیست.

لذا به اعتقاد علامه طباطبایی، حرکت در حرکت نه تنها محال نیست بلکه واقع و محقق است و حتی به دو نحوه متصور خواهد بود:

نحوه اول به این صورت است که پس از اثبات یک نوع حرکت تبعی برای همه اعراض، این حرکت حتی برای مقوله های تدریجی که در مفهوم آنها حرکت اخذ شده (همو، ۱۳۷۶: ۹۹/۲) مانند فعل، انفعال و متی نیز ثابت است. در چنین مقولات سیالی اگر حرکتی غیر از حرکت ذاتی آنها رخ دهد و جوهری در آنها طی مسیر نماید، مصداقی از حرکت در حرکت خواهد بود؛ چرا که حرکت در بستری که خود حرکت و سیلان دارد واقع شده است. علامه این مورد را آشکارا حرکت در حرکت دانسته است:

ويمكن المناقشة فيما أوردوه من الوجوه. أما فيما ذكروه في الفعل والانفعال والمتمی فبجواز وقوع الحركة في الحركة... (همان: ۱۰۰/۲).

نحوه دوم در جایی است که در عرضی واحد دو حرکت اولی تبعی و ثانوی اصلی روی دهد؛ مثلاً کیف شیء که به تبع حرکت در جوهر دائماً در حال تغییر و تبدل است، حرکتی ظاهری و محسوس نیز داشته باشد که باز هم موردی از موارد حرکت در حرکت خواهد شد:

والتأمل الكافي يرشدك إلى أن لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة کیف والكمّ والوضع والأین المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۷/۳، یادداشت علامه).

باید دقت داشت که ایشان در دو مورد تعبیر حرکت در حرکت را به کار می‌برد.

تحلیل معنای حرکت در حرکت و پاسخ علامه از اشکالات آن

پیش از تحلیل این نظریه و بیان پاسخ ایشان از ایرادات حرکت در حرکت بیان چند مقدمه ضروری است.

مقدمه اول: به اعتقاد علامه طباطبایی هر حرکتی اعم از جوهری، عرضی، تبعی و اصلی، مشکک و اشتدادی است و حرکت متواپی و از متساوی به متساوی نداریم. ایشان در ذیل عبارت صدرالمتألهین در *اسفار*: «لکن مقولة التي فيها الحركة لا بدّ أن يقبل الاشتداد والاستكمال» (همان: ۸۱-۸۰/۳) می‌نویسد:

هذا صريح منه في أنه لا يري شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدة إلى الضعيف وكذا الحركة من متشابه إلى متشابه... (همان: یادداشت علامه).

در ضمن *رسالة قوه و فعل* نیز مکرر تصریح می‌کند که تمامی اقسام حرکت

تشکیکی است؛ برای نمونه در یک جا می‌نویسد:

إنّ الحركة الجوهرية اشتدادية مشکكة لا متشابهة متواطة... وأيضاً إنّ الحركات التابعة حالها حال الجوهر في الحركة الاشتدادية وأيضاً إنّ الحركة المتواطة لا

۱. ذکر این نکته ضروری است که ملاصدرا در بعضی عبارات خود حرکت تنقّصی از کمال به نقص را پذیرفته است؛ از جمله این عبارت: «يصحّ وقوع الحركة في الجوهر إما في مراتب التمامية والكمال أو في مراتب الانتقاص» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۴).

هر حرکتی اشتدادی است؛ چون حرکت به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و مسلم است که مرتبه فعل همواره نسبت به قوه، شدت وجودی بیشتری دارد. به اعتقاد علامه، طبق این اصل حقیقت حرکت جوهری لبس بعد از خلع نیست و این نظری مسامحی است بلکه حقیقت حرکت جوهری لبس بعد از لبس است به این نحو که شیء در حرکت خود صور نوعیه را یکی پس از دیگری اخذ می کند به نحوی که صورت قبل به همراه ماده اش، نسبت به صورت لاحق ماده ثانیه شده و همین طور این صورت جدید در ضمن حرکت جوهری به همراه صور قبلی، ماده ثانیه برای صورت بعدی می شوند (همان: ۲۳۸-۲۳۹).

مقدمه دوم: تشکیک در ماهیت محال است. این مطلبی است که بیشتر فلاسفه اسلامی اگر نگوییم همه (به استثنای شیخ اشراق و پیروان او) آن را قبول دارند.

مقدمه سوم: به اعتقاد علامه، چون هر حرکتی اشتدادی است و از طرفی تشکیک در ماهیت محال است، متحرک در هر آن باید متلبس به یک نوع از مقوله باشد، به طوری که در آن قبل و بعد نوع دیگری از آن انتزاع شود؛ چرا که اگر در دو آن، یک نوع انتزاع شود، از دو حال خارج نیست و در هر دو حال به محذور برمی خوریم؛ زیرا یا شیء حرکت نکرده است که در این صورت باید ساکن باشد و لازمه اش خلف است چون «ما فرضه متحرکاً یكون ساکناً» و یا اینکه حرکت کرده است و در عین حال در دو آن، یک نوع واحد از آن انتزاع می شود. اگر این شق را بپذیریم، محذوری دیگر دارد و آن تشکیک در ماهیت است؛ چون فرض حرکت، مستلزم تشکیک و اشتداد پیوسته شیء است. آن اول شیء بالقوه و ضعیف بود و در آن بعدی فعلیت و شدت یافت. حال اگر بخواهد در هر دو آن، یک ماهیت نوعی انتزاع شود، تشکیک در ماهیت پیش می آید که محال است؛ برای مثال در حرکت دانه خرما از نارس به رسیده، رنگ آن هم تغییر می کند؛ ابتدا رو به زردی دارد کم کم رنگش شدت می یابد و مایل به قهوه ای می شود و سپس به سمت سیاهی می رود. حال اگر در تمام این حالات از ابتدا تا انتها ماهیتی که از رنگ آن انتزاع

می‌گردد، واحد باشد و بر تمام مراتب شدت و ضعف آن یک ماهیت منطبق گردد، این با فرض حرکت و اشتداد در رنگ موجب تشکیک در ماهیت خواهد شد که محال است. از این رو حکمای مشاء در مثل تسود یعنی حرکت اشتدادی در سیاهی که در تمام مراتب سواد صادق است به خاطر عدم لزوم تشکیک، برای سواد و سایر رنگ‌ها یک نوع ماهیت جنسی و مطلق قائلند که این ماهیت مطلق انواع نامتناهی دارد و شیء در تسود در هر آن متصف به نوعی از سیاهی است و در آن قبل و بعد متصف به نوعی دیگر از سیاهی (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰/۳، ۸۳ و ۹۷، یادداشت سبزواری). لذا علامه طباطبایی می‌فرماید حکما به خاطر فرار از تشکیک در ماهیت گفته‌اند که متحرک در هر آن باید به نوع یا صنف یا فردی از مقوله متصف باشد، بر خلاف آن قبل و بعد (همان: ۷۷، یادداشت علامه). توسعه تغییر در آن قبل و بعد به تغایر صنفی و فردی از این جهت است که بعضی از حکما حرکت متواپی و از مساوی به مساوی را قبول دارند ولی از نظر علامه که حرکت متواپی را معقول ندانسته و قائل به اشتدادی بودن تمام حرکات است، برای فرار از تشکیک، ما فی‌ه‌الحرکه باید به گونه‌ای باشد که در هر آن نوعی مغایر با آن قبل و بعد انتزاع شود و تغایر صنفی و فردی با فرض اتحاد در نوع، محذور تشکیک را برطرف نمی‌سازد. لذا ایشان تعمیم تغایر متحرک را در هر آن به صنف یا فرد، مبتنی بر امکان وقوع حرکت متشابه متواپی دانسته که از نظر ایشان محال است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۲). بر این اساس در تعریف مسافت فقط تغییر آنی در نوع را ذکر می‌کنند نه صنف یا فرد را (همو، بی‌تا: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۶: ۹۶/۲).

با توجه به مقدمات یادشده به سراغ پاسخ علامه از اشکالات مشهور می‌رویم. ایشان می‌فرماید که حرکت در حرکت جایز و واقع است و ما فی‌ه‌الحرکه می‌تواند مقولات تدریجی یا حتی خود حرکت باشد؛ چون اگرچه در حرکتی که مسافت واقع شده است حدود و اجزای آنی نداریم، می‌توانیم به واسطه یک تقسیم دیگر به این حدود و اجزای آنی دست یابیم. آنچه در هر حرکت لازم است و جلوی محذور تشکیک در ماهیت را می‌گیرد، این است که ما فی‌ه‌الحرکه به گونه‌ای باشد که در هر حدی بتوان از آن یک فرد آنی و تقسیم‌ناپذیر از مسافت را انتزاع کرد و

این فرد باید نسبت به اصل مسافت تقسیم‌ناپذیر و آنی باشد، اما لازم نیست که فی نفسه نیز همین گونه باشد.

مشهور، برای رهایی از محذور تشکیک در ماهیت قائلند که ما فیه الحركه باید افراد آنی داشته باشد و افراد آنی یعنی افرادی که در «آن» انتزاع می‌شوند، ولی علامه طباطبایی می‌فرماید که وقوع تشکیک در ماهیت در صورتی است که ما فیه الحركه افراد تدریجی غیر منتهی الی الآنیات داشته باشد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۳، یادداشت علامه)، ولی افراد تدریجی منتهی به آنیات مستلزم وقوع تشکیک در ماهیت نیستند. به بیانی دیگر، اگرچه افراد ما فیه الحركه باید آنی باشند، مراد از «آن» در اینجا «آن» در مقابل زمان نیست، بلکه «آن» به معنای کوچک‌ترین واحد شیء مقسم است که دیگر نسبت به مقسم خود قسمت‌پذیر نیست.

فرد آنی بر دو گونه است: آنی مطلق و آنی نسبی که اعم از دیگری است و آنچه در حرکت نیاز است، قسم دوم است. آنی مطلق همانند جزء غیر قابل تجزیه یا نقطه است که به هیچ وجه و از هیچ جهت قسمت نمی‌شود و طبعاً عبور از چنین امری بیشتر از یک «آن» طول نخواهد کشید. اما آنی نسبی به این معناست که نسبت به شیء خاص و جهتی خاص، قسمت‌ناپذیر و کوچک‌ترین واحد ممکن باشد؛ برای مثال کوچک‌ترین واحد تشکیل‌دهندهٔ مرکب خارجی مثل آب مولکولها هستند که نسبت به آب، جزء غیر قابل تجزیه محسوب می‌گردند اما این بدان معنا نیست که از جهتی دیگر یا فی نفسه از اجزای دیگری تشکیل نشده باشند؛ چه اینکه در همین مثال، مولکول آب مرکب از دو اتم اکسیژن و هیدروژن است و اساساً هیچ مولکولی نیست که از اجتماع و ترکیب اتم‌ها تشکیل نشده باشد. در مورد خود اتم‌ها نیز می‌توان همین مطلب را بیان کرد؛ چه آن‌ها نیز نسبت به مولکول، کوچک‌ترین اجزا تلقی می‌شوند، اما خود فی نفسه از مجموع اجزایی همانند هستهٔ مرکزی، پروتون‌ها و الکترون‌ها تشکیل شده‌اند.

بنابراین آنچه دربارهٔ مسافت حرکت لازم است و جلوی تشکیک در ماهیت را می‌گیرد، این است که افراد یا اجزای آنی قسمت‌ناپذیر نسبت به نفس مقسم یعنی مقوله‌ای که مسافت قرار گرفته است، وجود داشته باشد که در این مورد یافت

می‌شود ولی ضرورتی ندارد که این اجزا مطلقاً ولو فی نفسه قسمت‌ناپذیر و آنی باشند، بلکه ممکن است که فی نفسه و یا از جهتی دیگر، به اقسامی دیگر تقسیم‌پذیر باشد. با این توضیح اگر مسافت از مقوله‌های چهارگانه عرضی یعنی کم، کیف، آین و وضع باشد، واحدهای آن فی نفسه نیز بسیط و تجزیه‌ناپذیرند، اما اگر مسافت از قبیل حرکت یا مقوله‌های تدریجی باشد اجزا و حدود آن اگرچه نسبت به اصل مقسم آنی‌اند، نسبت به جهات دیگر این گونه نیستند.

از دیدگاه علامه طباطبایی در مسافت قرار گرفتن حرکت یا مقوله‌های تدریجی نسبت به حرکتی دیگر، همین مقدار بس است که در آن‌ها، نقاط بالفعل فرض شود و این مهم در صورتی محقق می‌شود که اتصال آن حرکت را به واسطه تقسیماتی از بین ببریم. این کار سبب می‌شود حرکتی که مسافت قرار گرفته، دیگر انقسامی را نپذیرد؛ چرا که دیگر بر آن حرکت صدق نمی‌کند، اگرچه بر اقسام آن حرکت اطلاق می‌گردد و نفس اجزا به اجزایی دیگر قسمت‌پذیرند.

نکته مهم درباره این مقولات آن است که این‌ها با دقت عقلی، امتداداتی هستند که هیچ انفصالی در آن‌ها وجود ندارد و اگر سخن از اجزا و حدود در رابطه با آن‌ها مطرح است، این به واسطه فرض ماست. همان گونه که در خط، نقطه بالفعل معنا ندارد و اگر درباره آن صحبت از نقطه می‌شود، مراد نقاطی است که ما در درون خط فرض کرده‌ایم. بنابراین نسبت به فرضی که در نظر بگیریم اجزا و حدود متفاوت خواهند بود؛ برای مثال اگر حرکتی یک دقیقه زمان ببرد، می‌توانیم آن را در تحلیل ذهنی به شصت قسمت یک ثانیه‌ای تقسیم کنیم، همان طور که می‌توان تعداد حدود را سی قسمت فرض کرد که در این صورت ریزترین واحد ممکن دو ثانیه خواهد بود. این واحد دو ثانیه‌ای نسبت به لحاظ و تقسیم دوم، حدی بسیط و قسمت‌ناپذیر است؛ چه اگر قسمت شود، دیگر از حدود مفروض یعنی دو ثانیه‌ای محسوب نخواهد شد، ولی همین حد، فی نفسه یا نسبت به لحاظ اول، مرکب از دو عنصر است.

آنچه مهم است این است که در خط یا هر امر ممتدی که مقسم قرار گرفته است، تقسیمی فرض گردد تا بدین واسطه اتصال مقسم گسیخته شود و اگر چنین

شود ما با یک تقسیم دیگر به حدود آنی و دفعی دست می‌یابیم. البته این نقاط و حدود آنی، افراد مقسم اول نخواهند بود ولی برای انتزاع مفهوم و شروع و پایان اتصاف به هر فرد از مقوله به آن‌ها نیاز است و فرقی نمی‌کند که دستیابی به آن‌ها بی‌واسطه باشد یا به کمک واسطه و تقسیمی دیگر. این نقاط و حدود آنی همان مبدأ و منتهای هر جزء تدریجی هستند که خودشان دیگر تدریجی نبوده، قائم به افراد تدریجی‌اند؛ همانند قیام عرض بر عرضی دیگر که در نهایت به جوهر ختم می‌شود. سرّ نیاز به این نقاط دفعی این است که متحرک در اتصافش به این افراد تدریجی، تدریجی نباشد، بلکه اتصافش به هر فرد دفعتاً صورت گرفته ولی این افراد تدریجی را تدریجاً و در ضمن زمان پیماید. همین است معنای اینکه علامه می‌فرماید: تدریج تدریجاً به وجود می‌آید. فرق است بین اینکه تدریج تدریجاً به وجود آید یا شیء در اتصافش به تدریج، تدریجی باشد. اولی، امری است واقع و مدّ نظر علامه و دومی، امری است باطل؛ چون خود اتصاف نمی‌تواند تدریجی باشد. ما بعداً بطلان این مطلب را اثبات خواهیم کرد. اما اینکه چگونه اتصاف متحرک به هر یک از این اجزایی که فی‌نفسه تدریجی‌اند، دفعی است، بدین سبب است که ابتدا و انتهای هر حرکتی از سنخ خود حرکت و امری تدریجی نیست. بنابراین ورود به هر فرد و جزء از مسافت در یک آن صورت می‌پذیرد و خروج از آن نیز به همین صورت ولی عبور از آن فرد در زمان رخ می‌دهد. در واقع اگر سخن از ابتدا و انتهای حدوث این افراد می‌رود، همان طور که میرداماد می‌گوید، مراد این نیست که این افراد در یک آن حادث شده و در زمان استمرار پیدا کنند؛ چرا که اساساً ظرف وجودی امور ممتد و تدریجی، زمان است و هرگز بر آن منطبق نمی‌شوند. همین طور جزء آن‌ها نیز بر زمان منطبق نمی‌شود؛ چون اجزای امر ممتد خود نیز ممتدند. بلکه ابتدا و انتها در مورد این امور به معنای طرف و نهایت شیء است که هم‌سنخ حقیقت خود شیء نیست؛ یعنی هر جزء یا فردی از این مقولات تدریجی همانند خود حرکت اطراف و نهایتاتی دارد که آن اطراف و نهایتات در یک آن تحقق می‌یابند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵؛ ۳۹۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱؛ ۲۸/۳).

با این توضیح جایز خواهد بود حرکت که امری تدریجی است، در طول حرکت

و تدریج دیگر واقع شود؛ چون در عین اینکه حرکت تدریجی است، اتصاف متحرک به هر فردی از اجزا و اقسام حرکت دفعتاً صورت می‌پذیرد و خروج از آن نیز دفعی خواهد بود، اما عبور از این فرد، تدریجی و زمان‌بر است، در حالی که متحرک در تمام مدت پیمودن فرد مذکور در اتصاف به آن فرد، ثابت است. این ثبوت زمان‌بر در فرد، موجب سکون و امعان نیست، بلکه فقط موجب کندی حرکت خواهد شد. چون چنین حرکتی مرکب از دو یا چند حرکت تودرتو و طولی است و هر اندازه حرکت ترکیب بیشتری داشته باشد، زمان خروجش از قوه به فعل و رسیدن به ثبات و قرار بیشتر می‌شود و همین، سبب کندی حرکت می‌گردد. پس هر حرکتی رو به ثبات و قرار دارد اما این ثبات و قرار لازم نیست که بی‌واسطه محقق شود. برای تقریب به ذهن شخصی را تصور کنید که برای صعود به طبقه بالای مجموعه‌ای تجارתי از پله‌های برقی پایین‌رونده شروع به بالا رفتن کند. بدیهی است که در این فرض صعود به زمان و تلاش بیشتری نیاز دارد و حرکت این شخص به سمت بالا نسبت به شخصی که از پله‌های عادی استفاده می‌کند، سرعت کمتری خواهد داشت. این مسئله بدین خاطر است که مسافت حرکت شخص دوم فی‌نفسه امری ثابت است و او یک حرکت بیشتر ندارد، لذا زودتر به ثبات و قرار می‌رسد ولی مسافت حرکت شخص اول خود امری متغیر است که دائماً در حال ازدیاد است و این باعث وقوع حرکت در حرکت و در نتیجه، کندی حرکت شخص می‌شود.

حرکت در مقولات تدریجی نیز از همین قبیل است و در واقع مرکب از دو حرکت است. اگر بخواهیم این سخن را با حرکت در مقوله آن ینفعل تطبیق دهیم، حرکت آب را در فرایند گرم شدن در نظر می‌گیریم. گرم شدن آب یکی از مصادیق مقوله آن ینفعل و امری تدریجی است. گرمایش آب را تا رسیدن به دمای جوش به صد درجه سانتیگراد تقسیم کرده‌اند که امری فرضی و قراردادی است. به نظر علامه حرکت در این مقوله نیز جایز است. آنچه مهم است این است که ابتدا باید با تقسیمی فرضی این گرمایش را به صد درجه تقسیم کرد. پس از اینکه این کار را انجام دادیم، ما فيه الحرحه صد فرد مختلف النوع می‌یابد که همه نسبت به

اصل مسافت یعنی صد درجه، آنی و تقسیم‌ناپذیر محسوب می‌شوند. ولی هر درجه خود امری ممتد و زمان‌بر است و می‌توان آن را فی‌نفسه و نه نسبت به مقسم اولیه تقسیم کرد. بدیهی است که با این تقسیم، به افراد مختلف النوع آنی از مقولات تدریجی دست می‌یابیم و بعد از تحصیل این افراد می‌توان حرکتی دیگر در آنها فرض نمود، به طوری که این مقوله تدریجی با صد فرد آنی خود که فی‌نفسه سیال و تدریجی‌اند، مسافت برای حرکتی دیگر همچون حرکت تبعی عرض قرار بگیرد. در این صورت حرکت تبعی عرضی در این مقولات باعث ایجاد حرکت در حرکت می‌شود؛ چون تدریجی است در افراد تدریجی و ممتد.

روشن است که در اینجا هیچ یک از محاذیر مذکور، اعم از تشکیک در ماهیت، سکون و امعان یا تدریج در اتصاف، لازم نخواهد آمد. اولاً اینکه هر فرد از مسافت خودش امری تدریجی و ممتد است، موجب سکون و امعان نیست و چنین امری فقط موجب کند شدن و ازدیاد زمان حرکت می‌شود نه سکون و خارج نشدن از فرد. لذا علامه طباطبایی می‌فرماید:

وأما حديث الإمعان في الحدود فإنما يستدعي حدوث البطء في الحركة ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركب الحركة (۱۳۷۶: ۱۰۶/۲).

ثانياً اتصاف، دفعی آغاز می‌شود و دفعی به پایان می‌رسد، ولی اتصاف به هر فرد زمان‌بر است. ثالثاً تشکیک در ماهیت نیز لازم نخواهد آمد؛ چون در هر آن، متحرک فقط متصف به یک فرد از مقوله است ولی در هر آن نسبی. تا وقتی که درجه اول و آن اول است، نوع اول از آن انتزاع می‌شود و وقتی در درجه و آن دوم است نوع دوم. تشکیک در صورتی لازم می‌آید که در هر دو درجه اول و دوم نوع واحدی از گرمایش انتزاع شود که در بحث ما منتفی است؛ مثلاً وقتی از درجه نخست خارج می‌شود و به درجه دوم می‌رسد، باز هم متصف به درجه اول است. اگر این گونه باشد چون گرم شدن شدت یافته است، باعث تشکیک می‌شود، ولی این گونه نیست.

معانی متصور از سخن علامه در باب حرکت در حرکت

در مقام ارزیابی و تحلیل سخن ایشان بهتر است ابتدا معانی و فروضی را که برای

حرکت در حرکت متصور است، برشماریم و ببینیم کدام یک از آن‌ها محذوریت دارد و از نظر حکما مردود است و کدام یک خیر. در مرحله بعد باید بررسی کنیم که سخن علامه طباطبایی در جواز وقوع چنین حرکتی منطبق بر کدام یک از این معانی است و آیا حرکت در حرکت اصطلاحی، بر آن صدق می‌کند یا نه.

از آنجا که علامه طباطبایی برای اولین بار این نظریه را مطرح کرده است و عبارات ایشان در توضیح مقصود بسیار موجز و رمزآلود است، رسیدن به مراد ایشان به راحتی امکان‌پذیر نیست. از این رو کمتر کسی را می‌بینیم که این نظریه را تحلیل کرده باشد و بعضی از شاگردان محقق ایشان نیز که به تحلیل سخن استاد پرداخته‌اند، در انتخاب صورت نهایی با یکدیگر اختلاف دارند. اگر بخواهیم به لحاظ تصویری و در عالم ثبوت، احتمالات و صورتی را که درباره نظریه حرکت تبعی اعراض و وقوع حرکت در حرکت فرض می‌شود، احصا کنیم، پنج معنای احتمالی جلوه‌گر می‌شود. ما در آغاز این معانی را بیان می‌کنیم و به بررسی یکایک آن‌ها می‌پردازیم.

معنای اول: نفس اتصاف شیء به حرکت که خود امری تدریجی است، تدریجاً انجام می‌پذیرد؛ یعنی اتصاف به حرکت، دفعی نیست بلکه مدتی زمان می‌برد و آنگاه شیء متصف به حرکت می‌شود.

معنای دوم: تدریجی بر تدریج دیگر عارض می‌گردد به این معنا که حرکت مسافت برای حرکت دیگر واقع نمی‌شود، بلکه قابل و موضوع آن خواهد بود و به اصطلاح حرکت، خود حرکت می‌کند.

معنای سوم: شیء دو تدریج و حرکت هم‌عرض دارد؛ مثل اینکه در دو مقوله مختلف تغییر کند، همانند زمین که هم حرکت انتقالی و آینی دارد و هم حرکت دورانی و وضعی.

معنای چهارم: شیء متدرج در محل متدرج موجود است، به این نحو که متحرک داخل در محلی است که خود آن محل نیز متحرک است؛ مثل حرکت مسافران کشتی که هم کشتی و هم مسافران متحرکند. در اینجا مسافری که در حال پیمودن طول کشتی است، یک حرکت اصلی دارد و یک حرکت تبعی به خاطر

حرکت کشتی.

معنای پنجم: شیء متحرک در مسافتی است که آن مسافت خود سیال الوجود و تدریجی است. در این صورت، شیء در تدریج خود، افراد مختلف النوع تدریجی را می‌پیماید؛ بدین معنا که شیء دفعتاً به افراد مختلف النوع حرکت که خود فی‌نفسه حرکت دارند، اتصاف می‌یابد و خروج از آن اجزا نیز دفعی است و در یک آن اتفاق می‌افتد، لیکن بین لحظه دخول و لحظه خروج زمان فاصله می‌افتد. در این صورت ورود و خروج به فرد آنی است، اما عبور از آن تدریجی است به گونه‌ای که هر فرد یا جزئی را در زمان طی می‌کند.

نقد و بررسی معانی مذکور

با نگاهی به معانی مذکور در خواهیم یافت که معنای اول امری پوچ و باطل است (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۴۴-۳۴۵) و اساساً فرض صحیح عقلی ندارد؛ چرا که در آن، حالتی فرض می‌شود که نه سکون صادق خواهد بود و نه حرکت. از یک سو نمی‌شود گفت که شیء متحرک است، چون اتصاف به حرکت، تدریجی است و هنوز کامل نشده و از سویی سکون بر آن صدق نمی‌کند چون اتصاف شروع شده و قسمی از آن محقق شده است. به نظر برخی محققان معاصر، مراد حکما از نفی حرکت در حرکت همین معناست (مصباح، ۱۴۰۵: ۳۱۳). در هر صورت معنای اول صورتی موجه ندارد و مستحیل است. اما نمی‌توان کلام علامه طباطبایی را از آن قبیل دانست؛ چه طبق نظر ایشان نیز اتصاف متحرک به هر جزء یا فرد از مسافت، آنی است نه تدریجی.

اما معنای دوم معنایی است که فرض آن صحیح و در خارج نیز واقع است؛ مثل اینکه حرکت شیء شتاب‌گیر و یکسان باقی نماند. ولی مراد حکما از محال دانستن حرکت در حرکت این قسم نیست؛ زیرا همان گونه که گذشت، در اینجا حرکت موضوع و قابل حرکت دیگری شده است نه مسافت آن و به تعبیر استاد مطهری حرکت حرکت است نه حرکت در حرکت (۱۳۶۸: ۳۳۷-۳۳۸ و ۳۴۹). ناگفته پیداست که مراد علامه از حرکت در حرکت این معنا نیز نیست.

معنای سوم نیز محذوری ندارد و حتی واقع است، اما این را هم نمی‌توان از قبیل حرکت در حرکت مصطلح و محال نزد حکما دانست و باید از آن به حرکت مرکب تعبیر کرد؛ چرا که دو حرکت در عرض یکدیگر واقع شده‌اند و متحرک حرکتی از دو جهت مختلف دارد، همانند حرکات مختلف زمین. چنین حرکتی محال نیست و به نظر ما مراد علامه از حرکت در حرکت این معنا نیست ولی استاد مطهری آن را از قبیل این معنا می‌داند و مراد علامه را حرکت مرکب یعنی دو حرکت هم‌عرض یکدیگر می‌پندارد (همان: ۳۴۸/۱۱).

معنای چهارم که شیء متحرک، محل شیء متحرک دیگری قرار گیرد و از آن به «یوجد أمر متحرک فی محل متحرک» تعبیر کرده‌اند، اگرچه ممکن است که موجب حرکت در حرکت شود، خودش حرکت در حرکت نیست. در واقع در این فرض رابطه حرکت جوهری با عرض متغیرش، بررسی شده است که این خود موجب حرکت تبعی اعراض است ولی نسبت بین حرکت اولی تبعی و حرکت ثانوی اعراض، روشن نشده است. بعضی از معاصران، کلام علامه را طبق این معنا تقریر کرده و فرموده‌اند عرض که امری متغیر است و حرکتی اصلی دارد، قائم به جوهری سیال و متحرک است. بنابراین عرض علاوه بر حرکت اصلی خود، حرکتی به تبع جوهر می‌یابد. اینان این حرکت را از قبیل حرکت در حرکت نمی‌دانند و از آن به «حركة علی الحركة» تعبیر می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۱۴).

حرکت اول حرکت اصلی اعراض است که بر جوهر متحرک سوار است و این موجب پیدایش حرکت دیگری در اعراض می‌شود. این مطلب درست است ولی مسئله مهم این است که رابطه حرکت اصلی اعراض با حرکت تبعی چیست؟ آیا یکی موضوع دیگری است یا اینکه مسافت آن است و یا دو حرکت هم‌عرضند، آن گونه که استاد مطهری قائل است. به هر حال ایشان به مسئله اصلی که بیان رابطه دو حرکت اصلی و تبعی اعراض است، نپرداخته است. ثانیاً رابطه حرکت جوهری با عرض متغیرش از قبیل «یوجد أمر متحرک فی محل متحرک» نیست؛ چون عرض اگرچه دائماً به خاطر حرکت اصلی عوض می‌شود، متحرک در این حرکت عرض نیست، بلکه جوهر در حال حرکت در عرض است و عرض مسافت آن است نه

متحرک و موضوع حرکت.

بعد از بررسی چهار معنای مذکور، معنای پنجم باقی می ماند که به اعتقاد ما مراد از حرکت در حرکت مستحیل از نظر حکماست. نیز مراد علامه از وقوع حرکت در حرکت همین معناست. حکما مسافت واقع شدن حرکتی را برای حرکت دیگر محال دانسته، آن را موجب سکون و امان می پندارند، ولی علامه معتقد است که در دو حرکت اصلی و تبعی اعراض یکی نسبت به دیگری مسافت است و این امر سبب کندی حرکت می شود نه سکون. حرکتی که مسافت حرکت دیگر قرار می گیرد، حرکت تبعی عرض است و حرکت اصلی و ثانوی عرض، در حرکت تبعی آن واقع می شود و این موجب وقوع حرکت در حرکت می شود. به بیانی دیگر، عرض که دائماً در حرکت تبعی به سر می برد و مسافت آن افراد مماثل یک نوعند، گاهی در آن حرکت اصلی نیز واقع می شود. در این صورت حرکت دوم که خروج از یک نوع از عرض به نوع دیگر آن است، مسافتش چیزی نیست، جز همان حرکت تبعی عرض به طوری که مبتدا و منتهای این حرکت ثانوی، خودشان اموری تدریجی، متغیر و سیال الوجودند؛ یعنی در حرکت دوم، مبتدا و منتهای دو نوع متفاوت از عرضند که در درون خود به تبع سیلان جوهر، دائماً در حال تغییر بین افراد مماثلند. علامه طباطبایی درباره حرکت تبعی و اصلی اعراض و نسبت آن دو می نویسد:

إنها (حرکات ثانیه) حرکات فی حرکات حیث أن مبدأها و منتهایها حرکات فیانّ الجسم فی حرکته الطبیعیة مفارقة لعرض و متوجهة إلی عرض طبعیّ والمبدأ والمنتهی سیلان وجوداً (۱۳۶۲: ۲۴۵).

پیشتر گذشت که علامه در دو مورد حرکت در حرکت را مطرح می کند: یکی در حرکت اصلی و تبعی یک عرض مثل کم یا کیف که وقوع حرکت در حرکت را در آن روشن نمودیم؛ و مورد دوم در حرکت تبعی اعراض تدریجی الحصول همانند مقولات آن یفعل، آن ینفعل و متی. اکنون باید ببینیم که در اینجا کدام حرکت مسافت دیگری است. آیا حرکت تبعی مسافت برای مقوله تدریجی است یا اینکه مقوله که خود فی نفسه سیلان دارد، مسافت حرکت تبعی شده است؟ آیا با اثبات نظریه حرکت تبعی در همه اعراض، مسافت حرکت تبعی این سه مقوله، خود

این سه مقوله است یا برعکس و یا اینکه هیچ رابطه‌ای با هم ندارند؟ در اینجا نیز باید گفت که مراد علامه از حرکت در حرکت دقیقاً همان چیزی است که مشهور در صدد ابطال آن بوده‌اند. مشهور فلاسفه که حرکت در این مقولات را محال می‌دانستند، معتقد بودند که این سه مقوله نمی‌توانند مسافت برای حرکت دیگری قرار بگیرند، ولی به اعتقاد علامه این سه مقوله نیز مسافت حرکت قرار می‌گیرند. با اثبات حرکت تبعی همهٔ اعراض به تبع سیلان جوهر، در این سه مقوله نیز حرکت واقع می‌شود، به این نحو که خود این مقولات از حرکت خالی نیستند و در معنای آن‌ها تدریج و حرکت نهفته است. با اثبات حرکت تبعی اعراض، جوهر که متصف به مقوله آن یفعل، آن یفعل و یا متی است، دائماً در هر آن از فردی از این مقولات به فرد دیگر مماثل با آن منتقل می‌شود ولی همان گونه که قبلاً اشاره شد، مراد از آن و فرد آنی در اینجا آن نسبی است نه آن مطلق. علامه وقوع چنین امری را نه تنها ممکن می‌داند بلکه قائل به ضرورت وقوع آن در خارج است. بنابراین دو حرکت در اینجا داریم و از بین این دو آنچه مسافت دیگری واقع شده، مقولهٔ تدریجی است که مسافت حرکت تبعی شده است؛ چه تا مقوله محقق نشود، حرکت تبعی در آن بی‌معناست و فرض این است که در اینجا مقوله خود بدون حرکت محقق نمی‌شود. پس ابتدا باید مقوله که امری تدریجی است محقق بشود، سپس بگوییم که این مقوله به خاطر حرکت جوهری دائماً در حال تغییر از یک فرد به فرد دیگر است.

نقدی بر کلام علامه

بعد از تحلیل معنای حرکت در حرکت از نظر علامه و تبیین موارد آن به توضیح چند نقطهٔ مبهم در کلام ایشان می‌پردازیم. به اعتقاد ما با اینکه نظریهٔ علامه طباطبایی در حرکت تبعی اعراض نظریه‌ای صحیح و بدیع است، چند نقطهٔ مبهم و نقدپذیر در مجموع سخنان ایشان وجود دارد.

نقطهٔ اول: علامه طباطبایی فرمود که حرکت به تمام ابعاض و اقسامش اشتدادی است و از جمله حرکات حرکت تبعی اعراض است. این حرکت نیز اشتدادی است.

لازمه اشتدادی بودن حرکت تبعی این است که متحرک دائماً به نوعی از عرض^۵ متصف باشد که در آن بعد و قبل به آن متصف نیست. این در حالی است که علامه فرمود در حرکت تبعی اعراض، متحرک از فردی مماثل به فردی مماثل از همان نوع می‌رود. این سخن با اشتدادی بودن حرکت سازگار نمی‌نماید.

نقطهٔ دوم: علامه طباطبایی لازمهٔ وقوع حرکت در حرکت را کندی حرکت دانست، در حالی که در مورد اول از موارد وقوع حرکت در حرکت یعنی اجتماع حرکت تبعی و اصلی در یک عرض، کندی معنا ندارد. کندی در صورتی است که عبور از افراد مختلف النوع مقوله، زمان‌بر باشد، حال آنکه در اینجا چنین امری محقق نیست. درست است که عرض به تبع حرکت جوهری، حرکت اولی تبعی دارد، این تا زمانی است که حرکت اصلی نداشته باشد. به محضی که حرکت ثانوی در عرض رخ دهد، جلوی حرکت اولی گرفته می‌شود. به دیگر سخن، اگر حرکت دوم نباشد، متحرک در حرکت تبعی عرضی در هر آن (آن مطلق) متصف به حرکت از فرد مماثل مقوله به فرد مماثل دیگر است ولی حرکت دوم سبب می‌شود که متحرک از یک نوع مقوله به نوع دیگر برود و با عوض شدن نوع، حرکت تبعی، مسافت خود را از دست می‌دهد؛ چون مسافت و ما فیہ الحرحه در حرکت تبعی، افراد مماثل نوع واحد است در حالی که با وجود حرکت دوم، نوع پیوسته و آن به آن عوض می‌شود. شیء در حرکت دوم خود مبدأ را به قصد منتها ترک می‌کند. مبدأ و منتها به تبع حرکت در جوهر، فی حد ذاته تدریجی بوده، لیکن به سبب حرکت دوم مجال تدریج و سیلان پیدا نخواهند کرد؛ چون تا متحرک بخواهد به فرد مماثل از نوع واحد برود، به واسطهٔ حرکت دوم نوعش عوض می‌شود. شیء نمی‌تواند در یک آن هم به فرد مماثل از نوع خودش برود و هم به فردی از نوع دیگر. بنابراین تا وقتی حرکت ثانوی عرض شروع نشده است، متحرک حرکت اولی تبعی دارد، ولی وقتی حرکت ثانوی شروع می‌شود، دیگر حرکت اولی معنا نخواهد داشت. از این رو در این فرض ببطء و کندی محقق نمی‌شود و حتی می‌توان ادعا کرد که حرکت در حرکت نمی‌شود؛ چون حرکت دوم جلوی حرکت اول را می‌گیرد. بله! حرکت در حرکت به این معنا صحیح است

که مبتدا و منتهای حرکت دوم در فرض نبود حرکت ثانویه، سیال و متحرکند، ولی در موقع حرکت ثانوی، مسافتی برای سیلان و تدریج آن‌ها باقی نمی‌ماند. البته در مورد دوم از موارد وقوع حرکت در حرکت، یعنی حرکت در مقولات تدریجی، کندی معنا دارد، ولی نسبت به حرکت تبعی در آن‌ها، نه حرکتی که مسافت واقع شده؛ چون این مقولات تدریجی هستند و افراد مختلف النوع آن‌ها نیز تدریجی و زمان‌برند؛ مثلاً گرم شدن آب تا دمای جوش صد درجه دارد که هر درجه فردی مختلف النوع از گرم شدن محسوب می‌شود و طی شدن آن زمان‌بر است. اگر هر درجه یک دقیقه طول بکشد، این زمان محفوظ و ثابت است، چه حرکتی دیگر در آن واقع بشود یا نه. ولی اگر حرکتی دیگر در آن واقع شود، همانند حرکت به تبع حرکت جوهری، حرکت دوم کند خواهد شد؛ چون در تدریج خود افراد تدریجی را طی می‌کند، یعنی تا فردی از گرم شدن به وجود نیاید، حرکت در آن معنا نمی‌یابد و در صورتی حرکت دوم آغاز می‌شود که فردی از مقوله تدریجی وجود داشته باشد. با تحقق یک فرد تدریجی مختلف النوع از مقوله، حرکت دوم آغاز می‌گردد و دائماً باعث خروج جوهر از این فرد به فرد مماثل خواهد شد، ولی تا وقتی جوهر از این نوع که زمان‌بر است خارج نشود و به فرد مختلف النوع دیگری از مقوله تدریجی وارد نشود، حرکت تبعی در همان فرد تدریجی اول صورت می‌پذیرد و وقتی جوهر به فردی از نوعی دیگر از مقوله متصف شود، حرکت تبعی در فرد اول تمام می‌گردد و در فرد دوم آغاز می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظریه علامه طباطبایی در حرکت تبعی اعراض، نظریه‌ای صحیح، بدیع و دفاع‌پذیر است و قبول سخن ملاصدرا در حرکت جوهری بدون پذیرش یک نوع تغییر و سیلان تبعی در همه اعراض طبیعت، ممکن نیست. کلمات صدر المتألهین که پیش از این به بعضی از آن‌ها اشاره شد، گواه بر این مطلب است.

به دیگر سخن با پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری و قبول این مطلب که عرض، شأنی از شئون جوهر و لغیره آن است، معنا ندارد که جوهر یک شیء را

متحرک و سیال بدانیم ولی اعراض آن را ثابت و پایدار قلمداد کنیم. لذا طبق مبانی حکمت متعالیه حرکت در حرکت نه تنها محال نیست، بلکه می‌تواند در تبیین بعضی از مسائل طبیعی همچون سرعت و کندی حرکات مختلف، بسیار راهگشا باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن رشد، *رسالة ما بعد الطبيعة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
۲. ابن سینا، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. ارسطو، *متافیزیک (ما بعد الطبيعة)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، چاپ یازدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۸. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق و مقدمه مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، *رسالة فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بدایة الحکمه*، چاپ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۱۳. همو، *رسائل سبعة (رسالة قوه و فعل)*، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی، قم، حکمت، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. همو، *نهایة الحکمه*، چاپ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، سلمان فارسی، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (حرکت و زمان)*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. میرداماد، محمدباقر، *جدوات و مواقیف*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.

نگرشی منطقی به برهان حفظ و نقل شرع*

- علیرضا کهنسال^۱
- نفیسه تحریرچی^۲

چکیده

احراز یقین در دین اسلام، مطلوب است. با توجه به اهمیت موضوع امامت و اینکه تنها استدلال‌های برهانی یقین آورند، در این پژوهش سعی شده است تا به تطبیق شرایط برهان در دلیل «حفظ و نقل شرع» که منتج به وجوب نصب و اثبات عصمت است، پرداخته شود. مراد از این امر، اثبات ملازمات و مقدمات استدلال نیست، بلکه مطابقت شرایط منطقی برهان بر آن است. متکلمان اندیشمند در این مسئله بیشتر به قاعده عقلی لطف، و کمتر به قاعده حفظ و نقل شرع تمسک کرده‌اند. با توجه به اعتباری بودن لطف و وجوب آن بر خداوند، قاعده حفظ و نقل شرع اهمیت بیشتر می‌یابد؛ چرا که هم روایات بر آن تأکید دارند و هم با بهره‌گیری از میراث گران‌بهای منطق، شرایط برهان بر آن منطبق است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

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

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (na-tahrirchi@yahoo.com).

واژگان کلیدی: برهان، امام، یقین، حفظ و نقل شریعت، اعتباری.

طرح مسئله

برهان حفظ و نقل شریعت از جهت اثبات مقدمات در کلام، بررسی شده، هرچند تطبیق شرایط برهان بر آن انجام نشده است. از دیدگاه مشهور، مباحث کلامی، اعتباری‌اتند و ظاهراً جنبهٔ برهانی ندارند. در این جستار بر آنیم تا ثابت کنیم برهان حفظ و نقل شرع، شرایط منطقی برهان را دارد.

اهمیت اثبات وجوب الهی نصب امام و صفت عصمت

از دید امامیه، مهم‌ترین مسئله در مباحث امامت، وجوب نصب امام بر خداست؛ زیرا این مسئله در حکم علت برای قوام مسائل دیگر است. اما از نگاه اهل سنت، نصب امام بر عهدهٔ مردم است و طبعاً چنین امامی صفات فردی عادی را خواهد داشت که در بهترین انتخاب، مجتهدی عادل و عالم و رهبری شایسته خواهد بود. بر اساس این دیدگاه، هیچ کس از امام منصوب مردم، توقع عصمت ندارد و مباحث دیگر امامت نیز بر همین اساس تغییر خواهد یافت، در حالی که از دید شیعهٔ امامیه، پس از اثبات وجوب نصب امام بر خدا، در بحث صفات امام، مهم‌ترین صفت، اثبات عصمت امام است که در واقع با وجوب نصب تلازم دارد (حلی، ۱۹۸۲: ۱۶۴). موضوع پژوهش کنونی به احراز شرایط برهان در هر دو مسئله که با یک دلیل بیان شده است، می‌پردازد.

دیدگاه متکلمان در وجوب نصب امام

دلایل متکلمان شیعه در اثبات وجوب نصب امام، عقلی و نقلی است. دلایل نقلی بیرون از بحث ماست، اما استدلال‌های عقلی بر دو پایه است: نخست قاعدهٔ لطف و دیگری برهان حفظ و نقل شرع. دلیل معروف متکلمان همان قاعدهٔ لطف است که آن را در کتب کلامی به فراوانی می‌توان دید (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۲۷-۳۲۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۰۹-۴۱۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۳۶/۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۵؛ حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۰؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۱۰۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲/۲۴۰). بر اساس این قاعده، نصب الهی امام لطف است و لطف بر

خدا واجب. در این جستار در صدد بررسی و نقد این قاعده نیستیم. در کنار این قاعده، دلیل شایان درنگ «حفظ و نقل شرع» قرار دارد که در روایات نیز بر آن تأکید شده است.^۱ این دلیل به اختصار تقریر شده و یا در شمار دلایل اثبات عصمت یاد گردیده است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۲؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۳/۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۲۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۶). تقریر مختصر برهان مذکور، چنین است: دین اسلام تا قیامت باقی است و مکلفان آینده نیز همانند مکلفان عصر پیامبر ﷺ موظف به تبعیت از آنند. این تبعیت مستلزم آن است که احکام و معارف شرع همان گونه که نازل شده است، به آن‌ها برسد. در زمان پیامبر ﷺ وجود ایشان برای این امر کافی بود، اما پس از رحلت آن حضرت و با توجه به اینکه ایشان فرصت نشر و ابلاغ همه احکام و معارف را نداشتند، به وجود کسانی نیاز است که مانند پیامبر ﷺ معصوم باشند تا بتوانند دین را همان گونه که هست، به مردم برسانند. برای حفظ شرع چند راه فرض می‌شود که پس از ابطال آن راه‌ها تنها فرض صحیح آن می‌گردد که امام معصوم حافظ و ناقل شرع باشد (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۷۹/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۹۳؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۳-۳۳۵).

ویژگی‌های برهان حفظ و نقل شریعت

این برهان، علاوه بر اثبات وجوب نصب امام بر خدا، صفت عصمت امام را نیز اثبات می‌کند، به خلاف برهان متکی بر قاعده لطف که مستقیماً به اثبات عصمت امام نمی‌پردازد. با نظر به این برتری مهم، نسبت این برهان به اثبات امامت، مانند نسبت برهان صدیقین به اثبات خداست؛ یعنی همان گونه که برهان صدیقین هم مطلب هل بسیط (خدا موجود است) و هم مطلب هل مرکب (خدا صفات... را دارد) را اثبات می‌کند، این برهان نیز هم هل بسیط نصب امام را اثبات می‌کند و هم

۱. قال رسول الله ﷺ: «إن عند كل بدعة تكون من بعدى يكاد بها الإيمان، ولياً من أهل بيتي، موكلاً به، يدب عنه، ينطق بإلهام من الله ويعلن الحق ويؤوره ويرد كيد الكائدين، يعبر عن الضعفاء فاعتبروا يا أولي الأبصار وتوكلوا على الله» (كلینی، ۱۳۶۲: ۵۵/۱) «وعن أبي عبد الله عليه السلام: «فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» (همان: ۳۲/۱).

هل مرکب (صفات امام) عصمت را که مهم‌ترین صفت است. بررسی این برهان بسیار فراتر از آنچه است که در کتب کلامی به آن توجه شده است؛ زیرا هم شرایط برهان را دارد و هم مستفاد از روایات است. به تعبیر روشن‌تر، حداقل سه عرصه پژوهش در این برهان مشهود است:

الف) می‌توان از طریق روایات اثبات کرد که نیاز مردم به امام در همه معارف دینی است؛ اگر امام نباشد، حتی احکام متواتر و معلوم شرع نیز برای مکلف روشن نمی‌گردد. نمونه بسیار روشن آن نحوه وضو ساختن و نماز گزاردن پیامبر صلی الله علیه و آله است که هر روز در برابر چشم مردم انجام می‌شد و امروز مسلمانان در آن اختلاف دارند. ب) تقریرهای متعارف متکلمان، به رغم استواری، هنوز آن‌سان که باید، وجوه نیاز به امام را نشان نمی‌دهد. بر پایه این تقریرها، نیاز به امام برای حفظ و نقل احکامی از شریعت است که متواتر نباشد. افزون بر آنکه بیشترین تأکید بر فقه بوده و از نقش معرفتی و اخلاقی امام تقریباً غفلت شده است. بنابراین می‌توان تقریری نو از این برهان بیان کرد که کاملاً هم بر شرایط منطقی برهان تکیه داشته باشد و هم بر روایات.

ج) سومین عرصه پژوهش که موضوع کنونی است، احراز شرایط برهان در این استدلال است. به تعبیر دیگر آیا این دلیل شرایط لازم را برای برهانی بودن یا برهانی شدن دارد یا آنکه دلیلی اعتباری و بر مبنای قواعد اعتباری است؟ در توضیح، باید گفت که از میراث عظیم منطقی، آن‌گونه که باید، استفاده نشده و ابزار بایسته اصلاح اندیشه و استدلال، متروک گردیده است. یکی از مباحث بسیار مهم منطقی، مبحث برهان است که در آن، شرایط برهان‌ها تبیین می‌شود. کاربرد شرایط برهان، دست‌کم این فایده را دارد که بسیاری از اثبات‌های غیر واقعی را ابطال می‌کند.

سهم مباحث کلامی در بی‌توجهی به منطقی، از همه بیشتر است. چه بسا بتوان گفت که مسائل فلسفی، عوارض وجودند و اعتباری نیستند؛ لذا یا منطبق بر برهانند و یا نزدیک به آن. اما متکلم از گفتن این سخن هم محروم است؛ چه کلام دانشی است که شیوه رسمی آن جدل است و متکی بر مشهورات. چنین علمی که بر اعتباریات بنا شده است، چگونه می‌تواند خود را برهانی یا نزدیک به آن بداند!

اگر بتوان از دین به نحوی دفاع کرد که در همهٔ زمان‌ها و در برابر همهٔ شبهات ایستادگی کند، قطعاً چنین دفاعی مطلوب‌تر از تکیه بر جدل و مشهورات است. اکنون آیا می‌توان استدلال‌های مبتنی بر حسن و قبح را به برهان تبدیل کرد؟ به بیانی دیگر، آیا می‌توان در بررسی عقاید دینی و کلامی، برهان فلسفی - منطقی اقامه کرد؟ در این جستار بر آنیم تا این مطلب را در امامت اثبات کنیم. اما پیش از آن توجه به چند نکته ضروری است. موضوع ما در باب منطق نیست، اما در حدی که تحقیق کنونی به آن نیاز دارد، به مباحث منطقی و فلسفی نیز پرداخته می‌شود. بنابراین ابتدا به معرفی برهان می‌پردازیم تا دانسته شود که آیا استدلال‌های کلامی می‌تواند به همان نحو که در منطق تحقیق شده است، برهانی باشد؟

تعریف برهان

برهان، قیاسی یقینی است؛ تشکیل شده از مقدماتی یقینی که بالذات نتیجهٔ یقینی دارد. به سخن دیگر، علت مادی و علت غایی برهان، یقینی است. علت صوری آن نیز قیاس واجد شرایط است که آن نیز یقینی است (طوسی، ۱۳۸۶: ۴۶۵؛ حلی، ۱۳۸۶: ۳۱۰؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۲۲).

یقین مصطلح، در اینجا نیز وصف قضیه‌ای است که اکنون و در هر زمانی صادق است و نقیض آن نیز در همهٔ زمان‌ها کاذب. برای رسیدن به چنین یقینی شرایطی برای مقدمات برهان قرار داده‌اند (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۸۰-۳۸۱؛ حلی، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱) که بحث تفصیلی دربارهٔ آن بیرون از موضوع ماست. حاصل آن شرایط این است که قضیه‌هایی یقینی پدید آورد تا از گرد آمدن آن، نتیجهٔ یقینی حاصل آید (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۸۱).

در مقدمات یقینی، رابطهٔ موضوع و محمول باید ثابت بماند. اگر قضیهٔ موجه است، ثبوت محمول برای موضوع باید همیشگی باشد، و اگر سالبه است، محمول باید همیشه سلب شده باشد. اکنون باید دید که آیا استدلال‌های باب امامت، به ویژه برهان حفظ و نقل شرع، می‌تواند چنین یقینی را به دست دهد؟

شیوه مصطلح در استدلال‌های کلام و مباحث امامت

علم کلام، متکفل دفاع از عقاید دینی است. این علم در گذر زمان تطور یافته و چه بسا این تطورات در مقومات آن تغییر ایجاد کرده باشد. در تعریفات رسمی، شیوه استدلال‌های این علم آن‌سان که در آثار متکلمان نیز دیده می‌شود، «جدل» است.

ماده جدل، مسلمات و مشهورات است. استفاده از مسلمات هیچ مانعی برای برهانی بودن دلیل ایجاد نمی‌کند؛ زیرا یکی از شیوه‌های قیاس، «استدلال خلف» است و اگر قیاس خلفی اقامه شود که ملازمه آن یقینی باشد، قطعاً چنین قیاسی برهانی است. اما درباره مشهورات گفتگوست؛ زیرا اعتباری است و بر واقعیتی و رای خواست مردم دلالت نمی‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۸۴-۲۸۶؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۳۹). ریشه اعتقاد به مشهورات و استفاده از آن نیز حسن و قبح عقلی است. اکثر دلایل متکلمان بزرگ ما بر مبنای حسن و قبح عقلی و مشهورات است. این دعوی به اندازه‌ای روشن است که نیاز به اثبات ندارد (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۹۸/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۹۳/۴؛ رازی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۳).

متکلمان شیعه گمان می‌بردند که این راه برای دفاع از عقاید دینی مناسب است، در حالی که مشهورات و حسن و قبح عقلی نزد فلاسفه معتبر نیست. ابن سینا و به تبع او خواجه، به صراحت مشهورات را قضایایی غیر برهانی دانسته‌اند^۱ (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۵۲).

استدلال‌های مباحث امامت نیز از حکم کلی کلام مستثنا نبود؛ زیرا مباحث

۱. دلیل آن‌ها این است: در موضوع و محمول قضایای مشهوری مانند «دزدی بد است»، چیزی که دال بر ارتباط میان آن دو باشد، وجود ندارد. اگر ما در جامعه‌ای زندگی می‌کردیم که دزدی را خوب می‌دانست، اکنون به بدی آن حکم نمی‌کردیم. پس منشأ این حکم تنها مشهورات جامعه است. در برابر این قضیه اگر قضیه‌ای مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» را در نظر بگیریم، می‌بینیم که صرف تصور موضوع و محمول آن، ما را ناگزیر به صدور و قبول این حکم می‌کند. در اینجا عرف و خواست مردم در میان نیست، حتی اگر در جامعه‌ای زندگی می‌کردیم که به فرض محال - کل را کوچک‌تر از جزء می‌دانست، باز هم این نظر را نادرست می‌دانستیم. البته ممکن است با نگاهی ویژه که علامه در باب حسن و قبح دارد، بتوان اعتباریات را برهانی کرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۵/۸-۵۷).

امامت از مسائل کلام است. خوشبختانه در کلام نقلی که گفتار معصوم و به دور از مشهورات بود، این مطلب تا حد زیادی جبران شده بود. آیات و روایاتی که در اثبات امامت و مباحث دیگر آن به کار می‌رفت، دلالات برهانی داشت.

برهانی بودن مباحث امامت

این بخش را با پرسشی آغاز می‌کنیم: چرا مباحث امامت را نباید برهانی دانست؟ چنان که پیشتر گذشت، متکلمان در این مباحث از قواعدی اعتباری چون قاعده لطف که بر مبنای حسن و قبح است، استفاده می‌کردند، در حالی که برهان در اعتباریات جاری نیست. بر این اساس، اگر کسی بخواهد استدلال‌های امامت را برهانی کند، یا باید از حسن و قبح عقلی و قاعده لطف دوری کند و یا به نحوی آن را برهانی سازد.

سخن ما بر سر آن است که آیا برهان حفظ و نقل شرع نیز مانند قاعده لطف مبتنی بر اموری اعتباری است یا چنین نیست؛ چه گاهی این دلیل را یکی از مصادیق قاعده لطف دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۳/۲۲۸-۲۲۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۳: ۱/۲۲-۲۴). پیش‌فرض ما آن است که اولاً هیچ نیازی به ادخال این دلیل تحت قاعده لطف نیست و حتی اگر آن قاعده یا حسن و قبح عقلی را که قاعده لطف تحت آن بود، انکار کنیم، هیچ زبانی به این دلیل وارد نمی‌شود؛ زیرا استدلال مذکور اساساً برهانی است. ثانیاً قاعده لطف را نیز می‌توان برهانی کرد و از آن بالاتر، اصل حسن و قبح عقلی نیز به برهان تبدیل‌پذیر است. دو مطلب اخیر خارج از بحث ماست.

اکنون به تقریر دلیل حفظ و نقل شرع می‌پردازیم. مقدمات چنین تقریری دیگر بار تأکید می‌کند که برهان مذکور از مصادیق لطف یا حسن و قبح عقلی نیست.

در پاسخ اجمالی به این پرسش که چرا برهان در اعتباریات جاری نیست، باید گفت: میان مقدمات برهان و موضوع و محمول هر مقدمه، باید ربط حقیقی باشد و میان اعتباریات چنین ربطی نیست؛ زیرا ربط میان مقدمات و اطراف آن، تابع نحوه وجود آن است. در موجودات حقیقی که ذات و ذاتیات حقیقی دارند، ربط نیز

حقیقی است و به ذات شیء مربوط است نه به خواست ما؛ مثلاً ما - چه بخواهیم و چه نخواهیم - مثلث، شکل است. بنابراین تا ذات مثلث باقی است، شکل خواهد بود و این همان ضرورت و دوام و یقینی است که در برهان خواسته می‌شود. اما در اعتباریات، ذات و حقیقت خارجی وجود ندارد. اعتباریات فقط معلول فرض فرض و نشان‌دهنده خواست اویند، بنابراین ثبات و دوام ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۰۱۰/۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۹۰). بنابراین اگر مقررات راهنمایی و رانندگی یا هنجارهای ادبی تغییر کند، وابسته‌های آن نیز تغییر می‌کند. بر این اساس، نه تعاریف و نه دلایل اعتباریات، هیچ یک اعتبار منطقی ندارند؛ زیرا آن‌ها جنس، فصل و ذاتیات و اعراض واقعی که مواد تعاریفات و استدلال‌هاست، ندارند. سخن گفتن از تعاریف یا برهان‌های منطقی در فقه و حقوق و اخلاق بیهوده است. آنچه وجود دارد، شبیه تعریف و برهان است.

این استدلال صحیح است اما به جهاتی باید در آن درنگ کرد. آنچه اساس برهان را تشکیل می‌دهد، ربط ضروری میان مقدمات است. آیا چنین ربطی میان مقدمات اعتباری وجود ندارد؟ پاسخ این است که دوام احکام اعتباری، تابع دوام نظر معتبر است و چه بسا در برخی موارد این نظر تغییر کند؛ مانند احکام راهنمایی و رانندگی در تعیین میزان جریمه. در برخی موارد نیز ممکن است این تغییر بسیار طولانی باشد یا اصلاً تغییری نباشد. اما حتی در این موارد نیز امکان تغییر هست و امکان تغییر، نقیض ضرورت ثبات است. اگرچه ممکن است رسم الخط «آب» یا رفع فاعل تا ابد باقی باشد، باز هم جهت قضایا دوام است نه ضرورت. عقل محال نمی‌بیند که آن‌ها تغییر کنند و محال نیز نبود که از آغاز به گونه‌ای دیگر می‌بودند. اما عقل محال می‌داند که جزء از کل بزرگ‌تر باشد. بنابراین ممکن است اعتباریات تعاریفی مشابه حقایق داشته باشند و دلایلی شبیه به برهان، اما اعتباریات، در هر رو، تابع نظر معتبرند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۷۴/۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۲۵۸).

تا اینجا نه تنها برهانی بودن نبوت و امامت اثبات نشد، بلکه خلاف آن به اثبات رسید! اما نباید شتاب کرد. گذشت که اعتباریات تابع معتبرند و تغییرپذیر. اما اگر معتبر، نظر خود را هرگز تغییر ندهد، آیا باز هم اعتباریات قابل اقامه برهان نیستند؟

از سوی دیگر، کسی که معتبر شرع و نبوت و امامت است، خداست که به اراده ذاتی (یا علم به مصلحت) نبی و امام را تعیین کرده و حلال محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را حلال و حرام او را تا قیامت حرام دانسته است. آیا باز هم ممکن است نظر او نسبت به شرع یا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامش تغییر کند؟

بدیهی است که چنین نظری بر اساس اراده ذاتی خداست و تغییر در چنین اراده‌ای، به معنای تغییر در ذات اوست که محال است. بنابراین دو استدلال بر تغییرناپذیری اقامه شد: یکی از طریق عقل و دیگری از راه نقل. نیز استدلالی دیگر از طریق حکمت خدا می‌توان اقامه کرد که نیازی به آن نیست. بنابراین معنی که در برهانی بودن مباحث امامت وجود داشت، رفع شد.^۱

لمّیت برهان

نخستین امر در احراز برهانی بودن این دلیل آن است که آیا استدلال مذکور برهان لمّی است یا نّی؟

مقدمات دلیل به اختصار چنین است: امام حافظ و ناقل شرع است و حافظ و ناقل شرع باید منصوب خدا و معصوم باشد. البته همان گونه که گذشت آن را در دو باب وجوب نصب و عصمت باید جست، اما نویسندگان هر دو نتیجه را با یک قضیه بیان کردند. حفظ و نقل شرع در خارج و عین، علت نصب خدا یا علت وجود عصمت در امام نیستند، بلکه در واقع، صفات حفظ و نقل شرع، و نصب خدا یک مصداق (امام) دارند و عصمت، لازم اعم ایشان است؛ زیرا هر امامی باید منصوب باشد، اما هر معصومی امام نیست.

علیت و معلولیت واقعی در جایی است که علت و معلول دو مصداق داشته باشند و به گونه «هو هو» بر هم حمل نگردند، اما اگر از یک مصداق به جهات و اعتبارات گوناگون، عناوین علت و معلول انتزاع شد، به راستی علت و معلول نیستند؛ مانند اینکه انسان هم علت علم به خود است و هم معلول علم. به عبارت روشن تر هم عالم

۱. پاسخی دیگر نیز می‌توان داد که خود نیازمند پژوهش دیگر است: اساساً امامت از مسائل اعتباری نیست، بلکه از امور حقیقی است. علامه طباطبایی این مطلب را در باب نبوت بیان کرده‌اند که عیناً در امامت نیز جاری است (۱۴۱۷: ۱۴۷/۲-۱۴۸).

است و هم معلوم. امام یک شخص است که هم حافظ و ناقل است و هم معصوم و هم منصوب خدا.

این نکته را یادآوری می‌کنیم که اگر حفظ و نقل شرع را مطلق بگیریم، پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز در بر می‌گیرد و در این فرض، حفظ و نقل شرع اعم از امام خواهد بود و نسبت به امام، لازم اعم می‌گردد، همان گونه که نصب الهی میان پیامبر صلی الله علیه و آله و امام مشترک است. بنابراین برهان حفظ و نقل شرع که باید علت نصب حافظ و ناقل از سوی خدا باشد، هم شامل امام خواهد بود و هم شامل پیامبر؛ زیرا هر دو، مصداق حافظ و ناقل شرعند. به هر رو، صفات حفظ و نقل، خواه تنها بر امام منطبق شوند و خواه لازم اعم امام باشند، با او اتحاد مصداقی دارند.

از ظاهر عبارات صدررا چنین برمی‌آید که او برهان لمّی را در موضعی جاری می‌داند که سیر از علیت واقعی خارجی به معلول باشد، و علیت مفهوم برای مفهوم را برهان لمّی نمی‌داند. اما حکمای دیگر این قبیل براهین را نیز علیّی می‌دانند، همان گونه که در بحث صفات خدا - مثلاً - علم و قدرت را علت علم به حیات دانسته‌اند؛ زیرا چنین استدلال کرده‌اند که خدا عالم و قادر است و هر عالم و قادری، حی است. این برهان، لمّی است اما در واقع میان صفات خدا علیت و معلولیت وجود ندارد؛ زیرا صفات خدا اتحاد مصداقی دارند. با این تحلیل آشکار می‌شود که می‌توان برهان لمّی را بر اساس علیت مفهومی سازمان داد و برهان حفظ و نقل شرع را نیز لمّی دانست.

از سوی دیگر، اگر به ظاهر عبارات صدررا استناد شود و لمّیت را بر مبنای علیت واقعی بدانیم، دیگر نمی‌توان برهان حفظ و نقل را لمّی دانست، همان گونه که برهان ائی نیز سیر از معلول به علت نیست. پس برهان ائی سیر از متلازم به متلازم دیگرند؛ همان گونه که به رأی علامه طباطبایی همه برهان‌های فلسفی این گونه‌اند (برای بحث ملاحظه ر.ک: شیرازی، ۱۴۲۳: ۲۶/۶).

اجتماع علل در حد اوسط

یکی دیگر از شرایط برهان آن است که حد اوسط، علت ثبوت تامه ثبوت اکبر

برای اصغر باشد. بنا بر تقسیم مشهور، چهار علت وجود دارد و هر یک ممکن است که حد وسط قرار گیرد، ولی همه آنها مناسب برهان نخواهند بود. علتی که اوسط برهان است، باید علت تامه باشد تا با آمدن آن، آمدن معلول، یقینی گردد. علت تامه نیز مجموع هر چهار علت است. بنابراین برهان کامل، باید مشتمل بر هر چهار علت باشد. چنان که از تأمل در برهان‌ها پیداست، به ندرت همه علل در یک اوسط ذکر می‌شوند، ولی این لزوماً به معنای برهانی نبودن آن دلیل نیست. ممکن است یک علت در اوسط ذکر شود، اما وجود آن، مستلزم وجود علل دیگر باشد؛ مثلاً علت غایی چنین است، زیرا اگر علت غایی تحقق یافته بیان شود، حتماً بقیه علل نیز پیشتر موجود شده‌اند (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۲۲-۳۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۷۸؛ حلی، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۰۷).

اکنون ببینیم در دلیل حفظ و نقل شرع مطلب چگونه است. حاصل حجت آن است که امام، حافظ و ناقل شرع است و حافظ و ناقل شرع باید منصوب الهی باشد. باری در دلیل مذکور، حد وسط، حافظ و ناقل شرع است. ثبوت اکبر برای اصغر نیز وجوب نصب الهی برای امام است. حفظ و نقل شرع چه علتی برای وجوب نصب دارند؟ آنها علت مادی نیستند؛ زیرا علت مادی نصب امام، وجود جسم امام و جسم نبی و کلمات منصوب کننده و از این قبیل امور است. بی گمان، حفظ و نقل شرع، علت غایی است؛ زیرا غایت خداوند از نصب امام، حفظ و نقل شرع است. علت فاعلی نصب نیز ذات حق و به واسطه او پیامبر صلی الله علیه و آله اوست. علت صوری نصب نیز تکامل و قابلیت نفس امام برای قبول امامت است. البته نفس امام به وجهی هم علت قابل است و هم علت صوری. به هر رو، آنچه در جان امام رخ می‌دهد که او را لایق امامت می‌کند، بر ما مجهول است اما چون صورت و علت صوری - که اعتباراً متفاوتند - آن است که شیئیت شیء به آن است و شیئیت اعمال امام نیز به نفس شریف اوست، می‌توان نفس او را از این جهت علت صوری نیز دانست. البته تعیین دقیق این علل در غرض ما تأثیر زیادی ندارد؛ زیرا برای برهانی بودن دلیل همین کافی است که دانسته شد در استدلال، علت غایی برقرار است، اگرچه به شرحی که گذشت هر چهار علت در اوسط تحقق دارند.

احراز شرایط برهان

برای آنکه استدلالی برهانی باشد، باید شرایطی داشته باشد. شرح و اثبات آن شرایط خارج از بحث ماست. در این جستار می‌کوشیم تا این شرایط را بر موضوع تحقیق حاضر، تطبیق دهیم. شایان ذکر است که تا کنون هیچ اثری به این امر نپرداخته است.

شرایط مقدمات برهان به تفصیل در منطقی بیان شده است که عبارتند از: یقینی بودن، اقدم و اعرف بودن از نتایج، تناسب با نتایج (ذاتی اولی بودن)، ضرورت داشتن، کلی بودن (حلی، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱). مراد از «یقینی بودن» آن است که انتاج از آن مقدمات، تنها به سبب وضع نباشد؛ مثلاً در جدل ممکن است مقدمه به راستی صادق نباشد، اما چون به حکم شهرت، آن را وضع کرده‌اند، انتاج می‌کنند. گذشت که این استدلال از ماده مشهورات بهره نبرده است، بلکه مرجع مقدمات آن به وضع خداوند و اعتبار اوست که دگرگونی نمی‌یابد.

شرط «اقدم بودن» به این معناست که مقدمات در واقع بر نتیجه، تقدم بالطبع داشته باشند و این، تقدم علت ناقصه بر معلول است. سبب وضع شرط این است که مقدمات باید علت نتیجه باشند و این علت در برهان لمّی باید با علت خارجی نیز مطابق باشد و گرنه برهان واقع‌نما نخواهد بود. مقدمات برهان این بود که امام، حافظ و ناقل شرع است و حافظ و ناقل شرع باید معصوم و منصوب خدا باشد. پیشتر در باب علت این امور سخن گفته شد.

مراد از شرط «تناسب مقدمات و نتایج» این است که محمول مقدمات برهان، باید برای موضوع آن ذاتی باشد. مراد از ذاتی نیز اعم از ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان است. تلخیص بحث آن است که هرگاه به ذات شیء نظر کنیم، محمولاتی می‌بینیم که نمی‌توانند از آن شیء جدا شوند. برخی از این محمولات، ذاتی باب ایساغوجی اند؛ یعنی برای قوام اصل ماهیت به آن‌ها نیاز است، مانند جنس و فصل. برخی دیگر از آن‌ها بعد از قوام ماهیت از آن انتزاع می‌شوند؛ مانند خنده نسبت به انسان یا استقامت و استداره برای خط. البته روشن است که بعدیت در اینجا به معنای رتبی است نه زمانی. به این دسته از محمولات، اعراض ذاتی می‌گویند.

آن‌ها عرضی‌اند؛ زیرا خارج از ذاتیات ایساغوجی‌اند و مقوم ذات نیستند. نیز ذاتی‌اند به این معنا که از حاق ذات انتزاع می‌شوند. مجموع دو ذاتی را در یک تعریف چنین بیان می‌کنند که یا موضوع در حد آن ذاتی اخذ شده باشد و یا ذاتی در حد موضوع اخذ شده باشد. مجموع دو دسته ذاتی، ذاتیات باب برهان را در منطق تشکیل می‌دهند و مراد این است که در برهان‌ها باید محمول مقدمه نسبت به موضوع آن ذاتی به یکی از دو معنای مذکور باشد (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۷۸؛ حلی، ۱۳۸۶: ۲۰۸-۲۰۹؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۲۶-۳۲۷) که هم شامل نوع و جنس و فصل می‌شود و هم شامل عرضی لازم؛ خواه از قبیل ماهیات باشد و خواه از قبیل مفاهیم انتزاعی، مانند امکان که مفهومی است غیر ماهوی ولی لازم. پس ذاتی باب برهان نسبت به ذاتی باب کلیات خمس اعم مطلق است.

اکنون پرسش آن است که در مباحث امامت یا به نحو اعم در بیشتر مباحث کلام، محمول مقدمات نسبت به موضوع آن چه ذاتی‌ای است؟

گمان می‌رود که ذاتی باب کلیات خمس، منحصر در نوع و جنس و فصل است، در حالی که ذاتی باب برهان هم در بیشتر موارد، ذاتی مذکور در عرض ذاتی باشد نه ذاتی باب ایساغوجی. دلیل این امر آن است که دین مرکب اعتباری است و در مرکب اعتباری جنس و فصل مصطلح منطقی وجود ندارد. آنچه به جای جنس و فصل قرار می‌گیرد، اعتبارات شارع است. بنابراین بیشتر باید در پی کشف مراد و لوازم سخن شارع بود که این همان اعراض ذاتی است. البته مقصود آن نیست که ذاتیات ایساغوجی در این دلایل به کار نمی‌روند، بلکه در موضوع ما ذاتی ایساغوجی نیز به کار رفته است اما با توضیحی که خواهد آمد. برهان این جستار که مستفاد از عقل و نقل است، این است که امام، حافظ و ناقل شرع است و حافظ و ناقل شرع باید منصوب الهی باشد. در صغرای این برهان، محمول نسبت به موضوع ذاتی باب ایساغوجی است؛ زیرا اساساً امام به معنای راستین خود، تعریفی جز این ندارد که حافظ و ناقل شرع باشد، همان گونه که پیامبر ﷺ مؤسس و مبلغ شرع است. به سخن دیگر دو وظیفه حفظ و نقل شرع، فصل امام هستند که به آن، از پیامبر ﷺ و مجتهد و مبلغان دینی جدا می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود

که چگونه می‌توان در برهان، محمولی را آورد که ذاتی ایساغوجی موضوع است؟ مگر برهان نباید آگاهی جدیدی به ما بدهد؟ ذاتیات موضوع که باید از آغاز روشن باشند. به تعبیر دیگر با کاربرد واژه «امام» یا می‌دانستیم که او چه ذاتیاتی دارد (مثلاً حافظ و ناقل شرع است) و یا نمی‌دانستیم. اگر می‌دانستیم که با آمدن محمول، اطلاع جدیدی به ما داده نشد و اگر نمی‌دانستیم، پس از آغاز، موضوع برای ما مجهول بود و یکی از شرایط مقدمات برهان این است که مفردات و قضایای آن مجهول نباشد. این مسئله در کتاب برهان مطرح شده است و به آن پاسخ داده‌اند.^۱ حاصل جواب آن است که حافظ و ناقل شرع از ذاتیات امام است ولی درست تصور نمی‌شود، بنابراین برهان، بر آن صحیح است.

مناسب است در این مقام، به کوتاهی به مسئله‌ای اختلافی میان صدرا و حکمای پیشین اشاره شود. صدرالمتهلین با دیدگاه پیشینیان در تفسیر عرض ذاتی مخالفت ورزیده است. آنان برخی عبارات ابن سینا را چنین تفسیر کرده بودند که شرط عرض ذاتی آن است که یا به تنهایی یا با مقابل خود، با معروض برابر باشد. ملاصدرا شرط عرض ذاتی را تساوی با معروض ندانسته است بلکه عرض ذاتی را چیزی دانسته که به واسطه امری اعم از معروض، بر آن عارض نگردد؛ خواه خود عرض با معروض مساوی باشد یا نباشد. وی به عروض جنس بر فصل استدلال کرده است که جنس عرض ذاتی فصل است و در عین حال اعم از آن است.

این اختلاف که آیا عرض ذاتی باید مساوی باشد یا نباشد، در موضوع کنونی نقشی ندارد؛ زیرا اگر مانند قدما، تساوی را شرط بدانیم، حفظ و نقل شرع را که عرض ذاتی است، می‌توان عرض ذاتی برای امام و پیامبر صلی الله علیه و آله دانست. اگر هم آن را

۱. محمولات مسائل مقوم موضوعات آنها نیستند؛ زیرا مقوم شیء را نمی‌توان به برهان برای آن اثبات کرد، زیرا تصور موضوع متوقف بر ثبوت محمول برای آن است، مثلاً نمی‌توان بر جوهریت نفس و صور جوهری برهان اقامه کرد (جوهر نفس، مقوم جوهر است، مقوم جوهر جوهر است). آنچه از نفس معلوم ماست این است که نفس مدبر بدن است و این مدبر بودن، عارض بر نفس است - نه حقیقت آن- و وقتی جوهر نفس را طلب می‌کنیم جوهر این امر معلوم را نمی‌خواهیم بلکه جوهریت چیزی را می‌خواهیم که امر معلوم (یعنی مدبر بودن) بر آن صدق کند. نتیجه اینکه جوهر ذاتی چیزی است که این امر معلوم بر آن صدق می‌کند نه اینکه ذاتی خود امر معلوم باشد (حلی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

مانند صدرا لابلشرط از تساوی بدانیم، باز برهان برقرار است؛ زیرا باز هم یا عرض ذاتی پیامبر ﷺ و امام است و مساوی و یا عرض ذاتی امام است و به واسطه اعم بر امام حمل نشده است. بر این اساس، برهان در همه صور برقرار است.

در شرط «تناسب»، دو چیز گنجانده شده است: ذاتی بودن و اولی بودن. در باب ذاتی بودن سخن گفته شد، اما در شرط اولی به رأی قدما، مراد آن است که محمول بر چیزی عام تر از موضوع حمل نگردد؛ چه در این صورت، حمل آن بر محمول دلیل، دیگر بالذات و اولی نخواهد بود. در انواع محمولات اولی تفصیل بسیار داده اند که پرداختن به آن خروج از موضوع است (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۸۴). آنچه در برهان کنونی می توان گفت، آن است که محمول حافظ و ناقل شرع بر چیزی اعم از امام حمل نگشته است. اگر حافظ و ناقل در دلیل را شامل نبی ندانیم که موضوع و محمول مساوی اند و اگر آن را شامل پیامبر ﷺ هم بدانیم، شرط اولیت زایل نخواهد شد؛ زیرا در این فرض، حفظ و نقل شرع مانند جنس شامل دو نوع (پیامبر و امام) یا عرضی ذاتی شامل دو مصداق خواهد بود.

شرط دیگر آن است که محمول قضایایی برهانی باید برای موضوع ضروری باشد، خواه ضرورت ذاتی یا ضرورت وصفی. در مباحث نبوت یا امامت چه ضرورتی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش از مباحث پیشین آشکار می گردد. گفته شد که میان چنین اعتباریاتی ربط ضروری برقرار است و منشأ آن ضرورت ها نیز ضرورت اراده یا علم یا حکمت الهی است که ضرورت ازلی است و شدیدترین انواع ضرورت ها. بنابراین در شرایطی که ضرورت ذاتی برای برهان بسیار مناسب است، باز هم ضرورت ازلی از آن نیرومندتر است؛ در ضرورت ذاتی حداقل شرط وجود موضوع، لازم است و در ضرورت ازلی این شرط نیز وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۶).

حاصل این سخن آن است که برهانی که در آن آیه ای از قرآن یا روایت قطعی پیامبر ﷺ یا امام ذکر شده باشد، به هیچ رو از برهانی که در آن ضرورت ذاتی به کار رفته، کم ارزش تر نیست، اگرچه در آغاز برای اثبات وجود حق، از ضرورت ذاتی یا ضرورتی دیگر یاری گرفته شده باشد.

واپسین شرط برهان، «کلیت» آن است. معمولاً این شرط بدین صورت بیان می‌شود که کلیت موضوع در باب برهان باید با کلیت قیاس تفاوت داشته باشد. در کلیت قیاس تنها کافی است که حکم در کل واحد واحد از افراد موضوع صادق باشد. به عبارت دیگر، تنها عموم افرادی شرط است. در کلیت برهان علاوه بر عموم افرادی، باید عموم زمانی نیز وجود داشته باشد، به این نحو که محمول برای همه افراد موضوع و در همه زمان‌ها صادق باشد (طوسی، ۱۳۷۶: ۴۶۵؛ حلی، ۱۳۸۶: ۲۰۸؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۲۵).

این شرط برای احراز همان یقینی است که غایت برهان بود. در مباحث امامت و به خصوص در برهان حفظ و نقل شرع، کلیت برهانی رعایت شده است. ائمه اطهار علیهم‌السلام هم فرد فرد و کل واحد واحد از ایشان، حافظ و ناقل شرع بوده‌اند و هم این صفات تا ابد در آنان موجود است، هم از آن جهت که چون امامی از ایشان همواره زنده است، مانند کلی طبیعی به وجود فردی موجودند؛ نیز از آن جهت که این وصف قائم مقام زندگی ایشان نبوده است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم در زمان زندگی حافظ و ناقل شرع بوده‌اند و هم این وصف بعد از وفات ظاهری و شهادت برای ایشان پابرجاست. معارف و سیره و سلوک ایشان برای همیشه حافظ و ناقل شرع است، نه آنکه مانند وصف قدرت و سلطنت ظاهری تنها در زمان حیات باشد. اکنون نیز روایت منقول از ایشان حافظ و ناقل شرع است. بنابراین صفت مذکور برای ایشان ثابت و دائم است. البته میان این نحو از حفظ و نقل و حالت اول، تفاوتی است که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

با احراز شرایط، آشکار می‌گردد که این استدلال از علم کلام، از حیث احراز شرایط برهان هیچ تفاوتی با برهان‌های فلسفی ندارد.

نتیجه‌گیری

همان گونه که در آغاز گفته شد، هدف از این جستار اثبات مقدمات استدلال نبوده است، بلکه فقط تطبیق شرایط برهان، بر آن بود. این شرایط در دلیل مذکور وجود دارد، به خلاف قاعده لطف که امری اعتباری است و باید به امر حقیقی بازگردانده

شود. حاصل سخن آنکه در برهان حفظ و نقل شرع، شرایط برهان که در واقع بر اساس ضرورت ارتباط موضوع و محمول است، وجود دارد و لازم نیست مانند قاعده لطف، امر اعتباری را با تصرف، به امر حقیقی تبدیل کرد. ضرورت ازلی حکمت خدا، بدون تصرف، وجود امام حافظ و ناقل شرع را اقتضا می کند و حفظ و نقل شرع نسبت به امام هم ذاتی و هم اولی است. نیز چون حفظ و نقل شرع، دائرمدار وصف امام است، کلیت مورد نظر برهان که قائم به وصف موضوع است، حاصل می آید. همچنان که اجتماع علل در حد وسط به سبب وجود غایت که حفظ و نقل شرع است، موجود می باشد. بر این اساس، شرایط برهان در دلیل حفظ و نقل شرع کاملاً موجود است.

کتاب‌شناسی

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، *حدیقه الشیعه*، تحقیق صادق حسن زاده، چاپ سوم، قم، انصاریان، ۱۳۸۳ ش.
۲. استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳. بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۴. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمان عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۵. حلبی، ابوصلاح، *تقریب المعارف*، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۷. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۸. همو، *نهج الحق و کشف الصدق*، تعلیق عین الله حسنی ارموی، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲ م.
۹. حمصی رازی، سدیدالدین، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المستشرقین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. همو، *الشافی فی الامامه*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهره حسینی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. شیرازی، صدرالدین (ملاصدر)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، با تعلیقات علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، چاپ چهاردهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. همو، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۳۶۲ ش. و تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *تلخیص الشافی*، مقدمه و تحقیق حسین بحر العلوم، قم، المحبین، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح برهان شفا*، نگارش و تحقیق محسن غرویانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، چاپ هیجدهم، قم، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۴. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، چاپ یازدهم، قم، دار العلم، ۱۳۸۸ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهَا

موجز المقالات

مسار التحوّلات الفكرية حول المدينة الفاضلة في العالم الإسلاميّ

- حسن أحمدي (أستاذ مساعد بجامعة جيلان)
- كاظم أفراداي (ماجستير في فرع تخطيط المدن)

تبلورت فكرة السعي نحو تحقيق المثل الأعلى في حياة الإنسان بأشكال مختلفة، وعرضه علماء كلِّ عصر في قالب «المدينة الفاضلة»، والبحث الحاليّ يُظهر في خلال دراسة أفكار المسلمين الساعين لتحقيق المدينة الفاضلة بأسلوب توصيفيّ - تحليليّ، أنّ كلاً من عبودية الله، التوجّه نحو القيم الروحية والمعنوية في حياة الإنسان واحترام إنسانية الإنسان والسعي في تنمية الكرامة الإنسانية والوحدة والعدالة من الخصائص الهامة للمدن الإسلامية المثالية؛ إذ إنّ مفاهيم مثل المدينة الفاضلة، مدينة الإسلام، دار السلام، مدينة الصالحين، دار الطيبين و... لكلِّ مجتمع هي التي أخذت حيزاً واسعاً من اهتمام العلماء المسلمين، لا مفاهيم اليوتوبيا والمدينه التي لا يمكن بناؤها والمجتمع البعيد من التحقيق. فالمدينة المثالية في الإسلام لا تملك هيكلًا وشكلًا ثابتين، وقدّم المفكّرون المسلمون لأبعاد الفكرية للمدينة المثالية (للمدينة الفاضلة) أكثر. فهم يهتمّون بالمبادئ، التي سيتشكّل هيكل المدينة وبنائها على أساسها وفقاً للظروف الزمانية، التاريخية،

الاجتماعية والثقافية. لذا، لدينا في الإسلام مدينة مثالية وفاضلة واحدة وأسلوب واحدة كذلك في بناء المدن الإسلامية، إلا أنه يمكننا أن نحصل على مدن إسلامية بعد المدن المفردات الرئيسية: المدينة المثالية، الإسلام، المسلمون الساعون نحو بناء المدينة الفاضلة، المدينة الفاضلة.

علاقة العلة والمعلول في رأي السهرورديّ وملا صدرا؛ التشابهات والاختلافات

- رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)
- نفيسة نجبا (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

رأي السهرورديّ في بيان التفسير الجديد للعلية كان السبب لإقبال المفكرين بعده، أما برنامج ملا صدرا بعد السهرورديّ يعدّ نقطة تغيير أساسية أخرى في تاريخ الفلسفة وكذلك أساس التأمّلات التارك بعد ذلك. مع أنّ السهرورديّ يتكلّم عن وجود علاقة عميقة بين العلة والمعلول، إلا أنه باعتقاده يمكن أن يكون للمعلول خصوصية مستقلة عن العلة. لكن من وجهة نظر ملا صدرا مثل هذه الاستقلالية بين العلة والمعلول محلّ إشكال. إنّ اعتقاد ملا صدرا في ما يخصّ العلاقة بين العلة والمعلول متأثر بفكرة السهرورديّ، ولكن حسب نظريّاته الخاصة به يبدو لهذا الموضوع تفسير جديد وذو شكل متفاوت، أصالة الوجود، عند ملا صدرا وكذلك وحدانية حقيقة الوجود، من الأدلة المتفاوتة وفي نفس الوقت الأكثر تعاملًا لتفكر صدرا بالنسبة إلى السهرورديّ.

المفردات الرئيسية: الإضافة الإشرافية، العلة، المعلول، السهرورديّ، ملا صدرا.

تأمّلات في الفكر السياسيّ لملا صدرا

- حسين بهروان (أستاذ في الجامعة الحرة الإسلامية بسبزوار)
- معصومة سادات حسيني (طالبة مرحلة الماجستير في فرع الفلسفة والحكمة الإسلامية)

السياسة المدنية إحدى المباحث الجادة للفلاسفة وتجدهم مرافقين للأنبياء في ذلك خطوة بخطوة. تبهير الإشارة إلى أنّ الأنبياء اهتموا بهذا النوع من الفلسفة نظريًا وعمليًا. الفلاسفة فقد اهتموا بها نظريًا فقط. فقد خصّص عدد من الفلاسفة اليونانيين أبحاثهم

في هذا المجال، أمثال أفلاطون وأرسطو. في الفلسفة الإسلامية نال الفيلسوف الفارابي لقب فيلسوف السياسة، وهكذا الفيلسوف ابن سينا قد خصص قسماً من رسالته في مجال الفلسفة المدنية، أمّا الفلاسفة الآخرون بعد الفارابي وابن سينا مثل صدر المتألهين لم يأتوا بشيء جديد ويمكن القول أن ملا صدرا اهتم فقط بشرح تفصيلي وتوضيح إجمالي لفلسفة الفارابي وابن سينا.

المفردات الرئيسية: التفكير السياسي للفارابي وملا صدرا، المقلد، المبدع.

نقد تحليلي لنظرية ملا صدرا في الجمع بين الحدوث وبقاء النفس

□ محمد إسحاق عارفي

□ طالب مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي

من البحوث المهمة في باب معرفة النفس مسألة الحدوث والبقاء. تجرّد الشيء لا يلائم حدوثه الزمنيّ وسبقه بالعدم وهكذا لا يلائم حدوثه مع البقاء والخلود؛ لأنّ المسلم به عند الحكماء هو أنّ كلّ موجود مجرد (فاقد لحامل الإمكان الاستعداديّ للوجود والعدم) أزليّ وأبديّ وبملاحظة الموضوع المذكور يخطر في الذهن هذا السؤال كيف يتصور ابن سينا أنّ النفس المجردة الإنسانيّة أمر حادث وفي نفس الوقت انعدامها غير ممكن؟ كيف يمكن جمع هاتين الحالتين في شيء واحد؟ يبدو أنّ ملا صدرا وإن بذل جهوده المضنيّة لحلّ المشكل إلا أنّه لا يزال غير محلول كما أنّ مشكلة البقاء الروحانيّ والمجرد بقيت غير محلولة من جانبه.

المفردات الرئيسية: ملا صدرا، النفس، الحدوث، البقاء، الحدوث الجسمانيّ،

البقاء الروحانيّ.

تحليل مفهوم «الحركة في الحركة»

(نظرية العلامة الطباطبائيّ الإبداعية)

□ محمد مهدي كمال

□ طالب مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ

حظى مفهوم الحركة في المقولات الثلاث (الكمّ، الكيف، الأين) بقبول عموم الفلاسفة

منذ القدم وقد أثبت ابن سينا أنّ الحركة يمكن أن توضع في مقولة الوضع أيضاً، إلا أنه عارض بشدة فكرة وقوع الحركة في الجوهر وغيرها من المقولات. أمّا صدر المتألهين، في خلال طرحه نظريته البديعة حول الحركة الجوهرية، فقد جعل الجوهر في زمرة مقولات تقع ضمنها الحركة، إلا أنه مثل غيره من الفلاسفة رفض فكرة الحركة في سائر المقولات، لا سيما في المقولات التي يكون أفرادها تدريجية الحصول؛ لأنّ الحركة فيها تؤدي إلى حدوث ظاهرة «الحركة في الحركة» والتي تعتبر بدورها من المستحيلات عند كافة الفلاسفة، لكن قبول فكرة الحركة الجوهرية، باعتقاد العلامة الطباطبائي يستلزم قبول فكرة وقوع الحركة الجوهرية نوعاً من الحركة التبعية الحقيقية في كافة المقولات العرضية التسع. لذا، فإنّ «الحركة في الحركة» من منظوره لا تعتبر مستحيلة فحسب، بل إنّ بيان كيفية سرعة الحركات وبطئها ممكن على ضوء قبول فكرة الحركة في الحركة. تتناول هذه المقالة بيان زوايا نظريته ونقدها ودراستها.

المفردات الرئيسية: الحركة في المقولات، حركة الأعراض التبعية، الحركة في الحركة، ما فيه الحركة، السرعة والبطء.

النظرة المنطقية لبرهنة الحفظ ونقل الشرع

□ علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)
 □ نفيسة تحريري (طالبة مرحلة الماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

إحراز اليقين المطلوب في دين الإسلام أمر معروف، ولأهمية موضوع الإمامة حيث أنّ استدلالاتها المنفردة المبرهنة، المهمة هو اليقين، لذا في هذه المقالة ضبّ الجهد لمطابقة شروط البرهنة في دليل «حفظ ونقل الشرع» المنتهي إلى وجوب النصب وإثبات العصمة، إذ ليس المراد في هذا إثبات الملازمات والمقدمات بل تطابق الشروط المنطقية المبرهنة لذلك. المتكلمون المفكرون أكثر تعلقهم بقاعدة اللطف وأقلّ من ذلك في مسألة الحفظ ونقل الشرع. وبالنظر إلى كون اللطف اعتباري وواجب على الله، فإنّ قاعدة الحفظ ونقل الشرع تتصف بالأهمية الأكثر. وذلك لأنه تمّ إثباتها روائياً وكذلك تتطابق شروط البرهان عليها بالتمتع من تراث علم المنطق الغالي.

المفردات الرئيسية: البرهنة، الإمام، اليقين، حفظ الشريعة ونقلها، الاعتباري.

Logical Approach to the Religious Argument of the Maintaining and Quoting the Sharia

- *Alireza Kohansal (Assistant professor of Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Nafiseh Tahrirchi (An M.A student of Philosophy and Islamic Theology)*

Gaining certainty is desirable in Islam. Given to the importance of the issue of Imamate, and that the demonstrative arguments only make certitude, in this study we have tried to adapt the conditions of the demonstrative argument on the reason of the “maintaining and quoting Sharia” that led to the necessity of determine the Imam and proving their innocence. It doesn’t mean to prove the concomitants and preparations of the reasoning; rather, it means to consist to it the logical conditions of the demonstration. Theologian thinkers have adhered to the rule of benevolence more than the rule of protecting and quoting the Sharia. Given to the conventionality of the benevolence and its incumbency upon God, the rule of maintaining and quoting the Sharia will become more important, for it has been expressed in the traditions and also can be consistent with the demonstration by using the rich heritage of the logic.

Key words: *Argument, Imam, Certitude, Maintaining and quoting the Sharia, Conventional.*

The Semantic Analysis of the Movement in Movement (Innovative Theory of Allamah TabaTabaei)

- *Muhammad Mahdi Kamali*
- *A PhD student of Philosophy and Islamic Theology*

Motion in three categories: quantity, quality and place have long been accepted by all philosophers. Ibn Sina proved that the motion in category of position is possible but he strongly opposed of motion in substance and other categories. Giving the creative theory of movement in substance, Mulla Sadra placed the substance among the issues that motion occurs in them. But he, like other philosophers, did not accept motion in other categories, especially those categories that their individuals happen gradually. Because, occurrence of motion in them cause the phenomenon of "motion in motion" which is impossible in view of all philosophers. But in view of Allamah TabaTabaei, acceptance of substantial motion requires accepting a subordinate but real motion in all nine accidental categories. Therefore, in his idea, the motion in motion is not only possible, but also the explanation the speed and slow of the motions is possible in the light of motion in motion. This article has explained and criticized the aspects of his theory.

Key words: *Motion in categories, Subordinate motion in accidents, Motion in motion, Subject of the motion, Sped and slow.*

Analytic Criticizing the View of Mulla Sadra upon the Creation and Survival of the Soul

- *Muhammad Eshaq Arefi*
- *A PhD student of Philosophy and Islamic Theology*

One of the most important issues of the psychology is the creation and survival of soul. The problem is one of the issues that have faced many scholars with difficulty. The question arises when the abstractness of a thing doesn't consist with its temporal contingency and also incompatibility of its contingency with its survival and eternity; because what is presumed by the philosophers is that everything is lack of possibility through preparedness of the existence and non-existence (immaterial), it will be eternal and not be created and corrupted and the everything that have the possibility through preparedness would be subject to the corruption and won't be eternal. The question arises now is how dose Ibn Sina consider the human immaterial soul contingent yet believed that its corruption is impossible? How may they be come together? Positing the mentioned problem, Mulla Sadra has replied to it on the basis of both Peripatetic philosophers and on his own basis. Although Mulla Sadra has spent great efforts in this regard, it seems that the problem is still remained and as the problem cannot be solved on his base, the spiritual survival of the soul is also face with difficulty.

Key words: *Mulla Sadra, Soul, Creation, Survival, Bodily creation, Spiritual survival.*

of principality and that there is only one truth and at the same time having the levels of intensity and weakness, is one of the reasons that his view is deferent and yet more perfect than Suhrawardi's.

Key words: *Illuminative relation, Cause, Effect, Suhrawardi, Mulla Sadra.*

A Consideration on Mulla Sadra's Political Thought

- *Hussein Behravan (Assistant professor of Azad University of Sabzevar)*
- *Masoumeh Sadat Husseini (An M.A of Islamic Philosophy and Theology)*

Civil politics has been always a serious issue for the philosophers issue and they have had a serious consideration to this thought following the prophets step by step. It should be noted that it has been considered by the prophets both in practice and theory and by philosophers just in theory. Among Greek philosophers, Plato and Aristotle have dedicated many of his works to the political thought. Al-Farabi has gained the title of "the philosopher of politic" in Islamic philosophy, too. It seems that Avicenna has dedicated a part of his treatise to the civil politics. And other philosophers, after al-Farabi and Ibn Sina, such as Mulla Sadra have added nothing new to it. In other words, philosophers such as Mulla Sadra have attempted just to develop the synopsis discussions of al-Farabi and Ibn Sina.

Key words: *Farabi's political thought, Political thought of Mulla Sadra, Imitator, Innovator.*

city in Islam doesn't have any fixed body and form and Islamic thinkers have more provided its mental aspects. They considered the principles upon which its body will be existed later in comply with the social, historical and cultural terms. Therefore, in Islam, there is a Muslim utopia and a style of urban planning, but we may have Islamic cities as the same as the number of cities.

Key words: *Utopia, Islam, Muslim utopianists, Virtuous city.*

The Relationship between Cause and Effect in the View of Suhrawardi and Mulla Sadra: Similarities and Differences

- *Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)*
- *Nafiseh Nojaba (An M.A. of Islamic Philosophy and Theology)*

By presenting a new explanation and commentary from causality, has led the view of Suhrawardi to be welcomed by next scholars. But bringing forth the view of Mulla Sadra after Suhrawardi is considered another milestone in the history of philosophy which is regarded as the ground of future reflections. Although, relationship between a cause and effect in view of Suhrawardi is deeper than other philosophers, it can be regarded an independent entity for the effect other than a cause in his view, but such an independence is doubtable in view of Mulla Sadra. Mulla Sadra's opinion about the relationship between cause and effect is influenced by the ideas of Suhrawardi, but on basis of his certain foundations, it takes a new interpretation and a different form. His view

Abstracts

The Process Thoughts about Utopia in Islam

- *Hasan Ahmadi (Assistant professor of Guilan University)*
- *Kazem Afradi (An M.A of Urban Planning)*

Idealism has crystallized in human life in different ways and thinkers of every age have posed it in the form of “Utopia” or “Virtuous city”. Studying the Muslim opinion of utopianism in a descriptive - analytical way, this research shows that the devotion to God, considering the spirituality of the human life, respecting the humanity of human and attempting to improve the human dignities, human emancipation from any shackles except serving God, unity and Justice are among the important features of an ideal Islamic cities. Concepts like utopia, Muslim Town, Dar al-Salam, the city of pious men, the place of good, and... is the society to which Muslim scholars have addressed, and not utopia, or nowhere or placeless. Ideal

Table of contents

Researches:

The Process Thoughts about Utopia in Islam/ Hasan Ahmadi & Kazem Afradi	3
The Relationship between Cause and Effect in the View of Suhrawardi and Mulla Sadra: Similarities and Differences/ Reza Akbarian & Nafiseh Nojaba	31
A Consideration on Mulla Sadra's Political Thought Hussein Behravan & Masoumeh Sadat Husseini	59
Analytic Criticizing the View of Mulla Sadra upon the Creation and Survival of the Soul Muhammad Eshaq Arefi	81
The Semantic Analysis of the Movement in Movement (Innovative Theory of Allamah Tabatabaei)/ Muhammad Mahdi Kamali	93
Logical Approach to the Religious Argument of the Maintaining and Quoting the Sharia Alireza Kohansal & Nafiseh Tahrirchi	121

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Jasim Muhammad (Mashhadi)	139
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	148