

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پوهشها

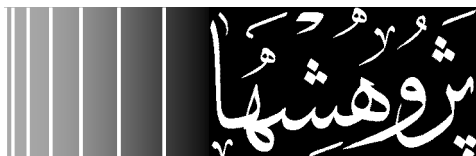
- ۳ معیار در جوهر و عرض بودن مقوله‌ها/ جعفر شانظری و هوشنگ زارع
- ۲۱ تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول/ رضا اکبریان و حجت‌اله مرزانی
- ۵۵ تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی/ محمداسحاق عارفی
- رویکردی تاریخی به مقوله معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی
- ۸۱ قاسم کاکایی و حسن رهبر
- ۱۰۷ رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی/ اعلی تورانی و سیده نرجس عمرانیان و ام‌البین مرتضوی
- ۱۲۱ نقد و بررسی دیدگاه بولتمان درباره معجزه/ داود حیدری
- ۱۴۳ نقش عقل فعال در مسئله نبوت از منظر ابن سینا و ملاصدرا/ فروغ‌السادات رحیم‌پور و فاطمه زارع

ترجمه‌چکیده‌ها

- ۱۶۳ ترجمه عربی (موجز المقالات)/ محمد سلامی
- ۱۷۴ ترجمه انگلیسی (Abstracts)/ رحمت‌الله کریم‌زاده

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ... و ۱-۲، ۲-۲، و... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آینه 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: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - 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، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
 - 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.
 - نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) ارسال کنند.



معیار در جوهر و عرض بودن مقوله‌ها*

- جعفر شانظری^۱
- هوشنگ زارع^۲

چکیده

تقسیم بحث برانگیز موجود به جوهر و عرض از تقسیم‌های اولیه در باب موجود ممکن است. با اینکه فلاسفه‌ای چون ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا، دکارت، کانت و... متفقاً جوهر را به «وجود لافی موضوع» و عرض را به «موجود نیازمند به موضوع» تعریف می‌کنند، در اقسام و تعداد مصادیق آنها اختلاف نظر وجود دارد. با وجود این برخی فلاسفه حسی و تجربه‌گرا وجود جوهر را یکسره انکار کرده‌اند.

فلاسفه ملاک تشخیص جوهر و عرض را در شناخت ذاتیات و عرضیات می‌دانند و تفاوت تشخیص مصادیق این دو را به حوزه معرفت‌شناسی و نحوه نگرش به هستی و اینکه چه چیزی مبدأ شناخت به شمار می‌آید، باز می‌گردانند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان (jshanazari@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (zare.hooshang@yahoo.com).

در این مقاله ضمن بیان آرا و دیدگاهها دربارهٔ مقولات به ملاک جوهر و عرض بودن مقولات پرداخته شده است.
واژگان کلیدی: جوهر، عرض، مقولات، ماهیت، وجود، ملاک جوهر و عرض.

مقدمه

مسئلهٔ جوهر و عرض از مسائل رایج و پرمایه در تاریخ فلسفه است. جواهر و اعراض، تعینی از تعینات واقعیت خارجی و همانند اعراضی ذاتی‌اند که عارض موضوع فلسفه می‌شوند. لذا موجود در تقسیم به جوهر و عرض نیاز به این ندارد که طبیعی یا ریاضی شود. تقسیم موجود به جوهر و عرض از تقسیمهای اولیه در باب موجود ممکن است. این تقسیم، تقسیمی ضروری است که برای موجود مطلق به منزلهٔ «انواع» محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۰/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۴/۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۲۳/۱-۸۲۵؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵).

ماهیت از عوارض ذاتی و اولیة وجود، و حاکی از چیستی و حقیقت آن است و به جوهر و عرض، جنس و فصل و نوع، کلی و جزئی، ذاتی و عرضی، بسیط و مرکب و... تقسیم می‌گردد و احکام آن به اعتبارات «لا بشرط» و «بشرط لا» و «بشرط شیء» مختلف می‌شود. گرچه این موارد صفات و احکام ماهیتند و دربارهٔ وجود به کار نمی‌روند، وجود وقتی از روزنهٔ ماهیات و مفاهیم خود را نمایان می‌سازد، هم کلی است و هم جزئی؛ هم ذاتی است و هم عرضی؛ هم عام است و هم خاص. وجود به حسب خارج، امری زائد بر جوهر و عرض نیست بلکه در مرتبهٔ جوهر و در مرتبهٔ عرض است. به دیگر سخن، حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض ولی با جوهر، جوهر است به عین جوهریت جوهر و با عرض، عرض است به عین عرضیت عرض. همچنین در خارج عرض زائد بر معروض (جوهر موجود) نیست اما در تحلیل ذهنی عارض و مغایر با آن است. ماهوی نبودن معنای وجود، خروج آن را از تحت مقولات نیز ثابت می‌کند؛ زیرا مقولات، اجناس عالیه و تماماً از ماهیاتند. بنابراین مفهوم وجود نه جوهر و نه عرضی از اعراض نه‌گانه است.

ارسطو در کتاب *قategoriورياس* مقولات را بیان کرده است و جمهور فلاسفه اسلامی در این باره از او پیروی کرده‌اند. مقولات عبارتند از: جوهر، کم، کیف، این، متی، وضع، اضافه، ملک (جده)، آن یفعل، آن ینفعل. این گونه تقسیمات مبتنی بر استقرار و بی‌گمان ویژگیها و خواصی که بر اثر پیشرفت علوم از ماهیت موجودات کشف می‌شود، در چندی و چونی تقسیم مقولات بی‌تأثیر نخواهد بود. با این حال فایده علمی زیادی هم در استیفای بحث و تعداد و تشخیص این نوعیتهای عرضی، به خصوص هفت مقوله نسبی نیست، به همین سبب عرض را به سه نوع کلی «کیفیت»، «کمیت» و «نسبت» تقسیم می‌کنند. از این روست که عده‌ای از جمله میرداماد مقولات را در دو دسته جوهر و عرض قرار می‌دهند و عده‌ای دیگر مانند شیخ اشراق سهروردی تعداد مقولات را پنج مقوله جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت می‌دانند، در حالی که متکلمان تعداد اعراض را ۲۱ عرض می‌دانند که تحت همین نه مقوله می‌گنجند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۲۳-۸۲۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۳/۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۲-۱۱۴ و ۱۳۵).

تعریف جوهر و عرض

جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، نیازی به موضوع ندارد و وجود آن بالذات است. در برابر آن عرض قرار دارد که اگر در خارج موجود شود، به موضوع نیازمند است و وجود آن بالذات نیست بلکه قوام وجود آن به جوهر است. به دیگر سخن، ذات ممکن الوجود مستقل از ماهیات دیگر، جوهر است و خواص و آثار آن که اختصاص به همان شیء دارد و وابسته به آن است، عرض نام دارد؛ برای نمونه انسانیت انسان (ماهیت انسان) اگر در خارج موجود شود، چیزی است که از اسب و درخت متمایز می‌شود اما خواص و آثار آن مانند ضاحک، کاتب و... به تبع جوهر است و پیوسته با موضوع خود متفاوت و به آن نیازمند است. بنابراین ماهیات اعراض به تبع جوهر موجودند و وجود جوهر نسبت به وجود عرض اولویت و تقدم طبیعی دارد.

وجود اعراض از نظر فلاسفه مشاء از شئون و لوازم تشخیص وجود جواهری است که موضوعشان است، اما از نظر ملاصدرا از توابع تشخیص و علامت مشخصی است که خود تشخیصی ندارد و با ضمیمه شدن یک یا چند کلی به کلی دیگر (مجموعه‌ای از اعراض) موجب تشخیص و تحقق وجود نمی‌شود، اگرچه موجب تمیز و محدودیت آن است؛ زیرا تشخیص به وجود است و تشخیص اعراض به تشخیص موضوع ماهوی و تشخیص آن به وجود است، لذا معنا ندارد که عرض، تشخیص دهنده باشد.

از این رو انتقال اعراض از یک موضوع به موضوعی دیگر محال است و عرض بدون وجود موضوع نمی‌تواند در خارج موجود باشد و انفکاک آن از موضوع نه تنها جایز نیست بلکه انفکاک آن از موضوع حتی برای یک لحظه موجب ابطال آن خواهد بود. بنابراین عرض در حد ذات خود و در حدود و بقایش، نیازمند موضوع است و محال است بی‌نیاز از موضوع گردد؛ چرا که خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۱، ۹۸ و ۱۳۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۱/۱-۳۱). می‌توان جوهر و اعراض را به درختی تشبیه کرد که خواص و افعال با هسته مرکزی (واحد درخت) جهانی کوچک را تشکیل می‌دهند که همه اجزای آن، به هم پیوسته است و سازمانی واحد را پدید می‌آورند که در مرکز آن، واحدی به نام جوهر درخت جای دارد و در شعاع عمل آن موجودات دیگری به سان طفیلی واحد جوهری، وابسته به آنند که با نابودی آن این جهان نیز از میان می‌رود.

با توجه به تعاریف فوق معلوم می‌شود که امکان ندارد شیء واحد هم جوهر و هم عرض باشد. این تصور که عده‌ای قائل به جوهر و عرض بودن توأمان اعراضی مانند حرارت، صورت و علم شده‌اند، باطل است، اما وجود و حلول عرض در عرض مانند مستقیم بودن در خط و شکل مسطح در سطح امکان دارد.

باید توجه داشت که تعریف جوهر و عرض، تعریف به وصف لازم است و نه تعریف حقیقی منطقی؛ زیرا جواهر و اعراض اجناس عالیه و بسیطند و جنس و فصل ندارند. بنابراین گاه از نظر عقلی به امور اعرف از خود شناخته می‌شوند. از این رو در این گونه تعریفها امکان زیادت حد بر محدود وجود دارد؛ مثلاً جوهر در تعریف

عرض اخذ می‌شود، زیرا ماهیت عرض متعلق و وابسته به جوهر است، چنان که در خارج از ذهن جسم و سیاهی وجود دارد ولی چیزی به نام سیاه به طور مستقل وجود دارد و سیاهی چون ربط به جسم دارد از ربط و پیوند آن معنای حرفی سیاه انتزاع می‌شود و در این معنای حرفی، ذات مأخوذ نیست و اگر ذات نیز در ترسیم و تصویر آن ذکر می‌شود، از باب زیادت حد بر محدود است، اما در عین حال تعریفشان جامع و مانع است.

«وجود لا فی موضوع» در تعریف جوهر و «وجود فی موضوع بودن» در تعریف عرض، وصف لازمی است که از وجود آنان انتزاع می‌شود و از آنجا که موضوع اخص از محل است، حلول صورت در ماده، آن را از جوهر بودن خارج نمی‌کند؛ زیرا حال (صورت) و محل (ماده) و مجموع آنها (جسم) قائم به ذاتند و حال و محل همانند جزء برای کل می‌باشند.

شایان توجه است که این گونه تعریفها با توجه به حمل شایع صادق است و هر یک باید آثار خود را داشته باشد و گرنه جوهر در ذهن که قائم به ذهن است به یک اعتبار عرض و کیف نفس است. لذا صدق یک مفهوم بر خودش که حمل اولی است، باعث اندراج آن مفهوم تحت مقولات دیگر نمی‌شود. گرچه علم حصولی ذهنی همانند عرض، قائم به موضوع (نفس) است و تعریف کیف بر آن صدق می‌کند، علم حضوری که از سنخ جوهر و عرض نیست و از سنخ وجود است همچون علوم مفارقات مشمول این سخن نخواهد بود.

در بحث تعریف جوهر و عرض این نکته نیز باید روشن گردد که دو مفهوم جوهر و عرض از مفاهیم معقول برای اقسام خود هستند نه جنس برای آنها. مفهوم عرض برای اعراض نه گانه و مفهوم نسبت برای هفت مقوله نسبی، مفاهیم عام منتزاع از نحوه وجود آنهاست و برای آنها عرض عام است نه جنسی که فوق آنها قرار گرفته باشد، همان طور که مفهوم ماهیت، عرض عام همه مقولات ده گانه است نه جنس برای آنها. در غیر این صورت مقولات منحصر در دو مقوله خواهد بود. از این رو مقولات نه گانه عرضی را در مقام ذات متباین می‌دانند و هر یک از آنها را یک جنس عالی می‌شمارند و به این ترتیب ماهیت هر شیء در نهایت به همین

مقولات عشر که اجناس عالیه و جنس الاجناس هستند، منتهی می‌گردد: یک جوهر و نه عرض. معنای تباین مقولات و حصر آنها در این مقولات جز این نیست که هیچ شیئی وجود ندارد که داخل در هیچ مقوله‌ای نباشد، همچنان که یک ماهیت واحد نیز نمی‌تواند مصداق بالذات دو مقوله باشد و دو مقوله به حمل شایع ذاتی بر آن صدق کند اما یک شیء می‌تواند مصداق بالذات یکی و مصداق بالعرض دیگری باشد.

بنابراین مقولات، بسیط و غیر مرکب از جنس و فصلند و تباین بالذات دارند و امکان ندارد ماهیتی تحت دو مقوله درآید؛ زیرا صدق متقابلین بر شیء واحد محال است و اگر دو مقوله بر مفهوم یا مصداقی صادق یا در دو مقوله وجود داشت، آن مفهوم یا مصداق بالذات داخل در مقوله‌ها نخواهد بود مانند وجود. همچنین است برخی امور مانند واجب و ممتنع و مرکبات اعتباریه مانند سیف و بیت و... زیرا واجب و ممتنع ماهیت ندارند در حالی که مقولات، ماهیاتند و مرکبات اعتباریه هم امری و رای نفس اجزا نیست و امور مرکب از جوهر و عرض، نه جوهرند و نه عرض؛ چون ماهیتی ندارند که در جواب «ما هو» ذکر شود و از انضمام دو مقوله یا بیشتر ماهیت واحدی تشکیل نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲/۸۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱ و ۱۶۳).

در اینجا مراد از جوهر، اوصیا و معنای مدّ نظر ارسطو که شامل همه موجودات از جمله واجب الوجود می‌گردد، نیست؛ زیرا جوهر در فلسفه اسلامی سه ویژگی دارد: استقلال و قیام بالذات در برابر عرض؛ وجود در برابر عدم؛ ماهیت، و هر چند دو ویژگی اول درباره واجب تعالی صادق است، ویژگی سوم که ماهیت و ممکن الوجود بودن است، شامل واجب الوجود نمی‌شود.

اینکه برخی گفته‌اند واجب الوجود نیز مصداق تعریف جوهر یعنی «موجود لا فی موضوع» واقع می‌شود و این معنا برای واجب الوجود جنس است، سخنی ناصواب است؛ زیرا این معنا از جوهر غیر از معنای جوهری است که آن را جنس قرار می‌دهیم؛ معنای جوهری که آن را جنس قرار می‌دهیم این است که شیء دارای ماهیت اگر در خارج موجود شود وجودش «لا فی موضوع» است، مثل جسم

و نفس، و در این معنا ماهیت باید در جوهر ملحوظ باشد و اطلاق لفظ موجود بر آن، مقتضی جنس بودن موجود نیست و سلب «لا فی موضوع» هم چیزی را به موضوع نمی‌افزاید. پس اگر جوهر بدون ماهیت لحاظ شود، جنس واقع نمی‌شود و واجب الوجود هم ماهیت ندارد و جوهر برای آن جنس واقع نمی‌شود (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۹: ۱۱۷۳-۱۱۷۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۲/۲-۲۶۳).

در جوهر نیز تضاد راه ندارد، خواه در مقایسه با جوهری دیگر و خواه در مقایسه با اعراض؛ زیرا برای تحقق تضاد باید موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد پی‌درپی بر آن موضوع وارد شوند، حال آنکه جوهر، موضوع ندارد. البته مقولات متضاد نیستند، هر چند در جنس بعید هم مشترک باشند، مانند اجتماع طعم و سیاهی در مقوله کیف؛ زیرا تضاد در جنس قریب و با ورود متعاقب دو فصل حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۵۴/۱؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۷).

ملاک جوهر و عرض

آنچه بیان شد چکیده‌ای از ویژگیهای کلی جوهر و عرض و ارتباط آن دو با هم بود که پذیرفته بسیاری از فلاسفه اسلامی است اما با دقت نظر در آرای آنان مشاهده می‌شود که در تعیین مصداق هر یک از جوهر و عرض با هم اختلاف دارند؛ برای مثال، حکمای متقدم اقسام جوهر را پنج قسم می‌دانستند، در حالی که متأخران به چهار قسم نفس، عقل، جسم و صورت نوعی تقلیل داده و گفته‌اند: ماده (هیولی) از این تقسیم‌بندی خارج است؛ زیرا با اثبات حرکت جوهری باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست نه موجود مستقل در برابر جسم. نیز عده‌ای دو مقوله کم و کیف را جوهر می‌دانند و معتقدند کم متصل (خط و سطح و حجم) و کم منفصل و عدد و کیف (رنگ و طعم و بو) هر یک جوهرند و جوهرهای جسمانی به اینها قائمند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۲۰۹)، اما ابن سینا در برابر آنان موضع گرفته و عرض بودن و عدم جوهر بودنشان را با براهینی اثبات کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۷۰/۲ به بعد). همچنین سهروردی حرکت را یک مقوله به حساب آورده است در حالی که ابن سینا این عقیده را ندارد و می‌گوید حرکت در برخی مقولات عرضی واقع می‌شود

اما خود مقوله نیست. ملاصدرا نیز وقتی به زبان متقدمان سخن می گوید حرکت در جوهر و عرض را می پذیرد اما مقوله بودن آن را نمی پذیرد؛ زیرا از نظر او حرکت امری وجودی است.

این اختلاف نظر به فلاسفه اسلامی ختم نمی شود بلکه نظر فلاسفه غربی نیز با یکدیگر و با فلاسفه اسلامی در این باره تفاوت چشمگیری دارد؛ برای مثال دکارت مقولات ده گانه و کلیات پنج گانه ارسطو را نمی پذیرد و به سه جوهر نفس، جسم و ذات باری معتقد است؛ چون این سه قائم به ذاتند و هر یک دارای یک صفت اصلی می باشند؛ صفت نفس فکر است و صفت جسم ابعاد و صفت باری کمال است و باقی امور همه، ویژگیها و احوال این سه حقیقتند. از دید وی به خواصی از جسم مانند رنگ، بو، مزه، گرمی و سنگینی نباید اعتنا کرد؛ زیرا با فقدان آنها جسم نابود نمی شود، چون از خواص ضروری و حقیقی جسم نیستند و تنها ابعاد هندسی طول، عرض و عمق، حقیقت جسم را تشکیل می دهند؛ جسم همان بُعد و بُعد همان جسم است و خواص دیگر، نتیجه حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم، دو امر بُعد و حرکت کافی است. (پاپکین، ۱۳۸۳: ۱۵۱). نیز اسپینوزا می گوید: چه حاجتی است که به سه جوهر قائل شویم؟ جوهر همان ذات باری تعالی است و بُعد و علم را که حقیقت جسم و روح می دانیم از صفات باری می شماریم. لایب نیتس هم بُعد و فکر را حقیقت جسم و روح و در نتیجه جوهر نمی داند و معتقد است حقیقت چیزی است که فعل و تأثیری داشته باشد و آن نیرو است. نیرو هرگاه فعلش به حرکت و اشباه آن باشد، جسم است و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است. پس حقیقت یکی است و کثرت موجودات هم امر آشکاری است.

در این میان کانت بر این باور است که چهار وجه کمیت، کیفیت، نسبت و جهت با ملاحظه قضایا و ارتباط موضوع و محمول حاصل می شود و با نظر به این وجوه، مفاهیم دوازده گانه ای به دست می آید که وی به پیروی از ارسطو آنها را مقولات نامیده است. با نظر به کمیت، مفاهیم وحدت، کثرت، کلیت؛ و با نظر به کیفیت، مفاهیم ایجاب، سلب، حصر؛ و با نظر به نسبت، مفاهیم ذاتیت و عرضیت، علیت و معلولیت، مشارکت یا مقابله؛ و با نظر به جهت، مفاهیم امکان و امتناع،

تحقق ایجابی و سلبی، وجوب و امکان حاصل می‌شود. او می‌گوید: ما اشیا را در مکان و زمان حس می‌کنیم اما زمان و مکان هم در خارج نیستند بلکه صورتی هستند که قوه احساس به ماده حس می‌دهد و به این ترتیب صورت و ماده پدیدار حاصل می‌شوند و این پدیدارها به نوبه خود ماده صورتهای فاهمه می‌شوند. مقولات به منزله صورت و وجدانیات به منزله ماده آن می‌باشند و وجود هر دو برای علم ضروری است؛ زیرا هیچ کدام از ماده و صورت بدون یکدیگر تحقق نمی‌یابند. از این رو علم ما جز به امور محسوس تعلق نمی‌گیرد. حواس به تنهایی به ما علم نمی‌دهند بلکه فقط موضوع علم را به ما می‌دهند و باید در قالب مفاهیم عقلی ریخته شوند تا علم حاصل شود و پرسش از اینکه نفس مجرد جوهر است یا عرض، یکسره بی‌معناست؛ زیرا اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم، مفهوم جوهر و عرض از میان می‌رود و گفتگوی بی‌موضوع خواهد شد (حداد عادل، ۱۳۷۶: ۱۵ به بعد).

فلاسفه تجربی و حسی بر این اعتقادند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن که در ابتدا به منزله لوحی سفید و بی‌نقش است، شده‌اند. به گفته لایب‌نیتس «هیچ چیز در عقل وجود ندارد مگر اینکه نخست در حس بوده است به جز خود عقل». این اصل حس‌گرایانه وجود جوهر را نمی‌پذیرد؛ چه وجود جوهر و عرض مبتنی بر وجود انواع متباینه در خارج و ثبوت ماهیات ثابتۀ آنهاست در حالی که آنچه انسان با ادراکات حسی و آزمایشهای علمی می‌تواند دریافت کند چیزی جز عوارض و خواص نیست. دانش کنونی نیز اثبات می‌کند که واقعیت خارج، به جز ماده یکنواخت چیز دیگری نیست و تمام خواص، به انرژی که در حقیقت همان حرکت است، تحلیل پذیرند. از این رو انواع مختلف بالذات معنایی نخواهند داشت و اختلافات تنها خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که خود در نهایت به یک اصل برمی‌گردند. گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحولند، هیچ ماهیت و ذاتی در یک حال باقی نخواهد ماند، خواه در خارج و خواه در ذهن. از این رو دانشمند علوم طبیعی از اثر و خواص شیء می‌پرسد نه از ذات و ماهیت آن. علوم به چیزی جز حواس و تجربه اعتماد نمی‌کنند و ما از راه حواس تنها به خواص و اعراض آگاه می‌شویم (فولکیه،

۱۳۶۶: ۱۱۶ به بعد).

ملاک فلاسفه در تشخیص جوهر و عرض چیست؟ چگونه است که سهروردی و دکارت ماهیتی مانند کم (طول و عرض و عمق) را جوهر می‌دانند، ولی ابن سینا و ملاصدرا عرض؟ به نظر می‌آید که ریشه این اختلاف نظرها به حوزه معرفت‌شناسی فلاسفه برمی‌گردد نه حوزه وجودشناسی.

به طور کلی می‌توان گفت که اساس بحث مقولات (جوهر و اعراض) مربوط به شناخت و نحوه نگرش به هستی است؛ زیرا بر اساس نظر صدرا ماهیت جوهر و عرض امری ثانوی است و به تبع وجود در خارج موجود است و خود استقلال در خارج ندارد. هرگاه بخواهیم ماهیت موجود در خارج را -یا بهتر بگوییم موجودی را که نام ماهیت بر آن نهاده‌ایم- بشناسیم، در تحلیل ذهنی، بخشی از آن را که جزء مقومات و ذاتیاتش است، جوهر؛ و بخشی را که از خواص و لوازم آن و زائد بر ذات آن است، عرض می‌نامیم، به گونه‌ای که می‌توان ذات را بدون آنها در نظر گرفت بر خلاف جوهر و ذاتیات که این گونه نیست و انفکاک ذات از ذاتیات محال است. البته باید توجه داشت که این فرضها و اعتبارات ذهنی در مقایسه با وجود خارجی و محکی این مفاهیم است؛ یعنی یک ذات می‌تواند در خارج با فرض نداشتن عوارض (نه واقعاً)، وجود داشته باشد، اما نمی‌تواند بدون ذات یا ذاتیات موجود باشد و گرنه باید بتوان ذات و ذاتیات را بدون ذات و ذاتیات در ذهن تصور نمود. نکته مهم این است که تفکیک ذات از عوارض و جوهر از اعراض در خارج از ذهن امکان ندارد؛ زیرا عرض از مراتب جوهر و یا از علامات تشخیص آن است و بدون جوهر نمی‌تواند موجود باشد و جوهر نیز در تشخیص خویش بدون عرض نیست.

بر پایه آنچه گذشت، جوهر همان ذاتیات، و اعراض همان عرضیات است و تفاوت اینها به اعتبار است و گرنه بالذات متحدند؛ بدین صورت که هرگاه بحث از وجودشناسی و فلسفه است، جوهر و عرض مطرح می‌شود و هرگاه بحث از ماهیت و منطقی و معرفت به میان می‌آید، ذاتی و عرضی، همانند تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت که «لا بشرط» و «بشرط لا» است یعنی جوهر و عرض «بشرط لا»ی از

حمل در خارج موجودند؛ مانند ماده و صورت و سفیدی و سیاهی، اما در ذهن با عناوین ذاتی و عرضی و به اعتبار «لا بشرط» از حمل می‌باشند؛ مانند جنس (ماده)، فصل (صورت)، سفید و سیاه (عرضی) که می‌توان آنها را حمل نمود. پس جوهر همان ذاتی و عرض همان عرضی است که به اعتبار متفاوتند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۶۷/۲-۷۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۰/۱).

با وجود این عده‌ای هم میان آنها تفاوت قائل شده‌اند، برای مثال برخی در تفاوت عرض و عرضی گفته‌اند: عرض قسمی جوهر است و در برابر آن به کار می‌رود، اما عرضی در برابر ذاتی قرار دارد و به عرضی عام و خاص تقسیم می‌شود؛ عرضی عام و خاص مانند سایر کلیات خمس نسبی است، مانند سفید که برای جسم، خاص و برای انسان، عام است ولی عرض نسبی نیست. علاوه بر این، مصادیق عرض می‌توانند جنس واقع شوند مانند اعراض نه‌گانه که جنس الاجناسند اما عرضی بعد از حصول ذاتیات بر موضوع عارض می‌شود و عرضی للموضوع است اما عرض فی موضوع است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۹۲/۱-۹۳؛ مظفر، ۱۳۷۸: ۸۴-۸۵). اما آنان به تفاوت اعتباری و جنبه وجودی و ماهیتی آنها توجه نکرده‌اند. عرض، وجود خارجی عرضی است که ذهن برای حمل آن بر موضوع مفهوم عرضی را از آن انتزاع می‌کند.

شناخت جوهر و عرض

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که جوهر و عرض (ذاتی و عرضی) چگونه شناخته می‌شوند؟ پاسخ به این سؤال ملاک جوهر و عرض بودن مقوله‌ها و علت تفاوت دیدگاه‌های فلسفی به خصوص فلاسفه اسلام و غرب را روشن می‌کند. فیلسوفان مسلمان با معتبر دانستن حواس در کسب معرفت، بر خلاف فلاسفه حسی و تجربی، آن را تنها راه شناخت و معرفت نمی‌دانند. از این رو آنان جهان را محدود به عوارض و خواص و آثار نمی‌بینند بلکه با ارج نهادن به مقام عقل و شناخت عقلانی معتقدند که اعراض بدون موضوع نمی‌توانند وجود یابند و این موضوع همان جوهر است. آنان می‌گویند: جوهر و عرض، موضوعی فلسفی است که با بحث و کاوش عقلی فهمیده می‌شود. جوهر پنج‌گانه حتی جسم، با ادراک حسی شناخته نمی‌شوند

و حقیقت آنان را باید عقل و برهان اثبات کند. حکم عقلی عرض را ماهیتی می‌داند که در موضوعی موجود می‌شود و اگر جوهر هم نیاز به موضوع داشته باشد تسلسل لازم می‌آید و در قوام خود به موضوع دیگری نیازمند است و تسلسل محال است. پس وجود یک ماهیت «لا فی موضوع» ضرورت دارد و آن جوهر است که مقوم عرض است و آن را موجود می‌کند ولی خود قائم به عرض و هیچ موضوع دیگری نیست، از این رو حق تقدم در وجود با جوهر است. فیلسوفان فراتر از این، منشأ پیدایش عرض را هم حواس خارجی نمی‌دانند؛ زیرا هرچند حواس ما به عوارض و ظواهر تعلق می‌گیرد و تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک می‌کنیم، عرض بودن آنها که عبارت از نیازمندی وجودیشان به محل و موضوع است، به احساس در نمی‌آید و حس نمی‌تواند صورتی از احتیاج را در ذهن بگذارد. حقیقت مطلب این است که واقعیت جوهر و عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض را در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم و منشأ پیدایش این دو تصور، شهود باطنی است؛ بدین صورت که نفس بعد از شهود خود و خواص و آثارش می‌یابد که این خواص و آثار هرچند عین وجود نفس نیست، خارج از وجود آن هم نمی‌باشد، بلکه پیچیده در وجود نفس و نیازمند به آن است. به بیان دیگر، سخن از دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که آن را مهد خود (موضوع) قرار می‌دهد و نام هستی را می‌یابد. ما این دو وجود را به نام جوهر و عرض می‌شناسیم (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۲۶/۱-۶۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۵/۲-۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۲).

بنابراین فلاسفه حسی و تجربی با اصل قرار دادن این مطلب که «هر چه ورای حس است، باید انکار شود» به انکار جوهر و اثبات اعراض پرداخته‌اند، در حالی که به این موضوع توجه نداشته‌اند که وجود جوهر و عرض در خارج بدیهی است و کسانی که خواستند جوهر را انکار کنند اعراض را نیز نفی کرده و یا به ناچار اعراض را جوهر دانسته و ناآگاهانه پذیرفته‌اند؛ زیرا مقولات عرضیه در جهان خارج به هیچ وجه امکان‌پذیر نیستند و اگر جوهر که موضوع آنهاست انکار شود مقولات عرضی بدون موضوع و محل باقی می‌مانند و هر چه بدون موضوع یا محل در خارج

موجود شود، به ناچار نوعی از جوهر خواهد بود. پس انکار یا اثبات این مقولات به طور مستقیم یا غیر مستقیم به اثبات جوهر منجر خواهد شد و از طرفی اگر انکار اعراض انکار محسوسات است، انکار مقوله جوهر نیز به معنای انکار یک امر معقول است و انکار یک امر معقول در نظر اهل استدلال به هیچ وجه آسان تر از انکار یک امر محسوس نیست (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۲۶/۲-۶۲۷ و ۸۲۵-۸۲۶).

برخی در نقد فلسفه اسلامی گفته‌اند که باید بساط مقولات، ذاتیات، عرضیات، صورت، ماده و حد از فلسفه و منطق برچیده شود؛ زیرا اولاً این تفسیر و فهم بر اساس نظریه تجزیه‌ناپذیری جسم بنا شده است در حالی که امروز مسلم است که جسم اجزا دارد و علم امروز نتوانسته است ذاتیات یک موجود را کشف کند و تنها از خواص اشیا سخن می‌گوید؛ ثانیاً فارابی و ابن سینا گفته‌اند که شناخت فصول حقیقی مشکل است (بشری، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۴۱ و ۲۳۸-۲۵۰). اما ایشان توجه نکرده‌اند که اولاً بزرگان فلسفه مانند ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا تجزیه‌پذیری جسم را انکار نکرده‌اند، ثانیاً تغییر و تجزیه و حرکت، ذاتی جسم است همان گونه که ثبات، ذاتی مجردات است و اگر جسم، قابلیت تجزیه را از دست دهد انقلاب در ذات رخ می‌دهد. تجزیه فیزیکی و شیمیایی و کشف آن اجزا، آنها را از جسم بودن خارج نمی‌کند بلکه هر جزئی نیز به نوبه خود جسم است و علم با کشف آن اجزا، آنها را بهتر به ما می‌شناساند؛ ثالثاً بحث مقولات، ذاتی، صورت و ماده همان گونه که گذشت از حوزه حس و علم خارج است و ما تنها عوارض را با حواس می‌شناسیم اما حس جوهریاب نداریم بلکه عقل آنها را اثبات می‌کند. پس پیشرفت علم به انکار آنها نمی‌انجامد بلکه فیلسوف می‌تواند با استفاده از دستاورد این پیشرفت، احکام هستی را بهتر تبیین کند. علاوه بر این، علم نمی‌تواند درباره جواهر عقل و نفس نظر دهد؛ رابعاً اگرچه این بزرگان دسترسی به فصول حقیقی را مشکل دانسته‌اند، در ادامه گفته‌اند که می‌توان خاص‌ترین لوازم یک نوع را به صورت فصل منطقی در تعریف آن به کار برد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۲). گمانی نیست که پیشرفت علم، فیلسوف را در شناخت این عوارض و فصول منطقی یاری می‌رساند.

اساس اختلاف نظر فیلسوفان مغرب‌زمین با فلاسفه اسلامی در نقطه آغاز فلسفه است. فیلسوف اسلامی می‌گوید: «واقعیتی هست» و سپس به تبیین و تحلیل این «هست» می‌پردازد که چگونه است؟ واجب است یا ممکن؟ وجود است یا ماهیت؟ علت است یا معلول؟ واحد است یا کثیر؟ جوهر است یا عرض؟ اما دکارت ابتدا باید فکر و تفکر را اثبات کند تا بتواند وجود خویش را بپذیرد و آنگاه به وجود خدا و جسم قائل شود و یا کانت باید بر پایه باور خود همه چیز را از فیلتر مقولات فاهمه بگذراند تا علم حاصل شود؛ زیرا این مقولات به منزله صورت و آنچه حس درک می‌کند به منزله ماده هستند که انفکاک آنها محال است.

بنابراین، فلاسفه غرب اصالت ادراک و تصور را مبدأ فلسفه قرار داده‌اند در حالی که فلاسفه اسلامی موجود بما هو موجود را موضوع فلسفه می‌دانند. آنان واقعیت و موجود بینی را جایگزین وجود کرده و اصالت را به ادراک داده‌اند و می‌گویند که واقعیت هر چند در من منحل نمی‌شود ولی بدون من معنا ندارد، همه آن را یکسان و به یک نحو ادراک می‌کنند و به این جهت مفهوم کلی و جزئی به همان صورت که در خارج است معلوم ماست، حال آنکه آنچه به نحو انضمامی در خارج است چه بسا متغیر است و ثبات ندارد. در حالی که فریبنده‌ترین مبدأ برای فلسفه این است که بگوییم همه تصورات با فکر و ذهن ملازم دارند نه با وجود. اما باید گفت که وجود کلید حل معماست و ساختار ذهن طوری است که نمی‌تواند حتی یک قضیه بسازد مگر اینکه آن را به وجود ارتباط دهد. حتی برای انکار چیزی هم باید آن را ابتدا در ذهن، موجود فرض کنیم. فکر بشر همواره پیرامون وجود دور می‌زند. وجود را مبدأ معرفت شمردن به این معناست که وجود نخستین معرفتی است که از طریق آن هرگونه معرفت بعدی را می‌توان به تدریج کسب کرد نه اینکه هرگونه معرفت بعدی از تحلیل مفهوم وجود به دست می‌آید. عقل با ضرورت بی‌واسطه می‌بیند که چیزی هست؛ آن چیز خودش است و محال است که در یک زمان، هم باشد و هم نباشد. آن چیز یا هست یا نیست و شق سومی تصورپذیر نیست. بنابراین معرفت حول محور وجود شکل می‌گیرد (فروغی، ۱۳۷۹: ۱/۱۵۷-۱۵۹؛ ۲/۸۲-۸۶ و ۲۱۶-۲۲۱؛ ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۲۹، ۱۵۷، ۲۱۷ و ۲۸۰-۲۸۸؛ داوری، ۱۳۵۹: ۲۷-۲۸، ۸۷-۱۰۵ و ۱۱۵-۱۲۵).

در مورد تفاوت نظر سهروردی با ابن سینا در مقوله کم نیز باید گفت که موضوع مورد بحث آنها متفاوت است. ابن سینا هر یک از جسم طبیعی و صورت و ماده را جوهر به حساب آورده و بقیه امور مربوط به جسم از جمله ابعاد ثلاثه را عرض می‌داند اما سهروردی که ابعاد را جوهر و ذاتی جسم می‌شناسد، به جای جسم طبیعی، جسم تعلیمی را مد نظر قرار داده است. پس ابعاد برای جسم طبیعی عرض است ولی برای جسم تعلیمی ذاتی است و از آنجا که جسم تعلیمی خود عارض جسم طبیعی می‌شود، لازم می‌آید که ابعاد هم عارض جسم طبیعی شوند. بنابراین ابعاد (کم) عرض می‌باشند نه جوهر.

به طور خلاصه می‌گوییم که جسم در خارج، متصف به مقادیر، ابعاد، کیفیات، رنگ و حرارت است ولی در حد ذات لا بشرط از اینهاست. این ویژگیها از اعراض متعلق به ماده و صورت مادی هستند و تغییر می‌کنند در حالی که جوهر ثابت است و با تغییر اعراض تغییر نمی‌کند؛ مانند موم که با تغییر اعراض ثابت می‌ماند و تبدیل به جسم دیگری نمی‌شود. علاوه بر این در مقام تصور نیز با نفی این ویژگیها، موضوع (جسم) از میان نمی‌رود ولی با نفی جواهر (صورت و ماده) و نادیده انگاشتن آنها بساط جسم برچیده می‌شود و در واقع جسم یا صورت و ماده، جوهری هستند که در وجود خود نیاز به ابعاد زمان و مکان و ارتفاع و طول و عرض و شکل و... ندارند و اینها از لوازم تشخیصند، نه از مقومات آن و عرضند نه جوهر. کانت هم از همین مثال موم استفاده می‌کند و جوهر بودن ابعاد را ثابت می‌کند، اما به تفاوت جسم طبیعی و جسم تعلیمی توجه نمی‌کند؛ او می‌گوید که اگرچه با تغییر موم، رنگ و بوییش تغییر می‌کند، ابعاد آن که دارای امتداد است از بین نمی‌رود. پس هر صفت بی‌امتدادی که از موم زائل شود خارج از ذات و عرض است در حالی که ابعاد دارای امتداد هستند در نتیجه صفت ذاتی شیء و جوهر می‌باشند. اما باید توجه داشت که جسم طبیعی در خارج حداقل یک رنگ و بو و طعم و اندازه‌ای دارد اما اینها جزء ذاتیات جسم طبیعی نیستند و با فرض نداشتن اینها جسم طبیعی از بین نمی‌رود و خللی به آن وارد نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹/۲، ۴۵-۵۵؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۳/۱؛ داوری، ۱۳۵۹: ۱۱۴-۱۱۵).

نتیجه‌گیری

تقسیم موجود به جوهر و عرض از مسائل پرماجرایی تاریخ فلسفه و از تقسیم‌های اولیه در باب ماهیت است. همه فلاسفه از جمله ارسطو، فلاسفه اسلامی و از میان فلاسفه غربی دکارت و کانت، متفقاً جوهر را به «وجود لافی موضوع» و عرض را به موجود نیازمند به موضوع تعریف می‌کنند اما در باب مصادیق، تعداد و اقسام آنها اختلاف نظرهایی دارند. البته برخی فلاسفه حسی و تجربی وجود جوهر را انکار می‌کنند.

به نظر می‌رسد ریشه این اختلاف نظرها به حوزه معرفت‌شناسی برمی‌گردد نه حوزه وجودشناسی. به طور کلی می‌توان گفت که اساس بحث مقولات (جوهر و اعراض) مربوط به شناخت و نوع نگرش به هستی است؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا ماهیت جوهر و عرض امری اعتباری و به تبع وجود در خارج موجود است و خود استقلالی در خارج ندارد. هرگاه بخواهیم ماهیت موجود در خارج را (یا بهتر بگوییم موجودی را که نام ماهیت بر آن نهاده‌ایم) بشناسیم در تحلیل ذهن، بخشی از آن موجود را که جزء مقومات و ذاتیات آن است، جوهر و آن بخشی را که خواص آن موجود و از لوازم آن و زائد بر ذات است و ذات را بدون آن می‌توان در نظر گرفت، عرض می‌نامیم. اما درباره جوهر و ذاتیات این گونه نیست؛ زیرا انفکاک ذات از ذات و ذاتیات محال است.

اینکه مبنای معرفت به ذاتیات و عرضیات چه باشد، ملاک تشخیص جوهر از عرض است. ارسطو و اکثر فلاسفه اسلامی با بها دادن به حس و عقل و قرار دادن وجود به عنوان مبدأ فلسفه و با استقرار، تعداد مقولات را یک جوهر و نه عرض می‌دانند. اما فلاسفه حسی و تجربی با این مبنا که راه کسب معرفت، حواس است و با پایبندی به این اصل که «هر چه در دایره تجربه حسی ننگنجد قابل اثبات و انکار نیست» وجود جوهر را نمی‌پذیرند و هر چیز قابل شناخت برای انسان را از اعراض و خواص می‌پندارند. دکارت و کانت هم که به عقل و حس بها می‌دهند، اگرچه در تعریف و مفهوم جوهر و عرض با فلاسفه اسلامی هم عقیده‌اند، در تشخیص مصادیق

با آنها متفاوتند؛ چه اصالت را به ادراک و تصور داده و آن را مبنای فلسفه خویش قرار داده‌اند.

درباره تفاوت نظر سهروردی با ابن سینا در مقوله کم باید گفت که موضوع بحث آن دو متفاوت است. ابن سینا جسم طبیعی و صورت و ماده را جوهر و بقیه امور مربوط به جسم از جمله ابعاد ثلاثه را عرض می‌داند اما سهروردی که ابعاد را جوهر و ذاتی جسم می‌شناسد، به جای جسم طبیعی، جسم تعلیمی را مد نظر قرار می‌دهد. پس ابعاد برای جسم طبیعی عرض است ولی برای جسم تعلیمی ذاتی است و از آنجا که جسم تعلیمی خود عارض جسم طبیعی می‌شود لازم می‌آید که ابعاد هم عارض جسم طبیعی شوند. بنابراین ابعاد (کم) عرض می‌باشند نه جوهر. از این نکته نیز نباید غافل شد که جوهر و عرض دو مفهوم تحلیل عقلی از شناخت موجود هستند و آنچه در هستی‌شناسی حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی پذیرفته شده است این است که وجود و موجود به عنوان واقع و عینیت موجود است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۲. همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، الهیات از کتاب شفاء، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
۵. پایکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، حریق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۷. حداد عادل، غلامعلی، تمهیدات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۸. داوری، رضا، فلسفه چیست؟، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.
۹. ذهنی تهرانی، سیدمحمدجواد، فصول الحکمه، قم، حاذق، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، حکمت، ۱۴۰۲ ق.
۱۱. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حاشیه حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. همو، نه‌ایه الحکمه، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. فولیکه، پل، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالعلم، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. یربلی، سیدیحیی، فلسفه چیست؟، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.

تحلیل و نقد

دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ سنخیت علت و معلول*

- رضا اکبریان^۱
- حجت‌اله مرزانی^۲

چکیده

یکی از فروع مهم اصل علیت، قاعدهٔ سنخیت علت و معلول است. توجه فیلسوفان در مباحث مربوط به علیت بیشتر متوجه خود اصل علیت و ضرورت علی- معلولی بوده و کمتر به قاعدهٔ سنخیت پرداخته شده است. ملاصدرا در این باره بیش از فیلسوفان پیشین خود به بررسی و کندو کار پرداخته و مطالبی نو را مطابق مبانی نظام فلسفی‌اش عرضه کرده است.

این مقاله با نگاهی تاریخی و تحلیلی به چیستی، تبیین و گسترهٔ قاعدهٔ سنخیت علت و معلول در فلسفهٔ اسلامی و به ویژه حکمت متعالیه و دیدگاه‌های ملاصدرا پرداخته و در فرجام به این نتیجه رسیده است که سنخیت علت و معلول دو معنای حذاقلی و حداکثری دارد. معنای حذاقلی بر مبنای نظام‌های فلسفی قبل از حکمت متعالیه تبیین می‌شود اما معنای حداکثری

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

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

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه (نویسندهٔ مسئول) (marzanihojat@gmail.com).

با توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه چون اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می گردد. با این تفکیک آشکار می شود بسیاری از مخالفتها با قاعده سنخیت علت و معلول در حقیقت متوجه معنای حداکثری سنخیت است و معنای حداقلی پذیرفته بیشتر فیلسوفان است.

واژگان کلیدی: اصل علت، سنخیت علت و معلول، اصالت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط و مستقل.

طرح مسئله

اصل علیت که بر اساس آن رابطه و پیوستگی واقعی میان موجودات جهان برقرار می شود، دو فرع مهم دارد:

۱- ضرورت علی- معلولی که بر پایه آن با حضور علت تامه، وجود معلول ضرورت می یابد. لذا انفکاک معلول از علت تامه اش محال است.

۲- سنخیت میان علت و معلول که مبتنی بر آن هر معلول، علت خاص خودش را دارد و بالعکس.

در میان مباحث فیلسوفان و محققان فلسفه اسلامی درباره اصل علیت و فروع آن، آنچه کمتر توجه شده است، پرداختن به قاعده سنخیت و نتایج و دایره شمول آن است؛^۱ چه از دید اینان قاعده سنخیت بدیهی و بی نیاز از بررسی تفصیلی است و بحث اجمالی درباره آن کافی است. همین اجمال ابهامات و اشکالاتی را پدید آورده است. به علاوه این اصل مخالفان زیادی به ویژه در میان متکلمان دارد.

در این مقاله برآنیم تا با مطالعه تاریخی روشمند در آثار متفکران مسلمان و به ویژه ملاصدرا درباره قاعده سنخیت علت و معلول، زوایای مختلف این موضوع را بررسی کنیم و ابهامات آن را از بین ببریم. بر این اساس مقاله حاضر به بررسی و

۱. لازم به ذکر است که طبق جستجوی نگارنده تنها سه مقاله در باب قاعده سنخیت وجود دارد. مقاله اول با عنوان «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت» اثر دکتر یحیی یثربی؛ مقاله دوم نوشته حسین عشاقی اصفهانی با عنوان «استواری قاعده الواحد و پایه های نظری آن»؛ و مقاله سوم نوشته مهدی حاجیان با عنوان «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت» است. اصل مباحث این سه مقاله درباره قاعده الواحد است و چون سنخیت علت و معلول مهم ترین مبنای این قاعده است، آن نیز بررسی شده است. مقاله اول نگاهی انتقادی به قاعده الواحد و قاعده سنخیت دارد و دو مقاله دیگر پاسخی بر انتقادات مطرح در مقاله اول هستند.

پاسخ سؤالات ذیل می‌پردازد:

سنخیت علت و معلول به چه معناست؟ پیشینه تاریخی بحث سنخیت در فلسفه یونان چیست و نوآوری فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدرا در این باره چه می‌باشد؟ قاعده سنخیت در نظامهای فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه با توجه به اختلاف این سه نظام فلسفی در بحث علیت چه تفاوتهایی می‌یابد و چگونه تبیین می‌شود؟ دایره شمول قاعده سنخیت تا کجاست؛ آیا همچون ضرورت فقط در محور علت تامه و معلول جاری است یا درباره همه علل ناقصه (علت فاعلی، غایی، صوری و مادی) و معلول صادق است؟ مخالفان قاعده سنخیت در فرهنگ اسلامی چه کسانی هستند^۱ و چه نقدهای درون‌سیستمی به این قاعده شده است و چه پاسخی به آنها می‌توان داد؟ از آنجا که فهم دقیق و صحیح دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه درباره سنخیت علت و معلول مبتنی بر درک فیلسوفان پیش از ملاصدرا از این قاعده است، پژوهش خود را با بررسی تاریخی درباره چیستی سنخیت در مکاتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه آغاز می‌کنیم.

معنای لغوی سنخیت

«سنخ» در لغت به معنای اصل، ریشه و پایه است (ابن منظور، ۱۴۱۲: ۲۶). بنابراین وقتی گفته می‌شود یک شیء با شیء دیگر سنخیت دارد یعنی در اصل و ریشه و حقیقت با هم شریکند. بر این اساس از نظر لغوی آنچه مقابل واژه «سنخیت» قرار دارد «بینونت» است؛ یعنی یک شیء مباین شیء دیگر است به گونه‌ای که از نظر اصل و حقیقت، اشتراکی نداشته باشند.

معنای اصطلاحی سنخیت

با اینکه واژه «سنخیت» از لحاظ لغوی و ادبی معنایی واضح و روشن دارد، در

۱. در این مقاله فقط به معرفی و دسته‌بندی مخالفان قاعده سنخیت در پرتو تبیین این قاعده پرداخته‌ایم. تبیین و تحلیل انتقادات مخالفان به دلیل اهمیت و گستردگی خود به پژوهش نظام‌مند دیگری محتاج است.

اصطلاح فنی و فلسفی دچار ابهام معنایی است. این کلمه به طور خاص در مباحث فلسفی اصل علیّت و با عنوان سنخیت یا تناسب علّت و معلول به کار می‌رود. به نظر می‌رسد در فلسفه اسلامی ابن سینا نخستین بار به این بحث پرداخته باشد. او در فصل سوم مقاله ششم *الهیات الشفاء* تحت عنوان «فی مناسبة ما بین العلل الفاعلیة و معلولاتها» بحث مفصلی را مطرح کرده است (۱۳۸۵: ۲۷۰-۲۸۱).

ریشه‌های بحث سنخیت علّت و معلول در فلسفه یونان

پیشینه بحث سنخیت علت و معلول را می‌توان در فلسفه یونان و به ویژه فلسفه افلاطون، ارسطو و افلوپین دید. دیدگاه افلاطون در بحث ایده، متناسب با بحث سنخیت است. به نظر او - در محاوره تیمائوس - خدایی صانع (دمیورژ) وجود دارد که با سرمشق قرار دادن مُثُل، جهان را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۹۷). در جهان‌شناسی افلاطون موجودات عالم محسوس به علّت بهره‌وری از ایده‌ها که همان آنهاست، وجود دارند و عالم محسوس یک روگرفت از جهان مثل است.

در فلسفه ارسطو نیز نشانه‌هایی از این بحث را می‌توان دید، چنان که بر اساس اصل ترادف ارسطویی «هر چیزی از همان خودش به وجود می‌آید فی‌المثل گرما از گرما» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۳۲). همچنین این مفهوم که علّت به نحو اتمّ و اکمل آن چیزی را دارد که به چیزهای دیگر منتقل می‌سازد، پذیرفته ارسطوست. او در این باره می‌گوید:

هر چیزی که کیفیتی را به چیزهای دیگر همان خود منتقل می‌کند، خودش به غایت از آن کیفیت برخوردار است؛ مثلاً آتش گرم‌ترین است، زیرا علّت گرما در همه چیزهای دیگر است (همان: ۲۱۷).

شایان یادآوری است که دو عبارت فوق از ارسطو درباره علیّت در حوزه عالم طبیعت است یا همان چیزی که فیلسوفان مسلمان از آن با عنوان فاعل طبیعی یاد می‌کنند و نه فاعل الهی و مُعطی وجود؛ زیرا «علّت به معنای پدیدآورنده شیء از عدم نه تنها در فلسفه ارسطو، بلکه حتّی در کل فلسفه یونان از پیش از سقراطیان تا فلوطین مورد بحث واقع نشده است» (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۰۰). ارسطو رویکردی کاملاً تجربی

به مسئلهٔ علیت دارد و مرادش از علل چهارگانه انواع تبیین است (نوسبام، ۱۳۷۴: ۶۸). در فلسفهٔ نوافلاطونی بحث سنخیت یا تناسب علت و معلول به گونه‌ای آشکارتر جلوه می‌کند. بنیادی‌ترین آموزهٔ فلسفهٔ افلوپین نظریهٔ فیض یا صدور اوست که بر پایهٔ آن «عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود؛ زیرا که اصل ضرورت این است که «کمتر کامل» از «کامل‌تر» صادر شود. این یک اصل است که هر طبیعتی آن چیزی را خواهد ساخت که بلافاصله و مستقیماً تابع و دنبال اوست» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۳۷). البته باید توجه داشت در سلسله مراتبی که افلوپین در نظام فلسفی خویش برای جهان هستی تصویر می‌کند «واحد» را به گونه‌ای کاملاً متعالی و متفاوت از سایر مراتب جلوه می‌دهد، به گونه‌ای که هر حکم ایجابی دربارهٔ آن ناممکن است. به دیگر سخن دربارهٔ «واحد» همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست؛ او فراسوی عقل و فراسوی همه چیز است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۰۴/۲ و ۷۰۶).

در بحث ما نیز افلوپین اگرچه واژهٔ علت را دربارهٔ «واحد» به کار می‌برد، معتقد است که صدور مرتبهٔ مادون واحد یعنی «عقل»، از واحد بر اساس قاعدهٔ «معطی شیء واجد شیء است» نمی‌باشد. این قاعده اگرچه دربارهٔ صدور مراتب مادون عقل از عقل درست است دربارهٔ واحد درست نیست. دربارهٔ «واحد» باید گفت که چون فاقد همه چیز است، چیزها از او صادر می‌شوند. افلوپین در این باره می‌گوید: چگونه ممکن است از این «واحد» که خود بسیط است و هیچ گونه اختلاف و دویی را حاوی نیست، چیزهای کثیر پدید آیند؟ بدین سان چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید و برای اینکه هستی پدید آید، «واحد» خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدیدآورندهٔ هستی باشد (همان: ۶۸۱/۲).

گرایش به افزایش سلسله مراتب موجودات در فلسفهٔ نوافلاطونی که بیانگر تأکید مضاعف این فلسفه بر تعالی الوهیت و مبرا کردن خداوند از هر گونه تماس با عالم حسی بود، به وسیلهٔ شارحان فلسفهٔ نوافلاطونی، به ویژه یامبلیخوس و پروکلس پر و بال بیشتری به خود گرفت؛ «پروکلس تأکید می‌کرد معلول یا وجودی که

صادر می‌شود تا اندازه‌ای شبیه به علت یا منشأ صدور و تا اندازه‌ای غیر شبیه با آن است. تا آنجا که وجودی که صادر می‌شود شبیه به منشأ خویش است، به عنوان موجودی ملاحظه می‌شود که تا اندازه‌ای با اصلش یکی است؛ زیرا فقط به موجب «خودارتباطی» این اصل است که صدور واقع می‌شود. از سوی دیگر چون صدور هست باید چیزی در وجود صادرشونده باشد که با اصل یکی نباشد بلکه متفاوت با آن باشد» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۵۰).

چنان که ملاحظه می‌شود ریشه‌های بحث سنخیت علت با معلول و مصدر با صادر به خوبی در فلسفه یونان و به ویژه فلسفه نوافلاطونی هویدا است، هرچند به خوبی تبیین نشده و در باب چیستی و چرایی و گستره آن مباحث دقیق و عمیقی صورت نگرفته است.

سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی

اگرچه ابن سینا در فلسفه مشاء اسلامی فصلی را در این باره در *الهیات الشفاء* تدوین کرده، او در آنجا عمدتاً به این بحث پرداخته است که در چه مواردی وجود فاعل اقوی از وجود مفعول است. به علاوه او بیشتر در حوزه عالم طبیعت به این بحث پرداخته است. تنها مطلب او درباره تناسب علت و معلول ذکر این نکته است: وجودی که فاعل افاده می‌کند گاهی مثل و مانند خودش است و گاهی نیز مثل خودش نیست (۱۳۸۵: ۲۷۰). ملاصدرا در توضیح این قسمت از کلام ابن سینا چنین گفته است:

مراد ابن سینا از اینکه فاعل وجودی مثل خودش را افاده می‌کند، مثل بودن در ماهیت فاعل و فعلش است؛ یعنی فاعل گاهی وجودی مثل وجود ماهیتش را افاده می‌کند و گاهی نیز آنچه افاده می‌کند مثل وجود ماهیتش نیست. مثال اول حرارت و گرماست؛ زیرا گرما نحوی از حرارت است و مثال دوم آتش و سیاهی حاصل از آن است که سیاهی مثل آتش نیست (۱۳۸۵: ۱۰۳۸/۲).

ابن سینا در دیگر آثارش مطالبی پراکنده درباره سنخیت ارائه کرده است، از جمله در *التعلیقات* می‌گوید:

شیء و فاعل، از آن حیثیت که فعلی از آن صادر می‌شود غیر از آن شیء است از

این حیث که فعل دیگری از آن صادر می‌شود. بنابراین، این دو حیثیت و دو جهت، مختلف خواهند بود (۱۹۷۳: ۲۷).

او مبتنی بر همین مطلب، مشهورترین استدلال خودش را در باب قاعده الواحد و عدم صدور کثرت از وحدت به نحو بی‌واسطه سامان داده است. (۱۳۸۳: ۱۲۲/۳).

آنچه در نظام فلسفی اشراقی شهاب‌الدین سهروردی در باب سنخیت علت و معلول مطرح شده است، تقریباً همان مطالبی است که ابن سینا در آثار مختلف خود بدان پرداخته بود و تنها مطلب جدید همان واژگان و ادبیات خاص سهروردی است که در قالب فلسفه نور و به تعبیر دقیق‌تر «علم الانوار» او بیان شده است و اینکه برخی گفته‌اند بحث سنخیت برای نخستین بار در آثار سهروردی به طور غیر مستقیم مطرح شده است (ر.ک: یثربی، ۱۳۸۸: ۳۲۷) چندان با واقعیت سازگار نیست.

پس از ابن سینا، فخر رازی گستره بحث در باب سنخیت را اندکی وسعت بخشید و مطالبی تازه را مطرح ساخت. البته نگاه فخر رازی به این مسئله همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر نگاهی انتقادی است. وی در کتاب الاربعین به هنگام سخن از قدرت مطلق خداوند در اخراج تمام ممکنات از عدم به وجود بیان می‌کند که فلاسفه به سه دلیل از جمله به دلیل ملایمت و سنخیت علت و معلول، این مسئله را قبول ندارند. از نظر او سنخیت علت و معلول معنای مشخصی ندارد. اگر به معنای مماثلت و یکسانی باشد خطاست و اگر منظور دیگری در کار است، فلاسفه باید توضیح دهند (۱۴۰۷: ۳۳۷). او همچنین در دیگر کتابش، المباحث المشرقیه به این بحث پرداخته است. وی سومین دلیل از دلایل چهارگانه بر قاعده الواحد را وجود ملایمت و مناسبت میان علت و معلول می‌داند و این ملایمت را به مماثلت و مشابهت تفسیر می‌کند و بر این اساس به نقد این استدلال و در نهایت به رد قاعده الواحد می‌پردازد (۱۳۴۳: ۴۶۱/۱-۴۶۹).

آنچه در تفسیر ابن سینا و فخر رازی از مناسبت و سنخیت میان علت و معلول دیده می‌شود و در واقع وجه شباهت هر دو تفسیر نیز به شمار می‌رود، همان برداشت ماهوی از مسئله مناسبت علت و معلول است؛ امری که بعدها در حکمت متعالیه تغییر یافت و برداشتی کاملاً وجودشناسانه از آن ارائه گشت.

پس از ابن سینا و فخر رازی، محقق طوسی به گونه‌ای دقیق‌تر به چیستی سنخیت پرداخت. خواجه نصیر که در کتاب *شرح الاشارات* تمام همتش را متوجه شرح و تفسیر دقیق عبارات ابن سینا و نیز پاسخ به شبهات و تشکیکات فخر رازی کرد، در بحث از مسئله صدور کثرت از وحدت و قاعده الواحد، در مقام دفاع از این قاعده و رد اشکالات فخر رازی تذکر می‌دهد که در مسئله صدور کثیر از واحد، اصطلاح «صدور» دو معنا دارد:

۱- «صدور» همان امر اضافی است که عارض علت و معلول می‌شود از آن حیث که با هم هستند. در واقع طبق این معنا صدور، متأخر از وجود علت و معلول است و پس از حصول وجود معلول و در مقایسه رابطه میان علت و معلول، اخذ می‌شود. بنابراین صدور در این معنا، معنایی اضافی است.

۲- معنای دوم صدور عبارت است از بودن علت به نحوی که معلول از آن صادر شود. این معنای صدور بر معلول و بر اضافه‌ای که عارض علت و معلول می‌گردد (یعنی همان معنای اول صدور) مقدم است و این معنا از صدور واحد است اگر معلول واحد باشد. همچنین مصداق این معنا گاهی ذات علت است اگر علت، علت بالذات باشد (مانند واجب الوجود) و گاهی نیز مصداق آن حالتی است که عارض بر ذات علت گردد و در حقیقت این علت، علت بالذات نیست بلکه به سبب آن حالت است که مصداق مفهوم علت واقع می‌گردد. اما اگر معلول بیش از یک چیز باشد ضرورتاً آن حالت متعدد و مختلف خواهد بود و به سبب آن حالات متکثر در ذات علت، تکثر پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۷/۳).

قطب‌الدین رازی در مقام داوری بین دو شارح *الاشارات*، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، بر مبنای تفکیک خواجه نصیر معنای دقیق‌تری از چیستی سنخیت علت و معلول ارائه می‌کند:

اگر مؤثر و فاعل در رابطه با اثر و فعلی که قرار است از او صادر شود، خصوصیتی نداشته باشد (که به واسطه این خصوصیت آن اثر و فعل از او صادر شود) هیچ‌گاه چنین اثری از او صادر نمی‌شود و این خصوصیت امری وجودی است و علم به وجود آن ضروری است. (ما این معنا از سنخیت را معنای حداقلی سنخیت

می‌نامیم) حال اگر آن خصوصیت نفس آن علت واحد باشد چنان که در مورد واجب الوجود چنین است، در این صورت از این علت واحد جز اثر واحد صادر نخواهد شد و این چیزی است که شارح (خواجه نصیر) از آن به صدور غیر اضافی تعبیر کرده است (۱۳۸۱: ۱۸۸).

البته قطب‌الدین رازی تعبیر صدور غیر اضافی خواجه نصیر را امری می‌داند که در عرف و اصطلاح قوم (فلسفه رایج) یافت نمی‌شود و امری غیر معقول است. لذا خود پیشنهاد می‌کند که معنای دوم از صدور را که محقق طوسی آن را اضافی نامیده بود با اصطلاح «حیثیت صدور» و معنای اول را با اصطلاح «صدور» به کار بریم و تأکید می‌کند که مراد از حیثیت صدور همان خصوصیتی است که برای علت منظور است که امری اضافی نیست (بلکه امری وجودی است) (همان).

پس از خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی و تا ظهور مکتب حکمت متعالیه، عمده مباحثی که فیلسوفان در این باره مطرح می‌کردند، تقریباً شرح و توضیح همان مطالب ابن سینا، طوسی و رازی بود. همچنین با رکود جریان تفکر فلسفی و فلسفی شدن کلام اسلامی و راه یافتن این مباحث به آثار متکلمان و با توجه به اینکه نگاه متکلمان در این گونه مباحث نگاهی انتقادی است، بیشتر همت فیلسوفان متوجه پاسخ به اشکالات و شبهات منتقدان و متکلمان در این باره گردید.

برجسته‌ترین اندیشمند فیلسوف پس از جریان رکود تفکر فلسفی میرداماد است که از نظر فلسفی قرابت زیادی با خواجه نصیر طوسی دارد. توجه او به آثار و اندیشه‌های خواجه و قطب‌الدین رازی در این باره شایان توجه است. میرداماد که به نظر می‌رسد نخستین فیلسوفی است که تصریح می‌کند اساس قاعده الواحد مبتنی بر اصل سنخیت علت و معلول و وجود خصوصیتی در علت در مقایسه با معلول خاص آن است، در توضیح این خصوصیت می‌گوید:

مراد از خصوصیت مذکور آن است که علت بنفسه، خاستگاه و جوب ترتب معلول به خصوصش بر خودش و انبعاث و فیضانش از خودش شود (۱۳۷۴: ۳۵۹).

میرداماد این خصوصیت را ذاتی دانسته و آن را ملاک و میزان تصحیح علت و

معلولیت بین جاعل و مجعول معرفی کرده است (همان). البته وی در این قسمت توضیحی انتقادی درباره گفتار خواجه نصیر در تفکیک معنای صدور اضافی و صدور غیر اضافی یا حقیقی دارد و معتقد است که صدور غیر اضافی نیز خود دو قسم است:

۱- صدور غیر اضافی به همان معنایی که خواجه نصیر گفته است یعنی علّت (واجب الوجود) به گونه‌ای باشد که صدور معلول اول از آن وجوب یابد. این معنا از صدور غیر اضافی و علّیت صدوری مقدم بر ذات معلول و علّیت صدوری اضافی است که فرع وجود متضایفان است. در عین حال این معنا از صدور بر خلاف گفته خواجه نصیر عین ذات حق نیست بلکه مؤخر از ذات باری تعالی و علّت واحد محض است و در حقیقت لازم ذات باری تعالی است.

۲- علّیت صدوری غیر اضافی که عین ذات حق است، عبارت است از بودن ذات فعال باری تعالی به گونه‌ای که صدور تمام نظام خیر و وجود به سبب او وجوب یابد. بنابراین آن معنایی از صدور غیر اضافی که عین ذات حق است، نه لازم ذات او، همین معنای دوم از صدور غیر اضافی است که همان حیثیت وجوب افاضه جمیع خیرات به نحو بالذات است و نه معنای اول از صدور غیر اضافی که به حسب خصوصیت ذات معلول خاصی بود. بنابراین آنچه به حسب خصوصیت ذات معلول اول می‌باشد در حقیقت لازم نفس باری تعالی است نه عین ذات او (همان: ۳۶۱).

سنخیت علت و معلول از دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه

صدرالمتألهین شیرازی، شاگرد میرداماد و مؤسس حکمت متعالیه، با ردّ تفکیک استادش این دو معنا را یکی می‌داند و عین ذات حق می‌شمارد (۱۴۱۰: ۲۲۵/۳). ملاصدرا با احاطه بر تمام جریانها و نحله‌های فکری متقدم بر خود، سعی می‌کند از نکات مثبت و مفید آنها در نظام فلسفی خویش بهره گیرد. به علاوه روش او در طرح مباحث بنا به اظهار خودش به گونه‌ای است که ابتدا برای سهولت تعلیم تا مراحل با جمهور فلاسفه متقدم همگام می‌شود و سپس با تحلیل‌هایی که مبتنی بر فلسفه اصالت وجودی خاص اوست و با حفظ اصطلاحات قوم، بحث را تعمیق و در

برخی موارد متحول می‌کند و در نهایت موضع رسمی خویش را اعلام می‌کند (همان: ۸۴/۱).

این نکات روش‌شناختی را در اکثر مطالب حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و از جمله در بحث مناسبت یا سنخیت علّت و معلول می‌توان دید. ملاصدرا در این بحث از آثار و اندیشه‌های فلاسفه، متکلمان و عرفای متقدم بهره می‌برد و مطالبی را از آنها در تبیین بحث استفاده می‌کند.

ملاصدرا همانند فیلسوفان پیش از خود تأکید می‌کند که «علّت موجب در مقایسه با معلولش باید واجد خصوصیتی باشد که این خصوصیت برای همین علّت در مقایسه با معلول دیگر مشاهده نشود یا علّت دیگر در مقایسه با این معلول چنین خصوصیتی نداشته باشد. این خصوصیت مبدأ ایجاب معلول معین و خاص و منشأ فیضان و انبعاث آن است. مراد از خصوصیت و حیثیت در اینجا معنایی مصدری همچون سایر معانی مصدری نیست که با تعدد طرف اضافه متعدد شوند بلکه مبدأ خاص است که به جوهر ذات و حاق تعینش مصداق این حیثیت و خصوصیت مذکور است (همان: ۲۰۸).

او در جای دیگر می‌گوید:

مراد از خصوصیت در اینجا آن چیزی است که مبدأ وجوب یافتن و تخصیص صدور معلول معین از علّت است و تعبیر به خصوصیت به جهت ضیق عبارت است. به عبارت دیگر مراد از خصوصیت مصداق این مفهوم و ملاک صدق آن می‌باشد و چنین چیزی در حالت صدور معلول اول از واجب الوجود لازم است که عین ذاتش باشد (همان: ۲۲۰).

از نظر صدر المتألهین «مصدر حقیقی و واقعی همین خصوصیت است که در علّت است و از این خصوصیت با تعبیر مختلفی یاد شده است چنان که گاهی با لفظ «صدور»، گاهی با لفظ «مصدریت» و گاهی با عبارت «کون العلة بحیث یجب عنها المعلول» یاد شده است. البته باید به یاد داشت این خصوصیت امری اضافی نیست بلکه امری مخصوص است که به سبب آن هر علّتی به معلول خاص و معین ارتباط می‌یابد و چنین خصوصیتی امری وجودی و متقدم بر معلول و نیز اضافه‌ای

که عارض بر آن خصوصیت و معلول می‌شود، می‌باشد. این خصوصیت از این دو حال خارج نیست: گاهی خود همان علت و ذات علت است هنگامی که علت علت به نفس ذاتش باشد و گاهی نیز زائد بر ذات علت است (همان: ۲۰۴/۷-۲۰۵).

ملاصدرا در بحث قاعده الواحد نیز به مسئله تناسب علت و معلول می‌پردازد و بر اساس همین تناسب استدلالی را بر قاعده الواحد ترتیب می‌دهد و می‌گوید: باید میان علت افاضه‌کننده وجود و معلولش ملائمت و مناسبتی باشد به گونه‌ای که آن علت با موجودات دیگر چنین مناسبتی نداشته باشد؛ مانند مناسبت آتش با سوزاندن، آب با برودت و خورشید با پرتوافشانی. لذا این مناسبت را میان آتش با برودت، آب با حرارت و زمین با پرتوافشانی نمی‌بینیم.

او سپس با تفسیر ملائمت به «مشابهت» بیان می‌دارد: مشابهت هم نوعی «مماثلت» در صفت است و در واقع اتحاد در حقیقت است که اگر این اتحاد بین دو وصف ملاحظه شود مماثلت است و اگر بین دو موصوف ملاحظه شود مشابهت است و مرجع مشابهت نیز اتحاد در حقیقت است (همان: ۲۳۶/۷).

در عبارت آخر ملاصدرا درباره سنخیت سه نکته شایان توجه است: نخست اینکه دلیل ملاصدرا بر قاعده الواحد بر اساس وجود تناسب یا ملائمت میان علت و معلول دقیقاً همان استدلال سوم از استدلالهای چهارگانه فخر رازی در المباحث المشرقیه است که فخر رازی آن را ضعیف می‌داند و شرح آن گذشت. نکته دوم اینکه عبارات ملاصدرا در این قسمت با فلسفه اصالت وجودی او سازگاری ندارد و تفسیر او در این بخش از سنخیت علت و معلول بیشتر صبغه ماهوی دارد تا صبغه وجودی. نکته آخر اینکه بیان ملاصدرا در استدلال بر قاعده الواحد و تفسیر سنخیت بیشتر جنبه خطایی دارد و بیانی برهانی نیست چنان که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر الاسفار به آن اشاره کرده است:

زیرا اگر مراد از مشابهت و مماثلت معنای اصطلاحی آنها باشد که همان اتحاد در کیف است به اتحاد در ماهیت نوعی برمی‌گردد در حالی که چنین چیزی را درباره واجب الوجود و هیچ علت بسیط جوهری نمی‌توان بیان کرد (همان: ۲۳۶/۷، پاورقی ۱).

نیز ملاصدرا در جایی دیگر در تبیین سنخیت علّت و معلول به نقل از عرفا می‌گوید:

هر معلولی از نظر طبیعتش مرکب از دو بعد است: بعدی که به سبب آن مشابه و حاکی از علّت و فاعلش است و بعدی که با آن مباین و منافی فاعل است (همان: ۴۲۰/۲).

این گفتار یکی از مبانی مهم عرفان نظری در بحث تجلی محسوب می‌شود که عرفا تحت عنوان دو اصل «الشیء لا یصدر عنه ولا یثمر ما یضاده» و «الشیء لا یظهر عنه ما یشابهه کلّ المشابهة» از آن استفاده کرده‌اند (ر.ک: قونوی، ۱۳۶۲: ۲۳-۲۸). البتّه ریشهٔ این بحث را می‌توان در فلسفهٔ نوافلاطونی و گفتار پروکلس، از پیروان و شارحان برجستهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی، دید که در بحث تاریخیّهٔ اصل سنخیت و ریشهٔ آن در فلسفهٔ یونان از آن یاد کردیم.

دربارهٔ رابطهٔ این دو اصل با قاعدهٔ سنخیت علّت و معلول می‌توان گفت:

همواره اثر شیء نسبت به خود شیء از یک جهت قریب است و از یک جهت بعید؛ یعنی از جهت اینکه اثر شیء نمی‌تواند متناقض و متضاد با خود شیء باشد، قریب است و از جهت اینکه اثر شیء نمی‌تواند مشابهت کامل با خود شیء داشته باشد، بعید است و این همان چیزی است که حکما آن را معتبر دانسته‌اند و به عنوان لزوم سنخیت بین علّت و معلول از آن بحث کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵/۲).

در تبیین تفاوت سنخیت علّت و معلول در فلسفه با عرفان باید به یک نکته توجّه داشت و آن اینکه «سنخیتی که در فلسفه مولد و مقارن با جهت بوده و مصحّح ربط هر علّت با معلول خاص خود می‌باشد (به نحوی که به یک وجود واحد بسیط الحقیقه بیش از یکی را نمی‌توان نسبت داد) در عرفان بدین صورت مطرح نشده است؛ چرا که در عرفان ظهور و تجلّی مطرح است نه علّیت. به عبارت دیگر «نسب» در عرفان به وجود آورندهٔ «جهات وجودی» به معنای فلسفی آن نیستند (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۲۵).

عباراتی را که از ملاصدرا در باب سنخیت علّت و معلول نقل کردیم، می‌توان از

جمله مواردی دانست که وی در آنها با اندیشه‌های فلاسفه، متکلمان و عرفای پیش از خود همراه شده است و هم‌زبان با آنها سخن گفته است. اما سنخیت علّت و معلول در قالب حکمت متعالیه چهره‌ای نوین یافته است. بنا بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و نیز امکان فقری که بر اساس آن وجود علّت و معلول به وجود مستقل و رابط تحویل می‌یابد، سنخیت و تناسب علّت و معلول معنایی جدید پیدا می‌کند. از نظر ملاصدرا وجود هر معلولی از لوازم ذات علّت آن است (۱۴۱۰: ۱۷۷/۷) و واقعیت هر علّتی کامل‌تر از واقعیت معلولش و واقعیت هر معلولی ناقص‌تر از واقعیت علّتش می‌باشد. به عبارت دیگر محال است واقعیت علّت و واقعیت معلول حقایقی متباین باشند بلکه هر دو از یک سنخ حقیقتند و علّت، تمام حقیقت معلول را در بر دارد (همان: ۱۵۸) و چون تمام کمالات وجودی به وجود برگشت می‌کند و حقیقت وجود منبع تمام خیرات و کمالات است، لذا هر کمالی که در هر یک از موجودات وجود داشته باشد، اصل حقیقت آن کمال در علّت آن موجود به نحو اعلی و اتم موجود است (همان: ۲۶۹/۶).

با توجه به عبارات فوق در باب چیستی سنخیت علّت و معلول در حکمت متعالیه می‌توان چنین گفت:

کمالات وجودی در شدت و ضعف و تمامیت و نقص تابع اصل وجودند و هر معلولی در مرتبه علّت به وجودی اعلی و اتم تحقق و تقرر دارد که به مناسبت این حیثیت و جهت از علّت صادر می‌شود که از این معنا گاهی به وجوب سابق بر وجود معلول و گاهی از آن به سنخیت تعبیر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۶۰).

البته تفسیر مذکور از چیستی سنخیت آشکارا در عبارات ملاصدرا نیامده و این مطلب بعدها به همت شارحان مکتب او تبیین می‌گردد.

پس از صدر المتألهین و در میان شارحان و طرفداران حکمت متعالیه، مسئله سنخیت علّت و معلول بیشتر مورد توجه قرار گرفت. این امر به دلیل مخالفت گروهی از فیلسوفان رقیب و مخالف حکمت متعالیه (یعنی جریان مکتب ملارجبعلی تبریزی) و نیز محدثان و متکلمان با مسئله سنخیت علّت و معلول بود که البته در برخی موارد از تفسیر و برداشت نادرست آنها از این مطلب در حکمت متعالیه نشئت می‌گرفت.

در عصر حاضر بیش از همیشه به مسئلهٔ سنخیت توجه شده است. به نظر می‌رسد شهید مطهری برای نخستین بار به تفکیک اصل علیت از دو فرع مهم آن یعنی ضرورت و سنخیت پرداخته است و گرچه بحث ضرورت علی و معلولی به عنوان یکی از فروع قانون علیت به گونهٔ مستقل مورد توجه فیلسوفان قبل از وی بوده است، هیچ‌گاه به اصل سنخیت به طور مستقل به عنوان یکی از فروع قانون علیت توجه نشده و همواره ذیل قاعدهٔ الواحد، در مقام یکی از دلایل و مبانی قاعدهٔ مذکور بررسی گردیده است.

شهید مطهری دربارهٔ اهمیت این تفکیک چنین می‌گوید:

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را با نام سنخیت و جبر علی و معلولی خواندیم، مجزا ساختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه به عمل نیامده و همین عدم تجزیه به نوبهٔ خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده می‌شود برخی دانشمندان به قانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حملهٔ آنان به اصل علیت کلی نیست بلکه به یکی از دو قانون منشعب از اصل علیت یا به سایر قوانین منشعب از آن است (۱۳۷۱: ۶/۶۵۳).

ایشان همچنین در بیان چیستی سنخیت می‌نویسد:

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید این طور تعریف کنیم: از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد (همان: ۶۷۲).

چنان که گفته شد در عصر حاضر بیش از همیشه به مسئلهٔ سنخیت توجه شده است و این اقبال باعث گردیده است که تعابیر مختلف و گاه متفاوتی دربارهٔ چیستی سنخیت و تبیین آن ارائه گردد. در زیر چند نمونه از تفاسیر مختلف امروزی را در این باره می‌آوریم:

- مقصود از سنخیت ذاتی میان علت و معلول آن است که هر علتی از آنجا که افاضه‌کنندهٔ هستی معلول و کمال وجودی آن است، در رتبهٔ عالی‌تری واجد کمال معلول خود می‌باشد یعنی یک حیثیت واحدی هست که مرتبهٔ نازلهٔ آن در معلول وجود دارد و مرحلهٔ کاملهٔ آن در علت یافت می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۴: ۳۲۵).

- آن خصوصیتی که موجب افاضه وجود معلول از ناحیه علت می‌شود، از آن تعبیر به اصل سنخیت می‌شود. لازمه وجود چنین خاصیتی در علت، تسامخ و یکنواختی وجودات علت و معلول است، بدین معنا که هر چه در معلول در صفات کمال یافت می‌شود به طریق اولی باید در علت نیز یافت شود لکن اقوی از آن (قراملکی، ۱۳۷۵: ۷۴).

- تعبیر دقیق از قانون سنخیت علی و معلولی چنین است: علل معین خودبه‌خود معلولهای معینی را می‌توانند به وجود آورند و معلولهای معین نیز خودبه‌خود از علل معینی می‌توانند به وجود آیند (عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۶).

نکته شگفت‌انگیز اینکه برخی در چارچوب حکمت متعالیه می‌اندیشند اما تفسیری ماهوی از سنخیت علت و معلول ارائه کرده، می‌گویند:

به همین سان جهات دیگری غیر از وحدت و کثرت نیز در سنخیت ملحوظ می‌گردد و ساده‌ترین آنها ملاحظه خواص صوری و عوارض اشیاست و تناسب بین جنس و نوع علت و معلول نیز به طریق اولی ضرورت دارد (طاهری، ۱۳۷۶: ۲۹۳).

استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی با اشاره به تعابیر و تفاسیر مختلف قاعده سنخیت علت و معلول در آثار اندیشمندان مسلمان می‌نویسد:

حکمای الهی از قدما و متأخرین از این معنا (سنخیت) با عبارات مختلف تعبیر نموده‌اند از جمله:

- فعل کلّ فاعل فهو مثل طبیعت

- هر معلولی قبل از وجود خارجی باید یک نحوه تحقیقی در وجود علت داشته باشد.

- مرتبه و ذات علت باید مقتضی وجود معلول باشد.

- هر معلول امکانی تا به مقام وجوب نرسد و جمیع انحای عدمش از ناحیه علت مسدود نگردد، خارجیت پیدا نمی‌نماید (وجوب قبل از وجود خارجی) (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

استاد مصباح یزدی ضمن تذکر این مطلب که «منظور از سنخیت در اینجا مشابَهت عرفی نیست بلکه اصطلاح فلسفی خاص است که احياناً در بعضی جاها با مشابَهت عرفی شباهت دارد» (۱۳۷۵: ۱۶۷)، در چستی سنخیت گفته‌اند:

سنخیت اینجا رابطه خاصی است میان دو وجود. به عبارت دیگر سنخیت رابطه خاصی است میان موجودات معینی؛ و به بیان دیگر باید میان علت و معلول تناسب خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود (۱۳۸۸: ۶۸/۲).

اما نکته مهم ایشان در این بحث آن است که میان سنخیت در دو حوزه علل مادی و علل مجرد تفکیک قائل شده‌اند و در تبیین سنخیت در این دو حوزه متفاوت چنین گفته‌اند:

سنخیت بین علت هستی‌بخش (که مصداق این علتها فقط مجردات را شامل می‌شود) و معلول آن به این معناست که علت کمال معلول را به صورت کامل تری داراست و به تعبیر دیگر هر معلولی از علتی صادر می‌شود که کمال آن را به صورت کامل تری داشته باشد اما چنین سنخیتی میان علت‌های مادی و اعدادی و معلول‌هایشان وجود ندارد؛ زیرا آنها اعطاکننده و افاضه‌کننده وجود نیستند بلکه تأثیرات آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولها می‌باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود اجمالاً به دست می‌آید که نوعی تناسب و سنخیت بین آنها هم لازم است (همان: ۶۹).

جمع‌بندی بحث چیستی سنخیت علت و معلول

به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن مطالبی که فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان در بحث از چیستی سنخیت گفته‌اند بتوان تفسیری ارائه کرد که جامع همه آنها باشد. با توجه به این مطلب که اصل علیت، مدعی وجود رابطه واقعی و حقیقی و نه اعتباری و قراردادی میان دو موجود و دو واقعیت (تلقی فلسفه مشاء از علیت) یا دو مرتبه از مراتب حقیقت واحد وجود (دیدگاه حکمت متعالیه درباره علت و معلول) است، این رابطه سه مفهوم کلیدی و اساسی دارد: ۱- مفهوم صدور یا توقف؛ ۲- مفهوم وجوب یا ضرورت؛ ۳- مفهوم سنخیت یا تناسب.

بر این اساس مفهوم سنخیت یا تناسب علت و معلول در ارتباط با همان واقعی و حقیقی بودن رابطه میان علت و معلول معنا می‌یابد؛ یعنی از آنجا که رابطه علیت رابطه‌ای واقعی و حقیقی است و نه اعتباری، باید علت واجد خصوصیتی باشد که به

سبب آن معلول خاصی به آن انتساب می‌یابد. وجود همین خصوصیت مذکور در علّت، مقتضی صدور معلول خاصی از آن و یا پیدایش و توقف اثر خاصی بر آن است. ما این تفسیر از سنخیت را تفسیر حداقلی می‌نامیم که پذیرفته عموم حکما و اندیشمندان است.

حال با عنایت به اینکه در حکمت متعالیه رابطه وجود علّت و معلول از دو وجود مستقل به یک وجود مستقل و یک وجود رابط تحویل می‌یابد (علّت و معلول دو مرتبه از مراتب حقیقت واحد وجودند) و بر این اساس وجود معلول مرتبه نازل وجود علّت است و معلول به وجودی اعلی و اتم در علّت خود تحقق دارد، همین تحقق وجود معلول به نحو اعلی در وجود علّت در واقع همان خصوصیت مذکور است و چون بازگشت همه کمالات به اصل وجود است، می‌توان گفت علّت، کمالاتی را به معلول افزوده می‌نماید که خود به نحو کامل تری آنها را داراست. این تفسیر را معنای حداکثری از سنخیت می‌نامیم که تنها در پرتو مبانی حکمت متعالیه معنا می‌یابد و از نوآوریهای ملاصدرا و شارحان مکتب اوست.

البته در اینجا نیز می‌توان تمایز و تفکیکی را در نظر گرفت بدین صورت که سنخیت علّت و معلول را از دو زاویه نگریست:

۱- گاهی اصطلاح سنخیت علّت و معلول را به کار می‌بریم البته با تأکید بر علّت در رابطه دو سویه علّت و معلول. در این صورت سنخیت بدین گونه تفسیر می‌شود که در وجود علّت باید خصوصیتی باشد که یک علّت خاص به واسطه آن خصوصیت، علّت یک معلول خاص گردد.

۲- گاهی نیز اصطلاح سنخیت علّت و معلول را با تأکید بر وجود معلول استفاده می‌کنیم که در این حالت نیز مرادمان از سنخیت آن است که در معلول خصوصیتی است که آن را به یک علّت خاص و ویژه مرتبط می‌سازد. این امر در حکمت متعالیه در حوزه علل هستی‌بخش بدین صورت تعبیر می‌شود که معلول هر کمالی را واجد باشد، همان کمال به نحو اعلی و اتم در وجود علّت تحقق دارد.

لازم به ذکر است که تفاسیر مذکور از سنخیت درباره سنخیت علت فاعلی وجودبخش (فاعل الهی) و معلول آن صادق است. درباره سنخیت مابقی علل ناقصه

(علت مادی، علت صوری، علت غایی و فاعل تحریکی) و معلولهای آنها به طور اجمال می‌توان گفت که سنخیت در این موارد بدان معناست که هر علتی معلول خاص خود را دارد. به عبارت دیگر چنین نیست که هر علتی هر معلولی را در پی داشته باشد و هر معلولی به هر علتی تعلق داشته باشد بلکه علتی رابطه‌ای خاص میان موجوداتی معین است. در این باره در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

گستره سنخیت علت و معلول

چنان که گفته شد سنخیت میان علت و معلول را باید در دو حوزه متفاوت بررسی کرد که عبارتند از:

۱- حوزه علل هستی‌بخش (علت فاعلی وجودبخش) که مصادیق آن در ناحیه علت فقط شامل مجردات می‌گردد و در ناحیه معلولها، هم شامل معلولهای مجرد و هم شامل معلولهای مادی می‌شود.

۲- حوزه علل تحریکی یا علل مادی (فاعل طبیعی) که مصادیق آن در هر دو ناحیه علت و معلول شامل موجودات عالم طبیعت می‌گردد.

با در نظر گرفتن تفکیک فوق دیدگاههای مختلف اندیشمندان مسلمان درباره قاعده سنخیت علت و معلول را می‌توان با حصر عقلی به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- عدم وجود سنخیت علت و معلول و نامعتبر بودن آن در هر دو حوزه

۲- معتبر بودن سنخیت علت و معلول در حوزه علل هستی‌بخش و نامعتبر بودن

آن در حوزه علل مادی

۳- معتبر بودن سنخیت علت و معلول در حوزه علل مادی و عدم اعتبار آن در

حوزه علل هستی‌بخش

۴- معتبر بودن سنخیت علت و معلول در هر دو حوزه علل مادی و علل مجرد

به نظر می‌رسد در میان حالت‌های چهارگانه فوق، تنها فرض دوم موضع رسمی

هیچ جریان فکری خاصی نباشد و بقیه فرضها طرفدارانی به شرح زیر دارد:

۱- با اندکی تسامح، فرض اول را می‌توان دیدگاه بسیاری از متکلمان، به ویژه

اشاعره دانست. به اختصار باید گفت که اشاعره فاعل وجودبخش و مؤثر حقیقی را

منحصر به خدا می‌دانند و در میان مخلوقات به علّت، حتی با عنوان «ما به الوجود» نیز معتقد نیستند. آنان درباره علّیت خداوند تصویری متفاوت از عرف فیلسوفان ارائه می‌کنند و حتی خدا را نیز فاعل مختار می‌نامند. از این رو می‌توان آنان را از معتقدان فرض اول دانست؛ چه آنان با نفی علّیت بحث سنخیت را بی‌معنا می‌دانند، هرچند نظریه بدیل و رقیبی در ارتباط با سنخیت علّت و معلول ارائه کرده‌اند که به نظریه عادت نامبردار است.

۲- فرض سوم دیدگاه همه کسانی است که وجه اشتراک آنها اعتقاد به الهیات تنزیهی است. البته اگر خواسته باشیم سخن خود را دقیق‌تر بیان کنیم باید میان افراد مختلف این دسته نیز تفکیک قائل شویم. توضیح آنکه در میان این گروه کسانی به کلی سنخیت را در عالم مجردات نفی می‌کنند. اینان معتقدند که اصل سنخیت در حد امکان استعدادی و استعداد قابل توجه و تبیین است و از آنجایی که جایگاه استعداد جهان محسوس و مادی است، تعمیم آن به جهان مجردات و حتی به علّیت خداوند نیازمند دلیل است و اساساً اصل سنخیت با فاعلیت الهی سازگار نمی‌باشد (بشری، ۱۳۸۸: ۶۱۲). گروه دیگر این دسته شامل کسانی‌اند که با توجه به روایات دال بر مابینت میان خداوند و مخلوقات، سنخیت میان خدا (علّت) و مخلوقات (معلول) را با تفسیری که خود از سنخیت دارند، نفی می‌کنند و در این حوزه به دفاع از مابینت میان خدا و خلق می‌پردازند. گروه اخیر که در واقع مهم‌ترین و برجسته‌ترین مخالفان سنخیت به شمار می‌روند، جریانات مختلفی را در بر می‌گیرند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف. جریان مکتب ملارجعلی تبریزی، شامل متفکرانی چون ملارجعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، علیقلی بن قرچغای خان و محمدصالح مازندرانی. ملارجعلی تبریزی فیلسوف برجسته عصر صفوی بود و جریان فلسفی او رقیب حکمت متعالیه در آن عصر به شمار می‌رفت. اگرچه این جریان در آن عصر جریان برجسته و اصلی فلسفه اسلامی شناخته می‌شد، با رواج حکمت متعالیه رو به افول گرایید. این جریان هنوز هم به حیات خود ادامه می‌دهد.

ب. جریان پیرو شیخ احمد احسائی که از پیروان آن با نام «شیخیه» یاد می‌شود.

ج. گروهی از اندیشمندان اصولی نجف چون آیه‌الله میرزای نایینی، آیه‌الله خویی و علامه جعفری که به ترتیب میان آنها رابطه‌ی استاد و شاگردی برقرار است. ایشان در ضمن مباحث اصولی و فلسفی خود به بحث علیت و فروع آن پرداخته و آن را نقد کرده‌اند.

د. جریان پیرو میرزاهمدی اصفهانی که با عنوان مکتب تفکیک یاد می‌شود. به نظر می‌رسد هم میرزاهمدی اصفهانی و هم آیه‌الله خویی که به ترتیب از شاگردان دوره‌ی اول و دوم درس اصول آیه‌الله نایینی بوده‌اند، در نگاه انتقادی به اصل علیت و فروع آن از استاد خود اثر پذیرفته‌اند.

۳- فرض چهارم یعنی معتبر بودن سنخیت علّت و معلول در هر دو حوزه‌ی علل مادی و علل مجرد را می‌توان دیدگاه رسمی فلسفه‌ی اسلامی به شمار آورد. منظور ما از فلسفه‌ی اسلامی در اینجا سه نظام فلسفی مهمّ، مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است. صرف نظر از تفاوتها و اختلافهای هر یک از این نظامهای فلسفی در مسائل فلسفی و به ویژه در بحث علیت و به تبع آن سنخیت علّت و معلول، در همه‌ی این مکاتب فلسفی بر سنخیت علّت و معلول تأکید می‌شود. البته بررسی میزان موفقیت هر یک از نظامهای فلسفی در تبیین قاعده‌ی سنخیت علّت و معلول، و پایبندی آنها به لوازم این قاعده‌ی مهمّ فلسفی، نیازمند بحثی مستقل است.

همچنین بحث از گستره‌ی سنخیت علّت و معلول را می‌توان به گونه‌ی دیگری مطرح ساخت و آن اینکه با توجه به تقسیم‌بندیهای مختلف علّت از جمله تقسیم علّت به علّت تامه و ناقصه، و تقسیم علل ناقصه به علّت فاعلی، غایی، مادی و صوری و نیز تقسیم علّت به علّت قریب یا بعید، حقیقی یا معد، و واحد یا کثیر، این سؤال مطرح است که مراد فیلسوفان مسلمان از اعتبار قاعده‌ی سنخیت علّت و معلول، در همه‌ی اقسام علل و معلولهای آن است یا در برخی از اقسام آن؟ در این میان آنچه بیش از همه شایسته‌ی توجه است، علّت تامه و علّت ناقصه و اقسام آن است و اینکه آیا قاعده‌ی سنخیت همچون فرع مهمّ دیگر قاعده‌ی علیت صرفاً در ارتباط با علّت تامه و معلول آن مطرح است یا اینکه سنخیت در ناحیه‌ی علل ناقصه مصداق دارد و اگر در حوزه‌ی علل ناقصه است آیا در تمام اقسام آن است یا برخی از آن یا اینکه چنان که برخی

گفته‌اند قاعده سنخیت علی و معلولی هم در علت تامه و معلولش و هم در اقسام علل ناقصه اعم از فاعلی، مادی، غایی و صوری صادق است (عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۲). در ادامه به این مسائل می‌پردازیم.

اثبات سنخیت و تبیین آن در فلسفه اسلامی

مهم‌ترین و اساسی‌ترین استدلالی که بر وجود سنخیت میان علت و معلول شده است، در قالب یک قیاس استثنایی به شکل زیر بیان می‌شود:

- ۱- اگر سنخیت میان علت و معلول معتبر نباشد، آنگاه لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی شود و نیز هر چیزی معلول هر چیزی گردد.
- ۲- لکن تالی باطل است؛ یعنی چنین نیست که هر موجودی علت هر موجود دیگر شود و یا هر موجودی معلول هر موجود دیگر باشد.

نتیجه: سنخیت میان علت و معلول معتبر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۱۵).

با توجه به اینکه سنخیت بیانگر رابطه‌ای خاص میان علت و معلول است که بر اساس آن هر علتی با معلولی خاص و هر معلولی با علتی خاص ارتباط می‌یابد و همچنین با توجه به این نکته که سنخیت علت و معلول را می‌توان یک بار با ملاحظه علت و بار دیگر با ملاحظه معلول بررسی کرد، استدلال بر وجود سنخیت را نیز می‌توان یک بار با ملاحظه علت و با تأکید وجود علت و بار دیگر با ملاحظه معلول و تأکید بر وجود معلول تنظیم کرد. اما استدلال بر اصل سنخیت با ملاحظه علت به قرار زیر است:

- ۱- اگر در وجود علت خصوصیتی نباشد که بر اساس آن معلولی خاص از آن پدید آید، در این صورت ترجیح بلامرّجح لازم می‌آید.
- ۲- ترجیح بلامرّجح باطل است.

نتیجه: علت باید خصوصیتی داشته باشد که به سبب آن علت معلولی خاص گردد.

در بیان ملازمه مقدمه اول باید گفت که اگر در وجود علت خصوصیت و جهت مذکور موجود نباشد، هیچ ضرورت و رجحانی ندارد که معلولی خاص از آن پدید

آید. بنابراین اگر در این حالت امری خاص از آن حاصل شود در حالی که می‌توانست اموری غیر از آن امر خاص از آن پدید آید، این خود مصداق بارز ترجیح بلا مرجح است.

اما استدلال بر وجود سنخیت با ملاحظه و تأکید بر وجود معلول به شرح زیر است:

۱- اگر در هر معلولی ویژگی و خاصیتی نباشد که آن را به یک علت خاص مرتبط سازد، مستلزم آن خواهد بود که هر معلولی از هر علتی صادر شود یا هیچ چیز از هیچ چیز پدید نیاید.

۲- لکن تالی باطل است.

نتیجه: در هر معلولی خاصیتی وجود دارد که آن را به علت خاص خودش مرتبط می‌سازد.

ملازمهٔ مقدمهٔ اول آشکار است؛ زیرا اگر در وجود معلول خصوصیتی نباشد که آن را به علتی خاص ارتباط دهد، مستلزم آن است که این معلول بتواند از هر علت دیگری صادر شود و رابطه‌ای خاص با هیچ علتی نداشته باشد یا اینکه اصلاً چیزی از چیزی صادر نگردد؛ چون هیچ خاصیتی در یک شیء معلول نیست تا آن را به یک علت خاص مرتبط سازد.

اما بطلان تالی نیز با مشاهده و وجدان آشکار می‌شود؛ زیرا ما واقعیت ارتباط میان اشیا و وابستگی برخی از آنها را به برخی دیگر به نحو نظام‌مند می‌بینیم. لذا عقل با کمک ادراکات تجربی و حسی بر باطل بودن تالی حکم می‌کند.

دربارهٔ استدلال مزبور چند نکته شایان توجه است:

۱- استدلال فوق با مبانی مکاتب مختلف فلسفه اسلامی، اعم از مشاء، اشراق و حکمت متعالیه سازگار است.

۲- این استدلال سنخیت میان علت و معلول را در محور همهٔ علل ناقصه اثبات می‌کند. از این رو با تفکیک علل به تبیین این مطلب می‌پردازیم:

الف. سنخیت علت فاعلی وجودبخش و معلول: در این باره باید گفت که

این استدلال بیش از همه ناظر به سنخیت علت فاعلی هستی‌بخش و معلول آن است.

ب. سنخیت علت فاعلی تحریکی و معلول آن: بر اساس استدلال فوق می‌توان گفت که در جهان طبیعت هر چیزی موجب هر گونه تغییری و یا ایجاد هر صفتی در چیزی نمی‌شود.

ج. سنخیت علت غایی و معلول: در این باره باید ابتدا میان غایت و علت غایی همان طور که ابن سینا در *الاشارات* و خواجه نصیر در شرح آن گفته‌اند تفاوت قائل شویم. خواجه با تفکیک علت غایی در دو حوزه مبدعات و محدثات تذکر می‌دهد از آنجا که علت نمی‌تواند متأخر از وجود معلول باشد، در افعال محدث در عالم مادی، غایت نمی‌تواند علت غایی باشد و این دو، دو شیء متفاوتند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۶/۳) و غایت چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود اما علت غایی - که نسبت به فعل (معلول) علت غایی است، نه نسبت به فاعل - مقدم بر وجود فعل است و به تعبیر ابن سینا علت فاعلی که فاعلیت فاعل است، همان صورت علمی غایت است که به ماهیت و شیئی خود مقدم بر وجود فعل است (همان: ۱۶-۱۵/۳).

با توجه به نکات فوق باید گفت که علت غایی تنها در موجودات عالم و باشعور معنا دارد ولی غایت در مورد افعال همه فاعلها صادق است. حال با توجه به این تفکیک می‌توان گفت که در عالم مجردات علت غایی و غایت، وجودشان همراه هم است. در این حوزه از عالم هستی که علل (موجودات مجرد) غایتی و رای وجود خود ندارد و نیز مانع و سدّی در روند فاعلیت این علل خلل ایجاد نمی‌کند، به نحوی علت غایی با علت فاعلی یکی می‌شود؛ زیرا علت غایی با توجه به تصور ماهیت غایت در ذهن فاعل تبیین می‌گردد و از طرفی فاعلیت علل مجرد نیز با تعقل و علم به معلول تصویر می‌شود. بنابراین علت غایی به علت فاعلی ارجاع می‌یابد و این مطلبی است که ابن سینا به آن اشاره کرده است (همان). بدین نحو سنخیت علت غائی و معلول قابل تبیین است.

درباره سنخیت علت غایی و معلول در عالم طبیعت نیز چنان که گفته شد فاعل‌های مادی دو دسته‌اند: دسته نخست فاعل‌های فاقد علم و دسته دوم فاعل‌های دارای علم. در مورد فاعل‌های فاقد علم باید گفت که آنها علت غایی ندارند اگرچه غایت دارند. در مورد فاعل‌های باشعور نیز می‌توان گفت که هر علت غایی معلولی

خاص دارد و این معلول که همان فعل و چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود، گاه با علت غایی یکی است که در این حالت می‌توان از سنخیت علت غایی و معلول دفاع کرد و گاهی نیز چنین نیست که در این صورت معلول اگرچه با علت غایی سنخیت ندارد، نسبت به آنچه منجر به آن شده است یعنی همان فاعل تحریکی، سنخیت دارد.

اگر خواسته باشیم از سنخیت میان غایت و فعل سخن بگوییم، در این صورت دیگر نیازی به تفصیل میان فاعلهای مختلف نیست و می‌توان چنین گفت: فعل چون صادر می‌شود در قیاس با صور گوناگون که برای آن تصور می‌شود، نسبتی یگانه و واحد ندارد؛ زیرا در این صورت قبول یکی از صور مستلزم ترجیح بلامرجح بوده و محال است. پس هر فعل را با صورتی خاص ربطی ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۵۱/۲-۲۵۲).

اما به نظر می‌رسد تلقی دوم و اخیر از علت غایی صحیح نیست؛ زیرا علت در مقایسه با معلول باید هم متوقف علیه و هم متقدم باشد و علت غایی در تعبیر دوم که همان وجود عینی غایت در نظر گرفته شده، متأخر از وجود معلول (فعل) است.

د. سنخیت علت صوری و معلول: با توجه به اینکه معلول علت صوری همان مرکب حاصل از صورت و ماده است، باید گفت که مطابق استدلال فوق هر صورتی معلولی خاص دارد و هر صورتی مقوم مرکبی خاص است.

ه. سنخیت علت مادی و معلول: در این باره نیز باید گفت که هر ماده‌ای، علت مادی معلول (مرکب) خاصی است و چنین نیست که هر چیزی به هر چیزی تبدیل شود، بلکه باید گفت که همیشه هر معلولی از زمینه خاص و مناسب خود پدید می‌آید.

با در نظر گرفتن مطالب فوق به نظر می‌رسد با توجه به امکان استعدادی بتوان تبیینی پذیرفتنی از سنخیت در حوزه علل مادی در فلسفه اسلامی ارائه کرد. فیلسوفان مسلمان قاعده‌ای را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه هر حادث زمانی (مادی) مسبوق به ماده‌ای است که حامل قوه وجود آن حادث زمانی است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۱۹-۲۲۰). بر این اساس در پیدایش هر حادث مادی دو امر و دو موجود (مستعد و

مستعد له) را مشاهده می‌کنیم. مستعد در حقیقت همان ماده‌ای است که حاصل قوه مستعد له است. حال برای تبدیل مستعد به مستعد له به شرایطی نیاز داریم تا مستعد به حالتی برسد که قوه موجود در آن به فعلیت برسد. بدین منظور فاعل تحریکی با ایجاد تغییر در ماده موجود (مستعد) شرایطی را فراهم می‌کند تا صورت نوعی متناسب با ماده موجود (مستعد) از جانب واهب الصور بر آن افاضه شود. با افاضه صورت نوعی جدید بر مستعد قوه موجود در آن به فعلیت می‌رسد.

حال اگر به دقت به فرایند مذکور توجه کنیم به غیر از مستعد و مستعد له، امور و عوامل دیگری را می‌بینیم. یکی از این عوامل فاعل تحریکی است که در نقش علت فاعلی زمینه را برای تغییر مستعد آماده می‌کند. عامل دیگر صورت (علت صوری موجود مرکب) است که پس از اینکه شرایط و زمینه لازم در مستعد فراهم آمد، از جانب واهب الصور افاضه می‌شود و مستعد له پدید می‌آید. بنابراین در این فرایندها چند علت را مشاهده می‌کنیم:

۱- علت مادی که در واقع همان ماده و مستعد در مقایسه با وجود مستعد له (موجود مرکب) است.

۲- علت صوری که همان صورت افاضه شده از سوی واهب الصور در مقایسه با وجود مستعد له است.

۳- علت فاعلی تحریکی که همان علت فاعلی مادی است و زمینه را برای تغییر مستعد آماده می‌کند.

۴- علت فاعلی وجودبخش که همان واهب الصور است و با اعطای صورت متناسب با مستعد، وجود مستعد له را پدید می‌آورد.

بنابراین به نظر می‌رسد با تبیینی که از فرایند پدید آمدن یک حادث مادی صورت گرفت، بتوان از سنخیت علت و معلول در حوزه علل مادی دفاع کرد و برای آن توجیهی معقول ارائه داد. معلول در جهان مادی (مستعد له) با علت خود (علت فاعلی تحریک‌بخش، علت مادی و علت صوری) سنخیت دارد به این معنا که «همیشه هر معلولی از زمینه خاص و مناسب خود پدید می‌آید» (یثربی، ۱۳۸۸: ۶۱۲) و چنین نیست که در عالم طبیعت هر چیزی موجب هرگونه تغییری شود (سنخیت

علت فاعلی تحریکی و معلول آن) و هر ماده‌ای قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را داشته باشد (سنخیت علت مادی و معلول)، بلکه علل معین، معلولهای معین دارند و معلولهای معین نیز فقط از علل معین و خاص خود پدید می‌آیند.

این مطلب را می‌توان با مثالی که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الاشارات آورده است، تبیین کرد:

در تبدیل آب (مستعد و ماده) به بخار (مستعد له)، آتش (علت فاعلی تحریکی) آب را همیآ می‌کند تا در موقع مناسب صورت بخار از جانب عقل فعال (علت فاعلی وجودبخش) به آن افاضه شود. بنابراین برای پدید آمدن بخار عواملی خاص لازم است. از طرفی باید ماده‌ای خاص باشد (یعنی علت ماده آب باشد و نه مثلاً سنگ). از طرف دیگر باید فاعل تحریکی خاصی (آتش) تغییر لازم را در آن به وجود آورد تا در نهایت صورتی خاص (علت صوری در مقایسه با مرکب) به آن تعلق گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۳۹/۳-۲۴۰).

چنان که گفته شد استدلال مذکور دربارهٔ سنخیت میان علت و معلول با مبانی همهٔ مکاتب فلسفهٔ اسلامی سازگار است اما در حکمت متعالیه که به بحث سنخیت بیشتر توجه شده است، براهین دیگری که منطبق با مبانی خاص آن است، در این باره اقامه شده است که از جمله آنها استدلال زیر است:

۱- بنا بر اصالت وجود، علت و معلولیت در محور وجود مطرح است و وجود علت، جاعل وجود معلول است.

۲- وجود، حقیقتی واحد و ذومراتب است و کثرت، حقیقت واحد وجود، یا طولی (تفاضلی) و یا عرضی (کثرت حاصل در میان افراد یک نوع) است.

۳- چون علت مستلزم تفاضل است و وجود علت باید اقوی از وجود معلول باشد و گرنه علت بودن آن ترجیحی ندارد، کثرت طولی میان وجود علت و معلول برقرار است. به عبارت دیگر کثرت طولی و تفاضلی (که در آن مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک امر واحد است در عین اینکه بهرهٔ یکی از آن دو از آن امر مشترک بیشتر است) میان مراتب مختلف وجود که میان آنها رابطهٔ علی و معلولی برقرار است، جاری است و علت و معلولیت، ذاتی مراتب وجود است.

با توجه به مقدمات فوق می‌توان گفت که وجود معلول تنزل یافته وجود علت است و علت در مرتبه‌ای اعلی و اتم از مرتبه وجود معلول، واجد وجود معلول است و با توجه به همین خصوصیت است که مرتبه‌ای از وجود (علت) علت مرتبه دیگری از آن (معلول) است و هر موجودی علت هر شیئی نمی‌تواند باشد بلکه میان وجود علت و وجود معلول رابطه‌ای تکوینی و خاص برقرار است.

استدلال فوق را می‌توان اثبات وجود سنخیت علت و معلول با تأکید بر وجود علت (به معنای اینکه هر علتی، معلولی خاص دارد و چنین نیست که هر علتی نسبتی مساوی و یگانه با تمام معلولها داشته باشد) تلقی کرد اما برای اثبات همین قاعده از زاویه وجود معلول (مبنی بر اینکه هر معلول، معلول علتی خاص است و به آن تعلق دارد) با اضافه کردن مقدمه چهارمی به مقدمات سه گانه فوق می‌شود به اثبات آن پرداخت. مقدمه چهارم به شرح زیر است:

۴- این مقدمه در واقع بیان دیدگاه حکمت متعالیه درباره نحوه وجود معلول است. چنان که قبلاً نیز گفته شد وجود معلول در حکمت متعالیه، وجود رابط معرفی می‌شود. وجود رابط به این معناست که وجود معلول عین تعلق و اضافه به وجود علت است. به عبارت دیگر معلول، همان ایجاد و افاضه علت است، نه چیزی که بر اثر ایجاد و افاضه علت به وجود آمده باشد. بنابراین معلول بالذات از آن رو که بالذات و بنفسه مرتبط به ذات علت است، عین ارتباط و انتساب است و انتساب به اختلاف طرف نسبت، مختلف می‌شود. حال اگر معلول، واحد باشد و علت تغییر یابد (یعنی معلول، معلول علت خاص نباشد که خلاف فرض قاعده سنخیت است) این در حقیقت مساوی است با عدم اختلاف نسبت در عین اختلاف طرف نسبت که بطلان آن واضح و آشکار است. این استدلال را ملا عبدالله زنوزی به نقل از استادش ملاعلی نوری در کتاب *لمعات الهیه* آورده است (ر.ک: زنوزی، ۱۳۶۱: ۱۴۳). استاد مطهری نیز شبیه به همین بیان را در استدلال بر قاعده سنخیت آورده و آن را دلیل عقلی سنخیت دانسته است (ر.ک: ۱۳۷۴: ۶/۶۷۳-۶۷۵).

درباره دیدگاه حکمت متعالیه و استدلال اخیر چند نکته شایسته ذکر است:

۱- این استدلال تنها سنخیت میان علت فاعلی وجودبخش و معلول آن را اثبات

می‌کند و دربارهٔ سنخیت سایر علل و معالیل آنها قابل ارائه و دفاع نیست.

۲- گرچه در حکمت متعالیه تعریف و تبیینی نو از سنخیت علت و معلول ارائه می‌شود، به نظر می‌رسد مشکلی رخ می‌نماید. این مشکل را می‌توان با توجه به گزاره‌های زیر تبیین کرد:

الف. پیش‌فرض بحث سنخیت علت و معلول پذیرش معلولهای کثیر و متناسب با آن، علل فاعلی وجودبخش کثیر است که با توجه به اصل سنخیت گفته می‌شود که هر علتی در مقایسه با معلولش واجد خصوصیتی است که سبب می‌شود هر علت معلولی خاص را ایجاد کند و هر معلولی به علت خاص خودش تعلق داشته باشد.

ب. از طرف دیگر ملاصدرا و شارحان و تابعان مکتب او بر مبنای وحدت تشکیکی وجود تأکید می‌کنند که فعل وجودبخشی و ایجاد تنها منحصر به خداست:

مؤثر حقیقی و مطلق در دار وجود، واجب الوجود است و هر وجودی ناشی از وجود نامتناهی اوست و علل واسطه همچون اعتبارها و شروط مدخلیتی در ایجاد ندارند بلکه نقش آنها آماده‌سازی قوابل برای قبول فیض از مبدأ نامتناهی هستی است و وجود این وسائط برای صدور کثرت از ذات بسیط واجب الوجود است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۱۶/۲ و ۱۶/۳).

ملاصدرا در جایی دیگر تصویری را که حکیمان متقدم دربارهٔ عقول داشتند مبنی بر اینکه آنها موجوداتی مستقل و مباین با ذات سرمدی واجب الوجودند، نقد می‌کند و معتقد است که دیدگاه صحیح در این باره آن است که آنها صوری علمی‌اند و چیزی جدای از ذات احدی نیستند؛ یعنی همان چیزی که عرفا آن را غیب الغیوب یا مقام احدیت می‌نامند و لذا آنها بر خلاف مادیات که باقی به بقای الهی‌اند، باقی به بقای الهی‌اند (۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۱۲). روشن است با چنین تصویری دیگر نقش وجودبخشی عقول بی‌معنا می‌گردد. علامه طباطبایی نیز با بیان اینکه ملاک علیت و ایجاد، استقلال است، معتقد است که فاعل مطلق و مؤثر به معنای حقیقی کلمه، خداوند است و سایر علل فاعلی همچون علل مُعدّی‌اند که موجودات را برای قبول فیض از مبدأ اوّل وجود و فاعل کل تحریک می‌کنند (۱۴۲۴: ۲۲۶-۲۲۷).

با تأمل در دو گزاره فوق به نظر می‌رسد استدلال بر وجود سنخیت و در نتیجه خود قاعده سنخیت معنای محصلی ندارد؛ زیرا اگر فعل صدور و وجودبخشی فعل مختص به واجب الوجود باشد دیگر معنا ندارد بگوییم که اگر قاعده سنخیت معتبر نباشد هر چیزی از هر چیزی صادر می‌شود و یا اینکه هر چیزی مصدر هر چیزی می‌شود؛ چون قاعده سنخیت علل متعدد را مفروض می‌گیرد. اما بنا بر قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» دیگر علت وجودبخشی غیر از واجب الوجود موجود نیست و لذا اگر علت هستی‌بخش واحد باشد، باید گفت که همه چیز از علتی واحد پدید می‌آید و تنها یک چیز همه چیز را به وجود می‌آورد.

البته شاید بتوان برای رفع ناسازگاری فوق و دفاع از قاعده سنخیت - البته با تفسیری جدید - چاره‌ای اندیشید. توضیح آنکه برخی برای فاعل دو معنا ذکر کرده‌اند:

۱- فاعلی که ایجادکننده وجود است (ما منه الوجود)

۲- فاعلی که از طریق آن وجود حاصل می‌شود (فاعل ما به الوجود)

بر این اساس فاعل به معنای اول (ما منه الوجود) بنا بر مبانی حکمت متعالیه فقط منحصر در واجب الوجود است. لذا نسبت افاضه و اعطاکنندگی و افاده وجود به غیر واجب الوجود جایز نیست. اما فاعل به معنای دوم (ما به الوجود) منحصر در ماسوی الله است (مظفر، ۱۳۸۲: ۸۱-۸۲). بنابراین می‌توان گفت که اگرچه ما منه الوجود (علت فاعلی وجودبخش) واحد است، ما به الوجود متعدد است و سنخیت علت و معلول در اینجا به این معناست که هر چیزی علت و مجرای فیض برای هر چیزی نیست و لذا اصل علت و شئون آن در نظام عالم برقرار است. این مطلبی است که برخی از اندیشمندان به آن اشاره کرده‌اند:

نفی فاعلیت از فاعلهای طبیعی و از هر فاعلی غیر خداوند و تبیین اعدادی بودن علت آنها به معنای نفی نظام علی نیست بلکه به معنای تبدیل نظام کیانی به نظام ربانی است. انسان در گامهای نخستین، عناصر و اجزای نظام کیانی را با صرف نظر از اصطلاحاتی که برای اجزای آنها وضع می‌کند نظیر ماده و صورت و... علل و اسباب حقیقی مرکبات می‌داند و لیکن پس از تبیین معنای فاعل حقیقی، حصر فاعلیت حقیقی خداوند نسبت به همه اشیا آشکار می‌شود و این همان حقیقتی است که در قیامت برای همگان روشن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲/۲).

توجه به نکات فوق ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که چون واجب الوجود، وجودبخش و ایجادکننده تمام موجودات ممکن است و از سویی بر اساس قاعده سنخیت در حکمت متعالیه هر فاعل، واجد وجود معلول در مرتبه‌ای والاتر است، بنابراین می‌توان گفت که واجب الوجود واجد همه وجودات، در مرتبه‌ای برتر از وجود خاص موجودات ممکن الوجود است. با این بیان، سنخیت علت و معلول که مسئله‌ای فلسفی است مشابه سنخیت عرفانی می‌گردد که از آن با عنوان سنخیت «مظهر و ظاهر» یا «ذی‌شأن و شأن» یاد می‌شود. در این حالت بررسی هر موجودی از آن جهت که جز آیت، ظهور و نمود صرف چیزی دیگر نیست به طور قطعی راهنمای وجود واجب که ذی‌آیت و ظاهر و بود محض است، خواهد بود. به عبارت دیگر در نظام‌های فلسفی پیش از حکمت متعالیه هر معلول با علت فاعلی خود سنخیت داشت که علل فاعلی نیز متکثر بودند. اما در حکمت متعالیه از آنجا که تمام موجودات ممکن، وجود رابط و عین فقر و نیازند و لذا همگی در هستی خود معلول و نیازمند واجب الوجودند، همگی با او سنخیت دارند و نشانگر کمالات بی‌کران اویند. البته این سخن همان دیدگاه متکلمان نیست که همه مخلوقات را معلول بی‌واسطه حق می‌دانند؛ زیرا در حکمت متعالیه نقش علل واسطه در مقام مابعدالوجود پذیرفته می‌شود. به علاوه در حکمت متعالیه سنخیت میان واجب و ممکن پذیرفته می‌شود؛ امری که متکلمان به شدت آن را نفی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

با بررسی تاریخی - تحلیلی درباره معناسازی اصل سنخیت علت و معلول، معلوم گشت این اصل یک معنای حداقلی و یک معنای حداکثری دارد. معنای حداقلی با مبانی تمام نظام‌های فلسفه اسلامی سازگار است اما معنای حداکثری مطابق مبانی حکمت متعالیه معنادار است و آشکار شد که نقش ملاصدرا و حکمت متعالیه در تبیین و تثبیت این قاعده مهم فلسفی بیشتر از سایر فیلسوفان مبدع بوده است. همچنین روشن شد که عمده مخالفت‌های ابرازشده با اصل سنخیت در حقیقت متوجه معنای دوم است که البته این مطلب و بررسی آن مقالی مستقل می‌طلبد. در بحث

گسترهٔ سنخیت نیز معلوم شد که بر خلاف ضرورت علی و معلولی که تنها میان علت تامه و معلول آن صادق است، سنخیت در محور همهٔ علل ناقصه و معالیل آنها جریان دارد، البته با معانی متفاوتی که بیان شد.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۳. آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۷. همو، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۹۷۳ م.
۸. همو، النجاة، به کوشش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختموم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. حاجیان، مهدی، «بانی قاعده الواحد و اصل سنخیت»، مجله نقد و نظر، شماره‌های ۴۱-۴۲، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۳۴۳ ش.
۱۴. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، الالهيات من المحاکمات بین شرحی الاشارات، همراه با حاشیه فاضل باغنوی، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمثلهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. زنوزی، عبدالله، لمعات الهیه، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. سیزواری، ملاحادی، شرح غرر الفراند یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۰. همو، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۲۱. همو، شرح و تعلیقه صدرالمثلهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. شیروانی، علی، دروس فلسفه، قم، دار العلم، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، فلسفتنا، بیروت، دار الفکر، ۱۹۷۰ م.
۲۴. طاهری، صدرالدین، علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. عشاقی اصفهانی، حسین، «استواری قاعده‌الواحد و پایه‌های نظری آن»، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۴۱-۴۲.
۲۸. قراملکی، محمدحسن، *اصل علیت در فلسفه و کلام اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. قوام‌صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. قونوی، محمد بن اسحاق، *رسالة النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. همو، *دروس فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. میرداماد، محمدباقر، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۳۸. یشربی، یحیی، «نقدی بر قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۳۷-۳۸.

تحلیل و نقد

دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی*

□ محمداسحاق عارفی^۱

چکیده

معاد جسمانی از مسائلی است که متفکران اسلامی در کیفیت و استدلال بر آن اختلاف دارند. ملاصدرا از کسانی است که بر اساس مبانی فلسفی خود بدیع‌ترین دیدگاه را در این باره ارائه کرده و آن را با برهان عقلی به اثبات رسانده است. نظریه او در این باره موافقان و مخالفان زیادی را در پی داشته که هر یک به نقد یا تأیید آن همت گماشته، آن‌سان که موافقان آن را درست‌ترین دیدگاه به شمار آورده و مخالفان باطل و گمراه‌کننده‌اش خوانده‌اند. به نظر می‌رسد بسیاری از این انتقادهای قابل دفاع نیست و ناشی از عدم درک مبانی فلسفی ملاصدراست، ولی در عین حال نظریه او در این باره خالی از ابهام نیست.

واژگان کلیدی: معاد، معاد جسمانی، معاد جسمانی قرآنی، معاد جسمانی مثالی، بدن مثالی، بدن اخروی.

مقدمه

مسئله معاد از مسائلی است که بسته به نوع نگاهی که به حقیقت و هویت انسان می‌شود، درباره اصل و کیفیت آن اختلاف رخ می‌دهد. بر اساس درک حقیقت انسان رویکردهای زیر درباره معاد پدید آمده‌اند:

۱- گروهی انسان را تنها از بعد مادی و عنصری می‌نگرند و بر این باورند که مرگ پایان هویت و حقیقت هر انسانی است؛ زیرا با فرا رسیدن مرگ، بدن مادی که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، از هم می‌پاشد و به صورتهای دیگر تبدیل می‌شود. لذا معاد چنین موجودی امکان‌پذیر نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۲/۵).

۲- عده‌ای با تردید در حقیقت انسان و نفس انسانی در اصل معاد نیز مردد مانده‌اند؛ زیرا آنان در این تردیدند که آیا نفس انسان همان مزاج است که با مرگ از بین می‌رود و در نتیجه معادی در کار نخواهد بود یا نفس انسان موجودی مجرد است که بعد از مرگ نیز باقی است و معاد او از این طریق تحقق می‌یابد (همان: ۸۸/۵؛ نیز: شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۹).

۳- دسته دیگر از آن رو که نفس انسانی را جسم لطیف دانسته (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۸/۵) و حلول آن را در بدن مانند حلول آتش در زغال، آب در گُل و روغن در زیتون به شمار آورده، معاد انسان را تنها جسمانی دانسته‌اند و تصویری از معاد روحانی ترسیم نکرده‌اند. عامه فقها و اهل حدیث از این گروه به شمار می‌آیند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۵/۹).

۴- جمعی دیگر نفس انسانی را جوهر مجرد و باقی می‌دانند و بدن را امر مادی که پس از مفارقت نفس، اجزای آن از هم می‌پاشد و صورت و أعراض آن منعدم می‌شود، لذا اعاده آن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، معاد انسان فقط روحانی خواهد بود (همان؛ نیز: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۸/۵).

۵- بسیاری از دانشمندان اسلامی بر این باورند که انسان از نفس و بدن تشکیل شده است و هر کدام کمالات و فعلیت خود را دارد؛ در نتیجه انسان بر اساس جسم خود معاد جسمانی دارد و بر اساس نفس خود معاد روحانی. متون دینی (آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام) بر هر دو معاد تأکید دارند (همانها).

یکی از کسانی که معاد روحانی و جسمانی را توأمان پذیرفته و به اثبات رسانده است، صدرالمതألهمین شیرازی است. وی توانست با طرح مبانی و اصول جدید و با نقد دیدگاه متکلمان و فیلسوفانی مانند ابن سینا و شیخ اشراق نظریه بدیع و طرحی نو در باب معاد جسمانی در افکند. نظریه او در باب معاد جسمانی نقد و تأیید فراوان دیده است. در مقاله حاضر، این موضوع را بررسی می‌کنیم.

از نظر ملاصدرا مسئله معاد از امهات ایمان (شیرازی، بی‌تا: ۳۶/۶)، رکن عظیم در اسلام و اصل بزرگ در حکمت (همو، ۱۳۵۴: ۴۲۹) است که شناخت آن اختصاص به اهل قرآن دارد (همو، ۱۳۶۳: ۹۹۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی از مسائلی است که تا پیش از زمان ملاصدرا کسی به آن نپرداخته بود. او با تکیه بر اصولی که در فلسفه خود بنیان نهاد، کوشید تا معاد جسمانی را با تکیه بر برهان عقلی به اثبات برساند. اصول فلسفی وی در این باره در آثار گوناگون او مختلف است: در *مفاتیح الغیب* (۱۳۶۳: ۹۶۰-۹۶۶) شش اصل، در *المبدأ و المعاد* (۱۳۵۴: ۳۸۲-۳۹۶)، *الشواهد الربوبیه* (۱۳۴۶: ۲۶۱-۲۶۶) و *عرشیه* (۱۴۲۰: ۴۶-۵۰) هفت اصل و در *الاسفار الاربعه* (۱۹۸۱: ۱۸۵-۱۹۶) یازده اصل.

اصول یادشده را بر اساس آنچه در *الاسفار* آمده است، خلاصه‌وار یادآور می‌شویم:

- ۱- اصالت با وجود است و ماهیت تابع آن است.

- ۲- تشخیص هر چیز به وجود آن است و عوارضی که مشهور، به عنوان علت تشخیص به شمار آورده است، در واقع علامت تشخیص است نه علت آن.

- ۳- وجود حقیقتی است که مراتب شدید و ضعیف دارد.

- ۴- حرکت از اوصاف وجود است با اینکه وجود جواهر مادی در جوهریت خود در سیلان و حرکت است، از آغاز تا پایان وحدت شخصی آن محفوظ است و موجود واحد به شمار می‌آید.

- ۵- هویت و شیئیت هر شیء مرکب از ماده و صورت، فقط به صورت آن است.

- ۶- وحدت شخصی هر موجودی که بسته به وجود آن است، در همه موجودات یکسان نیست؛ مثلاً وحدت شخصی در مقادیر متصل مانند خط، عین اتصال و امتداد؛ در زمان عین تجدّد و تغیر؛ در عدد عین کثرت بالفعل و در اجسام عین

کثرت بالقوه است. همچنین وحدت در جواهر مادی غیر از وحدت در جواهر مجرد است؛ زیرا جسم مادی در زمان واحد نمی‌تواند موضوع اموری متضاد مانند سفیدی و سیاهی، حرارت و برودت و... قرار گیرد، اما مجردات مانند نفس مجرد در عین وحدت، امور متخالف و متضاد را در بر می‌گیرد.

۷- هویت و شخصیت بدن تنها به نفس است نه به جرم آن. از این رو هویت و شخصیت بدن با بقای نفس باقی است هر چند عوارض و مواد و جرم آن تغییر کند. بنابراین، اگر صورت طبیعی بدن به صورت مثالی و صورت مثالی به صورت اخروی دگرگون شود، هویت و این همانی شخصیت بدن محفوظ است و هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌شود.

۸- قوه خیال امری مجرد است که در هیچ یکی از اعضای بدن حلول نمی‌کند.
۹- صورتهای خیالی و بلکه هر صورت ادراکی در هیچ محلی حلول نمی‌کند و قیام صدوری به نفس دارد.

۱۰- فاعل همان گونه که صورتهای مقدار و اشکال را با مشارکت ماده می‌سازد، گاهی بدون دخالت ماده و تنها از طریق جهت فاعلی و ادراکی خود آنها را می‌آفریند.
۱۱- عوالم به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شوند و نفس انسانی از عوالم سه گانه مزبور برخوردار است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۴/۹).

ملاصدرا پس از بیان اصول یادشده یادآور می‌شود که هر کس به دور از تعصب و حسادت در این اصول تأمل نماید، بی‌گمان در خواهد یافت که همین بدن مادی با نفس در قیامت محشور می‌شود (همان: ۱۹۷/۹)؛ زیرا طبق اصول مزبور، تشخیص و هویت نفس به وجود آن است و هویت و این همانی شخصیت بدن، به نفس است. بنابراین، تا هنگامی که نفس باقی است، هویت و این همانی بدن محفوظ است و دگرگونی اجزا و عوارض بدن از کودکی به جوانی و از جوانی به میان‌سالی و پیری و همچنین دگرگونی صورت طبیعی آن به صورت مثالی یا اخروی هویت و این همانی بدن مزبور را دگرگون نمی‌کند، بلکه در صورت بقای نفس، انسان با همان بدنی که در دنیا به سر می‌برد، در قیامت نیز همراه خواهد بود.

به دیگر سخن، انسان موجودی است که در عین وحدت از عوالم سه گانه طبیعی،

مثالی و عقلی برخوردار است. او در آغاز انسان طبیعی و مادی است و با حرکت خود به انسان مثالی و نفسانی تحول می‌یابد و با ادامه این حرکت به انسان عقلی می‌رسد. پس مقصد اصلی انسان تحول از وجود مادی دنیوی به وجود مثالی و اخروی است؛ چرا که نسبت دنیا به آخرت نسبت نقص به کمال است. در نتیجه بدن اخروی عین بدن دنیوی است نه مثل آن و نه غیر آن؛ زیرا ملائکه تشخیص و هویت بدن نفس است و نفسی که با بدن دنیوی بوده است، عین همان نفس یا بدن برزخی و اخروی نیز خواهد بود. این سه بدن همه تطورات و مراتب یک شخص است، همان گونه که بدن دوران کودکی، جوانی و پیری همه، مراتب یک بدن و عین یکدیگر است.

تأکید ملاصدرا بر عینیت بدن دنیوی و اخروی

ملاصدرا در موارد مختلف بر عینیت بدن دنیوی و اخروی تأکید دارد. وی با بیان این نکته که اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی با مبانی شریعت مطابق و با برهان و حکمت موافق است (همان: ۱۹۸/۹)، می‌گوید: حقیقت آن است که آنچه در معاد بازگردانده می‌شود، عیناً همان انسان مشخصی است که مرده است نه مثل آن؛ به گونه‌ای که اگر کسی او را ببیند، خواهد گفت او همان شخصی است که در دنیا به سر می‌برد. اگر کسی این مطلب را انکار کند، شریعت را انکار کرده است و هر کسی شریعت را انکار کند به مقتضای عقل و شرع کافر است. نیز هر کس معتقد باشد که مثل بدن نخست یا اجزای دیگر در قیامت محشور می‌شود، چنین اعتقادی هم انکار حقیقت معاد است و هم انکار بخشی از آیات قرآن (همان: ۲۰۰/۹).

۱. بررسی نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی

نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی مخالفان زیادی را برانگیخته است. در این قسمت مهم‌ترین اشکالات آنان را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. اشکال اول

یکی از اشکالات مهم این نظریه، مغایرت آن با معاد جسمانی واقعی و قرآنی است؛

زیرا معاد جسمانی قرآنی، معادی است که بدن اخروی از هر جهت عین بدن دنیوی باشد. از جمله آن جهات، عنصری بودن است، پس اگر بدن اخروی عین بدن دنیوی باشد، باید عنصری نیز باشد. بنابراین، معادی که در قرآن آمده است، معاد جسمانی عنصری است.

به دیگر سخن، «معاد جسمانی اگر بخواهد معاد جسمانی واقعی (قرآنی) باشد، باید بدن در معاد اخروی از همه جهات عین بدن دنیوی باشد؛ از همین روست که بزرگانی چند معاد مثالی را منطبق با معاد عنصری قرآنی؛ یعنی معاد جسمانی کامل ندانسته‌اند» (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۸۴-۱۸۵).

برخی دیگر درباره نظریه ملاصدرا در باب معاد چنین اظهار نظر کرده‌اند: آیات و روایاتی که درباره جرم‌انیت و مادی بودن رستاخیز و زندگی پس از مرگ وارد شده... و همچنین روایاتی که درباره بهشت و جهنم و سایر امور مربوط به عالم آخرت وارد شده که بیشتر آنها ظهور، بلکه صراحت در جرم‌انیت و مادی بودن اجسام آن عالم دارد، با این نظریه سازگاری ندارد. رفع ید از آن همه آیات و روایات، به واسطه یک چنین دلیلی که روی اصول و مقدماتی استوار است که هنوز جای گفتگو در بسیاری از آنها باقی است و قطعیت آنها به ثبوت نرسیده، کار بسیار دشواری است (قربانی، ۱۳۸۳: ۳۳۷/۱۱).

برخی نیز نظریه ملاصدرا را در این باب هم از لحاظ عینیت بدن دنیوی و اخروی آماج نقد قرار داده و هم سخنان وی را در این باره متضاد و متناقض انگاشته‌اند. وجه تناقض این است که ملاصدرا از یک طرف بدن مثالی و اخروی را عین بدن دنیوی به شمار آورده است و از طرف دیگر می‌گوید بدن مثالی و اخروی آثار و لوازم بدن دنیوی را ندارد. «صدرالمآلهین به طور مکرر متذکر شده که این نظریه دربردارنده و تضمین‌کننده نکته اصلی مورد اعتنای متون دینی، یعنی اعاده جسم است، وی در این راه تا آنجا پیش می‌رود که از ادعای اعاده مثل بدن هم فراتر می‌رود و افراطی‌ترین نظر را؛ یعنی اعاده عین بدنی که با مرگ تن به طبیعت بازگشته، مفاد نظریه خود می‌داند... اینک با مقایسه همان متون با متونی از گفته‌های وی که دلالت بر بدن مثالی و مخلوق نفس در قیامت و برزخ می‌کند، می‌توانیم

بگوییم: اولاً محتوای نظری که ارائه شده اعاده عین بدن نیست، ثانیاً میان این دو گروه از گفته‌های صدرالمتهلین ناسازگاری آشکار وجود دارد» (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۳۸/۱۱).

پاسخ

با توجه به اشکال مزبور دو مسئله بایسته بررسی است:

الف) بر اساس نظریه ملاصدرا این همانی و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی اثبات شدنی است یا نه؟

ب) معاد جسمانی صدرایی منطبق با معاد جسمانی قرآنی است یا نه؟ درباره مسئله اول باید دید که ملاک عینیت و این همانی بدن چیست تا آشکار گردد که ملاک مزبور بر بدن مثالی و اخروی که ملاصدرا مطرح کرده است، منطبق است یا نه؟

به نظر می‌رسد بر اساس ملاکی که ملاصدرا درباره هویت و تشخیص بدن مطرح کرده است، بدن مثالی و اخروی عین بدن دنیوی خواهد بود؛ زیرا طبق این ملاک هویت و تشخیص بدن به نفس است نه به جرم و شکل و سایر عوارض و لوازم آن (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۰/۹). بنابراین، اگر نفسی که در آخرت وجود دارد، عین همان نفسی باشد که در دنیا تحقق داشته است، بدن اخروی نیز عین همان بدنی خواهد بود که در دنیا بوده است و از آنجا که در جای خود به اثبات رسیده است که نفس موجودی مجرد است و پس از مرگ بدن باقی است، پس عین همان نفسی که در دنیا به سر می‌برد، در آخرت نیز وجود دارد و در نتیجه عین همان بدنی که در دنیا بوده است در آخرت نیز خواهد بود. بنابراین بدن مثالی و اخروی عین بدن دنیوی خواهد بود، نه غیر آن و نه مثل آن. با توجه به ملاک مزبور، عینیت بدن مثالی و اخروی با بدن دنیوی محفوظ است و از این جهت نظریه ملاصدرا مناقشه‌پذیر نیست.

درباره مسئله دوم نیز دو مطلب در خور بررسی است:

الف) معاد قرآنی، معاد انسان با بدن مادی و عنصری است یا امر دیگر؟

ب) معاد انسان با بدن عنصری فی حد نفسه مشکلی را در پی دارد یا نه؟

آنچه دربارهٔ مطلب اوّل می‌توان گفت این است که محل نزع در باب معاد، معاد انسان است نه معاد بدن انسان. آیات و روایات از معاد انسان سخن می‌گویند نه معاد بدن انسان. آموزه‌های دینی بیانگر این مطلب است که همان انسانی که در دنیا وجود داشته است، عین همان انسان در روز رستاخیز برانگیخته می‌شود و بر اساس اعمال خود در دنیا از لذّات جزئی جسمانی بهره‌مند می‌گردد یا گرفتار آلام جزئی جسمانی می‌شود.

حال باید به این مطلب پرداخته شود که ملاک عینیت و این‌همانی شخصیت انسان به چیست تا معلوم شود معاد جسمانی صدرایی با معاد قرآنی سازش دارد یا نه؟ دربارهٔ این ملاک دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ برخی هویت و این‌همانی شخصیت انسان را انکار کرده‌اند و برخی نیز که آن را پذیرفته‌اند دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند. آنچه در اینجا به کوتاهی قابل طرح است، سه دیدگاه زیر است:

- ۱- هویت و این‌همانی شخصیت انسان به نفس اوست.
 - ۲- تشخص و این‌همانی شخصیت انسان به نفس و بدن هر دو است.
 - ۳- هویت و این‌همانی شخصیت انسان تنها به بدن است.
- بر اساس ملاک اول، معادی که ملاصدرا از طریق جسم مثالی مطرح کرده است، با معاد قرآنی کاملاً سازگار است؛ زیرا معنای این ملاک آن است که در هر جا و در هر عالمی و با هر بدنی نفس انسانی تحقق داشته باشد، هویت و شخصیت او نیز محقق است؛ اگر نفس انسانی در عالم ماده حضور داشته باشد، شخصیت او در عالم ماده حاضر است و اگر نفس مزبور در عالم مثال یا عالم آخرت تحقق یابد، شخصیت او در عالم مثال و عالم آخرت نیز تحقق دارد و... پس طبق این ملاک معاد انسان با معاد نفس او تحقق می‌یابد. معادی که در آیات و روایات آمده، به گونه‌ای است که انسان از لذات بهره می‌گیرد و آلام جزئی جسمانی را می‌چشد. پس اگر معاد انسان مطابق با معاد قرآن باشد، باید نفس انسان در قیامت به گونه‌ای حضور یابد که طبق اعمال خود، بتواند از لذات جزئی جسمانی برخوردار شود یا آلام جزئی جسمانی را بچشد. چنین معادی از دو طریق امکان‌پذیر است: یکی اینکه

عین همان نفسی که در دنیا بود با بدن عنصری برانگیخته شود؛ دیگر اینکه نفس مزبور با بدن مثالی مبعوث گردد.

با هر یک از این دو طریق معاد انسان با معادی که آیات و روایات بیان می‌دارند، انطباق دارد. نتیجه اینکه اگر نفس انسان با بدن مثالی در قیامت حاضر گردد، معادی که در آیات و روایات بیان شده است، تحقق می‌یابد؛ زیرا طبق مطالب یادشده همان شخصی که در دنیا به سر می‌برد عین همان شخص در قیامت برانگیخته می‌شود و پاداش یا کیفر جزئی جسمانی می‌بیند.

بر اساس ملاک دوم نیز می‌توان گفت معاد جسمانی که ملاصدرا مطرح کرده است با معاد جسمانی که در قرآن و احادیث آمده، انطباق پذیر است؛ زیرا از یک طرف طبق ملاک مزبور هویت و این همانی شخصیت انسان به نفس و بدن هر دو است و از طرف دیگر، بر اساس آنچه ملاصدرا در اصل هفتم بیان کرده است، تشخیص و هویت بدن به نفس است نه به جرم و شکل و سایر عوارض و مواد. بنابراین، نفسی که در قیامت مبعوث می‌گردد اگر عین همان نفسی باشد که در دنیا بوده است، بدنی که در قیامت تحقق دارد نیز عین همان بدنی خواهد بود که در دنیا به سر می‌برده است، چه این بدن عنصری باشد یا مثالی یا اخروی.

اما طبق ملاک سوم نیز معاد جسمانی صدرایی با معاد جسمانی قرآن و روایات تنافی ندارد؛ زیرا بر اساس ملاک یادشده، هویت و این همانی شخصیت انسان تنها به بدن اوست و از آنجا که طبق مبنای ملاصدرا تشخیص و این همانی شخصیت بدن به نفس است نه به جرم و سایر امور مربوط به آن، پس اگر عین همان نفسی که در دنیا تحقق داشته است، در قیامت نیز وجود یابد، عینیت و این همانی شخصیت بدن اخروی و دنیوی نیز محفوظ خواهد بود، چه آن بدن مثالی باشد یا عنصری یا اخروی.

با توجه به مطالب گذشته آشکار می‌گردد که بین این سخن ملاصدرا که بدن مثالی و اخروی را عین بدن دنیوی می‌شمارد و بین کلام دیگرش که می‌گوید بدن مثالی و اخروی بسیاری از لوازم بدن دنیوی را ندارد، نه تنها هیچ گونه تنافی و تناقضی وجود ندارد، بلکه کمال سازگاری را داشته، یکدیگر را تأیید می‌کنند.

۱-۲. اشکال دوم

اشکال دیگر نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی این است که این نظریه معاد جسمانی را از طریق بدن مثالی تصویر کرده است و بدن مثالی در واقع بدن نیست، بلکه خیال بدن است؛ مانند کسی که خانه‌ای را تصور کند، این تخیل در واقع خانه نیست، بلکه خیال و تصور خانه است نه خود خانه.

این سخن که «غفلت از خیال منشأ انکار حشر اجساد شده است» مثبت این است که حشر اثبات شده به وسیله حکمت متعالیه، همان حشر بدن خیالی است نه بدن حقیقی؛ یعنی خیال بدن است نه خود آن (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۸۴-۱۸۵).

پاسخ

در بررسی این اشکال به این مطلب پرداخته می‌شود که آیا بدن اخروی بر اساس نظریه ملاصدرا صرفاً امری خیالی و ذهنی به شمار می‌آید و واقعیت خارجی ندارد یا اینکه بدن مزبور از موجودات خارجی به شمار می‌رود و تحقق عینی دارد؟ اگر بدن یادشده امر خارجی باشد، آیا از لحاظ شدت و آثار و خواص وجودی قوی‌تر از بدن عنصری دنیوی است یا ضعیف‌تر از آن یا مساوی با آن است؟

به نظر می‌رسد بدن اخروی از نظر ملاصدرا نه تنها امر خیالی صرف و ذهنی محض نیست و واقعیت عینی و خارجی دارد، بلکه با بدن دنیوی اصلاً قابل سنجش نیست و نسبت به بدن دنیوی از حیث وجود به مراتب قوی‌تر و از لحاظ تأثیر شدیدتر و از جهت آثار و خواص کامل‌تر است. دلیل این مدعا دو امر است:

الف) تصریحات ملاصدرا در این باب

او بدن اخروی را بدن حقیقی معرفی می‌کند و درباره بدن عنصری می‌گوید: بدن عنصری مانند چرک، ناخن، مو و مانند آنهاست؛ همان‌گونه که چرک، مو و ناخن نسبت به بدن دنیوی قابل قیاس نیست و هیچ ارزشی ندارد، بدن عنصری دنیوی نیز نسبت به بدن اخروی چنین است. به دیگر سخن همان‌گونه که مو و ناخن و مانند آن امور زائد نسبت به بدن عنصری است و هیچ‌گونه حیات و آثار حیاتی ندارد، بدن عنصری نسبت به بدن اخروی نیز این‌گونه است؛ زیرا بدن

اخروی ذاتاً حیّ است و بدن عنصری از خود حیات ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۹/۹).

ب) مبنای ملاصدرا

بر اساس مبنای ملاصدرا بدن اخروی نمی‌تواند امر خیالی و ذهنی صرف باشد؛ زیرا کیفیت پیدایش آن از دو حال بیرون نیست؛ یا در همین دنیا پدید آمده است و در باطن بدن عنصری نفس را همراهی می‌کند، یا پس از مرگ به وسیلهٔ نفس ایجاد می‌شود. در هر دو صورت از موجودات خارجی و عینی به شمار می‌آید.

در صورت اول مطلب روشن است و نیاز به توضیح ندارد. در صورت دوم نیز طبق مبنای او بدن اخروی از اعیان خارجی قلمداد می‌شود؛ زیرا بر اساس فرض دوم بدن اخروی به وسیلهٔ تصور و تخیل نفس ایجاد می‌شود و تصور و تخیل نفس پس از مرگ و مفارقت از بدن عنصری مساوی با ایجاد متصور و متخیل در خارج است؛ یعنی همان‌گونه که در دنیا با تصور کتاب صورت ذهنی کتاب در ذهن ایجاد می‌شود، در عالم پس از مرگ با تصور بدن اخروی، وجود آن در خارج محقق می‌شود (همان: ۳۴۲/۹).

ج) پیدایش بدن اخروی در دنیا بر اساس سخن ملاصدرا

ملاصدرا خود تصریح می‌کند که هر انسانی در دنیا دو گونه بدن دارد: بدن غیر محسوس و بدن محسوس. هر یک از این دو بدن ویژگی‌هایی دارد. ویژگی‌های بدن غیر محسوس چنین است:

۱- از سنخ اجسام نوری است.

۲- بالاترین مرتبهٔ اجسام به شمار می‌آید، حتی نسبت به روح بخاری نیز از مرتبهٔ

عالی‌تری برخوردار است.

۳- نفس اولاً و بالذات در این بدن تصرف می‌کند.

۴- حیات، ذاتی آن است و مرگ و فنا در آن راه ندارد.

۵- همین بدن است که در قیامت محسوس می‌شود و معاد جسمانی از طریق آن

تحقق می‌یابد.

بدن محسوس نیز ویژگی‌های زیر را دارد:

۱- از سنخ اجسام ظلمانی است و بالذات حیات ندارد، بلکه حیات آن بالعرض است.

۲- رتبه آن پایین‌تر از بدن غیر محسوس است.

۳- بدون واسطه در معرض تدبیر و تصرف نفس قرار نمی‌گیرد، بلکه نفس به واسطه بدن غیر محسوس در آن تصرف می‌کند.

۴- صلاحیت بقا را ندارد و پس از مرگ از هم می‌پاشد، لذا محشور شدن آن در قیامت امکان‌پذیر نیست (ر.ک: همان: ۲۸۱/۹).

بر پایه آنچه گذشت، هر انسانی در دنیا غیر از بدن محسوس بدن دیگری هم دارد که در قیامت محشور می‌شود و در دنیا همراه نفس است. بر اساس مبنای ملاصدرا بدن اخروی در اعیان تحقق دارد و از موجودات خارجی به شمار می‌آید و از حیث ثبات و دوام و نیز شدت وجودی و آثار و خواص به مراتب قوی‌تر و کامل‌تر از بدن عنصری دنیوی است. پس این اشکال که بدن اخروی از نظر ملاصدرا امر خیالی صرف است و هیچ واقعیتی در خارج ندارد، پنداری بیش نیست.

۱-۳. اشکال سوم

بر اساس نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی تمام امور مربوط به جهان دیگر از قبیل باغ، بستان، حور، قصور، عسل، شیر، مار، نار، عقرب و مانند آنها که خداوند وعده داده و پیامبران از آنها خبر داده‌اند، تنها امور خیالی و ذهنی محضند؛ زیرا او بر این باور است که امور یادشده در قیامت جز تخیل نفوس انسانی چیز دیگری نیستند و روشن است که این امر با متون دینی و ضروریات دین سازش ندارد (ر.ک: ربانی میانجی، ۱۳۷۳: ۲۸۸).

برخی دیگر با صراحت بیشتر این اشکال را بیان نموده و گفته‌اند از نظر ملاصدرا بهشت و جهنم جز امر ذهنی صرف هیچ‌گونه واقعیت دیگری در خارج ندارد. «ملاصدرا حقیقت بهشت و آتش را صورتهای ادراکی که نفس آن را درک می‌کند و تحققش به نفس درک است و هیچ واقعیتی ندارد، می‌داند» (سیدان، ۱۳۸۳: ۸۷).

پاسخ

به نظر می‌رسد با توجه به سخنان ملاصدرا این اشکال به هیچ عنوان قابل دفاع نیست؛ زیرا وی آشکارا بیان کرده است که نعمتهای اخروی از قبیل حور، قصور، باغ، بستان و مانند آنها و همچنین عذابهای اخروی مانند مار، عقرب و نظایر آنها نه تنها واقعیت عینی دارند و مانند موجودات این عالم در خارج تحقق می‌یابند، بلکه امور اخروی به هیچ وجه با موجودات خارجی این عالم سنجدینی نیستند؛ زیرا وجود آنها به مراتب کامل‌تر و شدیدتر و آثار و خواص آنها به مراتب قوی‌تر و بادوام‌تر از موجودات خارجی این عالم است. عین سخنان او در این باره چنین است:

المقام الرابع في الصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان... وهو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأندرت بها النبوة موجودات عينية وثابتة حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشد وأدوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية، بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الأثر عليه... ولا أنها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون ولا أنها أمور عقلية أو حالات معنوية وكمالات نفسانية وليست بصور وأشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين، بل إنما هي صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم... بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخروية (شيرازي، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۹).

او در سخنان دیگر خود با صراحت تمام می‌گوید: اعتقاد درست آن است که امور اخروی از قبیل بهشت و جهنم و نعمتها و عذابهای آنها که خداوند وعده داده است، موجودات عینی و خارجی و جدا از نفسند، نه اینکه فقط در نفس حلول کرده و هیچ واقعیت خارجی نداشته باشند؛ این موجودات به همان کیفیت و شکلی که کتاب و سنت از آنها خبر داده است، در خارج تحقق و عینیت دارند.

بل الحقّ الحقیق بالاعتقاد والتصديق... هو أنّ الصور الموجودة الموعودة في الدار الآخرة موجودات عينية وثابتة خارجية منفصلة عن النفس، لا أنها حالة فيها حلول صور انطباعية، إنما هي جواهرها، جواهر عينية وثابتة خارجية منفصلة عن النفس وهي على أشكالها وهيئاتها وصفاتها المنعوتة في الكتاب والسنة وأقدارها وأعظامها

وأعدادها الموعودة في لسان الشريعة من غير تجوزات واستعارات في اللفظ وتكلفات وتمحلات في الحكاية وهي أقوى تأثيراً وأدوم آثاراً من موجودات هذا العالم بل لا نسبة بينها وبين هذه المؤثرات المستحيلات... (همو، بی تا: ۲۱۶/۶).

او در کلام دیگری تصریح می کند: نباید کسی بپندارد که امور اخروی از قبیل احوال قبر و احوال قیامت، امور وهمی و خیالی محضند و در خارج تحقق عینی ندارند؛ زیرا چنین اعتقادی بر اساس شریعت کفر و طبق حکمت ضلالت و گمراهی است. امور اخروی از حیث وجود قوی تر و از حیث آثار به مراتب شدیدتر و کامل تر از موجودات این عالمند.

إِنَّكَ أَنْ تَعْتَقِدَ أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الَّتِي يَرَاهَا الْإِنْسَانُ مَا بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْ أحوال القبر وأحوال القيامة أمور موهومة محضة، متخيلة صرفة لا وجود لها في الأعيان كما زعمه كثير من المنتسبين إلى الحكمة والمتشبهين بالحكماء، هيهات هيهات، هذا عندنا كفر بحسب الشريعة وضلال بحسب الحكمة «بل الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» وأمور الآخرة أقوى وجوداً وأشدّ تحصلاً وأقوى تأثيراً من موجودات هذا العالم (همو، ۱۳۵۴: ۴۰۹).

بنابراین طبق سخنان ملاصدرا امور اخروی از قبیل بهشت و جهنم و نعمتها و عذابهای آنها در اعیان تحقق دارند و از موجودات خارجی به شمار می آیند. این موجودات از موجودات خارجی دنیا به مراتب کامل تر، قوی تر و بادوام ترند. پس این اشکال که امور اخروی از نظر ملاصدرا واقعیت خارجی ندارند و تنها اموری خیالی و ذهنی به شمار می روند، بی اساس خواهد بود.

۲. ویژگیها و امتیازات نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی

با توجه به مطالب یادشده می توان گفت که نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی از امتیازات زیر برخوردار است:

۱- این نظریه با اشکالاتی که معاد جسمانی عنصری با آن مواجه است، روبه رو نیست.

۲- بر اساس نظریه ملاصدرا آیات و روایات بیانگر تجسم اعمال توجیه پذیر است.

۳- بر اساس نظریه ملاصدرا آیات و روایاتی که حشر انسانها را بر اساس نیاتشان می‌دانند، به راحتی توجیه و تفسیر می‌شوند.

۴- بر اساس نظریه ملاصدرا روایاتی با این مضمون که اهل بهشت در وادی السلام (پشت کوفه) مبعوث می‌گردند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۶، ح ۱۱۷ و ۱۱۸) توجیه می‌شوند؛ زیرا طبق نظریه وی معاد جسمانی با جسم مثالی و نوری محقق می‌شود و بین اجسام مثالی تزاخم و محدودیتی در کار نیست تا مشکلی پدید آید، در حالی که بر اساس نظریه متکلمان توجیه آن مشکل است؛ زیرا آنان معاد جسمانی را از طریق اعاده جسم مادی و عنصری تصویر می‌کنند و در واقع نشئه آخرت را امری مادی به شمار می‌آورند. بر اساس این تصویر، لازمه روایات مزبور این است که نقطه خاصی از زمین گنجایش همه اهل بهشت را داشته باشد، در حالی که نه تنها چنین چیزی شدنی نیست، بلکه تمام کره زمین گنجایش آن را ندارد که همه اهل بهشت در آن زندگی کنند و از انواع نعمتهای موعود برخوردار گردند و هر کدام قصرهای گوناگون و نه‌رهایی از شیر و عسل را در اختیار گیرند و همچنین طبق نظر او روایاتی با این مضمون که کفار در حضرموت یا برهوت (ر.ک: همان: ۲۸۶/۶-۲۸۷؛ ۲۸۹) جمع می‌شوند و از آنجا مبعوث می‌گردند، توجیه پذیر است.

۵- بر اساس نظریه ملاصدرا جمع بین روایتی که می‌گوید اهل بهشت در وادی السلام مبعوث می‌شوند و آیه‌ای که می‌گوید پهنای بهشت به اندازه آسمان و زمین است (آل عمران/ ۳۳)، امکان‌پذیر می‌نماید؛ زیرا بر اساس نظریه او معاد از طریق جسم مثالی تحقق می‌پذیرد و در این فرض اگر بهشت هر فرد به اندازه زمین یا آسمان دنیا باشد، هیچ مشکلی پدید نمی‌آید؛ چون در امور مثالی تزاخم و محدودیتی در کار نیست، بر خلاف نظریه‌ای که بهشت را امر مادی می‌داند که در این صورت جمع میان مفهوم روایت و آیه بسیار مشکل خواهد بود.

همچنین بر اساس نظریه ملاصدرا جمع بین روایاتی که می‌گویند اهل بهشت در وادی السلام مبعوث می‌شوند و روایاتی که بیانگر اوصاف بهشتند، امکان‌پذیر است، در حالی که طبق نظریه متکلمان جمع بین این دو دسته روایات ناشدنی است؛ زیرا روایات دسته نخست بیانگر آنند که بهشتیان در وادی السلام خواهند زیست، در

حالی که روایات دسته دوم بهشت را چنین توصیف کرده‌اند:

- بهشت صد درجه است. بین هر درجه با درجه دیگر به قدر فاصله آسمان و زمین است (جزری، ۱۴۰۰: ۱۳۸/۱۱).

- بهشت صد درجه دارد. اگر همه عالمیان در یک درجه آن گرد آیند، در آن جای می‌گیرند (همان).

- کوچک‌ترین منزل افراد بهشتی به قدری وسیع است که اگر تمام جن و انس در آن وارد شوند، می‌تواند آنان را در خود جای دهد، و آن چنان غذا و نوشیدنی دارد که می‌تواند از تمام آنان پذیرایی کند بدون اینکه دچار نقص و کمبود گردد (قمی، ۱۳۸۷: ۸۴/۲).

روشن است که بر اساس نظریه متکلمان که تصویر مادی از معاد دارند و نشئه آخرت را مانند نشئه دنیا امری مادی به شمار می‌آورند، جمع بین این گونه روایات ناشدنی می‌نماید. اما بر اساس نظریه ملاصدرا که نشئه آخرت را غیر از نشئه دنیا می‌داند و معاد جسمانی را از طریق جسم مثالی تصویر می‌کند، جمع بین روایات مزبور هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا هیچ محدودیت و تزاممی در موجودات مثالی نیست.

۶- نظریه ملاصدرا از جامعیت و شمول برخوردار است؛ زیرا تصویری که وی از معاد جسمانی ارائه می‌دهد، معاد همه انسانها را در بر می‌گیرد، در حالی که بر اساس نظریه ابن سینا معاد انسانهایی که به مرحله تعقل نرسیده‌اند، با مشکل مواجه است.

۳. نقاط ضعف و ابهام نظریه ملاصدرا در باب معاد جسمانی

تا کنون معلوم شد که نظریه ملاصدرا نه تنها با اشکالات مخالفان ابطال نمی‌شود، بلکه این دیدگاه نقاط قوت و امتیاز فراوانی نسبت به دیدگاه مخالفان دارد. اینک به نقاط ضعف و ابهام این نظریه می‌پردازیم.

به نظر می‌رسد این نظریه از جهات دیگر جای تأمل دارد و نسبت به برخی مسائلی که با بدن اخروی مرتبط است، پاسخ روشنی ارائه نمی‌کند؛ از جمله پاسخ مسائل زیر در این نظریه آشکار نیست:

الف) با توجه به اینکه طبق نظریه ملاصدرا بدن اخروی، بدن مثالی و غیر عنصری است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدن مثالی بدون هیچ تغییر و تحولی در قیامت حضور می‌یابد یا بدن اخروی غیر از بدن مثالی است؟

ب) اگر بدن اخروی غیر از بدن مثالی است، چه ارتباطی با بدن مثالی دارد؟

ج) بدن مزبور، چه مثالی باشد و چه غیر آن، آیا معلول نفس است یا از طریق دیگر تحقق می‌یابد؟

د) بدن مزبور از هر طریقی پدید آید، آیا در همین دنیا پدیدار می‌گردد یا پس از مرگ در عالم برزخ یا قیامت تحقق می‌یابد؟

۳-۱. بررسی مسئله اول

سخنان ملاصدرا در اینکه بدن اخروی همان بدن مثالی و برزخی است یا غیر آن خالی از ابهام نیست. قبل از بررسی سخنان او، یادآوری نکات زیر ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول- بیان محل نزاع: در اینکه بر اساس نظریه ملاصدرا و پیروان او بدن اخروی، بدن مثالی است بحثی نیست؛ زیرا بدن مزبور یا از سنخ موجودات عنصری و مادی است یا از سنخ موجودات عقلی و یا از سنخ موجودات مثالی. روشن است که طبق نظریه ملاصدرا بدن اخروی از سنخ موجودات مادی و عقلی نیست، پس بدن مزبور از موجودات مثالی خواهد بود.

ملاصدرا خود نیز آشکارا این مطلب را بیان کرده و بدن اخروی را از موجودات مثالی که واسطه بین موجودات مادی و عقلی است به شمار آورده است:

... أن الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۳/۹).

بحث در این است که بدن اخروی عین همان بدن مثالی است که پس از مرگ و در عالم برزخ نفس را همراهی می‌کند و بدون هیچ تغییری در قیامت حاضر می‌شود یا اینکه این بدن لبّ اللباب و تصفیه شده بدن مثالی و برزخی است یا اینکه بدن اخروی در روز قیامت پدید می‌آید و قبلاً تحقق نداشته است؟

نکته دوم- پاسخ به یک اشکال: چنان که گذشت، نه تنها بدن مثالی و اخروی عین یکدیگرند، بلکه بدن عنصری نیز عین بدن اخروی است؛ زیرا بر اساس مبنای ملاصدرا شخصی که در صحرای محشر حاضر می‌شود هم از لحاظ نفس و هم از لحاظ بدن، عین همان شخصی است که در دنیا به سر می‌برده است. پس این بحث که بدن اخروی همان بدن مثالی است یا نه، بی‌معنا خواهد بود.

در پاسخ باید گفت که بحث از عینیت یا مغایرت بدن اخروی با بدن مثالی و برزخی از دو جهت است: یکی از آن رو که بدن دارایی نفس است و دیگر از این نظر که بدن بدن است، قطع نظر از نفسی که به آن تعلق گرفته است.

طبق جهت اول نه تنها ابدان مثالی و اخروی عین یکدیگرند، بلکه بدن عنصری و بدن اخروی نیز عین همدند؛ زیرا منشأ وحدت و عینیت نفس است و نفس در نشئه دنیا و آخرت واحد است؛ پس وحدت و عینیت بدن دنیوی و اخروی محفوظ است. اما بر اساس جهت دوم، نه تنها بدن اخروی و عنصری غیر یکدیگرند، بلکه بدن عنصری در ایام کودکی غیر از بدن عنصری در ایام جوانی، و بدن ایام جوانی غیر از بدن ایام پیری است.

بحث فعلی در عینیت یا مغایرت بدن اخروی با بدن مثالی از جهت دوم است؛ یعنی اینکه آیا بدن اخروی با قطع نظر از نفس، عین بدن برزخی و مثالی است یا غیر آن؟ اگر بدن اخروی در قیامت ایجاد شود و قبل از آن تحقق نداشته باشد، مسلماً غیر از بدن مثالی و برزخی خواهد بود و همچنین اگر بدن مزبور لب اللباب و تصفیه شده بدن مثالی باشد نیز غیر از بدن مثالی خواهد بود.

پس از یادآوری نکات یادشده به اصل بحث می‌پردازیم و عینیت و غیریت بدن اخروی را با بدن مثالی بر اساس نظریه ملاصدرا بررسی می‌کنیم. درباره این مسئله سه احتمال وجود دارد:

- ۱- بدن اخروی عین بدن مثالی است.
- ۲- بدن اخروی لب اللباب و تصفیه شده بدن مثالی است.
- ۳- بدن اخروی هیچ ارتباطی با بدن مثالی ندارد و در روز رستاخیز پدید می‌آید. برخی سخنان ملاصدرا بیانگر احتمال اول است؛ او در یک جا پس از آنکه

می گوید بدن اخروی نیاز به استعداد و ماده ندارد و از لوازم نفس به شمار می آید، درباره بدن مزبور چنین نتیجه می گیرد:

فکلّ جوهر نفسانیّ مفارق یلزم شح مثالیّ ینشأ منه بحسب ملکاته وأخلاقه وهیئاته النفسائیة بلا مدخلیة الاستعداد... (همان: ۳۱/۹).

بر اساس این عبارت نفس انسانی پس از آنکه بر اثر مرگ از بدن عنصری جدا می شود و اسم «جوهر مفارق» را به خود می گیرد، بدن اخروی را طبق ملکاتی که کسب کرده است، ایجاد می کند. بی شک این بدن عیناً همان بدن مثالی است. پس بدن اخروی عین بدن مثالی خواهد بود.

بخش دیگری از کلام ملاصدرا حاکی از احتمال دوم است؛ یعنی بدن اخروی لبّ اللباب و تصفیه شده بدن مثالی است:

لو تبدلت صورة طبیعیة بصورة مثالیة فی المنام، فی عالم القبر والبرزخ إلى یوم البعث، أو بصورة أخرویة كما فی الآخرة (همان: ۱۹۰/۹).

طبق این عبارت بدن عنصری به بدن برزخی، و بدن مثالی به بدن اخروی تبدیل می شود. در واقع بدن مثالی لبّ بدن عنصری و بدن اخروی لبّ اللباب بدن مثالی است.

برخی محققان بر این باورند که مقصود ملاصدرا احتمال سوم است؛ یعنی منظور او این است که بدن اخروی در قیامت به وسیله نفس ایجاد می شود و پیش از تحقق قیامت خبری از بدن مزبور نیست. طبق این تفسیر، بدن مثالی بر اساس ملکاتی که کسب شده است، در دنیا ساخته می شود و بعد از مرگ ظاهر می شود، اما بدن اخروی طبق بدن مثالی به وسیله نفس ایجاد می شود (پویان، ۱۳۸۸: ۵۴۹-۵۵۲).

از مطالب یادشده به دست می آید که سخنان ملاصدرا درباره مسئله اول آشکار نیست و پاسخ روشنی را نمی توان از آن به دست داد.

۲-۳. بررسی مسئله دوم

با توجه به فروض و احتمالاتی که درباره مسئله اول مطرح شد، فروض و احتمالات مسئله دوم نیز آشکار می گردد؛ زیرا در این مسئله این پرسش مطرح است که اگر

بدن اخروی غیر از بدن مثالی باشد، چه نسبتی با بدن مثالی دارد؟ با توجه به مباحث مسئله اول، در این مسئله دو احتمال وجود دارد؛ چرا که در فرض مغایرت بدن مثالی با بدن اخروی در مسئله اول دو احتمال وجود داشت: بدن اخروی لب بدن مثالی است؛ بدن اخروی در قیامت ایجاد می‌شود. طبق احتمال اول نسبت بدن اخروی با بدن مثالی نسبت لب و قشر است؛ یعنی بدن اخروی لب بدن مثالی است و بدن مثالی قشر آن به شمار می‌آید.

طبق احتمال دوم به یک معنا هیچ ارتباطی بین بدن اخروی و بدن مثالی نیست؛ زیرا هنگامی که بدن مثالی وجود دارد بدن اخروی وجود ندارد و هنگامی که بدن اخروی وجود دارد، نشانی از وجود بدن مثالی نیست؛ در عالم مثال بدن مثالی وجود دارد و بدن اخروی وجود ندارد و در عالم آخرت و قیامت بدن اخروی موجود است و از بدن مثالی خبری نیست.

اما به معنای دیگر طبق این احتمال رابطه بدن اخروی با بدن مثالی شبیه رابطه فرع با اصل است؛ یعنی بدن مثالی شبیه اصل و بدن اخروی شبیه فرع است؛ زیرا طبق این احتمال، بدن اخروی در قیامت و بر اساس بدن مثالی به وسیله نفس ایجاد می‌شود؛ پس بدن مثالی به منزله اساس و اصل و بدن اخروی به منزله فرع است. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که سخنان ملاصدرا در این مسئله نیز روشن نیست.

۳-۳. بررسی مسئله سوم

ملاصدرا درباره مسئله سوم نیز سخن واحدی ندارد. مسئله سوم این است که بدن اخروی چگونه پدید می‌آید؟ ملاصدرا در کیفیت پیدایش بدن اخروی سخنان گوناگونی دارد. او در موارد متعدد از جمله در عبارات زیر بیان می‌دارد که بدن اخروی به وسیله نفس ایجاد می‌شود:

- وَأَنَّ الْبَدْنَ الْأَخْرَوِيَّ يَنْشَأُ مِنَ النَّفْسِ بِحَسَبِ صِفَاتِهَا (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۰/۹).

- أَمَّا الْأَبْدَانُ الْأَخْرَوِيَّةُ... حَاصِلَةٌ مِنْ تِلْكَ النَّفْسِ بِمَجْرَدِ جِهَاتِ فَاعِلِيَّةٍ وَحَيْثِيَّاتٍ إِيْجَابِيَّةٍ (همان: ۱۸/۹-۱۹).

- فَكُلُّ جَوْهَرٍ نَفْسَانِيٍّ مَفَارِقٌ يَلْزَمُ شَبْحَ مِثَالِي يَنْشَأُ مِنْهُ بِحَسَبِ مَلَكَاتِهِ وَهَيْئَاتِهِ النَّفْسَانِيَّةِ (همان: ۱۳۱/۹).

- إن الدار الآخرة وأشجارها وأنهارها وغرفاتها ومساکنها والأبدان التي فيها كله صور إدراكية وجودها عين مدرکيتها ومحسوسيتها (همان: ۱۳۸/۹).

- تنقسم النفوس بحسب الإمكان الاستعدادی إلى القسمین: منها ما يتعلّق بالأبدان المادّية... ومنها ما لا يتعلّق بالأبدان المستحيلة، بل بالأبدان تنشأ منها نشأة ثانية (همو، بی تا: ۴۰۷/۶).

اما برخی عبارات او حاکی است که بدن اخروی معلول نفس نیست، بلکه تصفیه شده و لبّ اللباب بدن عنصری و برزخی است؛ از جمله این عبارت که قبلاً نیز ذکر شد:

لو تبدلت صورة طبیعیّة بصورة مثالیّة... أو بصورة أخروية....

ظاهر این عبارت آن است که بدن عنصری بر اثر حرکت جوهری تبدیل به بدن اخروی می شود، یا اینکه بدن عنصری بر اثر حرکت مزبور تبدیل به بدن مثالی، و بدن مثالی مبدل به بدن اخروی می شود. در هر حال طبق این عبارت بدن اخروی معلول نفس به شمار نمی آید.

سخنان ملاصدرا در این مسئله نیز چندان واضح نیست و پاسخی روشن به دست نمی دهد.

۳-۴. بررسی مسئله چهارم

یکی از نقاط ابهام در سخنان ملاصدرا پاسخ به این مسئله است که بدن اخروی کی و کجا پدید می آید؟ آیا در دنیا تحقق می یابد یا بعد از مرگ در عالم برزخ یا قیامت؟ دیدگاه ملاصدرا در این باره بسیار مبهم است؛ زیرا برخی سخنان او حاکی از آن است که بدن اخروی مولود نفس است و پس از مرگ پدید می آید. او در موارد متعدد یادآور شده است که بدن اخروی در پیدایش نیاز به علت قابلی و ماده ندارد، بلکه به وسیله علت فاعلی که نفس باشد، در عالم پس از مرگ ایجاد می شود (همان).

اما سخنان دیگر او بیانگر آن است که بدن اخروی در همین دنیا پدید می آید و پس از مرگ نفس را همراهی می کند و در قیامت با آن مبعوث می گردد. او با

عبارات مختلف این مطلب را یادآور شده است:

او در یک جا تصریح می‌کند که هر انسانی در دنیا دو گونه بدن دارد: بدن محسوس و بدن غیر محسوس. بیشتر ویژگیهای این دو بدن را یاد آوریم. ملاصدرا درباره این دو بدن می‌نویسد:

اعلم أنّ الأرواح ما دامت أرواحاً لا تخلو عن تدبير أجسام لها والأجسام المتصرفّة فيها قسمان: قسم يتصرّف فيها النفوس تصرّفًا أوليًا ذاتيًا من غير واسطة وقسم يتصرّف فيها النفوس تصرّفًا ثانويًا تدبيريًا بواسطة جسم آخر قبله. والقسم الأول ليس محسوسًا بهذه الحواسّ الظاهرة... فهو من الأجسام النوريّة الحيّة بحياة ذاتيّة غير قابلة للموت وهي أعلى رتبة من هذه الاجسام... ومن التي تسمّى بالروح الحيوانيّة؛ فإنّها من الدنيا وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحلّ سريعًا ولا يمكن حشرها إلى الآخرة، والذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة وهي تحشر مع النفوس وتتحّد معها تبقى ببقائها (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۹).

بر پایه این عبارت هر انسانی در دنیا غیر از بدن محسوس بدن دیگری هم دارد و این بدن در قیامت محشور می‌شود. پس بدنی که در قیامت محشور می‌شود و معاد جسمانی با آن صورت می‌گیرد، بدنی است که در دنیا همراه نفس بوده است. ملاصدرا در جایی دیگر می‌گوید که در باطن بدن عنصری انسان، بدنی است به نام حیوان صوری که تمام اعضا، اشکال و قوای حیوانی در آن جمع است و این بدن بعد از مرگ بدن عنصری، باقی است؛ زیرا حیات آن مانند حیات نفس امری ذاتی است، نه عرضی و چنین بدنی در قیامت محشور می‌شود و کیفر و پاداش از طریق آن تحقق می‌یابد:

إنّ فی داخل بدن کلّ انسان ومکمن جوفه حیوانًا صوریًا بجمیع أعضائه وأشکاله وقواه وحواسّه هو موجود قائم بالفعل لا یموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذی یتاب ویعاقب ولیست حیاته کحیاة هذا البدن المرکّب عرضیّة... وإنما حیاته کحیاة النفس ذاتیّة (همان: ۲۲۷-۲۲۸).

این عبارت حاکی از پیدایش بدن اخروی در دنیا است که در قیامت با همراهی نفس محشور می‌شود و ثواب و عقاب را دریافت می‌کند.

این سخنان ملاصدرا باعث چالشی فکری می‌گردد و مسائل و مشکلات زیر را

پدید می آورد:

۱- اگر بدن اخروی در همین دنیا پدید می آید، چرا ملاصدرا در موارد متعدد تصریح می کند که بدن اخروی پس از مرگ به وسیله نفس ایجاد می شود؟

۲- بدن اخروی طبق نظر ملاصدرا مولود نفس و دفعی الحدوث است؛ یعنی نفس انسانی به وسیله قوه خیال آن را ایجاد می کند. پس بدن اخروی که در این دنیا پدید می آید نیز باید چنین ویژگی ای داشته باشد؛ یعنی مولود نفس و دفعی الحدوث باشد، در حالی که نفس انسانی تا هنگامی که گرفتار حجابهای مادی است و تعلق به بدن عنصری دارد، قوه خیال آن توانایی زایش بدن اخروی را ندارد. سخنان یادشده چگونه قابل توجیه است؟

۳- بر اساس مبنای ملاصدرا تواناییها و ملکاتی که انسان در دنیا به دست می آورد، در کیفیت پیدایش بدن اخروی تأثیر می نهند. حال این پرسش مطرح می شود که اگر بدن اخروی در دنیا ساخته شده باشد، ملکات جدید چه نقشی در این باره خواهند داشت؟ به بیان دیگر، تأثیر این ملکات به گونه ای است که بدن مزبور اگر به شکل انسان، ملائکه، شیطان و یا حیوانات دیگر پدید آید، تابع ملکات است. حال این پرسش مطرح می شود که اگر بدن اخروی از قبل و در سنین نوجوانی یا آغاز کودکی پدید آمده باشد، کسب ملکات جدید چگونه در آن تأثیر می نهند؟

اکنون باید دید که آیا این مشکلات حل شدنی است و سخنان ملاصدرا در این باره قابل جمع است یا نه؟ تا آنجا که نگارنده تحقیق کرده است دو راه حل برای این امر ذکر شده است که آنها را در اینجا را بررسی می کنیم.

راه حل اول: برخی محققان با تفکیک میان بدن برزخی و اخروی به حل این مشکل پرداخته و بین سخنان ملاصدرا جمع کرده اند. بر اساس این راه حل بدن برزخی و مثالی در دنیا پدید می آید و اساساً مولود نفس نیست، اما بدن اخروی در قیامت و روز رستاخیز به وسیله نفس ایجاد می شود (پویان، ۱۳۸۸: ۵۴۹-۵۵۱). بنابراین مقصود ملاصدرا از این سخن که در باطن بدن انسان در همین دنیا بدنی است به نام جسم نوری و صورت حیوانی و این بدن پس از مرگ نیز باقی است، بدن برزخی و

مثالی است که غیر از بدن اخروی است. اما مراد او از این سخن که بدن پس از مرگ به وسیله نفس ایجاد می‌شود، بدن اخروی است. بدین سان می‌توان دید که سخنان ملاصدرا هیچ‌گونه تنافی و تضادی با یکدیگر ندارند و چالش‌آفرین نیستند. به نظر می‌رسد این راه حل شایان ملاحظه باشد؛ زیرا هرچند بر اساس آن اشکالات یادشده پاسخ می‌یابند، با تصریحات ملاصدرا نمی‌سازد. همان‌گونه که در عبارات پیشین او یاد گردید، وی تصریح می‌کند که همین بدن و جسم نوری پدیدآمده در دنیا، در قیامت محشور می‌شود و ثواب و عقاب را دریافت می‌کند. روشن است که سخن گفتن با این صراحت با راه حل و توجیه مزبور سازگار نیست و آن را نفی می‌کند.

راه حل دوم: برخی، سخنان ملاصدرا را این‌گونه توجیه کرده‌اند که بدن اخروی به صورت ضعیف و ناقص در همین دنیا پدید می‌آید، ولی وجود شدید و کامل آن پس از مرگ به وسیله نفس و بر اساس ملکاتی که کسب شده‌اند، ایجاد می‌شود (فیاض صابری، جلسه بحث).

طبق این توجیه مشکلات یادشده از میان برداشته می‌شود و سخنان ملاصدرا هماهنگ و سازگار می‌گردند؛ زیرا مقصود وی از پدید آمدن بدن اخروی در دنیا، مرحله ضعیف و ناقص آن است و منظور از ایجاد بدن اخروی پس از مرگ به وسیله نفس، مرتبه قوی آن است.

با وجود این به نظر می‌رسد این راه حل نیز جای تأمل دارد؛ زیرا اولاً سخنان ملاصدرا هیچ اشاره‌ای به مرتبه ضعیف یا قوی بدن اخروی ندارد. ثانیاً بدن نوری که در دنیا پدید می‌آید ضعیف نیست؛ زیرا طبق سخنان ملاصدرا بدن مزبور حیّ بالذات است و چیزی که حیّ بالذات باشد، ضعیف نیست. ثالثاً بر فرض که بدن مزبور مرتبه ضعیف بدن اخروی باشد، پیدایش آن با مشکل روبه‌رو خواهد بود؛ زیرا بدن مزبور یا به وسیله نفس و یا بر اثر حرکت جوهری پدید می‌آید. مشکل فرض اول این است که بدن یادشده هرچند مرتبه ضعیف بدن اخروی به شمار آید - طبق سخن ملاصدرا - به مراتب قوی‌تر از بدن عنصری است، و بدنی که چنین ویژگی‌ای داشته باشد، نمی‌تواند مولود نفس در این دنیا باشد؛ زیرا نفس در این دنیا گرفتار

حجابهای مادی است و تا وقتی گرفتار ماده است، توانایی زایش چنین بدنی را ندارد. اساساً نفوس انسانی در این عالم توانایی ایجاد موجودات خارجی را ندارند. بلکه تنها می‌توانند موجودات ذهنی را پدید آورند. البته نفوس مقدسه انبیا و اولیا می‌توانند موجودات را در خارج نیز ایجاد کنند، لکن سخن ملاصدرا بیانگر این است که هر انسانی در دنیا افزون بر بدن عنصری، از بدن نوری نیز برخوردار است و این امر اختصاص به انبیا و اولیا ندارد.

اما مشکل فرض دوم این است که پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن عنصری، حرکت جوهری در کار نیست تا گفته شود مرتبه شدید بدن اخروی پس از مرگ بر اثر حرکت جوهری پدید می‌آید.

نتیجه

از مطالب این نوشتار روشن شد که ملاصدرا معاد جسمانی را امری مسلم دانسته و آن را از ضروریات دین به شمار آورده است. وی بر عینیت بدن دنیوی و اخروی تأکید دارد و آن را بر اساس مبانی خود اثبات می‌کند. نظر ملاصدرا درباره معاد جسمانی از جهات مختلف مورد اشکال قرار گرفته است، مهم‌ترین آنها امور زیر است:

الف) این نظریه با معاد قرآنی سازش ندارد.

ب) طبق این نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی توجیه‌پذیر نیست.

ج) این نظریه بدن اخروی را امر ذهنی و خیالی صرف قلمداد می‌کند نه امر خارجی.

د) بر اساس این نظریه امور اخروی از قبیل بهشت و جهنم و مسائل مربوط به آنها یک امر خیالی صرف هستند و واقعیت خارجی ندارند.

با بررسی انجام‌شده آشکار شد که این اشکالات قابل دفاع نیست، اما این نظریه نسبت به برخی نظریات از امتیازات فراوانی برخوردار است، هرچند از نقاط ضعف و ابهام نیز خالی نیست.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، چاپ دهم، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۴ ش.
۲. ایبجی، عبدالرحمن، *المواقف*، شرح سیدشریف جرجانی و حاشیه سیالکوتی و چلبی، تصحیح سیدمحمد بدرالدین حلبی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۳. پویان، مرتضی، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق و مقدمه عبدالرحمان عمیره، قم، شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۵. جزری، محمد (ابن اثیر)، *جامع الاصول*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ ق.
۶. حکیمی، محمدرضا، *معاد در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱ ش.
۷. ربانی میانجی، حسین، *معاد از دیدگاه قرآن*، حدیث و عقل، چاپ دوم، بی جا، مؤلف، ۱۳۷۳ ش.
۸. سهروردی، یحیی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۹. سیدان، سیدجعفر، *معاد: سلسله دروس*، به قلم جعفر فاضل، مشهد، یوسف فاطمه، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۱۲. همو، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، *تفسیر القرآن کریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، بی تا.
۱۴. همو، *عرشیه*، تصحیح و تعلیق قانن محمد خلیل اللبون و فؤاد و کار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. همو، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. طاهری، سید صدرالدین، «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفسیر و آرای فلسفی صدرالمتألهین»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج ۱۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، مقدمه و تعلیق و شرح علی بوملحم، بیروت، دار مکتبه الهلال، ۱۳۹۴ ق.
۱۸. قربانی، زین العابدین، «چگونگی زندگی پس از مرگ به عقیده ملاصدرا و دیگران»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج ۱۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدطیب موسوی جزائری، مطبعة النجف، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

رویکردی تاریخی به مقوله معرفت‌شناسی

در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*

- قاسم کاکایی^۱
- حسن رهبر^۲

چکیده

با ورود سופسطاییان به عرصه تفکر یونان، امکان معرفت‌تردید آموخته گشت. با وجود این، افلاطون نخستین کسی بود که مباحث معرفت‌شناسی را به طور خاص بررسی کرد و به همین جهت او را به راستی می‌توان بانی معرفت‌شناسی نامید. از این دوران به بعد، اکثر فیلسوفان به بررسی معرفت و هستی‌شناسی ادراک پرداختند و این امر تا عصر جدید ادامه پیدا کرد، هرچند هیچ‌گاه معرفت‌شناسی به معنای خاص آن در این دوران هستی‌نیافت. در بین فیلسوفان مسلمان نیز همواره علم و نحوه تشکیل آن به بحث گذاشته می‌شد اما معرفت‌شناسی به معنای امروزی آن تا قبل از حکمت متعالیه دیده نشد. نویسندگان در این مقاله سعی خواهند داشت تاریخچه کاملی را از روند معرفت‌شناسی از یونان باستان تا ابتدای عصر جدید و از شروع فلسفه اسلامی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

۱. استاد دانشگاه شیراز (ghkakaie@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (hassan_rahbar@yahoo.com).

(کندی) تا قبل از حکمت متعالیه بررسی کنند.
واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، علم، ادراک، یونان باستان، قرون وسطی،
فلاسفه اسلامی.

مقدمه

بی‌شک آگاهی از تاریخچه هر موضوع پژوهش، در تبیین و بررسی آن اهمیت دارد. اینکه از چه زمانی و به چه دلایلی معرفت‌شناسی موضوعی فلسفی گردیده است، ما را در تحلیل جامع‌تر و منسجم‌تر آن یاری خواهد رساند. بنابراین در آغاز نگاهی گذرا به تاریخچه معرفت‌شناسی در فلسفه غرب می‌اندازیم و سپس به پیشینه آن در تاریخ فلسفه اسلامی خواهیم پرداخت.
در یک تقسیم‌بندی می‌توان تاریخ فلسفه غرب را به سه دوره یونان باستان، قرون وسطی و عصر جدید بخش کرد که در ادامه به بررسی سیر معرفت‌شناسی در این سه دوره خواهیم پرداخت.

۱. یونان باستان

فلاسفه پیش از سقراط، یعنی نخستین فیلسوفان سنتی فلسفه غرب، به مقوله معرفت‌شناسی توجه اساسی نکردند و توجه اصلی آنان به ماهیت و امکان تغییر معطوف بود. آنان امکان معرفت به طبیعت را مفروض می‌گرفتند ولی برخی از آنان معتقد بودند که بعضی از منابع اکتساب معرفت، از منابع دیگر بهتر است (هاملین، ۱۳۷۴: ۱).
فلسفه یونان را به هفت مرحله می‌توان تقسیم‌بندی کرد:

مرحله طبیعت‌شناسی^۱

این مرحله با تالس شروع شد و به همت شاگردش آناکسیماندر و همچنین آناکسیمنس ادامه یافت. در این مرحله دغدغه فیلسوفان، شناخت مبدأ جهان و اصل اولیه موجودات جهان یا همان آرخه بود (فخری، ۱۹۹۱: ۹). لذا تالس ماده اولیه جهان را آب می‌دانست و شاگردش آناکسیماندر ماده المود عالم را امر نامتعین تلقی

1. Cosmology.

می‌کرد.^۱ نیز آناکسیمنس هوا را مادهٔ اولیهٔ جهان می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۶). چنان که می‌بینیم آنها با این فرض که شناخت امکان‌پذیر است در باب مادهٔ اولیهٔ جهان نظریه‌پردازی کرده‌اند، اما خود مسئلهٔ شناخت برای آنان موضوعیت نداشته است.

مرحلهٔ متافیزیکی

در این مرحله فیلسوفان نگاهی متافیزیکی به عالم داشتند، چنان که فیثاغورس عدد، هراکلیتوس صیوروت، پارمنیدس وجود، آناکساگوراس نظام کونی و دیموکریتس اتم را اصل عالم قلمداد می‌کردند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). در این دوره اولین بار، پارمنیدس بر تمایز بین عقل و حس تأکید کرد و فقط عقل را منبع شناخت واقعیت شناساند. اگرچه وی بر تمایز میان عقل و حس تأکید می‌کرد، این تأکید نه برای اثبات یک نظام ایده‌آلیستی، بلکه برای اثبات یک نظام ماتریالیسم یگانه‌انگارانه بود که در آن توهم تغییر و حرکت حذف شده بود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۶۲-۶۳). این در حالی بود که هراکلیتوس بر فایدهٔ حس در شناخت واقعیت تأکید داشت (هاملین، ۱۳۷۴: ۱). در این دوره تا حدودی بحث از ابزارها و منابع شناخت صورت می‌گیرد که می‌تواند زمینه‌ساز بحثی معرفت‌شناختی قلمداد شود که در فیلسوفان بعدی تأثیر گذاشته است، اما نمی‌توان این استنباط را کرد که مسئلهٔ شناخت در این دوره مطرح بوده است بلکه در این دوره همچنان بر اساس مفروض دانستن امکان شناخت نظریه‌پردازی می‌شده است.

مرحلهٔ انسان‌محوری

در این مرحله، انسان مرکز دایرهٔ جهان محسوب می‌شد که همهٔ سخنان و نظریه‌ها به او باز می‌گردد. این مرحله را پروتوگوراس، گرگیاس و شاگردانشان تشکیل می‌دهند که آنها را به اسم سوفسطاییان می‌شناسیم. این سه دوره را در کل، فیلسوفان ماقبل سقراطی نیز می‌نامند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). تا این زمان هیچ یک از فیلسوفان در امکان شناخت تردید نداشتند، اما از این دوره بود که امکان معرفت‌تردید آمیز گشت.

۱. هدف آناکسیمندر این بود که توصیفی جغرافیایی، قوم‌شناختی و فرهنگی از زمین مسکون ارائه کند و توضیح دهد که زمین به کدام طریق به وضعیت کنونی خود رسیده است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۷).

سوفسطاییان می‌پرسیدند که چقدر از آنچه فکر می‌کنیم که درباره طبیعت می‌دانیم، واقعاً عینی است و چقدر ساخته ذهن ماست؟ به راستی آیا معرفتی که به طبیعت داریم همان است که طبیعت هم در واقع هست؟ این شکاکیت عام، سرآغاز معرفت‌شناسی به تعبیر مرسوم آن گردید (هاملین، ۱۳۷۴: ۲).

سوفسطاییان همان اندازه که وارثان شاعران بودند، وارثان فیلسوفان پیش از سقراط نیز بودند. یک بخش از فلسفه پیش از سقراط، یعنی وحدت‌گرایی افراطی پارمینیدس و پیروان او که گواهی حواس و کل عالم محسوس را غیر واقعی می‌دانستند، واکنش شدیدی در اذهان تجربی و عملی سوفسطاییان ایجاد کرد و باعث شد که آنها با تکیه بر عقل متعارف، به مبارزه با آن بپردازند (گاتری، بی‌تا: ۹۱-۹۳). اما سوفسطاییان نیز نمی‌توانستند قیاسهای دو حدی الیائیان را کنار بگذارند؛ قیاسهایی که مخاطب را مجبور می‌کرد که از بودن و شدن، ثبات و تغییر، و واقعیت و نمود، یکی را برگزیند و چون جمع میان آنها غیر ممکن می‌نمود، سوفسطاییان از پذیرش واقعیتی ثابت که در ورای نمودها باشد سر باز زدند و از نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی افراطی حمایت کردند (همان: ۹۳). گرگیاس برای اثبات اینکه اقناع با الفاظ می‌تواند اذهان انسانها را به هر شکلی درآورد، به سه مطلب اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چگونه تعلیمات سوفسطاییان حاصل زندگی و فلسفه زمان آنها بوده است: اول اینکه فیلسوفان طبیعت‌شناس در باب جهان، دیدگاههایی متفاوت ارائه می‌دهند و هر یک گمان می‌کنند که به راز هستی پی برده‌اند؛ دوم اینکه سخنرانیهای آنها فقط به دلیل اینکه با مهارت و استادی ایراد می‌شود، مردم را راضی می‌کند، نه به دلیل اینکه حاوی حقیقت است؛ و سوم اینکه نزاع فیلسوفان فقط نشان می‌دهد که اندیشه با چه سرعتی می‌تواند تغییر یابد.

بنابراین در چنین جو فکری کاملاً طبیعی است که سوفسطاییان از گونه‌ای معرفت‌شناسی حمایت کنند که مطابق آن «آنچه برای تو پدیدار می‌شود برای تو هست و آنچه برای من پدیدار می‌شود برای من هست» و هیچ کس نباید با دیگری مخالفت کند (همان: ۹۹) و این به معنای نسبی بودن معرفت است. بنابراین گزارف نیست که سوفسطاییان را زمینه‌ساز اصلی شکل‌گیری معرفت‌شناسی بدانیم.

مرحله تألیف و تنسیق

بزرگان این دوره را سقراط و مخصوصاً افلاطون و ارسطو تشکیل می‌دهند. سقراط نخستین فیلسوفی است که در برابر موج سهمگین شکاکیت ایستاد و معرفت را امری ممکن دانست (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۲). بنا بر نظر وی معرفت و فضیلت یکی است، یعنی شخص عاقل که می‌داند حق چیست، به آنچه حق است عمل می‌کند. به عبارت دیگر هیچ کس دانسته و از روی قصد مرتکب بدی نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۳۰). با تمام این اوصاف، بانی واقعی معرفت‌شناسی افلاطون بود؛ چه به طرح پرسشهای بنیادی و حل آن پرداخت: معرفت چیست؟ معرفت به طور عام کجا یافت می‌شود؟ چقدر از آنچه ما فکر می‌کنیم می‌دانیم، معرفت است؟ آیا حواس منبع معرفتند؟ آیا عقل می‌تواند منبع معرفت باشد؟ نسبت میان معرفت و باور صادق چیست؟ (هاملین، ۱۳۷۴: ۳-۲).

ارائه اندام‌واره‌ای منظم از شناخت‌شناسی افلاطون به دلیل به هم آمیختگی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او دشوار است. وی متمایل است فرض کند که ما می‌توانیم دارای معرفت باشیم و اصولاً وی به این مسئله که متعلق حقیقی معرفت چیست توجه و علاقه داشته است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲). افلاطون در مهم‌ترین محاورات خود سه مطلب را پی می‌گیرد: معرفت یقینی، فضیلت، و اینکه چگونه نفس ایجاد می‌شود و تحوّل می‌یابد. در باب معرفت یقینی، او کار خود را با ردّ نظریه معرفت حسی که سوفسطاییان آن را بسط داده بودند و منجر به شک‌گرایی شده بود، آغاز کرد (فخری، ۱۹۹۱: ۸۰). معرفت از نظر او باید اولاً خطاناپذیر و ثانیاً درباره آنچه «هست» باشد، در حالی که ادراک حسی هیچ یک از این شرایط را ندارد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲-۱۷۳). همچنین وی با هراکلیتوس هم‌نظر است که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیای جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغیرند، بنابراین متعلقات معرفت حقیقی قرار نمی‌گیرند، اما این نتیجه را نمی‌گیرد که متعلق معرفت حقیقی وجود ندارد بلکه این نتیجه را می‌گیرد که متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و شایسته آن باشد، آن‌سان که با تعریف واضح و علمی (کلی) دریافتنی شود (همان: ۱۷۹).

بی‌شک درک مفهوم معرفت از دیدگاه افلاطون در سایه فهم نظریه مثل که

موجودات محسوس و جزئی عالم را سایه و جلوه‌ای از عالم مثل نشان می‌دهد، شدنی است.^۱ افلاطون در پاسخ به این سؤال که معرفت به امور کلی و مطلق از کجا به دست می‌آید، می‌گوید که نفس نه از عالم محسوس بلکه قبل از حلول در این بدن و در عالم مثل واجد آن بوده است و اکنون تنها آن را به یاد می‌آورد. بنابراین معرفت به معنای دقیق کلمه نوعی تذکر و یادآوری است (فخری، ۱۹۹۱: ۸۱). همچنین افلاطون به عنوان بانی معرفت‌شناسی تمایز میان معرفت و باور صادق را مطرح کرد و لازمه معرفت را علاوه بر باور صادق، ارائه ادله برای توجیه این باور صادق دانست (هاملین، ۱۳۷۴: ۱۰). بنابراین وی نخستین بار، معرفت را به باور صادق موجه تعریف کرد.

ارسطو به اندازه افلاطون در بند استدلالهای شکاکانه نبود. اشتغال ارسطو به معرفت‌شناسی به طور ویژه در دو نظریه او متجلی می‌شود: نظریه علم و نظریه او در باب ذهن و قوای آن. اما رویکرد او به معرفت‌شناسی بیشتر تلاشی برای توصیف علم و پیش‌فرضهایش بود تا توجیه امکان وجود علم (همان: ۱۶).

ارسطو همچون افلاطون معتقد بود که معرفت همواره به کلیات تعلق می‌گیرد. ما به اشیای خاص تا آنجا معرفت داریم که آنها را مصادیق امر کلی بشناسیم. اما بر این نکته باید تأکید کرد که از دیدگاه ارسطو کلیات در امور جزئی نهفته‌اند و لذا وی به شدت عقیده افلاطونی جهان مجزاً و مستقل کلیات یا مثل را انکار می‌کرد (همان: ۱۷). در نظر ارسطو معرفت علمی به تمام معنا، استنتاج جزئی از کلی، یا مشروط و مقید از علتش است، به طوری که ما هم علت را که امر واقع، وابسته به آن است، و هم ارتباط ضروری بین امر واقع و علتش را بشناسیم. به عبارت دیگر، ما وقتی معرفت علمی داریم که علتی را که امر واقع، وابسته به آن است، علت آن امر و نه علت امر دیگر بشناسیم و به علاوه، امر واقع نتواند غیر از آنچه هست، باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲۳).

بنابراین ارسطو معتقد است که برای علم به چیزی ابتدا باید علت آن چیز را

۱. معرفت از نظر افلاطون مراتب دارد که بالاترین آن همان معرفتی است که از عالم مثل حاصل می‌شود. نفس می‌تواند از پایین‌ترین درجه ادراک به بالاترین درجه آن برسد. طبق نظر افلاطون معرفت چهار درجه دارد: [الف] عالم عقلیات یا مُثُل (مرتبه معرفت): ۱- حدس مباشر (مُثُل علیا)، ۲- استدلال (مُثُل جزئیه)، [ب] عالم محسوسات یا ظواهر (مرتبه ظن): ۳- اعتقاد (موجودات حسی)، ۴- تخیل و توهم (خیالات) (فخری، ۱۹۹۱: ۸۲).

شناخت تا با علم به علت، علم به معلول نیز حاصل شود. ارسطو این نوع معرفت را معرفت ضروری و یقینی می‌نامد که همیشه صادق خواهد بود (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰۶).

همچنین یکی از نقاط برجسته تأثیر ارسطو در تاریخ فلسفه، به بنیان‌گذاری علم منطق برمی‌گردد؛ زیرا منطق روش درست تفکر و مصون ماندن از اشتباه در آن است. این روش، میزان هر علم و فن است و حتی موسیقی هم قواعد آن را می‌پذیرد (دورانت، ۱۳۳۵: ۵۱). ارسطو با بنای منطق خدمت بزرگی به فلسفه و مسئله معرفت کرد؛ زیرا منطق هم اندیشه و ذهن را از خطا باز می‌دارد و هم روش درست اندیشیدن را می‌آموزد و هر دوی این موارد به مسئله شناخت کمک بزرگی می‌کند، زیرا در شناخت در پی معرفت صحیح و به دور از خطاییم. بنابراین می‌توان گفت که منطق پایه بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی است.

مرحله اخلاق محوری

در این مرحله فیلسوفان بحثهای فلسفی را به سوی ماهیت سعادت و خیر سوق دادند. دو گروه در این دوره نقش اصلی را ایفا کردند: یکی اپیکوریان که پیروان اندیشه اپیکور (۲۷۰-۳۴۱ ق.م.) هستند و دیگری رواقیان که مؤسس آن زنون (۳۰۰ ق.م.) بود (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). اگر بتوان کسی را در جهان باستان تجربه‌گرا نامید، او اپیکور، اتمیست برجسته یونانی، است. او معتقد است تمامی معرفت از برخورد اتمهای تشکیل‌دهنده روح با اتمهای خارج حاصل می‌شود. اتمها گاهی اوقات می‌توانند مستقیماً روح را تحریک کنند بدون آنکه بر حواس تأثیر بگذارند و این امر امکان رؤیت خدایان را برای انسان فراهم کرده است. اما به طور کلی حواس باید دخالت یابند. اتمهایی که بر عضوهای حسی تأثیر می‌گذارند، مولود احساسند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲). بنابراین وی پایه معرفت را حس می‌داندست و معتقد بود که اگر انسان بر ضد احساسات خود بجنگد، هیچ مقیاسی برای مراجعه به آن و بالتبع هیچ وسیله‌ای برای داوری اینکه احساسات صادق و کاذب کدامند، نخواهد داشت (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۴).

از سوی دیگر، مکتب رقیب، یعنی مکتب رواقی تا حد زیادی تجربه‌گرا بود، هرچند جای تردید است که آیا لااقل برخی از رواقیان وجود مفاهیم فطری را قبول

داشتند یا نه (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۳). آنان نه تنها نظریه افلاطونی کلی متعالی بلکه نظریه ارسطویی کلی انضمامی را نیز رد کردند و معتقد بودند که تنها فرد وجود دارد و معرفت ما شناسایی اشیای جزئی است. این جزئیات بر نفس منتقش و منطبع می‌شوند و معرفت اصولاً و اولاً شناخت این انطباع و تأثر است. بنابراین آنان با بنای معرفت تام بر ادراک حسی، دیدگاه مخالف افلاطون را برگرفتند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۴۳). آنان به مسئله ملاک حقیقت توجه بسیار داشتند و معتقد بودند که این ملاک صورت خیالی ادراک شده، ادراک یا تصوّر درک کننده است. بنابراین ملاک حقیقت در خود ادراک قرار دارد یعنی در ادراکی که نفس را وادار به پذیرش می‌کند (همان: ۴۴۴). بنابراین زمانی معرفت حاصل می‌شود که نفس آن تأثیرات را تأیید و ثبت کند.

مرحله شکاکیت

شکاکان و در رأس آنان پیرن (۲۷۰-۳۶۰ ق.م). معتقد بودند که هیچ مبنایی برای فراتر رفتن از تأثیرات و خیالات وجود ندارد. بنابراین لازم است به ظواهر اکتفا کنیم و در جستجوی حقیقت پنهان واقعیت نباشیم (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۳). پیرن معتقد بود عقل انسانی نمی‌تواند در جوهر درونی اشیا نفوذ کند. از دید وی ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیا چگونه به نظرمان می‌آیند. اشیای واحد برای مردم مختلف، متفاوت به نظر می‌آیند و ما نمی‌دانیم که کدام حق و درست است. بنابراین ما نمی‌توانیم درباره چیزی مطمئن باشیم. پس بهتر است به جای اینکه بگوییم: این، چنین است، بگوییم: به نظر من چنین می‌آید یا ممکن است چنین باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۷۴). بر طبق نظر شکاکان، به هیچ یک از ادراک حسی و ادراک عقلی نمی‌توان اعتماد کرد. بنابراین باید تمام احکام را معلق بگذاریم و به خود اجازه ندهیم که با هر تصدیقی خود را به چالش افکنیم (همان: ۴۷۵).

شاید علت انکار امکان معرفت از سوی شکاکان آن باشد که اینان معتقد بودند با این کار به آرامش و آسایش می‌رسند؛ زیرا کسی که معارفی را می‌پذیرد، احساس مسئولیت و تکلیف خواهد کرد، در حالی که اگر هیچ معرفتی را نپذیرد، بی‌گمان این احساس تکلیف نیز وجود نخواهد داشت (رقوی، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸).

از این رو برخی صاحب‌نظران بر این باورند که شکاکیت شکاکان و از جمله پیرن، جنبه نظری و فلسفی نداشته بلکه جنبه عملی و رفتاری داشته است و اینکه آنها به دنبال آرامش و سکون بوده‌اند، دلیلی بر این مدعا می‌تواند باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۶).

مرحله پایانی یونان باستان (نوافلاطونیان)

مرحله پایانی یونان باستان را نوافلاطونیان تشکیل می‌دهند. بعد از این مرحله فلسفه وارد عصر قرون وسطی می‌شود. هرچند فلسفه یونان با اتمام این دوره به پایان رسید، تأثیری را که بر فیلسوفان و مکاتب فلسفی بعد از خود، نظیر قرون وسطی و فیلسوفان اسلامی نهاد، نمی‌توان نادیده گرفت. مهم‌ترین فیلسوفان این دوره افلوپتین (۲۷۰ ب.م.)، فروریوس (۳۰۳ ب.م.) و ابرقلس (۴۸۵ ب.م.) هستند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰-۱۱). این مکتب پیرو دیدگاه‌های عرفانی‌تر فلسفه افلاطون است. در این مکتب روح در تقابل با جسم برتری می‌یابد و از این رو ادراک و معرفت تابع روح می‌شوند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۵). به عقیده افلوپتین، نفس ابتدا با احساس، عالم خارج را درک می‌کند و بعد از آن به مرتبه حکمت که همان تذکر است، راه پیدا می‌کند. همچنین وی معتقد است که نفس با اتحاد با عقل الهی که تمام حقایق و مثل کلی در آن نمایان است، به مرحله ادراک ذات می‌رسد و پس از اتحاد با عقل الهی، می‌تواند خداوند را درک کند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۹۵-۱۹۶).

او ادراک حسی را پیکی در اختیار ما می‌دانست در حالی که عقل را حاکم بر ما به شمار می‌آورد و معتقد بود که عقل بی‌واسطه خود را درک می‌کند، لذا عقل، اندیشیدن و متعلق آن (عقل و عاقل و معقول) یکی است (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

۳. قرون وسطی

شروع قرون وسطی را از نظر فکری باید در قرن ششم جستجو کرد؛ یعنی پس از آنکه در قسمت مشرق دستگاه‌های نوافلاطونی مسیحی به وجود آمده بود و در قسمت مغرب هم دستگاه تألیفی بزرگ آگوستینوس قدیس ساخته شده بود. پایان این دوره را هم باید در قرن پانزدهم در نتیجه تبدل فرهنگ، که کلیسا در آن تأثیری

مهم نداشته است، دانست. اما آنچه فلسفهٔ مدرسی مسیحی^۱ خوانده شده است، تدریجاً از قرن نهم به بعد تا قرن سیزدهم تکوین یافت. از جمله پیشروان این فلسفه یوهانس اسکوتوس اریگنا^۲ بوده است و از مشهورترین نمایندگان آن آنسلم قدیس، روسیلینوس، آبلار، توماس آکوئینی و آلبرت کبیر بوده‌اند (برهیه، ۱۳۷۷: ۵۱-۵۲).

مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفی قرون وسطی مسئلهٔ راجع به کلیات است که آیا کلی، وجود واقعی دارد یا نه؟ (همان: ۹۲). مکاتب فلسفی که در این باره به نظریه پردازی پرداختند، عبارت بودند از: اصالت واقع، اصالت معنا و اصالت تسمیه (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۷).

اصالت واقع

واقع‌گرایان^۳ بر این نظرند که کلیات، وجود عینی دارند، هرچند که نظر آنان دربارهٔ این وجود، وابسته به دیدگاه افلاطونی یا ارسطویی آنهاست. لذا آگوستین به شیوهٔ افلاطونی روح را ارجح می‌دانست درحالی که آکوئیناس احیاگر تفکر ارسطویی در قرن سیزدهم بود (همان: ۲۷-۲۸). آگوستین روش خود را با شک آغاز کرد. طبق شواهد، ظاهراً وی به مدت سه سال در همه چیز شک می‌کرد و تا به یقین نمی‌رسید از شک دست برنمی‌داشت (بوجوان، ۱۴۱۴: ۲۷۸). در واقع دستیابی به معرفت برای او به تدریج از گذر شکاکیت به وجود می‌آید. معرفت یقینی نزد آگوستین دو قسم است: اول معرفتی که عقل از طریق حواس و با کمک آن کسب می‌کند و دوّم معرفتی که عقل بدون واسطهٔ چیز دیگر به دست می‌آورد. او بین این دو نوع معرفت تفکیک قائل می‌شود، به شکلی که اختلاف بین این دو را اختلاف جوهری می‌داند که اولی مربوط به عالم مادی و دومی مربوط به عالم عقلانی است (عبدالقادر محمد، بی‌تا: ۳۴۸).

اما با تمام این اوصاف، باید گفت که آگوستین ایمان را مقدم بر عقل می‌داند؛ چرا که به گفتهٔ وی «فهم، پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». همه چیز در خداست و اگر انسان به او

1. Scolastique.

2. Jean scot erigene.

۳. مهم‌ترین چهره‌های مکتب اصالت واقع، قدیس آگوستینوس و توماس آکوئیناس هستند. از این رو مباحث این مکتب را با محوریت این دو بررسی می‌کنیم.

ایمان آورد، به صورت واضح و متمایز امور را درک خواهد کرد و تا ایمان نیاورد، به فهم و شناخت حقیقی دست نخواهد یافت (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰). همچنین طبق نظر وی کلیات در ذهن خداوند وجود واقعی دارند و هرگونه معرفتی، حتی معرفت حسی، متضمن نوعی آگاهی به خداوند است. در حقیقت نوعی صعود از مرتبه پایین معرفت، مانند ادراک، به مراتب بالاتر که رأس همه آنها معرفت خداوند است، وجود دارد (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۸).

آکوئیناس همچون ارسطو^۱ با انکار وجود کلیات قائم به ذات، معتقد بود که کلیات تابع ذهن است. با وجود این، میان اشیای متمایز، به دلیل شکل یکسانشان، شباهتهایی واقعی وجود دارد. از این رو، انواع (مفاهیم کلی) از چیزی بیش از وجود ذهنی صرف برخوردارند. مفاهیم به منزله نتیجه انتزاع جوانب کلی اشیای وجود دارند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۸-۲۹). وی به دو نوع معرفت قائل است: معرفت حسی و معرفت عقلی. از نظر او هیچ شناخت عقلی بدون ادراک و تجربه حسی ممکن نیست و به این جهت او شناخت حسی را مقدم بر شناخت عقلی می‌داند (عبدالقادر محمد، بی‌تا: ۴۲۳-۴۲۴). از نظر آکوئیناس، عقل انسان دو خصوصیت ذاتی و اساسی دارد: ۱- فقط با صور خیالی، کار انجام می‌دهد و عملی جز با انتزاع انجام نمی‌دهد. ۲- نطقی است به دو معنا: یکی اینکه ما امور را فقط یکی بعد از دیگری می‌فهمیم و دیگر اینکه فقط با استدلال می‌توانیم به شناخت نتیجه‌ای نائل می‌شویم. او بر آن بود که نشان دهد چگونه عقل که با انتزاع از صور خیالی اشیای مادی به شناخت آنها نایل می‌شود، می‌تواند از این رهگذر، شناختی از امور غیر مادی پیدا کند (برهیه، ۱۳۷۷: ۲۰۸-۲۰۹).

آنچه مشخص است این است که هم آگوستین و هم آکوئیناس، هرچند به صورت متفاوت، وجود کلیات را به عنوان امری واقعی می‌پذیرند. از سویی در معرفت‌شناسی، آگوستین بر مسئله محوری ایمان به خدا تأکید می‌کند در حالی که

۱. فلسفه توماس قدیس از لحاظ خطوط کلی با فلسفه ارسطو توافق دارد و رد یا قبول آن در نظر خوانندگان به همان نسبت، رد و قبول فلسفه ارسطویی خواهد بود. تازگی فلسفه آکوئیناس در این است که آن را با مسلک مسیحیت انطباق می‌دهد (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۳).

آکوئیناس همه شناختها را به تبعیت از ارسطو، به شناخت حسی ارجاع می‌دهد و معتقد است که همه معارف ما حتی بدیهیات هم باید قبلاً از تجربه حسی گرفته شده باشد. بنابراین با این اوصاف، می‌توان وی را تجربه‌گرا قلمداد کرد.

اصالت معنا (مفهوم‌گرایی)

پیتر آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲ م.) به نظریه‌ای مفهوم‌گرا در باب کلیات قائل بود و بر این نکته تأکید می‌کرد که کلیات تا حد زیادی تابع ذهن هستند. او معتقد بود کلیات در واقع مفاهیمی هستند که به اعتبار آنها به وجود وجه مشترک میان اشیا حکم می‌شود. آبلار تا آنجا پیش می‌رود که تصویر کلی^۱ را طرح می‌کند؛ یعنی تصویری که به هیچ شیء خاصی معطوف نیست، بلکه بنا به فرض وجه مشترک، طبقه‌ای از اشیا را نشان می‌دهد (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۹-۳۰).

آبلار واقعیت‌انگاری کلیات را رد می‌کرد؛ چرا که معتقد بود یک مفهوم کلی، یک محمول است در حالی که هیچ واقعیتی را نمی‌توان به چندین چیز اطلاق کرد بلکه فقط بر یک چیز می‌توان اطلاق کرد (برهیه، ۱۳۷۷: ۱۱۳). بنابراین بر اساس مذهب اصالت معنا که آبلار بنا نهاد،^۲ کلیات، تنها مفاهیمی ذهنی هستند؛ نه واقعیتی عینی دارند و نه صرفاً یک نام یا تسمیه هستند.

اصالت تسمیه

همان‌طور که از اسم این مکتب مشخص است، باورمندان^۳ آن معتقدند که کلیات تنها اسمها و نامهایی‌اند که شأن آنها حکایت از الفاظ است، از این جهت که الفاظ دال بر اشیا هستند. حتی روسلینوس معتقد بود، مبحث کلیات خمس (ایساغوجی)

1. Generic image.

۲. البته برخی تاریخ‌نگاران فلسفه، آبلار را جزء مکتب اصالت واقعیت‌انگاری به شمار می‌آورند که شاید ریشه در انکار صرف اسم و تسمیه بودن مفاهیم و کلیات داشته باشد (ر.ک: برهیه، ۱۳۷۷: ۹۲).
 ۳. روسلینوس کمپینی (۱۰۵۰-۱۰۹۲ م.) طراح بحث مسئله کلیات بود و خود اصالت تسمیه را برگزید اما ویلیام (گیوم) اوکام (۱۲۸۵-۱۳۴۹ م.) مهم‌ترین چهره و بانی این مکتب محسوب می‌شود. دو سن پورسن (م. ۱۳۳۴ م.) کشیش دومینیکنی، نخستین معتقد به مکتب اصالت تسمیه است که حجیت سخنان هیچ یک از مجتهدان کلیسا را نمی‌پذیرفت، هر چند که معروف و مشهور بودند.

هم جز تقسیم‌بندی پنج صدا یا پنج لفظ نیست که صرفاً با آنها اشیا را بیان می‌کنند. به عقیده وی، تمام تمایزی که در منطق میان جنس، نوع، جوهر و کیفیت مقرر شده است، فقط تمایزی لفظی در گفتار آدمی است. او اضافه می‌کند که تنها تمایزی که ریشه در واقعیت دارد، همان تمایز میان جوهرهای فردی است (برهیه، ۱۳۷۷: ۹۲-۹۳). او کام در پاسخ به این سؤال که کلیات چیستند، در ابتدا می‌گفت که کلیات فقط وجودی منطقی دارند؛ آنها همان معانی یا مضامین ذهن در هنگام تفکرند. بنابراین مفهوم کلی معرفت مضمون ادراک ما از مدرکات است که معطوف به اشیا است. سرخی نام امری نیست بلکه مضمون رابطه‌ای است که میان مفهوم سرخ و اشیا جزئی سرخ برقرار است.

او کام بعدها گام دیگری به سوی مفهوم‌گرایی برداشت و بر آن شد که کلیات، علاوه بر وجود منطقی، وجود ذهنی نیز دارند. او می‌پنداشت که کلیات مفاهیمی ذهنی‌اند که جانسینهای طبیعی خود اشیا محسوب می‌شوند. با وجود این، شأن مفاهیم کلی در اندیشه او تغییری نیافت. هیچ کلی در جهان وجود ندارد. کلیت متکی به رابطه میان ذهن و اشیا جزئی است (هاملین، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۱).

۴. تاریخچه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی

در این بخش، پیشینه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی را تا ابتدای تأسیس حکمت متعالیه بررسی خواهیم کرد. بحث را از کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، شروع می‌کنیم و بعد از وی مقوله معرفت‌شناسی را در قالب مکاتب فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، مکتب شیراز و مکتب اصفهان که مهم‌ترین مکاتب در فلسفه اسلامی تا قبل از حکمت متعالیه به شمار می‌روند، پی خواهیم گرفت. البته در این میان، دیدگاههای فیلسوفان مسلمان در مغرب‌زمین و نیز نظر غزالی را به دلیل اهمیت آن از نظر خواهیم گذراند.

کندی (۲۸۵-۳۶۰ ق.)

کندی در رساله خود درباره عقل، چهار وجه را برای عقل برمی‌شمرد: نخست عقلی

که پیوسته بالفعل است؛ دوم عقلی که بالقوه و در نفس است؛ سوم عقلی که از حالت قوه در نفس، به حالت فعل در می‌آید؛ و چهارم عقلی که آن را عقل بائن (ظاهر) می‌گوییم. ما این وجوه چهارگانه عقل را به دلیل سهولت به ترتیب عقل بالفعل، عقل بالقوه، عقل بالملکه و عقل ظاهر می‌نامیم (فخری، ۱۳۷۲: ۱۰۴). وی راه رسیدن به معرفت را به دو طریق میسر می‌داند: یکی از راه عقل و دیگری از راه وحی، که هر دو مسیر انسان را به حقیقت واحد می‌رساند (صلیبیا، ۱۴۱۵: ۱۳۰).

حکمت مشاء

فارابی نخستین فیلسوف حکمت مشاء محسوب می‌شود که این مکتب را پایه‌ریزی کرد. بعد از وی ابن سینا به طور منسجم‌تر مبانی نظری این مکتب را گسترش داد. بعد از او نیز این مکتب طرف‌دارانی پیدا کرد که به شرح آرای وی پرداختند و احیاناً دیدگاه‌های جدیدی نیز عرضه کردند. با وجود این، ما تنها از فارابی و ابن سینا به عنوان مهم‌ترین متفکران این مکتب سخن خواهیم گفت.

فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق.)

او نیز مانند ارسطو معتقد بود که معارف از طریق حس در نفس حاصل می‌شود. هر اندازه تجارب حسی در نفس بیشتر باشد، انسان در عقلانیت نیز کامل‌تر خواهد بود. وی در واقع قاعده مشهور ارسطو، «من فقد حساً فقد علماً» را تأیید کرد و به این ترتیب ادراک حسی را مقدمه معارف عقلی دانست. در نظر فارابی حواس، جزئیات را ادراک می‌کند و سپس عقل از این جزئیات، کلیات را به دست می‌آورد (۱۴۰۵: ۹۸-۹۹). وی شرایطی را برای یقین ذکر می‌کند و آن اینکه: اعتقادی (سلبی یا ایجابی) مطابق با خارج، همراه با علم به این اعتقاد به نحوی که این اعتقاد و مطابقت همیشگی باشد و با گذشت زمان تغییر نیابد (۱۴۰۸: ۳۵۰).

از سویی، فارابی در حوزه معرفت‌شناسی نقشی مهم برای عقل فعال قائل است، به نحوی که معتقد است معرفت انسان را نه عقل با تلاش خود، بلکه عقل فعال با افاضه خود به عقل، حاصل می‌نماید. در پرتو عقل فعال، عقل ما می‌تواند صورتهای کلی اجسام را ادراک کند (دبور، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۷ ق.)

وی بخش قابل توجهی از دیدگاههایش را در باب معرفت و علم در مباحث منطقی خود مطرح می‌کند. وی علم را به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌کند. تصوّر اولین نوع ادراک و علم است که به واسطه تعریف (حد) و یا از این مجرا به دست می‌آید و تصدیق از طریق قیاس و معجاری آن حاصل می‌شود. بنابراین حدّ و قیاس دو ابزار برای کسب معلوماتی هستند که برای ما مجهول بوده‌اند (۱۳۷۹: ۷). هر تصدیقی نیز مسبق به تصوّر است؛ چرا که تا معانی در نفس حاصل نشود، انسان نمی‌تواند حکمی را در باب آن صادر کند. هر دو نوع معرفت، چه تصوّر و چه تصدیق، گاهی با فکر به دست می‌آید^۱ که معرفت ثانویه نامیده می‌شود و گاهی بدون نیاز به فکر و اندیشه^۲ که معرفت اولی نام می‌گیرد. منطق در حصول و کسب معرفت ما مفید است (۱۳۱۳: ۱۹). شیخ الرئیس برخی دیگر از دیدگاههایش را درباره علم و ادراک در بحث نفس و قوای آن مطرح می‌کند که البته بیشتر ناظر به جنبه‌های هستی‌شناسی علم است، چنان که در رساله نفس می‌گوید:

هر قوه‌ای که جزئیات را ادراک می‌کند باید جسمانی باشد و از طرفی، قوه ادراک صور کلی نمی‌تواند از قوای جسمانی باشد، بلکه باید از قوای غیر جسمانی باشد که دلایلی را نیز در اثبات این مطلب بیان کرده است (۱۳۸۳: ۳۰-۳۴).

ابن سینا به سه نوع ادراک قائل است: ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ادراک حسّی مستقیماً با شیء محسوس ارتباط دارد، سپس در ادراک خیالی شیء محسوس از ماده تجرّد می‌یابد اما همچنان عوارض ماده را به همراه دارد و نهایتاً هم از ماده و هم از عوارض آن تجرید می‌یابد که ادراک عقلی نامیده می‌شود (۱۳۷۵: ۷۵). ادراک عقلی بالاترین درجه ادراک است. این نوع ادراک را عقل انسان با پیوند با عقل فعّال کسب می‌کند. شیخ الرئیس، این درجه از عقل را عقل مستفاد می‌نامد (صلیبا، ۱۴۱۵: ۲۵۸). بنابراین وی در حوزه معرفت‌شناسی نقش مهمی را برای عقل فعّال قائل است، به نحوی که بالاترین نوع ادراک را از ارتباط میان آن با عقل،

۱. نظری یا اکتسابی (غیر بدیهی)

۲. بدیهی

دست‌یافتنی می‌داند. به عبارت دیگر می‌توان گفت ابن سینا رکن اساسی معرفت‌شناسی خود را عقل فعال می‌داند که همه صورتهای کلی و عقلی را به عقل انسان افزوده می‌کند.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.)

وی تقریباً تنها فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه اسلامی، در باب رسیدن به معرفت یقینی، دچار شک و تردید شده است. او دلایل خود را برای شکاکیت از عدم اعتماد به حس و مسئله خواب شروع کرد. به عقیده او، حس دچار خطا می‌شود. وقتی حس خطا می‌کند، تضمینی نیست عقلی که از این محسوسات حکم صادر می‌کند، دچار خطا نشود. همچنین بارها اتفاق افتاده است که در خواب چیزهایی را می‌بینیم که فکر می‌کنیم واقعاً حقیقت دارد، اما هنگامی که بیدار می‌شویم متوجه می‌شویم که رؤیایی بیش نبوده است. از کجا معلوم که همه حقایق این جهان خواب و رؤیا نباشد (۱۴۱۶: ۵۳۹).

به این ترتیب، غزالی خود را در ورطه شکاکیت انداخت و چند سال در شک و تردید به سر می‌برد تا اینکه سرانجام به گفته خودش، لطف الهی شامل حال او گردید و به نور خداوند از ورطه شکاکیت خارج شد. اینجا بود که شک در ضروریات را نپذیرفت و آنها را انکارناپذیر دانست (همان). وی در تعریف علم یقینی می‌گوید:

- علم یقینی علمی است که در آن معلوم به گونه‌ای آشکار می‌شود که هیچ تردیدی باقی نماند و امکان اشتباه و وهمی همراه آن نباشد. علم یقین، درجه‌ای است که قلب نمی‌تواند شک و خطایی را بپذیرد یا فرض کند. هر دانشی که به این یقین نائل نشود، اطمینان‌کردنی نیست (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

- حس و ضروریات، این ویژگی از یقین را دارند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۳۸).

- برای رسیدن به علم ضروری و یقینی دو راه وجود دارد: ۱- تجربه، مانند اینکه ما از روی تجربه می‌دانیم که وزن جسم سنگین از جسم سبک بیشتر است؛ ۲- حس، مانند اشیایی که آنها را با چشم مشاهده می‌کنیم و به حقیقت آنها پی می‌بریم (همان: ۱۸۳).

نظر غزالی در باب عقل، با نظر معتزله و فلاسفه متفاوت است؛ زیرا وی بر خلاف

این دو گروه، معرفت را فقط عقلی نمی‌دانند، بلکه تجربه درونی و شهود را نیز در حصول به معرفت، مهم تلقی می‌کند. او برای یقین سه درجه قائل است: اول ایمان عوام؛ دوم ایمان متکلمان که همراه با نوعی استدلال و نزدیک به درجه ایمان عوام است؛ و سوم ایمان عارفان که حق را از ورای حجاب مشاهده می‌کنند (صلیبیا، ۱۴۱۵: ۳۴۶-۳۴۷). غزالی خود، طریقه عارفان را پیش می‌گیرد؛ چرا که راه شهود و تجربه درونی را بهترین راه برای رسیدن به معرفت می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۵۳).

فیلسوفان مسلمان مغرب‌زمین

در مغرب‌زمین، فلسفه اسلامی طرف‌دارانی پیدا کرده بود. مهم‌ترین شخصیت‌های فلسفه اسلامی در اندلس، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد هستند. در اینجا دیدگاه‌های این فلاسفه را درباره مسئله معرفت‌شناسی از نظر خواهیم گذراند.

ابن باجه (م. ۵۳۳ ق. / ۱۱۳۸ م.)

وی در مسئله معرفت به شدت تحت تأثیر اندیشه فارابی و نیز ابن سیناست. او نظریه اتصال به عقل فعال را که فارابی و به تبع ایشان، ابن سینا مطرح ساخت، تأیید کرد. او معتقد است که انسان می‌تواند به واسطه علم و رشد قوای انسانی خود، به عقل فعال متصل شود و به این واسطه به درجه‌ای برسد که بر نفس حیوانی خود فائق آید و نهایتاً به کمال و سعادت دست یابد. لذا بر هر انسانی لازم است که برای اتصال به عقل فعال، تلاش و مجاهدت ورزد (مدکور، ۱۱۱۹: ۵۴).

ابن باجه معرفت یقینی را ممکن می‌داند و معتقد است که اگر نفس ناطقه انسان به کمال برسد، می‌تواند به یقین نائل شود. کمال نفس هنگامی است که بتواند در ذات خود تعقل کند و بی‌واسطه معقولات را دریابد. اینجاست که نفس، عاقل و معقول می‌شود و صورت کمالی تامی برایش به وجود می‌آید که یا به واسطه این است که مانند ارسطو انسان کامل می‌گردد، و یا هدیه و افاضه‌ای از طرف خداوند است (ابن باجه، بی‌تا: ۱۵۶). او در تعلیقه‌ای که بر منطق فارابی دارد، منطق را علمی می‌داند که قوانین حصول به معرفت یقینی را در خود جای داده که به واسطه آن قوانین و رعایت آن، می‌توان ادراک حقیقی به موجودات پیدا کرد.

بنابراین معرفت‌شناسی ابن باجه را می‌توان همان معرفت‌شناسی فارابی و ابن سینا دانست. معرفتی که با اتصال به عقل فَعَال به بالاترین درجه خود می‌رسد و به واسطه آن معرفت یقینی برای انسان حاصل می‌شود.

ابن طفیل (۵۰۶-۵۸۱ ق. / ۱۱۸۵ م.)

ابن طفیل در کتاب *حی بن یقظان* که ظاهراً تنها اثر باقی‌مانده از ایشان است، ادراک و معرفت اهل نظر را با اهل ولایت متفاوت می‌داند؛ زیرا اهل نظر معرفت خود را از مجرای عالم طبیعت [حس و تجربه] به دست می‌آورند درحالی که معرفت اهل ولایت، ادراکی مابعدالطبیعی است که از ورای این عالم حاصل می‌آید و معرفتی است که در آن، اشیا عیناً و با وضوح بیشتر در نزد آنان ظاهر می‌شود (ابوبکر بن طفیل، ۱۹۹۳: ۱۹). وی سعی داشت تا اثبات کند که قوای انسانی هر کدام به تنهایی می‌تواند به خداوند اتصال یابد. در این صورت هر انسانی با عقل فردی خود توانایی این را دارد که حقایق وجودی این عالم را دریابد و به نور معرفت دست یابد که چنین شخصی همان *حی بن یقظان* است (مدکور، ۱۱۱۹: ۵۵).

ابن رشد (۵۲۰/۱۱۲۶-۵۹۵ ق. / ۱۱۹۸ م.)

ابن رشد به شدت از آرای ارسطو دفاع می‌کند. او نیز همچون ارسطو شناخت را ممکن می‌داند و معتقد است که انسان می‌تواند جهانی را که در آن زندگی می‌کند، بشناسد؛ نه فقط به این جهت که برخوردار از عقلی است که می‌تواند اشیا را ادراک کند، بلکه از این نظر که شأن عالم، مدرک و معلوم بودن است (بترورث، ۱۹۸۱: ۴۷). در نظر او ادراک حقیقی و یقینی ممکن است؛ زیرا اولاً ما به بسیاری از اشیا اعتقاد یقینی داریم و آنها را به طور قطعی درک می‌کنیم؛ دوم اینکه همواره مشتاق کسب علم و معرفتیم، در حالی که اگر ادراک یقینی ممتنع بود، نباید برای رسیدن به آن خود را به تکاپو می‌انداختیم (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۵).

اما این ادراک و شناخت یقینی زمانی حاصل می‌شود که انسان به علل و اسباب اشیا پی ببرد. به عبارت دقیق‌تر، تمام معرفت، معرفت اسباب و علل است؛ یعنی انسان هرگاه به علت اشیا پی ببرد، می‌تواند به ذات و کنه آنها علم یابد (همو، ۱۹۹۴: ۲۹).

ابن رشد همچنين به درجه‌بندی ادراکات معتقد است و ادراکات حسّی را نازل‌ترین و پست‌ترین ادراکات انسان می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

حکمت اشراق

بعد از مکتب مشاء، حکمت اشراق دومین مکتب فلسفی در جهان اسلام است که به همت شهاب‌الدین سهروردی پایه‌گذاری شد. به نحوی می‌توان این مکتب را همان آرزوی روزهای پایانی شیخ‌الرئیس دانست که مکتبی مشرقی را به وجود آورد که مبانی علم حقیقی در آن پایه‌ریزی شود. روش مورد نظر در این مکتب، روش ذوقی و عارفانه بود. سهروردی با اتخاذ این روش، مکتب اشراق را بنا نهاد. البته این به این معنا نیست که وی سراسر، متأثر از ابن‌سیناست، بلکه برعکس، بسیاری از مبانی مشائیان را به چالش کشید و یا آنها را رد کرد. از این رو بایسته است در این مرحله، مقوله معرفت‌شناسی را در این مکتب پی‌گیریم.

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.)

مؤسس فلسفه اشراق، در مقدمه کتاب خود *حکمة الاشراق* که مهم‌ترین اثر اوست، مبانی فلسفه خود را روش ذوقی و شهودی معرفی می‌کند و معتقد است که مبانی خود را از روشی غیر از روش استدلال و برهان اخذ کرده است^۱ (۱۳۷۲: ۱۰). وی شناخت مبتنی بر مبانی منطقی و فلسفه ارسطویی را رد می‌کند و می‌گوید که باید علم حضوری را جایگزین کرد. بنابراین وقتی که نفس علم اشراقی حضوری به اشیا پیدا کند، آن را مشاهده می‌کند و به آن علم می‌یابد. اصولاً خود دیدن، مبتنی بر عدم حجاب و قرار گرفتن باصر و مبصر در مقابل هم است (همان: ۳۷۹).

بنابراین سهروردی مراحل کسب معرفت را اشراق و شهود و پس از آن مستدل کردن آن از طریق برهان معرفی می‌کند و معتقد است که حتی اگر نتواند شناخت را با برهان اثبات کند، هرگز در معرفتی که کسب کرده است، شک نخواهد کرد (همان: ۱۰). با این توضیح می‌توان گفت که حکمت اشراق سه مرحله دارد که به

۱. وهذا سباق آخر... ولم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر.

مسئله علم مربوط است: ۱- چگونگی مهیا شدن برای تجربه آن (ضیائی، ۱۳۸۴: ۴۰) که وقتی نفس با فضایل روحانی قوی شد و سلطه بدن بر نفس از بین رفت، این آمادگی صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۴۱۱: ۹۴).

۲- دریافت آن از طریق اشراق؛

۳- تدوین دیدگاهی روشمند از آن (ضیائی، ۱۳۸۴: ۴۰)؛ یعنی ساختن استدلال برای بیان و اثبات آن به لحاظ نظری. این سه مرحله‌ای است که باید صورت پذیرد تا یک شخص از نظر سهروردی به شناخت نائل شود. بنابراین منشأ علم در نزد او اشراق و شهود است و برهان تنها مؤید آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۶۳).

البته سهروردی شناخت عقلی را بر اساس حکمت بحثی می‌پذیرد اما آن را با معرفت شهودی متفاوت می‌داند و معتقد است که معرفت برتر، معرفت شهودی است^۱ (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۷۹).

وی فراموشی را دلیل بر پیوند انسان با عالم مجردات می‌داند؛ زیرا چیزی که فراموش شده و صور خیالی‌ای که از ما غایبند، در ما نیستند بلکه در عالم ذکر یا انوار اسفهبندی فلکی جای دارند. پس انسان وقتی چیزی را به یاد می‌آورد نشانه این است که با عالم مجردات و نفوس ارتباط دارد^۲ (همان: ۲۰۸). از آنجا که او مفاهیمی مانند وجود و جمیع صفات آن را مفاهیمی اعتباری می‌داند که در خارج وجود واقعی ندارند، متعلق شناخت را ماهیت و ذات اشیا می‌داند که در علم حضوری باید در حضور فاعل شناسا (نفس) باشد تا ادراک صورت گیرد. بنابراین معرفت، به ماهیت صورت می‌گیرد (همان: ۴۴۴).

سهروردی در باب منطق نیز نوآوری‌هایی نسبت به منطق مشائی دارد و بنای خود را بر مختصر کردن هر چه بیشتر منطق گذاشته است. وی در مباحث منطقی خود، معارف انسان را به فطری و غیر فطری تقسیم می‌کند.

به نظر می‌رسد بر اساس آنچه از سیاق متن فهمیده می‌شود، منظور او از فطری، همان بدیهی است؛ زیرا معتقد است که معرفت انسان باید به امری فطری منتهی شود

۱. وهو [الحضور الإشراقی] أشرفُ أنحاء الإدراك.

۲. فلیس التذکر إلا من عالم الذکر.

و گرنه هیچ معرفتی دست‌یافتنی نیست^۱ (همو، ۱۳۷۳: ۱۸).

بنابراین، وی بدیهیات را قضایای پایه در معرفت‌شناسی معرفی می‌کند، به نحوی که اگر آنها را نپذیریم، هیچ یک از معارف ما نمی‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای اعتماد ما به این معارف، داشته باشد. با این وصف، می‌توان سهروردی را فیلسوفی مبنی‌گرا^۲ در حوزه معرفت‌شناسی قلمداد کرد که قضایای بدیهی یا فطری را محور و مبنای همه شناختها قرار داده است.

او برای ادراک درجاتی قائل است و آن را به حسّی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند. ادراک حسّی تنها دیدن صورت اشیاست. ادراک خیالی مجرد از ماده است اما نه به صورت کامل. ادراک وهمی معانی جزئی را دریافت می‌کند و نهایتاً ادراک عقلی مفاهیم کلی را در می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۴-۲۱۵).

مکتب شیراز

منظور از مکتب شیراز (ر.ک: کرین، ۱۳۸۴: ۴۶۲-۴۶۴)، اندیشه‌ای فلسفی است که در سرزمین فارس، بین قرون هشتم تا دهم پدید آمده است. مهم‌ترین فیلسوفان این مکتب عبارتند از: قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی و میرغیاث‌الدین منصور دشتکی. در ادامه بحث معرفت‌شناسی را در این مکتب با محوریت این فیلسوفان پی می‌گیریم.

قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰ ق.)

او به تبعیت از ابن سینا، علم را از مقوله کیف می‌داند. وی علم را به تصور و تصدیق و هر یک از آنها را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. علم یقینی از نظر وی سه شرط اساسی دارد: جزم، مطابقت و ثبات. لذا علمی یقینی است، که این سه شرط را در خود داشته باشد (۱۳۶۹: ۱۴۰-۱۴۹). همچنین علوم نظری را به دو قسم حکمی و غیر حکمی تقسیم می‌کند. علوم حکمی با تغییر زمان و مکان و شرایط محیطی و

۱. إن معارف الإنسان فطریة و غیر فطریة... والمجهول إذا لم یکنه التنبیه... لا بدّ له من معلومات... منتهية فی التبین إلى الفطریات وإلا... لا یحصل له أوّل علم قط وهو محال.

۲. مبنی‌گرایی یکی از نظریه‌ها در باب توجیه معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، معرفتی موجه است که بر اساس باورهای بنیادی و از پیش پذیرفته‌شده باشد.

فرهنگی تغییر نمی‌کند و لذا همیشه ثابت است، مانند علم اخلاق و علم حساب. اما علوم غیر حکمی با تغییر زمان و مکان تغییر می‌یابد، مانند علم فقه (همان: ۱۵۱-۱۵۳). او منطق را قانون تشخیص فکر کردن درست از نادرست می‌داند (همان: ۲۹۳) و معتقد است معرفت هر چیزی، آن تصویری است که حقیقت آن چیز را کسب می‌کند که آن را تصوّر تام می‌گویند (همان: ۳۳۶). همچنین، ایشان ادراک را به حسّی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند (همان: ۷۰۵).

علامه جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۹ ق.)

وی در شرح خود بر *هیاکل النور* درباره ادراک انسان معتقد است که هنگام ادراک، باید اثری در نفس پدید آید؛ یعنی انسان دریابد که چیزی به او افزوده شده است. همچنین هنگام ادراک شیء خارجی، باید این ادراک مطابق با آن شیء خارجی باشد؛ چرا که اگر مطابقت وجود نداشته باشد، ادراک به معنای واقعی صورت نگرفته است. اگر مطابقت، فقط از یک جهت باشد، ادراک فقط از آن جهت صورت گرفته و اگر از جمیع جهات مطابقت وجود داشته باشد، ادراک از جمیع جهات صورت گرفته است و کامل خواهد بود (۱۴۱۱: ۱۲۷).

او حواس را به منزله ابزار برای ادراک نفس می‌داند (۱۳۸۱: ۱۴۵) و در مخالفت با نظریه شبهه، معتقد است که علم از جمله نسب و اضافات نیست بلکه علم، صورت مجرد است که گاهی از جمله جواهر است مانند علم به جوهر؛ گاهی قائم به ذات است و نه قائم به عالم، مانند علم نفس به خودش و علم سایر مجردات به ذاتشان؛ و گاهی عین واجب است مانند علم خداوند به ذات خویش (همان: ۱۲۸).

میرغیاث‌الدین منصور دشتکی (م. ۹۴۸ ق.)

وی با پذیرش مسئله وجود ذهنی در آثارش به آن پرداخته است. او همان استدلال معروف بر اثبات وجود ذهنی را؛ یعنی این استدلال که ما درباره امور معدوم، احکام ثبوتی صادر می‌کنیم، می‌پذیرد. وی در پاسخ به شبهه امتناع کبیر در صغیر، این امتناع را به حسب خارج محال می‌داند؛ یعنی حصول ذهنی شیء کبیر در شیء صغیر ممتنع نیست. همان طور که حصول عین حرارت در ذهن ممتنع است، اما

حصول ذهنی آن، این حکم را نخواهد داشت. بنابراین امتناع کبیر در صغیر، از لوازم وجود خارجی است نه وجود ذهنی (۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۱۱).

او در ردّ نظریه شبه از تقریر سهروردی استفاده می‌کند. استدلال سهروردی به تقریر غیاث‌الدین چنین است:

اگر چیزی را که ادراک نکرده‌ایم، ادراک کنیم، این ادراک یا صفتی موجود در ماست یا موجود در ما نیست. در صورت دوم دو حالت پیش می‌آید: اول اینکه آن ادراک زوال یک صفت موجود در ماست، که بطلان آن بدیهی است؛ زیرا ادراک زوال نیست بلکه تحصیل است؛ دوم آنکه زوال صفت موجود از ما نیست، که این فرض نیز مستلزم عدم حصول تغیر در ما و باطل است. با توجه به بطلان صورت دوم و حالت‌های متصور در آن، صورت نخست صحیح است (مقصودی، ۱۳۸۷: ۵۴).

مکتب اصفهان

با تجدید شاهنشاهی ایران و سلطنت شاه عباس بزرگ (۹۷۸-۱۰۳۸ ق.). اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی در ایران تبدیل شد (ر.ک: کرین، ۱۳۸۴). مهم‌ترین شخصیت این دوره محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد است که نام وی در صدر مکتب اصفهان قرار دارد.

میرداماد (م. ۱۰۴۰ ق.)

میرداماد در تعریف علم می‌گوید:

علم، اعتبار شیء از حیث انکشاف و ظهورش است که پوشش و احتجاب نداشته باشد. وی علم را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند و معتقد است که اجمال و تفصیل، به نحوه ادراک و علم ما از اشیا برمی‌گردد نه به خود معلوم خارجی. لذا هر چه ادراک واضح‌تر و روشن‌تر باشد، انکشاف و تفصیل آن نیز بیشتر خواهد بود (۱۳۶۷: ۴۱۷).

وی معقولیت را وجود شیء برای موجود مفارق و مجرد، و عاقلیت را وجود شیء نزد آن موجود مفارق می‌داند و معتقد است که در علم حضوری شیء بعینه نزد مدرک حاضر می‌شود و در علم انطباعی (حصولی) صورت شیء حضور می‌یابد. وجودی که مادی نباشد، وجودش برای خودش معلوم است و لذا به ذاتش

علم دارد و ذاتش همان علمش برای ذاتش نیز هست. بنابراین چنین موجودی عقل و عاقل و معقول است. میرداماد مراتب عقل را هیولانی، بالملکه و بالفعل می‌داند (۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۷). همچنین مراتب ادراک انسان را منحصر در چهار نوع می‌داند: احساس، تخیل، توهم و تعقل (۱۳۸۰: ۱۲۲).

نتیجه‌گیری

۱. فیلسوفان یونان باستان تا قبل از سوفسطاییان به مسئله شناخت توجه چندانی نداشتند. با ورود سوفسطاییان و شبهاتی که درباره امکان شناخت مطرح کردند، زمینه برای بحث‌های جدی در حوزه معرفت‌شناسی شکل گرفت و افلاطون با رویکرد عمیق‌تری به مسئله شناخت، امکان و متعلق آن پرداخت. هرچند مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در آثار او به هم آمیخته شده و جدا کردن آنها کار دشواری است، وی را می‌توان بانی اصلی معرفت‌شناسی قلمداد کرد. بعد از او فیلسوفان دیگر نیز در میان مباحث خود بحث شناخت و ادراک را مطرح کرده‌اند اما باید بگوییم که به طور کلی بحث معرفت‌شناسی به معنای امروزی آن در یونان باستان جایگاه چندانی نداشته است.
۲. مسئله شناخت، در قرون وسطی نیز مانند یونان باستان چندان توجه فیلسوفان و متفکران را به خود جلب نکرد و تنها مسئله مطرح در مقوله معرفت‌شناسی، بحث از مفاهیم کلی است و دغدغه فیلسوفان این دوره بیشتر درباره رابطه عقل و ایمان و حجیت احکام کلیسا و آیین مسیح بوده است. دیدگاه‌های آگوستینوس و آکوئیناس در این باره، و همچنین براهین آنسلم در اثبات خدا شاهی بر این مدعاست.
۳. شناخت و هستی‌شناسی ادراک تقریباً در تمام طول تاریخ فلسفه اسلامی وجود داشته است. اکثر فیلسوفان اسلامی یا دست کم مهم‌ترین آنها که در اینجا از آنان سخن به میان آمد، در میان مباحث هستی‌شناسی و یا نفس‌شناسی خود به موضوع علم و ادراک پرداخته‌اند. به جز غزالی، تمام فیلسوفان اسلامی امکان شناخت را مفروض گرفته‌اند. به عبارت دیگر، هیچ یک از آنان در باب امکان شناخت تردید نکرده‌اند و به همین جهت می‌توان گفت که معرفت‌شناسی به معنای خاص آن، در بین فیلسوفان اسلامی جایگاهی نداشته و تنها هستی‌شناسی علم و نحوه وجود آن بررسی شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن باجه، ابوبکر، *تعالیق ابن باجه علی منطق الفارابی*، مقدمه و تحقیق ماجد فخری، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۴ م.
۳. همو، *رسائل فلسفیه*، مقدمه و تحقیق جمال‌الدین علوی، بیروت، دار الثقافة، بی تا.
۴. ابن رشد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. همو، *تلخیص کتاب العیارات*، تحقیق محمود قاسم، تکمیل و مقدمه بتروث و هریدی، قاهره، هیأة المصریه، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، *تلخیص کتاب ما بعد الطبیعه*، مقدمه و تحقیق عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۷. همو، *رساله السماء الطبیعی*، مقدمه و تصحیح رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت. دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیهاث*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، *النجاه من الفرق فی بحر الضلالت*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. همو، *رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)*، تهران، بی تا، ۱۳۱۳ ق.
۱۱. همو، *رساله النفس*، چاپ دوم، همدان، بوعلی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. ابوبکر بن طفیل، حمی بن یقظان، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادری، چاپ چهارم، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م.
۱۳. برهیة، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. بوجوان، جونو، *تاریخ الفلسفة و العلم فی اروپا الوسیطیه*، ترجمه علی زیعور و علی مقلد، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حسین زاده، محمد، «شکاکیت و نسبیت گرای» *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۵، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. دیور، ت. ج.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، تهران، عطائی، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، *اشراق هیاکل النور*، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. دوانی، سعید *رسائل*، تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. همو، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. دوران، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، تابان، ۱۳۳۵ ش.
۲۱. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. رقوی، جواد، «حکما و جریان سفسطه و شکاکیت» *مجله فروغ اندیشه*، شماره ۱، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. ژیلسون، اتین، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۵. همو، *مجموعه مصنفاث*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۲۶. همو، *هیاکل النور (ثلاث رسائل)*، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. شیرازی، قطب‌الدین، *دره التاج*، به اهتمام و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۹. صلیبا، جمیل، *تاریخ الفلسفة العربیة*، چاپ سوم، بیروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. ضیائی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
۳۱. عبدالقادر محمد، ماهر، *دراسات فی فلسفة العصور الوسطی*، مصر، دار المعرفة الجامعیة، ۲۰۰۰ م.
۳۲. غزالی، ابوحماد محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. غفاری، سیدمحمد خالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. همو، *المنطقیات للفارابی*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. فعالی، محمدتقی، «گذری به معرفت‌شناسی»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۷۱، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. کاکایی، قاسم، *غیاث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش.
۴۰. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. گاتری، دلبیو. کی. سی.، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، فکر روز، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. همو، *سوفسطاییان (۱)*، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، بی‌تا.
۴۳. مدکور، ابراهیم، *فی الفلسفة الاسلامیة - منهج و تطبیق*، چاپ سوم، قاهره، دار المعارف، ۱۱۱۹ ق.
۴۴. مقصودی، عزت، «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۲۲، ۱۳۸۷ ش.
۴۵. میرداماد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۶. همو، *جذوات و مواقیف*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. همو، *مصنعات میرداماد*، به اهتمام عبدالله زنوزی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.
۴۸. هاملین، دیوید و.، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی*

- اعلی تورانی^۱
- سیده نرجس عمرانیان^۲
- ام‌البنین مرتضوی^۳

چکیده

سعادت مسئله‌ای فلسفی است که به دلیل بیان برترین منزلت و غایت کمال تعقل آدمی پیوسته توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. پرسش اصلی مقاله حاضر، تبیین دیدگاه فارابی درباره سعادت و تأثیر سیاست بر آن است. سیاست فعل و تدبیر رئیس مدینه فاضله است و این تعریف بر اساس تعالیم دین که در نهایت تمام افراد مدینه را به سعادت می‌رساند، شکل گرفته است. از منظر فارابی عواملی چون تعقل، قوه ناطقه و عقل فعال، بنیان فلسفی سیاست را پی می‌نهد و لذا به سعادت منتهی می‌شود. مدینه فاضله نیز طبق دیدگاه وی با تکیه بر رئیس آن شکل می‌گیرد. او به مدد دانایی، ارتباط با عقل فعال و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه الزهراء ع (toran@alzahra.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول) (narjesomranian@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول).

شناخت حقیقی، وظیفه رساندن مردم را به سعادت عهده‌دار است. فارابی از علمی مدنی یاد می‌کند که به بررسی افعال و اخلاق می‌پردازد تا این نکته را تبیین کند که گسترش هنجاری اخلاقی در میان مردم با حکومتی امکان‌پذیر است که تنها با نیروی خدمت و فضیلت دست به چنین کاری می‌زند. حاصل این خدمت سیاست است و هدف علم سیاست، سعادت عملی آدمی است. پس سیاست سعادت انسان را رقم می‌زند.

واژگان کلیدی: سعادت، سیاست، فارابی، قوه ناطقه، عقل فعال، مدینه فاضله.

مقدمه

فارابی نخستین فیلسوف بزرگ اسلامی است که دیدگاه‌هایی ویژه در علم سیاست، مطابق با مقتضیات عالم اسلام داشته است. این مقاله به اندیشه‌های فلسفی او در تبیین سیاست در مدینه فاضله و نقش راهبردی آن در رسیدن به سعادت می‌پردازد. وی سیاست را شناخت اموری می‌داند که زیباییها را برای اهل مدینه فراهم می‌سازد و توان تحصیل و همچنین حفظ آن زیباییها را ممکن می‌گرداند.

اندیشه فارابی که از یک سو مسائل عمیق فلسفی را می‌کاود و از سوی دیگر با روحیه‌ای پرنشاط اندیشه‌های الهی خویش را در قالب کتابهای *فصوص الحکم*، *آراء اهل المدینه الفاضله*، *احصاء العلوم و السياسات المدنیه* ارائه می‌دهد، از وی فیلسوفی با تئوریهای حکومت و سیاست می‌سازد. سیاست را می‌توان مهم‌ترین قسمت فلسفه فارابی دانست که هدف از آن سعادت است. طبق دیدگاه وی رسیدن به غایت انسانی، بدون جامعه مدنی امکان‌پذیر نیست و جامعه مدنی نیز بدون رئیس تحقق نمی‌یابد.

در این میان رئیس مدینه جایگاهی ویژه می‌یابد؛ چه او از نگاه فارابی انسانی است که در سلسله مراتب تکامل وجودی به آخرین مرحله رشد نفسانی که تمام علوم نظری و اکتسابی برای او حاصل می‌شود، رسیده است و هیچ امری از امور معقول بر وی پنهان و مجهول نیست. در این مرحله است که خداوند با عقل فعال به وی وحی می‌کند. بنابراین از مهم‌ترین شرایط وی حکمت و نبوت است. لذا نبی است که می‌تواند جامعه را اداره کند و افراد آن را به سعادت و کمال شایسته‌شان برساند. بنابراین رابطه‌ای تنگاتنگ بین شریعت و سیاست در اندیشه فارابی به چشم می‌خورد که بسیار درنگ‌برانگیز است.

اما متأسفانه باید گفت که امروز در جهانی به سر می‌بریم که اکثر مکاتب فلسفی غرب و شرق و پیروان مکتب سکولاریسم، انسان را به پرهیز از ورود به عرصه سیاست فرا می‌خوانند و حتی برخی روشنفکران دینی نیز از جدایی دین، سیاست، علم و اخلاق از یکدیگر سخن می‌رانند.

کمال در اندیشه فارابی، رسیدن به سعادت حقیقی است و سیاست، راه رسیدن به آن است. بنابراین فهم دقیق معنای سیاست و سعادت و رابطه میان آن دو و نیز عناصر مؤثر در رسیدن به سعادت ضروری می‌نماید تا ارزش مدینه فاضله فارابی درک شود و از این رهگذر، این پژوهش بتواند راهگشای دولتمردان در سیاستهای راهبردی خود و رسیدن به سعادت باشد.

ماهیت سیاست در اندیشه فارابی

می‌توان گفت که هدف اساسی فلسفه فارابی سیاست است. جالب توجه است که فارابی نه از رجال سیاسی بوده و نه با آنان همراهی داشته است، اما به دلیل تمایلات شیعی، تمام فلسفه خود را حول محور سیاست تبیین می‌کند تا بتواند نظر خویش را درباره امامت بیان کند. سیاست فارابی بیش از آنکه عملی باشد نظری است. همچنین نظریات سیاسی وی مبتنی بر اموری همچون ضرورت اجتماع و اختلاف ملتها می‌باشد (فارابی، ۱۳۴۶: ۴۵-۴۶).

فارابی مانند افلاطون چاره مشکلات جامعه مدنی خویش را در حل نگرش انسان به سیاست می‌داند (همان: ۱۰۱-۱۰۲). لذا تلاش فیلسوفانه وی بیشتر به سیاست معروف گردیده است. وی نخست تعریفی از جهان ماورای ماده ارائه می‌کند و با تبیین جایگاه انسان که ترکیبی از ماده و نفس است، او را نیازمند به زندگی در میان هم‌نوع خود برای بقا و کمال خویش می‌داند (همو، ۱۳۴۵: ۱۶). وی سیاست را مهم‌ترین ابزاری می‌داند که می‌تواند انسان را برای رفع حوائج ضروری و غایی‌اش یاری کند (همو، ۱۹۵۹: ۹۶-۹۷).

او درباره احتیاج انسان به اجتماع و تعاون می‌نویسد:

بسیاری از مردم که با یکدیگر تعاون دارند، گرد هم آیند و هر کس بعضی از

نیازهای دیگری را (که برای قومش به آنها احتیاج دارد) برآورده سازد. در نتیجه یاری و جمع شدن کل اجتماع، تمام چیزی که هر کس برای قوام و نیز کمال به آنها نیازمند است، فراهم گردد (همو، ۱۹۵۹: ۹۶).

هدف فارابی از سیاست، صیانت از جامعیت شهرنشین و یافتن راهی برای سعادت و کمال فرد انسان است. لذا از دیدگاه او، شهر آرمانی شهری است که در آن مردم با تعاون و یاری یکدیگر کارها را انجام می‌دهند و بدین سان به سعادت حقیقی می‌رسند (همان: ۹۷). سیاست در این شهر، «خیر اعلی» و «مخدوم همه صنایع» و نقطه پرگاری است که دیگر صنایع شهر بر محور آن گرد آمده‌اند. وی در این باره می‌گوید:

ممکن نیست هیچ صنعتی بر سیاست ریاست کند و دیگر صنایع شهر همگی خادم آنند (همان: ۱۰۱-۱۰۲).

فارابی سیاست را از این جهت که موضوع آن اجتماع مدنی است بالاترین صنعت نمی‌داند، بلکه صدرنشینی آن در میان دیگر صنایع از آن روست که پیشه رئیس مدینه و موضوع اشتغال اوست. دانش سیاسی از نگاه فارابی فیضی از عالم بالا و سروشی الهی است که با میانجیگری عقل فعال به رئیس مدینه الهام شده است^۱ (همان: ۱۰۲ و ۱۰۴).

مدینه فاضله (آرمان شهر)^۲

طبق دیدگاه فارابی مدینه فاضله سرزمینی خودکفاست که گروهی انسان با فطرتی سلیم که همگان مستعد قبول معقولاتند، در آن می‌زیند و یکدیگر را برای تحصیل

۱. قول رایج درباره فارابی این است که بنیاد فلسفه سیاسی وی، اعم از بحث وی درباره مدینه فاضله، فیلسوف حاکم بر آن، طبقات مدینه و اهداف غایی آن، همگی برداشتی دیگر از همان مفاهیم افلاطونی است که این بار جامعه اسلامی به تن کرده و مطابق با فرهنگ مسلمانان ساخته و پرداخته شده است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۸۰). اما باید گفت که هرچند اندیشه سیاسی فارابی بر شالوده آموزه‌هایی از فلاسفه کلاسیک یونانی استوار شده است، مدینه فاضله او بالذات اسلامی است و با آرای فلاسفه یونانی از نظر ماهیت متفاوت است. اگرچه عناصر بسیاری از آرای یونانی در تکوین نظریه مدینه فاضله توجه فارابی را به خود جلب کرده است، در واقع مبدأ و معاد این مدینه با شهر آرمانی افلاطون یکی نیست (همان). لذا صورت و فعلیت نظریه مدینه فاضله، زاده ذهن خلاق خود فارابی است و بر اساس مصالح و اهداف جامعه مسلمانان طراحی شده است.

2. Virtuous city.

سعادت یاری می‌کنند (فارابی، ۱۳۴۶: ۴۵). ساکنان این شهر آرمانی در عین داشتن نقش و اراده فردی، با هم ارتباط جمعی دارند و به تعبیر فارابی در *آراء اهل المدینه الفاضله* ساختار چنین شهری «مؤتلفه منتظمة مرتبطة بالطبع» است؛ یعنی در میان اجزای اجتماع مدنی هماهنگی، نظم و ارتباط جمعی دیده می‌شود (همان).

فارابی آرمان شهر خود را با بدن انسان می‌سنجد، همان طور که هر یک از اعضای بدن جزئی از کل است و همه با هم آن را می‌سازند، اهالی آرمان شهر نیز همچون نفس واحده هر یک جزئی از کل آن است و تمام ویژگیهای آن را در بر دارد (همان: ۹۷-۹۸). فارابی با چنین تشبیهی بر رابطه تعاون میان اجزای مدینه فاضله تأکید می‌کند (همان: ۹۸).

نکته مهم این است که در مدینه فاضله فارابی مشکل فرد مشکل تمام شهر است؛ همان طور که در بدن انسان اگر یک عضو دچار مشکل شود، دیگر اعضا به کمک می‌آیند تا آن عضو بهبود یابد، درد و رنج یک انسان در مدینه فاضله نیز تمام مدینه را مضطرب می‌سازد؛ زیرا رابطه میان ساکنان آرمان شهر بر اساس تعاون و مودت است (همان: ۹۶). مدینه فاضله فارابی از این لحاظ طبیعی است که همچون آفتاب، خانه فقیر و غنی را به یک میزان روشن می‌کند؛ لذا سرنوشت ساکنان آن به هم مرتبط است (فارابی، ۱۳۴۵: ۱۶). در شهر آرمانی فارابی ممکن نیست یکی خوشبخت و دیگری نگون‌بخت باشد؛ یا همگان سعادتمندند و یا همه در نکبت و شقاوت اسیر. بنابراین در اجتماع موفق مدنی ممکن نیست گروهی در رفاه و نیکبختی به سر برند و اکثریتی برهنه و تیره‌روز شوند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۴۲). از دید فارابی چنین مدینتی مردود است؛ چه سعادت یک کل است که هر یک از ساکنان جامعه مدنی سهمی مساوی از آن دارند (فارابی، ۱۹۵۹: ۹۶-۹۸). بنابراین فضل چنین جامعه‌ای نتیجه کوشش جمعی است.

نکته دیگر در این تشبیه این است که همان طور که قلب در رأس دیگر اعضاست و اعضای دیگر خادمان آنند، ولی قلب خادم عضوی نیست، در مدینه فاضله نیز رئیس و حاکم در رأس است و زیر نظر او مراتب دیگری هست که هر یک بر مرتبه پایین‌تر خود ریاست دارد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۸۶).

به نظر فارابی زندگی اجتماعی، هم مقتضای طبیعت انسان و هم تأمین‌کننده نیاز

اوست. اجتماع تأمین‌کننده دو مرتبه نیاز انسانی است؛ یعنی بقا در درجه اول و کمال در مرحله بعدی است. این دو میل (بقا و کمال) انسان را به زندگی با هم‌نوع در جامعه‌ای مدنی و امی دارد (همان: ۱۴۱). فارابی تحقّق خیر و کمال انسانی را فقط از مسیر حیات مدنی شذنی می‌داند و فضایل اخلاقی را جز در پرتو زندگی جمعی تحقّق‌پذیر نمی‌داند (فارابی، ۱۳۴۵: ۲۹)؛ زیرا هیچ انسانی در انزوا و خلوت نمی‌تواند اعمال اخلاقی انجام دهد. همچنین اخلاق، قانون و عدالت در رابطه با دیگر هم‌نوعان او معنا می‌یابد. به این ترتیب در منظومه فکری فارابی، انسان تنها با میانجیگری شهر می‌تواند به نیازهای فطری خویش پاسخ گوید و به خیر و سعادت برسد (همو، ۱۹۵۹: ۸۷-۸۸). وی در این باره می‌گوید:

ممکن نیست انسان به کمالی که در سرشت طبیعی او قرار داده شده است، نائل آید مگر در زندگی اجتماعی (همان: ۹۶).

چنان که گفته شد، سعادت هدف نهایی اهل مدینه و دستاورد ریاست رئیس است. چنین سعادت‌تی با اراده آزاد انسانی برای گزینش زندگی مدنی گره می‌خورد (همو، ۱۳۷۱: ۵۲). لذا اهل مدینه با علم و اختیار، هدف غایی سعادت را برای خویش برگزیده و با عشق تمام به ریاست مدینه گردن نهاده‌اند. در آرمان‌شهر رابطه تعاون یگانه رابطه موجود میان ساکنان آن است که آگاهانه و داوطلبانه و در راه غرضی مشترک است؛ یعنی رسیدن همه شهروندان به سعادت: مدینه‌ای که ساکنانش با تعاون و یاری یکدیگر آهنگ کارهایی می‌کنند تا به سعادت حقیقی نائل گردند، آن مدینه فاضله است (همو، ۱۹۵۹: ۹۷).

فارابی فقط به ترسیم ویژگیهای آرمان‌شهر خویش بسنده نکرد، بلکه برای بهتر شناساندن آن، اجتماعات متضاد با مدینه فاضله را نیز تبیین کرد تا در مقام سنجش، آرمان‌شهر بهتر شناسانده شود (۱۴۲۱: ۲، ۲۵ و ۱۴۷-۱۵۱).

رئیس مدینه فاضله

رئیس، «امام»، «ملک»، «فیلسوف» و «حکّم» عناوینی است که فارابی برای رئیس مدینه فاضله ذکر می‌کند (۱۳۴۵: ۷۸-۷۹) و هر یک مبین صفاتی است که به یکدیگر

مرتبطند. موصوف این صفات نیز انسانی است که هیچ انسان دیگری بر او ریاست ندارد و ریاست او ناشی از اکملیت وی در آن صفات است. فارابی زمامدار آرمان شهر را انسانی کامل می‌داند که تمام استعدادهای نظری الهی در او به فعلیت رسیده است؛ زیرا او کسی است که با رسیدن به مراتب اعلای فضیلت و کمال و تقوا و تخلُّق به اخلاق الهی، مُلک حقیقی از آن او و برازنده او گردیده است (همو، ۱۳۴۶: ۴۹). فارابی ویژگیهایی برای رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد که به اختصار عبارتند از: حکمت، تعقل تام، جودت اقناع، جودت تحیل، قدرت جهاد و نداشتن نقص جسمانی مانع از شرکت در جهاد (همو، ۱۴۰۵: ۱۳۷؛ همو، ۱۹۵۹: ۱۰۱).

از دید فارابی زمامدار حقیقی آرمان شهر کسی است که شایستگی دریافت وحی را دارد (فارابی، ۱۳۴۶: ۴۹). او می‌نویسد:

خداوند ﷻ با عقل فعال به او وحی می‌کند و عقل فعال این فیض را به کمک عقل مستفاد او به عقل منفعلش می‌رساند. پس به سبب رسیدن این فیض به عقل منفعل او حکیم فیلسوف متعقل می‌شود و به خاطر آنچه به قوه متخیله او رسیده است، نبی مُنذر می‌گردد (۱۹۵۹: ۱۰۴).

بنابراین تحقُّق و ثبوت ریاست در مدینه بر دو پایه حکمت و نبوت استوار می‌گردد. پس از وحی عقل فعال به قوه ناطقه رئیس فیلسوف، وی متعقل به تمام معنا می‌شود و با حکایت رسوم و نمادها در قوه متخیله‌اش به نبی مُنذر تبدیل خواهد شد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۳۹). فارابی با بازسازی حکومت پیامبر ﷺ به زبان فلسفی، طرحی برای حکومتی راستین و سیاسی فاضلانه می‌افکند که برای جامعه مدنی مسلمانان به سان الگویی همیشه جاوید قرار گیرد تا آنها بتوانند ماهیت حکومتها و اجتماعات خویش را با آن بسنجند (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۳۷؛ همو، ۱۳۴۶: ۵۰-۵۱).

معلم ثانی، با استمداد از مبانی فکری شیعی بر آن است تا تأکید کند که منصب ریاست جامعه بر مقبولیت اجتماعی اتکا ندارد، بلکه مشروعیت آن الهی است. وی در *تحصیل السعاده* می‌گوید:

ملک و امام، از راه ماهیت و صنعتشان (که برخوردار از مشروعیت الهی است) ملک و امامند، خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشند یا نداشته باشند، خواه مردم از

آنان اطاعت کنند یا نافرمانی، خواه افرادی آنان را در راه تحقق اهدافشان یاری دهند یا کسی یافت نشود. در هر صورت، امامت امام با فقدان قدرت و ابزار حاکمیت از بین نمی‌رود (۱۴۰۳: ۹۷).

سعادت^۱

سعادت در لغت به معنای نیک شدن، نیک‌بختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی است (دهخدا، ۱۳۴۸: ۵۱۴۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۷؛ زبیدی، ۱۳۹۰: ۱۹۲). فارابی در تعریف مفهوم سعادت می‌نویسد:

- سعادت خیر و غایتی است که در ورای آن مطلوب دیگری نهفته نیست تا به وسیله آن جسته شود (۱۴۰۵: ۷۳).

- نیل نفس است به کمال وجودی، به گونه‌ای که با حصول آن در قوام خود نیازی به ماده نداشته باشد (۱۹۸۰: ۴۷).

- کمال نهایی و غایی برای موجود عاقل به اعتبار اینکه حصول سعادت به علم و اخلاق است (۱۴۰۳: ۴۹).

سعادت خیر مطلق است و هر چیزی که در این راه انسانها را یاری دهد خیر است. در برابر، هر چه انسان را از نیل به سعادت باز دارد شرّ علی الاطلاق است. هدف از آفرینش انسان رسیدن به سعادت نهایی است و در این مسیر نخست باید معنای سعادت را بشناسد و آن را غایت کار خود قرار دهد و سپس اعمالی را که لازم است تا به وسیله آن به سعادت برسد به خوبی بشناسد و انجام دهد (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۸). پس معرفت از نظر فارابی نخستین مرحله وصول به سعادت است؛ چرا که جوهره اصلی تحقق و حصول سعادت در نفس انسان را معرفت فلسفی به عالم وجود شکل می‌دهد.

فارابی معتقد است که هر کس هر تحلیلی از ماهیت سعادت داشته باشد، آن را دربردارنده ویژگیهایی صوری می‌یابد. از نظر وی نخستین ویژگی صوری سعادت، خیر بودن آن است. آدمی از آن روی خواهان سعادت است که آن را کمال خود می‌داند و هر کمالی که خواسته انسان باشد، خیر نامیده می‌شود (همو، ۱۴۱۳: ۲۲۷). همچنین سعادت امری است که هرگاه حاصل شود، بعد از آن غایتی نخواهد بود که

1. Happiness.

درخواست شود. پس سعادت برای خود برگزیده می‌شود و هرگز برای چیز دیگری درخواست نمی‌شود؛ در نتیجه سعادت برترین و کامل‌ترین خیرهاست (همان: ۲۲۸).
دومین ویژگی سعادت، برتری آن بر خیرهای دیگر است؛ زیرا سعادت آخرین پاسخ به چرایی جستجوها و درخواستهای بی‌شمار انسانها و نهایی‌ترین غایت است. سومین ویژگی سعادت در دیدگاه فارابی، بسنده بودن سعادت به خود است. به دیگر سخن سعادت نه تنها برای چیزی دیگر طلب نمی‌شود (برتری سعادت بر خیرهای دیگر)، بلکه در عرض آن هم چیزی مستقلاً طلب نمی‌شود (همان: ۲۲۹).
به نظر فارابی، سعادت فضیلت^۱ است. کمال و خیر انسان چیزی جز فضیلت نیست و سعادت در واقع از رهگذر فضیلت حاصل می‌شود (همان: ۲۳۴). فضیلت فعل انسان است که در کارهای ستوده نمود می‌یابد. فضیلت نفس آدمی آراستگی به ملکات زیباست و فضیلت ذهن و آگاهی، قدرت آن در درک درست مسائل است (همان: ۲۳۳-۲۳۵).

عناصر مؤثر در وصول به سعادت

فارابی فیلسوفی غایت‌گراست، لذا جهت‌گیری همه عناصر منظومه فکری وی به سوی سعادت است و همه اجزای فلسفه وی نیز در رسیدن به سعادت تأثیر دارند. اگرچه فارابی عناصر متعددی را برای رسیدن به سعادت برشمرده است، برخی از آنها ماهیت فلسفی دارند و می‌توانند نقش هویت‌بخشی به سیاست را بازی کنند. این عناصر هویت‌بخشی فلسفی، «عقل فعال»، کمال «قوة ناطقه» و مسئله «تعقل» می‌باشند (همو، ۱۳۷۱: ۳۸؛ همو، ۱۳۴۶: ۶-۷) که نظر به اهمیت آنها به توضیحشان می‌پردازیم.

تعقل

تعقل قدرت بر اندیشه و استنباط امور شایسته و نیکوست که انسان را به خیر عظیم و غایت شریف و فاضل که همان سعادت است می‌رساند. فارابی معتقد است که علم به چیزی گاه به یاری قوة ناطقه، گاه با قوة متخيله و گاهی هم با قوة حاسه تحقق

1. Virtue.

می‌یابد (۱۳۷۱: ۳۸). به دیگر سخن وی قائل به سه نوع ادراک در انسان است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. با این حال وی در *التعلیقات* خاستگاه ادراکات انسانی را حس می‌داند:

شناختها برای انسان از طریق حواس به دست می‌آید و ادراک کلیات نیز از طریق احساس جزئیات تحقق می‌یابد (همان).

وی ادراکات عقلی را نیز برگرفته از ادراکات حس و جزئی می‌داند. پس قوه تعقل که مختص به انسان است، می‌تواند او را از جزئی به کلی، از محسوس به معقول، از ظاهر به باطن و از صورت به معنا انتقال دهد. بدین سان قوه تعقل می‌تواند انسان را به سرچشمه حقایق و اصل امور و صورت کلیه مسائل و محسوسات برساند (همان). این مرتبه عقلی که مفارق از مادیات است، نزد حکمای الهی به نام عقل فعال خوانده می‌شود و در رسیدن آدمی به سعادت مبدأ اثر می‌گردد.

قوه ناطقه

قوه ناطقه مقوم انسانیت انسان است و به تعبیر منطقیان، ناطق بودن؛ یعنی صاحب فکر بودن برای انسان، فصل است (مظفر، ۱۴۰۰: ۷۵). قوه ناطقه در ابتدا و در گوهر ذات خود، به صورت عقل بالفعل نیست، ولی عقل فعال آن را به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند و امور معقول را معقول بالفعل آن می‌گرداند تا آنکه قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود (فارابی، ۱۹۵۹: ۳۰).

فارابی قوه ناطقه را در انسان به دو بخش ناطقه نظری و ناطقه عملی تقسیم می‌کند. بخش ناطقه نظری نیز از نظر او به سه مرتبه عقل حیوانی، عقل بالملکه یا بالفعل و عقل مستفاد تقسیم می‌شود (همو، ۱۸۹۵: ۵۴). وی معتقد است که قوه ناطقه در مرتبه عقل حیوانی، بالقوه است؛ یعنی هنوز معقولات در آن بالفعل نشده است و مهیای قبول رسوم معقولات است ولی هنگامی که به یاری عقل فعال معقولات بالقوه در آن تبدیل به معقولات بالفعل شد، وارد مرتبه عقل بالفعل می‌شود (همو، ۱۹۵۹: ۸۲-۸۳). بنابراین قوه ناطقه ذاتاً بالفعل نیست، بلکه در ابتدا بالقوه است و عقل فعال آن را به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند. علت نامیدن عقل فعال به این نام نیز از این جهت است.

عقل فعّال

عقل دهم یا عقل فعّال آخرین عقل در سلسله عقول طولیه است؛ چه فیض رسان بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است. به دیگر سخن، نسبت به جهان ما عقل فعّال است و موجب خروج نفوس و دیگر موجودات ناسوتی از قوه به فعل می شود (همو، ۱۳۷۱: ۱۷۴). از نظر فارابی عقل فعّال موجودی است که می توان آن را «روح الامین» و «روح القدس» نامید که به لحاظ رتبه در ملکوت است (همان).

طبق دیدگاه فارابی، ذات انسان کمال طلب است. کمال انسان نیز در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات اوست. بنابراین برای رسیدن به کمال، مبادی موجود در طبیعت و ذات او کافی نیست، بلکه محتاج به چیزی خارج از ذات است. از نظر فارابی آنچه انسان را به سوی کمال هدایت می کند، همان مبادی عقلیه یا عقل فعّال است (همو، ۱۳۴۶: ۴۱). عقل فعّال نیز باید کامل بالذات و بی نقص باشد. عقل فعّال موجودی ما فوق عالم طبیعت و خارج از ماده و قائم به نفس است که تغیر، تبدل، فساد و زوال در آن راه ندارد و مطلوب نفس برای رسیدن به کمال است. بدین ترتیب عقل فعّال، هم هدف کمال و هم وسیله رسیدن به کمال است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۷۹-۱۸۰). در واقع، از نظر فارابی، معرفت جامع به هستی با اتصال به عقل فعّال به دست می آید و در این صورت است که سعادت حاصل می شود. از دید وی همه افراد نمی توانند به عقل فعّال برسند، بلکه تنها نفس پاک و روح قدسی است که می تواند حجاب غیب را کنار زند و به عالم بهجت و نور وارد شود (فارابی، ۱۹۸۰: ۷۵).

به اعتقاد فارابی مقام عقل نسبت به انسان مانند آفتاب نسبت به چشم است؛ همان گونه که چشم در پرتو نور خورشید قادر به دیدن است عقل انسان نیز در پرتو افاضه نور عقل فعّال توان تعقل می یابد (همو، ۱۳۴۶: ۷). از این رو عقل فعّال را «واهب الصور»^۱ می نامد که به طور دائم به اشیای جهان ماده، شکل و صورتشان را افاضه می کند و پرتو و انعکاسی از این فعل و انفعالات را در عقل بشر منعکس می سازد (Waltera, 1986: 243). واهب الصور، همچنین سعادت را به انسان موهبت می کند؛ زیرا

از نظر فارابی، معرفت نوعی جهاد عقلانی نیست، بلکه امدادی آسمانی به معنای تبدیل قوه معقول به فعلیت عقلانی به یاری عالم بالاست (فارابی، ۱۳۴۶: ۶-۷). لذا معرفت نوعی روشنایی و بارقه‌ای آسمانی است، نه مجموعه‌ای از فعل و انفعالات عقلانی. برای توضیح بیشتر باید گفت که وقتی عقل مستفاد به عقل فعال متصل می‌گردد، به ادراک عقول مفارقه و اشیای عالم بالا نائل می‌گردد. در این مرتبه انسان، «انسان الهی» می‌شود و به سعادت نهایی حیات می‌رسد (Waltera, 1986: 244). در چنین انسانی معقولیت عین عاقلیت و عقلیت او می‌گردد و عاقل و عقل و معقول در او یکی می‌شوند (فارابی، ۱۹۵۹: ۳۰) و این از دیدگاه فارابی عین سعادت و هدف غایی حیات است: و در این وقت در مرتبه عقل فعال می‌شود و این جایگاه و مرتبه‌ای است که اگر انسان بدان رسد، همان سعادت است (همو، ۱۳۴۶: ۶-۷).

رابطه سیاست و سعادت

چنان که گذشت فلسفه وجودی آرمان‌شهر فارابی رساندن انسانها به سعادت است (همو، ۱۴۰۳: ۶۱-۶۲) و هدف غایی ریاست این شهر، تسهیل راههای رسیدن به سعادت (همو، ۱۹۵۹: ۹۶). لذا شناخت جامع از سیاست فارابی، منوط به شناخت مفهوم سعادت در نظام فکری اوست. سعادت در منظومه فلسفی فارابی، با نظریه معرفت او پیوند دارد؛ زیرا سعادت از نظر وی، معرفت رئیس و اهل مدینه به اصول و مبادی حقایق آسمانی است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸). وی در این باره می‌گوید:

اداره غایی مدینه به دست خداوندی است که عقل فعال را فرشته نگهبان مدینه قرار داده و او را واسطه انتقال فیض از خود به قوای ناطقه و متخیله رئیس و حاکم مدینه کرده و سپس از طریق حاکم مدینه، به جمیع اهالی مدینه قرار داده است (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۷۴).

به دیگر سخن، عقل فعال که مأموری الهی است، از طریق حاکم مدینه که وی نیز فردی به کمال رسیده و هدایت شده است، مردم را به سوی هدایت رهنمون می‌شود. بنابراین در اینجا رابطه تنگاتنگی میان سیاست و رسیدن به سعادت است؛ چون حاکم مدینه کسی است که ریاست مدینه را عهده‌دار است و حرف اول را در سیاست می‌زند و هموست که باید اهل مدینه را در رسیدن به سعادت یاری کند.

بر این اساس، شناخت رابطه میان سیاست و سعادت، از موضوعاتی است که پژوهنده فلسفه سیاسی فارابی نمی‌تواند از آن صرف نظر کند.

با توجه به عبارات بالا، در اندیشه فارابی سه رکن برای رسیدن به سعادت تنیده شده با سیاست باید وجود داشته باشد: ۱- جامعه یا مدینه؛ ۲- ریاست مدینه؛ ۳- مردم مدینه. از دید فارابی، سعادت جز در جامعه یا مدینه محقق نمی‌شود. انسان در جامعه است که امکان رسیدن به کمال را می‌یابد (همو، ۱۹۵۹: ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۴۰۳: ۶۱-۶۲). البته منظور فارابی این نیست که انسان باید مطیع جامعه باشد بلکه از دید وی جامعه هدفی جز کمال آدمی ندارد و آدمی نیز جز از طریق جامعه به این کمال که همان سعادت است دسترسی پیدا نمی‌کند. بنابراین سعادت، میوه درخت سیاست و مولودی است که از دامن سیاست زاده می‌شود.

اما اگر سیاست، سیاستی مغایر با اسلام باشد، منتهی به شقاوت می‌گردد و یا حداکثر، سعادت دنیوی انسان را تأمین می‌کند، ولی چه بسا شقاوت در عالم عقبی را در پی داشته باشد.

نتیجه گیری

اصول نظریه سیاسی فارابی در فلسفه او تبیین شده است. در منظومه فکری فارابی، رسیدن به کمال رسیدن به سعادت حقیقی است و سیاست راه رسیدن به سعادت و سعادت نیز هدف سیاست است و مدینه فاضله بستری است که انسان را به سعادت که غایت و خیر محض است، می‌رساند. لذا همگرایی عمیقی بین سیاست و سعادت در اندیشه فارابی وجود دارد که بسیار قابل ملاحظه است.

در اندیشه سیاسی فارابی، رئیس مدینه فاضله از جایگاهی بسیار بالا برخوردار است. ریاست جامعه مهم‌ترین رکن سیاست در یک جامعه است. حکمت و نبوت از شرایط تحقق ریاست رئیس است و همواره ریاستی می‌تواند عهده‌دار نظام سیاسی جامعه شود که بتواند فیوضات الهی را با عقل فعال از طریق وحی دریافت کند و به همه اهالی مدینه برساند. بنابراین در اندیشه فارابی، همواره نبوت و سیاست در کنار هم قرار دارند و سیاست از شریعت نه تنها جداشدنی نیست که تابع شریعت است.

کتاب شناسی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مرکز نشر، ۱۴۰۴ ق.
۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۳. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، کویت، التراث العربی، ۱۳۹۰ ق.
۴. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدينة الفاضله، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۸۰ م.
۵. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۱ ق.
۶. همو، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، الثمرة المرضیه، لیدن، ۱۸۹۵ م.
۸. همو، السياسات المدنیة، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶ ق.
۹. همو، الفصول المنتزعه، به کوشش مترى نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. همو، تحصيل السعادة، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. همو، تحصيل السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ق.
۱۲. همو، تحصيل السعادة فی الاعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المتأهل، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. همو، سیاست مدنیة، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. همو، مبادئ آراء اهل المدينة الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۵۹ م.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۰ ق.
۱۷. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. ناظرزاده کرمانی، فرناز، فلسفه سیاسی فارابی، تهران، دانشگاه الزهراء (ع.ج)، ۱۳۷۶ ش.
19. Waltera, R., Al – Farabi on the perfect state: abu Nasr al farabi Mabadi ara ahl al-madina al-fadila, arivised text with introd., tr., and comm., (Oxford: Clarendon Press., 1986).

نقد و بررسی دیدگاه بولتمان دربارهٔ معجزه*

□ داود حیدری^۱

چکیده

تلاش برای سازگار نشان دادن آموزه‌های دینی و اندیشهٔ مدرنیسم وجههٔ همت بسیاری از متکلمان مسیحی عصر حاضر بوده است. یکی از این متکلمان رودلف بولتمان است. وی با پذیرش بی‌چون و چرای جهان‌بینی مدرن می‌کوشد با ارائهٔ تفسیر وجودی از دین، آن را با نیازهای وجودی انسان مدرن هماهنگ سازد. او به عنوان یک متکلم مسیحی، تعالیم عهد جدید را اساطیری می‌داند که با جهان‌بینی علم جدید در تعارض است. راه حل وی اسطوره‌زدایی از آموزه‌های دینی و تأویل آنها به طور وجودی است. از جمله آموزه‌هایی که به شدت مورد انکار بولتمان واقع شده، معجزه است. در این مقاله این موضع بولتمان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. واژگان کلیدی: معجزه، اسطوره، اسطوره‌زدایی، جهان‌بینی، علم جدید، تحلیل وجودی.

دینداران عموماً معتقدند که حوادث و رویدادهای شگفت‌انگیز بسیاری در طول حیات بشر به ویژه در دوران حضور پیامبران رخ داده است که نشانگر اراده و قدرت خداوندی می‌باشد و این حوادث را نمی‌توان با دانش بشری تبیین کرد و عقل بشر از درک چگونگی وقوع آن ناتوان است، از این‌رو فیلسوفان و متکلمان اسلامی نام معجزه را بر این وقایع اعجاب‌انگیز نهاده‌اند.

آنان که به وقوع معجزه اعتقاد دارند از راههای مختلف آن را مؤید دین می‌دانند. برخی دینداران همانند دانشمندان مسیحی از معجزات برای اثبات وجود خدا بهره می‌گیرند. گروهی برای اثبات حقانیت محتوای تعالیم دین به معجزات تمسک می‌جویند و برخی نیز بر آنند که معجزه صرفاً دلالت بر صدق ادعای نبوت می‌کند. جدای از چگونگی این استدلالها و صحت و سقم آن، تلاش برای یافتن حوادث شگفت‌انگیز و نشان دادن آن به دیگران همواره برای متدینان جذابیت داشته است.

بی‌شک احساس حضور قدرت خداوند در حیات بشر، از یک سو منجر به تقویت ایمان متدینان می‌شود و از سوی دیگر دلیلی بر درستی عقاید آنان در مقابل مخالفان است. از این‌رو به جرأت می‌توان گفت که هیچ جامعه‌ای نیست که دین در آنجا حضور داشته باشد، اما از نقل و روایت حوادث معجزه‌آسا خبری نباشد. شاید بتوان گفت: به طور طبیعی از کسانی که معتقد به خداوند هستند انتظار می‌رود که برای اثبات درستی اعتقاد خود نشانی و اثری از حضور خداوند در جهان نشان دهند. حوادث عادی طبیعی هرکدام علت خاص خود را دارند که در خود طبیعت وجود دارد. پس باید به دنبال حوادثی بود که علت طبیعی نداشته باشند و با عقل بشر نیز قابل تبیین نباشند. چنین حوادثی به خوبی نشان می‌دهند که خارج از حوزه طبیعت موجوداتی هستند که مسلط بر طبیعتند و می‌توانند در عرض علل طبیعی در طبیعت تأثیر گذارند. چنین انتظاری هرچند با جهان‌بینی توحیدی ناسازگار است، عده‌ای را بر آن داشته است که از سر جهل یا غرض‌ورزی خرافاتی را به نام معجزه در جوامع رواج دهند و حریم پاک دین را بیالایند و از این طریق دستاویزی برای دین‌ستیزان فراهم نمایند.

با پیدایش عقلانیت جدید و رشد روزافزون دانش نوین و تأثیر بسیار دستاوردهای علمی بر حیات فردی و اجتماعی بشر، دین و مقولات دینی در مقابل پرسشهای جدیدی قرار گرفت و فیلسوفان دین با ابزار عقلانیت جدید، آموزه‌های دینی را مورد مذاقّه و تأملات فلسفی قرار دادند. بسیاری از این سؤالات بر پیش فرضهایی بنا شده‌اند که در فضای فکری پس از پیدایش علم جدید، پدید آمده‌اند و فهم آن پرسشها و نیز ارزیابی پاسخهای داده‌شده از سوی اندیشمندان بدون توجه به این پیش فرضها دشوار و حتی ناممکن است.

یکی از مفاهیم دینی که در دوران اخیر به ویژه پس از هیوم مورد هجوم فراوان قرار گرفت و با پرسشهای کم سابقه‌ای روبه‌رو گردید، مسئله معجزه بود. در منابع کلامی ما معمولاً چندین پرسش اساسی پیرامون معجزه مطرح می‌شود که عبارتند از: معجزه چیست و چه تفاوتی با سایر خوارق عادت و نیز حوادث طبیعی دارد؟ آیا معجزه عقلاً ممکن است؟ آیا معجزه واقع شده است؟ معجزه بر چه چیزی (و چگونه) دلالت می‌کند؟ فاعل معجزه کیست؟ پیش فرضهای معرفت‌شناختی حاکم بر دوران اخیر، فیلسوفان دین و نیز بسیاری از متکلمان مسیحی را بر آن داشت که آموزه‌ها و مفاهیم دینی از جمله معجزه را بر اساس اصول مدرنیته تفسیر کنند و به جای پرسش از حقایق و صدق این آموزه‌ها پرسشهای دیگری را تحلیل و بررسی نمایند و تفاسیری مدرن از دین و آموزه‌های دینی ارائه دهند. رودلف بولتمان متکلم اگزیستانسیالیست مسیحی از جمله متکلمان مسیحی است که به شدت سازگاری بین معجزه و جهان‌بینی علمی را انکار می‌کند و اعتقاد به معجزه را امری ناممکن می‌داند و حتی معجزه بودن ولادت مسیح (Bultmann, 1957: 16) و زنده کردن مردگان توسط عیسی عليه السلام (Ibid.: 32, 61) را نیز رد می‌کند. در این مقاله دیدگاه وی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

تمایز بین مسئله «امکان اعتقاد به معجزه»

و مسئله «معقولیت اعتقاد به معجزه»

فیلسوفان دین در بحث معجزه لااقل به چهار مسئله پرداخته‌اند که توجه به تمایز آنها

بسیار مهم است. آن چهار مسئله عبارتند از: آیا وقوع معجزه امکان دارد؟ آیا معجزه واقع شده است؟ آیا اعتقاد به معجزه امکان دارد؟ و نیز آیا اعتقاد به معجزه معقول است؟ دو مسئله اول به بررسی پدیده‌ای به نام معجزه می‌پردازند، از امکان و یا وقوع آن می‌پرسند و جنبه هستی‌شناسانه دارند. اما موضوع مسئله‌های بعدی باور و اعتقاد به معجزه است، نه خود معجزه، و بحث معرفت‌شناسانه است.

از زمان هیوم و کانت به بعد توان عقل در ارزیابی گزاره‌های دینی مورد تردید و افکار واقع شد. کانت بر آن بود که بحث و احتجاج عقلی درباره آموزه‌های دینی بیهوده است و به تعارض احکام یا احکام جدلی طرفین منتهی می‌شود که هرگز قابل اثبات نیست. بسیاری از فیلسوفان پس از کانت با تأثیرپذیری از موج شک‌گرایی جدید، براهین و ادله عقلی را از اثبات عقاید دینی ناتوان شمرده‌اند. این عده بر آنند که صرفاً بر اساس دانسته‌های نظری نمی‌توان قطعاً حکم به صدق یا کذب آموزه‌های دینی نمود و ادله‌ای که ادعا شده است در صدد اثبات یا نفی عقلی این آموزه‌هاست قادر به قانع کردن انسان نیست و نمی‌تواند انسان را وادار به پذیرش یا رد آنها نماید. اصولاً چنین استدلالهایی نمی‌تواند مبنای استواری برای آموزه‌های دینی باشد.

اذعان به ناتوانی عقل در اثبات آموزه‌های دینی از یک‌سو و تأکید بر دفاع عقلانی از این آموزه‌ها از سوی دیگر بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسیحی را بر آن داشت تا تفسیر پردامنه و فراخ‌تری از مفاهیمی همچون اثبات و عقلانی بودن به دست دهند و بر این نکته تأکید ورزند که معقول بودن یک باور و اعتقاد به معنای وجود براهین عقلی بر صدق آن نیست و اثبات اعتقادات دینی لزوماً به معنای اقامه دلایلی که همگان را قانع می‌کند و یا باید قانع کند نیست. مفهوم اثبات وابسته به شخص و موقعیتی است که در آن قرار دارد؛ یعنی ممکن است یک استدلال در موقعیتی خاصی و به نظر شخصی امری را کاملاً اثبات کند اما همان استدلال در موقعیتی دیگر و یا به نظر شخصی دیگر قادر به اثبات آن امر نباشد. مطابق این تلقی از اثبات برخی تصریح کرده‌اند که لازم نیست صدق یک اعتقاد و یا تعیین قطعی معلوم شود، اما دست کم باید معلوم شود بر مبنای آن نوع قرائتی که عموماً در اختیارند

صدق آن محتمل تر از کذبش است (یعنی صدقش باید بیش از یک دوم باشد) (پترسون، ۱۳۷۹: ۹۳). به خوبی می توان دریافت که مطابق این نظر، باور به یک اعتقاد لزوماً ضامن صدق آن نیست، هر چند باور به آن امری معقول و خردپسند است. خلاصه آنکه مسئله واقعی بودن باور و صدق یا کذب باور متفاوت از مسئله عقلانیت و معقولیت آن باور است. واقعی بودن یک باور امری مطلق است؛ یعنی صادق همواره صادق است و کاذب همواره کاذب است، اما معقولیت یک باور نسبی است و وابسته به شخص و موقعیت (ر.ک: پلنتینجا، ۱۳۷۴: ۱۱-۹۵).

در حال حاضر کمتر از حقانیت آموزه های دینی سخن گفته می شود و بیشتر به عقلانیت اعتقادات دینی پرداخته می گردد، یقیناً شک گرایی فراگیر دوره مدرن و ناتوانی فیلسوفان غربی در ارائه ادله مستحکم و براهین عقلی بر صدق اعتقادات دینی و نیز توجه به جنبه های عملی و کارکرد آموزه های دینی، در گرایش فیلسوفان به بحث از معقولیت عقاید دینی و نپرداختن به حقانیت آن مؤثر بوده است از این رو در بحث معجزه نیز برخی فیلسوفان دین به نوع دیگری از سؤالات می اندیشند؛ سؤالاتی از این دست که آیا اعتقاد به معجزه امکان دارد؟ و اگر ممکن است آیا اعتقاد به اینکه معجزه ای رخ داده است معقول است؟ (Rowe, 2001: 122). به احتمال بسیار این دسته از فیلسوفان دین در مسئله واقعی بودن اعتقاد به معجزه و حقانیت آن موضعی شکاکانه دارند و معرفت حقیقی به آن را ناممکن می دانند. در برابر این دیدگاه که موضعی شک گرایی به دنبال معقولیت گزاره های دینی دارد، حداقل دو سؤال جدی قرار دارد:

الف: آیا فیلسوفان شک گرا در موضع خود بر حقند؟ آیا آنان قادر به اثبات قطعی مدعایشان هستند؟ در این مجال نمی توان به تفصیل به نقد شک گرایی پرداخت، ولی همین مقدار می توان گفت که شک گرا نمی تواند با مبانی خود ادعایش را اثبات کند ادعای حقانیت شک گرایی ادعایی خودشکن است؛ یعنی اثبات شک گرایی متضمن نفی آن است.

ب: با توسعه ای که در معنای اثبات و عقلانیت داده شده است، اثبات معقولیت گزاره های دینی چه ثمری خواهد داشت؟ به نظر می رسد رضایت به درجه ای نازل

از معقولیت عقاید دینی صرفاً می‌تواند معتقد آن را از اتهام دیوانگی و نابخردی برهاند و نه بیشتر، اگر به دنبال تحکیم بنیانهای ایمان و حفظ آن از آسیب علمی و عملی هستیم و دغدغه حقانیت اعتقادات خود را در سر می‌پرورانیم این درجه از معقولیت کارساز نیست.

ادعای ناسازگاری اعتقاد به معجزه با جهان‌بینی مدرن

دیوید هیوم بر اساس برخی آثارش بر آن است که اگرچه اعتقاد به معجزه ممکن است، هرگز معقول نیست. به اعتقاد هیوم گزارشهای راجع به معجزات عمدتاً در میان مردمان عامی و خرافی به وفور یافت می‌شود (Hume, 1975: 109-131). او استدلال می‌کرد که همیشه در مواردی که ادعای معجزه می‌شود، به جای اینکه به وقوع معجزه اعتقاد بورزیم، معقول‌تر آن است که معتقد باشیم تیسین علمی آنها صرفاً از دید ما مخفی است (احمدی، ۱۳۴۳: ۱۵۶-۱۶۱).

دیدگاه دیگر آن است که اعتقاد به معجزه به هیچ وجه ممکن نیست. برجسته‌ترین مدافع این نظر رودلف بولتمان (۱۸۸۹-۱۹۷۶) متکلم و مورخ انجیلی آلمانی است.^۱ وی یکی از متکلمان بزرگ مسیحی است که اندیشه‌هایش تأثیر بسیار زیادی بر مطالعات عهد جدید و الهیات مسیحی گذاشته و آرای نسبتاً بدیع و خارق عادت او مناقشات زیادی را برانگیخته است. او با پذیرش تام و تمام تفکر دوران مدرن سعی داشت بین این تفکر و آموزه‌های آیین مسیحیت و عهد جدید سازش برقرار نماید. راه حلی که او ارائه داد بسیار جسورانه بود به حدی که عده‌ای از عالمان الهیات مسیحی موضع وی را افراطی دانسته و مدعی شدند بولتمان از جهات بسیار با شک‌گرایی قرن بیستم سازش کرده و به آن امتیاز داده است؛ زیرا به گفته برخی، وی خداوند را از صحنه طبیعت و تاریخ کنار زده تا راه را برای پیروزی بشر باز کند

۱. بولتمان در رساله‌ای به نام *ایمان و فهم* (Glauben und Verstehen) (Faith and Understanding) سه دلیل بر نفی معجزه بیان می‌کند که به اختصار عبارتند از: ۱- معجزه با اصل علیت ناسازگار است؛ ۲- پذیرش معجزه نظم طبیعی اشیا را نفی می‌کند و یا کنار می‌گذارد؛ ۳- گناه ما را به جستجوی معجزات در طبیعت وا می‌دارد. کسانی که خدا را در وجود خودشان یافته‌اند نیازی به معجزات ندارند. تنها یک معجزه وجود دارد، معجزه انکشاف یا وحی (ر.ک: هندرسن، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۲).

و برای ایمان یک حرم و بست بسازد (باربور، ۱۳۷۴: ۴۶۳، به نقل از: Cushman, 1958: 179). بولتمان می‌گوید که معجزات به یک تصویر غیب‌گویانه از جهان تعلق دارند که در آن موجودات فوق طبیعی، جهان طبیعی را اشغال می‌کنند و سبب پیدایش رخدادهای غیر طبیعی می‌شوند، مانند زنده شدن مردگان یا تبدیل آب به شراب. اما علم و فن‌آوری موجب پیدایش جهان‌بینی معاصر شده است. این جهان‌بینی طبیعت را حوزه‌ای مستقل و محدود می‌داند که در آن یک واقعه، واقعۀ دیگر را توجیه می‌کند. این جهان‌بینی، آن‌گونه که بولتمان معتقد است، ذهن انسانهای معاصر را به گونه‌ای شکل داده است که به هیچ وجه نمی‌توانند داستان رخدادهای معجزه‌آمیز را نظیر داستانهایی که در کتاب مقدس ثبت شده است، باور کنند. قدیس آگوستین معتقد بود که وجود بیماری، حداقل در یک مسیحی، به خاطر وجود شیاطین است (لین، ۱۳۸۶: ۴۶۰)، اما برای انسانهای معاصر اعتقاد به چنین چیزی دشوار است. اکنون بیماری و درمان آن به عوامل طبیعی نظیر میکروبها و داروها نسبت داده می‌شود. بولتمان اظهار می‌دارد:

ممکن نیست که از نور الکتریکی و بی‌سیم استفاده کنیم و از کشفیات پزشکی و جراحی جدید بهره ببریم و در عین حال، به دنیای ارواح و معجزات عهد جدید معتقد باشیم (Bultmann, 1961: 5).

ادعای بولتمان بسیار قوی است، به عقیده وی آنچه اهمیت دارد این نیست که هنوز انسانهایی هستند که به معجزه اعتقاد دارند، مردمی که یا در مناطق بدوی زندگی می‌کنند و نسبتاً با علم و تکنولوژی ارتباطی ندارند و یا در جهان متمدن زندگی می‌کنند، اما تا حدودی موفق شده‌اند علم جدید را رد کنند و یا با پذیرش همزمان علم جدید و یک اعتقاد خرافی به معجزه، به نوعی دچار دوگانگی شخصیت شده‌اند. به عقیده او آنچه اهمیت دارد این است که در جهان‌بینی معاصر هیچ جایی برای ارواح و معجزات وجود ندارد. انسانهای معاصر که علم و تکنولوژی آنها را به پذیرش جهان‌بینی علمی وادار کرده است، طبیعتاً فقط در صورتی تمایل دارند توضیح رخدادهای طبیعی را بپذیرند که برحسب رخدادهای طبیعی دیگر ارائه شده باشد. وقتی که تلویزیون خراب می‌شود یا خودرو خاموش

می‌شود، انسانهای معاصر نمی‌توانند این باور را به ذهن‌خاطر دهند که شیطان باعث آن شده است، بلکه این توضیح بر حسب نقصهای مکانیکی یا الکتریکی پذیرفته می‌شود. بنابراین در جهان طبیعت جایی برای حضور خداوند و در نتیجه وقوع معجزه وجود ندارد.

بایسته است بولتمان را در این سخن که امروز اعتقاد به معجزه بسیار مشکل‌تر از گذشته است، تصدیق کنیم. پذیرش علم جدید عبارت است از: انتظار یافتن علل طبیعی برای بیشتر وقایعی که در طبیعت رخ می‌دهد. بنابراین کمتر اتفاق می‌افتد که وقایع را به نیروهای فوق طبیعی مؤثر در جهان طبیعی نسبت دهیم. این اندازه از مطلب غیر قابل انکار به نظر می‌رسد، اما بولتمان ادعایی بیش از این دارد. او می‌گوید پذیرش علم جدید تا حدودی عبارت است از انکار هرگونه توضیح دربارهٔ رخدادهایی که در جهان طبیعت رخ می‌دهد بر حسب فعالیت‌های موجودات یا قدرتهای فوق طبیعی (فرشتگان، خدایان، شیاطین یا دیگر چیزها) (Rowe, 2001: 122-123).

استدلال بولتمان بر ناسازگاری اعتقاد به معجزه با جهان‌بینی مدرن
در دیدگاه بولتمان دفاع از دین در برابر علم تنها با جداسازی کامل آنها میسر است و در واقع هر موضوع و مسئله‌ای یا در قلمرو علم و یا دین است و هیچ یک از این دو نمی‌توانند به دیگری مدد رسانند. از استدلالی که وی برای تأیید موضع خود بیان می‌کند به خوبی می‌توان به میزان تأثیرپذیری‌اش از شک‌گرایی و نگرش پوزیتیویستی آن زمان پی برد.

بولتمان همانند فیلسوفان متأثر از کانت، قلمرو فرهنگ و آگاهی بشری را به دو بخش کاملاً جدا از هم تقسیم می‌کند تا از این طریق جایی برای حضور دین ایجاد گردد. البته دین دوگانگی و ثنویت در مسیحیت و فلسفه غرب بسیار ریشه‌دار است. تقابل دنیا و آخرت، و ایمان و عقل از ابتدای دوران مسیحیت مطرح بوده است. دکارت در حوزه هستی‌شناسی بر تمایز نفس و ماده تأکید می‌ورزد و کانت در حوزه معرفت‌شناسی بین عقل نظری و عقل عملی جدایی می‌افکند. این ثنویت و دوگانگی‌نگاری که گاه با عناوین دیگری همچون بود و نبود، نظام طبیعی، نظام

سرمدی، علم و عمل، عقل و ایمان، هست و باید، دانش و ارزش و... رخ نموده است، بولتمان را بر آن داشت تا با ادله تفسیری وجودی^۱ از پیام و بشارت مسیح، کتاب مقدس را از چنگال نقدهای تاریخی برهاند و با طرح اسطوره‌زدایی^۲ از متون مقدس و انکار معرفت‌بخشی آن نسبت به حقایق عینی، زمینه ناسازگاری مسیحیت را با اندیشه‌های علمی منتفی سازد. به اعتقاد بولتمان آموزه‌های دینی اسطوره‌ها و صور خیالند و هیچ‌گونه کارکرد توصیفی درباره واقعیات ندارند. از این رو هیچ‌یک از آنها به معانی حقیقی‌شان صادق نیستند. این سخن همان چیزی است که شکاکان و ملحدان نیز بر آن پای می‌فشارند و بولتمان تا این مقدار از اندیشه‌های خود را مدیون آنان است. اما بولتمان ادامه می‌دهد که نباید به صرف اسطوره‌ای بودن متون مقدس، آن را دور ریخت، بلکه باید متون مقدس را اسطوره‌زدایی کرد و آن را در ذیل جهان‌بینی عصر مدرن به گونه وجودی تفسیر و تأویل نمود. تنها از این طریق است که می‌توان حقیقت و گوهر پیام مسیح را دریافت کرد؛ زیرا بیان حقایق دینی جز با زبانی نمادین ممکن نیست. بنابراین از نظر بولتمان برای پی بردن به راز حقیقی نمادها، باید نمادها و تصاویر اسطوره‌ای را به یاری روشهای علمی نقد تاریخی از متون مقدس زدود. اسطوره‌زدایی به معنای طرد کل کتاب مقدس یا پیام مسیحی نیست بلکه طرد جهان‌بینی کتاب مقدس است که جهان‌بینی روزگار گذشته است (بولتمان، ۱۳۸۰: ۴۸).

نکته حائز اهمیت و مرتبط با بحث حاضر پیش‌فرضی است که بولتمان با تکیه بر آن دیدگاه جنجال‌برانگیز خود را مطرح می‌سازد و آن پذیرش بی‌چون و چرای جهان‌بینی مدرنی است که خود را در پس کشفیات و دستاوردهای فنی علم جدید پنهان و بر اذهان بشر امروز تحمیل کرده است. در نگرش جدید، عالم مادی یک پیوستار علی بسته و مصون از اعمال گهگاهی فاعلهای فوق طبیعی است (Bultmann, 1958: 37-38). بنابراین باید هر رویدادی را در جهان بر طبق دانشهای قبلی درباره جهان تبیین کرد (Roberts, 1976: 140-142). انسان مدرن به معجزات باور ندارد و فقط پدیده‌ها و

1. Existential analysis (Daseinanalyse).
2. Demythologization (Entmythologisierung).

وقایعی را واقعی می‌داند که در درون چارچوب نظم عقلانی جهان قابل فهم باشند؛ زیرا معجزات در این نظم قانون‌مدار نمی‌گنجند. هنگامی که تصادفی عجیب و شگفت‌آور روی می‌دهد انسان مدرن تا زمانی که علت عقلانی برای آن نیابد از پای نمی‌نشیند (بولتمان، ۱۳۸۰: ۵۰). عالم طبیعت که دانشمند تجربی در آن نظر می‌کند، عالمی نیست که در آن مداخله خدا لحاظ شده باشد. طرد و نفی قاطعانه خداوند از دیدگاه علمی درباره عالم در این مدّعی معروف لاپلاس که «نیازی به آن فرضیه نداشتم» بیان شده است. در بخش اعظم الهیات قرن نوزدهم، این فرضیه به طور ضمنی مقبول بود و می‌بینیم که در الهیات بولتمان نیز مورد تأیید قرار گرفته است. خدا را نمی‌توان از آیات اعجاز‌آمیزی که ناقض انتظام ذاتی طبیعتند، استنتاج کرد (فرگوسن، ۱۳۸۲: ۲۳).

بولتمان با شروع از ثنویت کانتی نهایتاً تسلیم دیدگاه پوزیتیویستی زمان خود می‌شود و اصل تحقیق‌پذیری تجربی را به مثابه تنها ملاک معرفت به حقایق عینی می‌پذیرد. از نظر وی علم و پیش علم، یگانه وجه ممیز عصر جدید از دوران قبل آن است و نگرش علمی تنها طریق توصیف جهان واقعی و عینی است. انسان مدرن حوادث جهان را تابع قوانین کیهانی می‌داند، قانونی طبیعی که عقل بشر، توانایی کشف آن را دارد. بنابراین رویدادهایی واقعی است که در چارچوب نظم عقلانی عالم، قابل درک باشند (بولتمان، ۱۳۸۰: ۵۰). از نظر علم جدید نمی‌توان باور داشت که قدرتهای فوق طبیعی بتوانند در جریان طبیعت دخالت کنند یا به تعبیری در آن نفوذ نمایند (بولتمان، ۱۳۸۰: ۲۳؛ Bultmann, 1958: 15).

از نظر بولتمان، تصویری که علم جدید از جهان ارائه می‌دهد مغایر با تصویری است که متون مقدس ارائه می‌دهند. تصویر جدید از عالم برخاسته از تفکر علمی است و تصویر متون مقدس از عالم، نشئت گرفته از تفکر اسطوره‌ای می‌باشد. این دو نحوه تفکر باهم ناسازگارند. در جهان‌بینی اسطوره‌ای که عالم طبیعت صحنه فعالیت موجودات فوق طبیعی است جهان دارای سه طبقه است: آسمان، زمین و جهنم؛ و قدرتهای روحانی تمام هستی را فرا گرفته‌اند و رفتار این قدرتها غیر قابل پیش‌بینی است. به ناگهان در زنجیره علت‌های طبیعی در می‌آیند و نظم و ترتیب معمولی و

عادی وقایع را مختل می سازند (همان: ۲۲-۲۷).

تفکر اساطیری، فعل خداوند را -خواه در طبیعت، تاریخ، تقدیر بشری و یا حیات باطنی نفس- فعلی می داند که در جریان طبیعی یا تاریخی یا روانی وقایع دخالت می کند؛ فعل خداوند در عین حال، هم این وقایع را از هم می گسلد و هم آنها را به یکدیگر متصل می کند. [در تفکر اساطیری] علیّت الهی به صورت حلقه‌ای در زنجیره وقایع، که بر اساس شبکه علیّی یکی پس از دیگری روی می دهند، وارد می شود. ... تصور چنین تفکری از فعل خداوند در واقع همان تصویری است که از افعال یا حوادث این جهانی می شود؛ زیرا قدرت الهی که پدیدآورنده معجزات است، قدرتی طبیعی در نظر گرفته می شود. با این حال واقعیت این است که معجزه به معنای «فعلی از خداوند» را نمی توان واقعه‌ای دانست که در ساحت وقایع دنیایی (این جهانی) روی می دهد. معجزه قابل رؤیت نیست و نمی توان برای آن برهان عینی و علمی آورد (همان: ۷۷-۷۸).

بولتمان می گوید:

نزد انسان مدرن تصوّر اساطیری از عالم، مفاهیم معادشناسی، منجی و نجات یا کفاره گناهان، به کلی منسوخ و بی اعتبار است. آیا می توان توقع داشت که ما برای پذیرفتن چیزی که از ته دل آن را حقیقی و صحیح نمی دانیم، عقل [خود] را قربانی کنیم، تنها به این خاطر که مفاهیمی از این دست در کتاب مقدس بیان شده است؟ یا اینکه به آن بخش از اقوال عهد جدید که مشتمل بر این گونه مفاهیم اساطیری است اعتنا کنیم و گفتارهای دیگری برگزینیم که برای انسان مدرن مواعنی از این دست نباشد؟ (همان: ۲۵).

خود وی در پاسخ می گوید:

گفته‌های اسطوره‌ای انجیل حاوی معنای عمیق تری است که در حجاب اساطیر مستور مانده است. بر ما فرض است که مفاهیم اساطیری را برای حفظ معنای عمیق ترها سازیم. بولتمان این روش تأویل عهد جدید را که سعی دارد پرده از روی معنای عمیق تری که در پس مفاهیم اساطیری پنهان است برگیرد، اسطوره‌زدایی می نامد (همان: ۲۶).

به اعتقاد بولتمان بخش اعظم الهیات، در اثر تلاش برای فرو کاستن خدا به

پدیده‌ای در عداد پدیده‌های دیگر در جریان تاریخ دچار نقصان شده است (فرگوسن، ۱۳۸۲: ۵۶). در اثر این رویداد ایمان تا حد عقیده به نظریه‌ای تاریخی، تنزل یافته است. نمونه‌ای از این معنا، این عقیده است که باید خدا را در همان علت فوق طبیعی برخی حوادث تاریخی همچون خروج از مصر، پیروزی نظامی، یا شفای عاجل بیماری خاصی دانست. در چنین مواردی، خدا را فاعلی می‌دانند که گهگاه در سیر طبیعت و تاریخ مداخله می‌کند. به اعتقاد بولتمان چنین چیزی نه ایمان، بلکه خرافه است. وی تأکید می‌ورزد که ایمان هرگز نباید قبول یک جهان‌بینی^۱ تلقی شود (همان: ۵۶-۵۷).

یکی از مفاهیم اصلی در جدال بولتمان علیه تعبیر و تفسیرهای دروغین از ایمان، مفهوم عینیت‌بخشی^۲ است. مورخ و دانشمند علوم تجربی پیوسته درگیر فعالیت عینیت‌بخشی است. وقتی عینیت‌بخشی اندیشه در الهیات وارد شود، ایمان مورد تحریف قرار می‌گیرد. ایمان مستلزم التزام و اطاعت از واقعیتی است که شخص را مورد سؤال قرار می‌دهد. هیچ منظر بیرونی وجود ندارد تا از آن منظر بتوان درباره این واقعیت سخن گفت. خدا به عنوان موجودی «کاملاً دیگر»^۳ نمی‌تواند همانند یافته‌های تجربه، تحت شناخت و سیطره ذهن بشری درآید (همان: ۵۸-۵۹؛ Bultmann, 1958: 36).

خلاصه آنکه بولتمان معتقد است که عهد جدید پیام اصلی خود را به زبانی بیان داشته که با زبان و جهان‌بینی مخاطبان اولیه هماهنگ بوده است. جهان‌بینی مخاطبان شفاهی عهد جدید جهان‌بینی اسطوره‌ای است، اما مخاطب امروزی عهد جدید جهان‌بینی دیگری دارد. فهم کتاب مقدس و دریافت پیام اصلی آن تنها با دور انداختن جهان‌بینی اسطوره‌ای امکان‌پذیر است. این تحلیل بولتمان را وادار به مخالفت سرسختانه با امکان وقوع معجزه کرده است؛ زیرا معجزه در نگرش اغلب مسیحیان به معنای دخالت علل فوق طبیعی در حوادث طبیعی است و این در نگرش

1. Weltanschauung.

2. Objectification.

۳. اصطلاحی است که بولتمان در تعبیر از خداوند به کار برده است؛ یعنی خداوند را نمی‌توان همانند دیگر یافته‌های تجربی تحت شناخت و سیطره ذهن بشر درآورد.

نوین قابل پذیرش نیست. در این نگرش طبیعت یک نظام مکانیکی سراپا جبری است و سیستم بستهٔ قوانین علت و معلولی طبیعت جایی برای اعتقاد به عمل خدا در جهان باقی نمی‌گذارد.

آرا و اندیشه‌های بولتمان از سوی بسیاری با انتقادات شدید مواجه شده است. حتی عده‌ای از شاگردان وی معتقدند که او در شکاکیت و قبول هستی‌گرایی بیش از حد افراط کرده و کوشیده است عهد جدید را در چارچوب شک عقل‌گرا که با هستی‌گرایی ترکیب شده است جای دهد و پیام مسیحیت را برای علوم و فلسفهٔ جدید معقول سازد (براون، ۱۳۷۵: ۱۹۱-۱۹۴). شکی نیست که یکی از عوامل عمدهٔ گرایش بولتمان به اتخاذ چنین موضعی، وجود برخی مطالب ساختگی و غیر واقعی و ناسازگار با عقل در عهد جدید است. مورخان عهد جدید از جمله بولتمان شواهد بسیاری بر تأثیر مکاتب فلسفی، مانند تعالیم گنوسی بر آموزه‌های مسیحیت اقامه کرده‌اند. همین امر عالمان مسیحی را وادار به چاره‌اندیشی برای حفظ این آیین از نقدهای حاصل از مطالعات تاریخی نموده است. راه حل بولتمان حذف معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی از مفاهیم دینی و تفکیک قلمرو علم و دین است.

نقدهای وارد بر دیدگاه بولتمان

۱. بر اساس دیدگاه بولتمان، نمی‌توان دربارهٔ خدا، فعل او، عیسی مسیح و سایر مفاهیم دینی به نحو عینی و واقعی سخن گفت: وی می‌گوید:

هرگونه اشاره و استنادی به رویدادهای مشهود و عینی برای نشان دادن فعل خداوند همانا در غلتیدن در دامان اسطوره است (Bultmann, 1951: 302).

این دیدگاه بر این فرض استوار است که زبان معرفت‌بخشی و حکایت‌گر از عالم واقع، فقط زبان علم تجربی است. از این‌رو سخن گفتن از خداوند و حقایق دینی و ماورای طبیعی به نحو عینی و شناختاری و نه تمثیلی و اسطوره‌ای امکان‌پذیر نیست. گذشته از نادرستی این پیش‌فرض پوزیتیویستی لازمهٔ منطقی دیدگاه بولتمان آن است که دست‌یابی انسان به هرگونه معرفتی نسبت به خداوند و فعل او ناممکن باشد (هندرسن، ۱۳۷۷: ۱۰۶). در این صورت چگونه می‌توان به اصل وجود خداوند و

ارسال انبیا علم پیدا کرد؟ اگر این گزاره که «عیسی مسیح از سوی خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده است» معنای معرفت‌بخشی نداشته باشد و ناظر به عالم واقع نباشد دیگر با کدام پشتوانه می‌توان از پیام مسیح سخن گفت؟ انکار معجزه به گونه‌ای انکار نبوت نیز می‌باشد؛ زیرا ارسال انبیا نیز خود معجزه است و امری است که در چارچوب جهان‌بینی مدرن قابل فهم طبیعی نیست. شاید برای دوری از این مشکل باشد که بولتمان واقعه مسیح را به معنای واقعی و نه به معنای اسطوره‌شناختی فعل خداوند می‌شمارد (همان: ۹۱). وی می‌گوید که فقط یک معجزه وجود دارد و آن معجزه انکشاف با وحی می‌باشد (همان: ۱۰۳). اما مگر می‌شود سخن گفتن از فعل خداوند را بیانی اساطیری دانست و در عین حال از واقعه نزول وحی به عنوان یک واقعیت عینی و خارجی سخن گفت؟ به ویژه آنکه بولتمان تصریح می‌کند که نگرش اسطوره‌ای را به صورت کامل یا باید بپذیریم و یا رد کنیم و نمی‌توان دست به‌گزینش زد (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۳۹).

نکته دیگر آنکه بولتمان منکر می‌شود که بتوان درباره خدا گزاره‌های عینی بیان کرد و در نتیجه گزاره‌هایی که از افعال خداوند به صورت رویدادهایی کیهانی سخن می‌گویند، گزاره‌هایی ناموجهند (بولتمان، ۱۳۸۰: ۸۶). از نظر بولتمان خدا را نمی‌توان جدا از ایمان دید یا درک کرد (همان: ۸۹) و فعل خداوند از هر دیده‌ای جز دیده ایمان پوشیده است (همان: ۷۸)، از این رو نمی‌توان متعلق و موضوع ایمان را اثبات کرد (همان: ۸۹). هر چند بولتمان تصریح می‌کند که عدم درک خداوند از راهی به جز ایمان، به معنای آن نیست که خداوند جدا از ایمان وجود ندارد، اما اگر خداوند صرفاً با ایمان قابل درک باشد چگونه می‌توان جدا از ایمان حکم به وجود او کرد.

او همانند دیگر ایمان‌گرایان بر آن است که اگر ایمان بر پایه معرفت و یقین استوار شود و به گونه‌ای عقلانی با احتمالات تاریخی که در عهد جدید آمده است سنجیده شود به شکل اسف‌بار و رقت‌انگیزی ناپایدار و بی‌ثبات خواهد بود و به احتمال قوی از پای در خواهد آمد. از جمله مشکلات این دیدگاه آن است که انسانی که در پی جستجوی ایمان است و با نظام‌های اعتقادی گوناگونی مواجه است

ایمان خود را بر پایه کدام نظام اعتقادی باید بنیان نهد؟ این شخص چگونه تصمیم بگیرد که به کدام یک تعهد بسپارد و حیات خود را بر اساس آن سامان دهد؟ به علاوه آیا نمی‌توان گفت که لازمه ایمان قوی و استوار آن است که شخص یقین داشته باشد که اعتقاداتش موهوم و خرافه نیست و به گونه‌ای بر مبنای منطق و برهان بنا شده که می‌تواند از هر گونه سنجش عقلی سربلند به در آید؟

۲. بسیاری از فیلسوفان و حتی متفکران مسیحی از جمله بولتمان سعی کرده‌اند با عقب راندن دین از حوزه‌های مشترکی که با علم دارد و کوچک‌سازی دین، پاسخی برای مسئله تعارض علم و دین بیابند. پرسش مهم آن است که آیا تحدید دین برای آنکه دین را حقیقتی آسمانی برای هدایت بشر می‌دانند ممکن است؟ و در صورت امکان آیا مطلوب نیز می‌باشد؟ به نظر می‌رسد دست کاری دین به بهانه هماهنگ‌سازی آن با مکاتب بشری صبغه الهی و آسمانی آن را می‌ستاند و در نتیجه متضمن هدایت بشر نخواهد بود. دین خالص در طول تاریخ همواره در خطر عصری‌سازی قرار داشته است. آمیختن دین با باورهای غیر دینی در گذشته و زدودن برخی معارف دینی از آن در روزگار کنونی هر دو، مولود نامبارک عصری‌سازی دین و متناسب ساختن آن با انتظارات حقیر بشری است و پی آمد هر دو، تحریف و تبدیل پیامی است که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است.

آیا می‌توان از چنین دینی که با نگرشهای عصری سازگار شده و به نوعی مصنوع دست بشر است توقع هدایت‌گری داشت؟ شکی نیست که باید دین را از راه‌یابی خرافات و اوهام حفظ کرد، اما سخن در آن است که با کدام روش و بر اساس چه معیاری می‌توان حقیقت دین را از پیرایه‌های بشری پاک کرد؟ آیا می‌توان با تکیه بر گرایشات فکری حاکم بر یک جامعه و یا یک دوره تاریخی و مسلم انگاشتن آنها دست به اصلاح دین زد؟ بسیاری بر بولتمان خرده گرفته‌اند که وی جهان‌بینی انسان مدرن را ملاک و معیار در تأویل کتاب مقدس و پیام مسیحی دانسته، معتقد است که کتاب مقدس و پیام مسیحی مجاز نیستند چیزی بگویند که با جهان‌بینی مدرن مغایرت داشته باشد. بولتمان می‌پذیرد که نظریه اسطوره‌زدایی وی از کتاب مقدس، بر پایه جهان‌بینی مدرن بنا شده است، اما آن را اشکال و ایراد

نمی‌داند؛ زیرا به نظر وی کتاب مقدس به زبان و فرهنگ دوران سیطره جهان‌بینی ماقبل علم و اسطوره‌ای نگاشته شده است، کنار گذاشتن جهان‌بینی کتاب مقدس که جهان‌بینی روزگار گذشته است نه تنها مذموم نیست، بلکه برای درک حقیقت پیام مسیح امری ضروری است. اما این پرسش همچنان باقی است که آیا جهان‌بینی انسان مدرن می‌تواند معیار مناسبی برای ارزیابی گزاره‌های دینی باشد؟ آیا می‌توان تمام معارف دینی را در فلسفه اگزیستانسیالیسم که بولتمان مدعی آن است جای داد؟

۳. بولتمان معجزات را در ردیف خرافات قرار داده، آنها را متعلق به عصر تفکر اسطوره‌ای می‌داند. از نظر وی هر حادثه‌ای که نتوان علت طبیعی آن را نشان داد یا قابل تبیین طبیعی نباشد حادثه‌ای اسطوره‌ای و غیر واقعی است. لازمه چنین دیدگاهی آن است که حضور انبیا در حیات بشر و نزول وحی و بعثت انبیا را نیز یا باید متعلق به دوران تفکر اسطوره‌ای و در ردیف سایر خرافات بدانیم و یا آنکه علل و عوامل آن را در خود طبیعت جستجو کنیم، همچنان که برخی جامعه‌شناسان و روان‌شناسان در بحث منشأ دین چنین کرده‌اند.

سخن بولتمان در انتساب معجزات به دوران تفکر اسطوره‌ای با نظریه آگوست کنت بنیان‌گذار فلسفه پوزیتیویسم که سیر تحول اندیشه بشر را به سه دوره الهی، مابعدالطبیعی و علمی تقسیم کرده و ظهور ادیان بزرگ را مربوط به مرحله ابتدایی تفکر بشر دانسته است، قابل مقایسه است.

گرایش روزافزون به باورهای دینی و ارج نهادن به مفاهیم متافیزیکی در پایان قرن بیستم بی‌اعتباری تحلیل کنت و فلسفه پوزیتیویسم را آشکار ساخته است. در هر حال اگر نظام طبیعت را نظامی علی و معلولی، بسته، مکانیکی و جبری بدانیم که در آن هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند به ماورای طبیعت مستند باشد و در عین حال واقعه مسیح را به ماورای طبیعت نسبت دهیم و آن را فعل خداوند بشماریم، آیا دچار تناقض و تعارض نشده‌ایم؟

۴. به نظر بولتمان جهان‌بینی مدرن به گونه‌ای است که جایی برای باور به معجزات باقی نمی‌گذارد و انسان مدرن به معجزات اعتقادی ندارد. در این زمینه باید گفت اولاً، انسانهای بسیاری وجود دارند که از حیث علمی در سطوح بالایی قرار

دارند و از دستاوردهای علمی نیز بهره می‌گیرند، با وجود این، اعتقاد خود را به معجزه حفظ کرده‌اند. ثانیاً، صرف عدم باور انسان عصر مدرن به معجزه دلیل بر درستی این نگرش نیست. انسانها در انتخاب باورهای خود همواره بر مبنای منطق و استدلال عمل نمی‌کنند. روشن است که اعتقاد به حقایق فوق طبیعی که پایه معنادار دیدن عالم طبیعت است پیوسته با خوض در مادیات کمتر و کمتر می‌شود و بشر امروز که تحت سیطره دستاوردهای دانش جدید قرار دارد کمتر مجال می‌یابد تا حجابهای عالم طبیعت را کنار زند و چشم بر افقهای ماورای طبیعت بگشاید.

آنچه مسلم است آنکه نگرش طبیعت‌گرایانه مجالی برای اعتقاد به معجزه باقی نمی‌گذارد، اما چنین نگرشی منطقی از دانش جدید به دست نمی‌آید. به گفته پرود، علم، دین را رد نمی‌کند، اما یک بنیاد عقلانی کلی متفاوت با بنیاد دین می‌سازد و تفاوت این دو بنیاد باعث می‌شود که شیفتگان علوم و روش تجربی این آمادگی را نداشته باشند که دین را جدی بگیرند (Broad, 1953: 237). در هر حال با پیدایش و گسترش علوم تجربی، نوعی جهان‌بینی نیز به تدریج شکل گرفت که با برخی از آموزه‌های دینی در ستیز بود. ارائه تصویری مکانیکی از طبیعت به همراه نظریه حس‌گرایانه ادراک ریشه این جهان‌بینی بود. بر اساس تفسیر مکانیکی از طبیعت دخالت هر نوع موجود مافوق طبیعی در عالم طبیعت نفی می‌شود و حوادث طبیعی صرفاً از طریق علل طبیعی تبیین می‌گردد. بر اساس نظریه حس‌گرایانه ادراک، معرفت فوق طبیعی ممکن نیست و معرفت به واقع و جهان خارج محدود به ادراک حسی است. این نگرش طبیعت‌گرایانه چنان موجی از شکاکیت را به دنبال داشت که امروزه به ندرت می‌توان اندیشه‌ای را یافت که از آثار پیدا و پنهان آن در امان مانده باشد.

در هر حال حذف هرگونه عنصر غیبی از جهان هستی و محدود کردن آن به پدیده‌های مادی و کوتاه کردن دست عوامل فوق مادی از دخالت در امور و حوادث طبیعی و نفی هدفداری جهان طبیعت، از جمله ویژگیهای جهان‌بینی مدرن است. پذیرش آگاهانه و ناآگاهانه این نگرش از سوی برخی متفکران دینی، آنان را وادار به بازنگری در نگرش سنتی خود به مفاهیم دینی، و ارائه برداشتهای نوین از

مفاهیمی همچون خدا، ایمان، دین و وحی ساخته است. اما جای این پرسش باقی است که بشر امروز در جهان‌بینی مدرن چه دیده که این گونه حاضر شده است بی چون و چرا آن را سرلوحه تمام اندیشه‌ها و اعمال خویش سازد و همه داشته‌های خود را در پای آن قربانی کند؟

بشری که با مشاهده بینات روشن انبیای الهی آنان را متهم به سحر و جادو می‌کرد و حقایق مسلم را منکر می‌شد، چه شد که این گونه خود را با تمام وجود تسلیم نگرش نوین کرد و در پیشگاه آن حقایق دینی را اسطوره پنداشت؟ ممکن است در پاسخ گفته شود که جهان‌بینی مدرن مبتنی بر یافته‌های دانش جدید است، اما واقعیت آن است که هیچ یک از ویژگی‌های جهان‌بینی مدرن از کشفیات علوم نمی‌باشد و هیچ کدام از بنیان‌گذاران علم در قرن هفدهم مانند گالیله و نیوتن چنین نگرشی نداشتند، ولی پی‌آمد روان‌شناختی و نه منطقی کشفیات آنها این بود که نباید هیچ علت فوق طبیعی را در درون طبیعت دست‌اندرکار دید، حتی اگر پدیده‌ای طبیعی تا کنون تبیین نشده باشد هرگز نباید آن را به عنوان موردی از افعال الهی قلمداد کرد.

بنابراین گذر از علوم تجربی به نگرش طبیعت‌گرایانه به جهان، گذری روانی است و نه منطقی. در واقع جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه انسان مدرن محصول سوءبرداشت از علم و ناشی از مغالطه عینیت‌زدگی نابجاست و نباید آن را با علم یکی دانست. علوم تجربی که ذاتاً و بر حسب تعریف متعلق به عالم طبیعت و محدود به آن است قادر به تولید جهان‌بینی نیست و نمی‌تواند درباره کل هستی داوری کند. در جهان‌بینی مدرن بی‌هیچ دلیل معتبری ادعا می‌شود که تنها طریق معرفت به واقع حس و تجربه است (علم‌زدگی) و جهان هستی منحصر در جهانی است که با حس و تجربه می‌توان بدان علم داشت (ماده‌نگاری). مشکل بولتمان آن است که این نگرش را مسلم فرض می‌کند و بر اساس آن نسبت به آموزه‌های دینی به داوری می‌پردازد. واقعیت آن است که علم تجربی نمی‌تواند تصویر کلی و جامع از کل هستی ارائه دهد. شکی نیست که دانش تجربی اطلاعات بسیاری از عالم طبیعت در اختیار بشر می‌گذارد، اما نسبت به ساحت‌های دیگر هستی سلباً و ایجاباً

نمی‌تواند سخنی بگوید. به علاوه معرفتی که از طریق دانش تجربی از جهان محسوسات به دست می‌آید نباید قطعی تلقی شود؛ بنابراین نمی‌توان از علم جدید انتظار داشت نگرش پایدار و ثابت از کل هستی ارائه نماید.

۶. برخی از متکلمان مسیحی می‌پندارند که در نگرش دینی نسبت حوادث خارق العاده که در طبیعت اتفاق می‌افتد اسباب و علل طبیعی نفی می‌شود و به خدا نسبت داده می‌شود. پیش‌فرض چنین پنداری آن است که حوادث طبیعی بر دو قسم است: حوادثی که دارای علل طبیعی هستند و حوادثی که علت آنها خداوند است، از این رو خدا را باید در حوادثی جست که علل طبیعی ندارند. بدون شک چنین پنداری نادرست است، هر چند برخی دینداران به آن معتقد باشند. بر اساس چنین نگرشی هر لحظه احتمال دارد با کشف علل طبیعی ناشناخته، حوزه فعالیت خداوند محدودتر گردد. بولتمان نیز چنین تصویری از فعالیت خداوند را رد می‌کند (هندرسن، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

به اعتقاد بولتمان خداوند موجودی نیست که دانشمند تجربی و یا مورخ بتواند به معاینه و بررسی منتقدانه آن پردازد. خداوند فقط در مواجهه شخصی شناخته می‌شود. بولتمان گاهی از خدا با تعبیر «به کلی دیگر» سخن می‌گوید که همانند دیگر یافته‌های تجربی، تحت شناخت و سیطره ذهن بشری در نمی‌آید. این مواضع به یک معنا درست است، اما مبنایی که بولتمان بر آنها تکیه کرده است و نیز دلیلی که ارائه می‌دهد و نتیجه‌ای که می‌گیرد قابل قبول نیست. دلیل نادرستی این دیدگاه از نظر بولتمان ناسازگاری آن با جهان‌بینی مدرن است و لذا نتیجه می‌گیرد که برای حفظ اعتقاد به خدا و مسیحیت از اسیدهای تباہ‌کننده جهان‌بینی مدرن، باید قلمرو علم و ایمان را تفکیک نمود. اما سخن در این است که آیا عینیت منحصر در عالم طبیعت و ماده است و آیا فهم انسان صرفاً از طریق تجربه حسی و تاریخ ممکن است؟

در نگرش دینی، خداوند دارای وجودی نامحدود است و بر کل هستی احاطه دارد. وجود خداوند در عرض سایر موجودات نیست و نیز فعل او در عرض افعال سایر موجودات نیست. کل هستی فعل خداوند است. از عدم امکان سخن گفتن از

فعل خداوند به نحو محسوس و تجربی، بولتمان نتیجه می‌گیرد که هیچ نوع معرفت عینی و واقعی از فعل خداوند نمی‌توان داشت. این نتیجه‌گیری بر پیش‌فرضی طبیعت‌گرایانه و پوزیتیویستی استوار است و آن پیش‌فرض این است که طبیعت زنجیره‌ای بسته از علت و معلول است و بنابراین تنها علوم تجربی مجاز به خبر دادن از عالم واقع هستند. اما امروزه علاوه بر بی‌اعتبار شدن تلقیهای پوزیتیویستی دریافته‌اند که اصل نظام بسته کیهانی و قلمرو طبیعی خودمختار^۱ اسطوره‌ای بیش نیست (Grenz, 1992: 98).

نتیجه‌گیری

بولتمان یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی در قرن بیستم است که تلاش کرده است آموزه‌های مسیحی را بر اساس اگزیستانسیالیسم تفسیر نماید و از این طریق آنها را از چنگال نقادیهای علم جدید برهاند. او از یک سو در پی حفظ طراوت و سرزندگی ایمان دینی است و از سوی دیگر خود را ناگزیر به تن دادن به نگرش دوره جدید می‌بیند. نگرشی که واقعیت و عینیت را منحصر در طبیعت می‌داند و طبیعت را مستقل از ماورای طبیعت. از این رو تمام گزاره‌های به ظاهر واقع‌نمای دینی از جمله معجزه فاقد معنای عینی و خارجی می‌باشند و اسطوره‌هایی هستند که باید بر اساس اگزیستانسیالیسم تفسیر شوند. دیدگاه بولتمان درباره معجزه، هم از حیث مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و هم از حیث دلایل و پی‌آمدها قابل مناقشه است. بسیاری از منتقدان بولتمان معتقدند برنامه اسطوره‌زدایی وی به نوعی غفلت از رابطه خدا با طبیعت و تاریخ می‌انجامد و به ویژه با نفی عینیت تاریخی از رستاخیز مسیح، بنیان مسیحیت متزلزل می‌گردد.

1. Autonomous natural realm.

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، محمد امین، *تناقض‌نما یا غیب نمودن: نگرشی نو به معجزه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۴۳ ش.
۲. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۳. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. بولتمان، رودلف، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۶. پلنتینجا، الوین و دیگران، *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴ ش.
۷. فرگوسن، دیوید، *رودولف بولتمان*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲ ش.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا، «رازدایی از پیام متن، هرمنوتیک بولتمان و گستره رازدایی از متون دینی»، *مجله قبسات*، سال پنجم، پاییز ۱۳۷۹ ش.
۹. لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، چاپ سوم، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. هندرسن، ایان، *رودلف بولتمان*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس، ۱۳۷۷ ش.
11. Broad, C.D., *Religion, Philosophy and Psychical Research*, Selected Essays, 1953.
12. Bultmann, Rudolf, *Existence and Faith*, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, edited and translated by S.M. Ogden, London, 1961.
13. Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958.
14. Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, 2 volumes in 1, Translated by Kendrick Grobel, New York, Charles Scribner's Sons, 1951
15. Cushman, Robert, "Is the Incarnation a Symbol?," *Theology Today*, July 1958, vol. 15, no. 2.
16. Grenz, Stanley J. & Roger E. Olson, *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.
17. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in Hume's Enquiries, ed. by P.H. Nidditch & L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1975.
18. Roberts, Robert C., *Rudolf Bultmann's Theology: A Critical Interpretation*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
19. Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*, 3rd edition, Belmont, California, Wadsworth/ Thomson Learning, 2001.

نقش عقل فعال در مسئله نبوت از منظر ابن سینا و ملاصدرا*

- فروغ‌السادات رحیم‌پور^۱
- فاطمه زارع^۲

چکیده

نقش‌آفرینی عقل فعال برای رساندن انسان به سعادت و کمال نهایی‌اش در آثار فلاسفه‌ای همچون ابن سینا و ملاصدرا مشهود است. از سویی، غایت مراتب انسان در سعادت و کمال، مرتبه نبوت است و پیامبر کسی است که صاحب حدس قوی و صائب است و مراتب عقل نظری و عملی وی در پرتو ارتباط با عقل فعال به فعلیت تام رسیده و بدین وسیله لایق دریافت وحی شده است و وحی که توسط عقل فعال به نبی می‌رسد، نیز در مسیر بالندگی هر چه تمام‌تر عقل نظری و عملی وی، مدد رسان می‌شود. ابن سینا و ملاصدرا هر دو، قائل به نفس قدسیه‌ای هستند که با قوه حدس خویش، در زمان بسیار کوتاه به کلیه معقولات و علوم و صور عقلی، بدون تعلّم نائل می‌گردد و چنین نفسی را نبی می‌نامند. ابن سینا دریافت وحی از عقل فعال را از طریق عقل قدسی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (f.rahim@ltr.ui.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (zfateme22@yahoo.com).

می‌داند و ملاصدرا معتقد است که قوه عاقله نبی در مرتبه عقل بالمستفاد، با عقل فعال «متحد» می‌گردد. در این پژوهش به بررسی این دو نظر می‌پردازیم. واژگان کلیدی: ابن سینا، ملاصدرا، عقل فعال، نبوت، رؤیا، وحی.

مقدمه

نبوت ظهور برترین شکل رابطه میان خالق و مخلوق است. در این پدیده شگرف، عالم ملک و ملکوت و جبروت به یکدیگر پیوند می‌خورند و حقایق هستی از خداوند که سرچشمه حکمت و حقانیت است به طالبان حق جو می‌رسد. حلقات این زنجیره به ترتیب: کلام الهی از عالم ربوبیت، ملک وحی یا عقل فعال از عالم عقول مفارق و نبی از عالم خاکی است. در میان این سه، نبی موجودی است که به سبب اشتغال و جودش بر قوه و استعداد، باید یک مسیر استکمالی را طی کند تا در زنجیره مذکور قرار گیرد. از منظر ابن سینا و ملاصدرا هرگاه در انسانی، مجموع چند توانمندی، بارز و برجسته شده، به کمال لایق خود برسد، حلقه انسانی سلسله وحی و نبوت فراهم می‌شود و عقل فعال به اراده پروردگار، القاکننده وحی می‌شود. این توانمندیها در جهات زیر است: عقل قدسی، قوه حدس، عقل نظری (به ویژه در مرتبه عقل بالمستفاد)، عقل عملی، قوه متخیله و قوه محرکه.

در این میان، عقل فعال که مدبر عالم طبیعت است، عامل به فعلیت رسیدن قوا و استعدادها در موارد مذکور است و شخصی که بعداً به عنوان نبی برگزیده می‌شود با پیرایش درون از وابستگیهای مادی و تزکیه نفس و سیر و سلوک، ظرف وجود خود را برای بهره‌مندی کامل از افاضات عقل فعال به تدریج آماده می‌کند.

در این پژوهش به مناسبت دخالت عناصری نظیر رؤیا و حدس و قوایی مانند عاقله، متخیله و محرکه، نقش و عملکرد عقل فعال یا فرشته وحی در قبال هر یک از آنها با محوریت آرای ابن سینا و ملاصدرا تبیین می‌گردد.

از منظر ابن سینا و ملاصدرا نفس ناطقه برای ارتباط با عقل فعال باید مراتب عقل نظری را از عقل هیولانی و بالقوه تا عقل مستفاد طی کند. از نظر این دو فیلسوف، تمامی مراحل تبدیل قوه به فعلیت در قوه عاقله، با واسطه یا بی‌واسطه تحت تدبیر عقل فعال انجام می‌شود و در این میان، نفوس واجد استعداد تام برای ارتباط با عقل

فعال، نبی نامیده می‌شوند. انبیا برای انجام رسالت خویش از راههای گوناگونی همچون الهام و وحی، در بیداری یا خواب با عالم غیب ارتباط برقرار می‌کنند و این امری است که در سایه ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال حاصل می‌شود. البته مسئله خواب و رؤیا به علت اینکه تجربه‌ای همگانی است، استبعاد ارتباط با عالم غیب را تا حدی برطرف می‌کند و می‌تواند راهگشای مناسبی برای ورود به عالم غیب و امکان دریافت الهام و وحی در حالت بیداری نیز باشد.

نقش قوه حدس و عقل قدسی در نبوت و ارتباط عقل فعال با آنها

الف) دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در اولین مرحله بحث نبوت، قوه حدس را مطرح می‌کند و دریافت وحی را به آن نسبت می‌دهد. در توضیح حدس باید گفت که آدمی برای درک معقولات، معمولاً به وسیله اندیشیدن و تأمل کردن به جستجوی حد وسط مناسب می‌پردازد و به یاری آن، مجهول را معلوم می‌دارد. یافتن این حد وسط، در بسیاری از موارد دشوار است و نفس را به کوشش و تلاش و امی دارد و نمی‌تواند نتیجه مطلوب را محقق کند مگر اینکه شخص قبلاً از راه تعلم، مقدمات کافی را کسب کرده باشد؛ اما گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بدون داشتن مقدمات معلوم کافی یا بدون توجه صریح به آنها حد وسط را می‌یابد، گویا که از عالم غیب به او الهام شده باشد. این کار ذهن را «حدس» می‌نامند که در مقابل اندیشیدن قرار دارد.

قوه حدس در همه افراد یکسان نیست. برخی از آن کاملاً بی‌بهره یا بسیار کم‌بهره‌اند و برخی دیگر به طور متوسط و عده‌ای معدودی هم در حد اعلی از آن بهره‌مندند. حدس در برخی افراد گاه به اندازه‌ای شدید است که به گفته ابن سینا آن فرد در مقام شناخت یا تعلیم برخی امور حتی از عقل فعال هم بی‌نیاز می‌شود. حدس، فیضی الهی و غیر قابل کسب است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۷). به گفته ابن سینا، امکان دارد که نفس انسان در اثر شدت اتصال به عقل فعال، آن قدر صفا و لطافت پیدا کند که قوه حدسش شعله‌ور گردد و شخص در مقام قبول الهامهای عقل فعال

قرار گیرد که همان مرتبه نبوت است و حق این است که قوه‌ای که به چنین مرتبه‌
والایی رسیده، قوه قدسی نامیده شود (همو، ۱۹۹۱: ۲۸). از منظر ابن سینا قوه حدس،
برترین قوای نفس و برترین قوای نبوت به شمار می‌رود (همو، ۱۳۸۵: ۳۳۸-۳۳۹). وی در
بحث نبوت، از «عقل قدسی» که مرتبه‌ای از عقل نظری انسان است، نیز سخن به
میان آورده است و به گفته شیخ الرئیس این مرتبه از عقل، مرتبه فزونی حدس است
(همان: ۳۴۰). شیخ اشراق، سهروردی نیز خرد قدسی را مبنای درک استدلالات و
براهین، بدون معلم و در کوتاه‌ترین زمان می‌داند (۱۳۸۰: ۴۴۵).

نزد ابن سینا عقل قدسی از جنس عقل بالملکه، ولی بالاتر از آن است و کسی
که قوه حدس او شدید است، به این مرتبه از عقل نائل می‌شود. در این حالت،
صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً یا قریب به دفعه در نفس او نقش می‌بندد
(ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۸). به نظر می‌رسد از نظر ابن سینا، عقل قدسی بر مراتب بالای عقل
منطبق می‌شود و از برترین درجه شرافت برخوردار است و حدس نیز در نهایت
درجه خود، به این عقل منتهی می‌شود. نظر ابن سینا درباره نبوت مسبوق به نظر
فارابی در این زمینه است.

از نظر فارابی نبی، یعنی انسانی که به مقام دریافت وحی رسیده، در هیچ امری
نیاز به تبعیت از انسان دیگر ندارد و علوم و معارف، بالفعل برای او حاصل می‌شود.
به گفته فارابی خداوند به عقل فعال فیض می‌رساند و عقل فعال این فیض را توسط
عقل مستفاد نبی، به عقل منفعل او و بعد به قوه متخیله‌اش می‌رساند. چنین انسانی در
ریاست بر جامعه انسانی اولویت دارد و رئیس اول آرمان‌شهر فارابی به شمار می‌رود
(فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰).

ب) دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین نیز از عقل قدسی و قوه حدس در بحث «ویژگی‌های نبی» یاد می‌کند
و در این زمینه، با ابن سینا هم‌رأی است. او حدس را اتصال به عالم نور می‌داند و
نفوس را از حیث درجه حدس در سه گروه قرار می‌دهد:

۱. نفوس زکیه که در اکثر بلکه در جمیع مسائل علمی نیازی به تعلیم ندارند.

۲. نفوسی غبی و تیره و کدر که در افکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی‌گردند و تعلیم و ارشاد هم در ایشان مؤثر نیست چرا که هنوز به درجه استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده‌اند و گوش باطنی برای شنیدن کلام معنوی در آنها وجود ندارد.

۳. نفوس قدسیه که کمّاً و کیفاً دارای حدس شدید و کثیرند و با سرعت به عالم ملکوت اتصال می‌یابند و اکثر معلومات را به واسطه حدس، در زمانی کوتاه درک می‌کنند.

ملاصدرا معتقد است که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود، گاه به حدی می‌رسد که برخی افراد کاملاً فاقد حدس و فکرنند و انبیا از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان می‌شوند. برعکس، برخی در جهت کمال قوه حدس و شدت اشراق تا آنجا پیش می‌روند که به مرتبه نفس قدسیه نائل می‌گردند و می‌توانند با قوه حدس خویش، در زمان بسیار کوتاه به کلیه معقولات و علوم و صور عقلی بدون تعلّم نائل گردند و اموری را ادراک کنند که سایر افراد از درک آن عاجز و قاصرند مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. به چنین شخصی که صاحب نفس قدسی و مرتبه عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۰).

۲. عقل فعال و ویژگیهای سه گانه نبی

الف) دیدگاه ابن سینا

یکی از جوهری که نقش عقل فعال را در مسئله نبوت روشن و نمایان می‌کند، ویژگیهای سه گانه نبی است. از نظر ابن سینا، نفس نبوی سه ویژگی را داراست: ۱. روشنی و صفای عقل (عقل نظری و عقل عملی)؛ ۲. کمال قوه تخیل؛ ۳. کمال قوه محرکه.

اولین ویژگی نبی، استکمال عقل نظری وی (در مرتبه عقل مستفاد) به تدبیر عقل فعال است. به گفته ابن سینا پس از حصول نفس به مرتبه عقل بالملکه، برای نفس

کمال دیگری حاصل می‌شود که از آن به «عقل بالمستفاد» تعبیر می‌شود. با رسیدن به عقل بالمستفاد می‌توان گفت که بشر به کمال مطلوب خود و آنچه او را به موجودات عالم مافوق جهان طبیعی نزدیک می‌سازد، نائل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۷۶۰). نفس در مرتبه عقل مستفاد به عقل فعال «اتصال» می‌یابد و مادام که توجه نفس به عقل فعال برقرار است، افاضه کلیات به نفس صورت می‌گیرد و با قطع توجه نفس و آمیختگی اش به مادیات، اتصال و در نتیجه افاضه کلیات از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۷). این مرحله از نظر فلاسفه، بالاترین مراتب کمال و سعادت نفس است و عالی‌ترین مرحله‌ای است که یک انسان در این جهان می‌تواند به آن برسد و کسی که این مقام را به طور کامل به دست آورد، دارای مقام نبوت خواهد شد. بدین ترتیب، عقل فعال به منزله ملک و حی یعنی روح القدس یا روح الامین است که مستفیض از مبدأ اول و مفیض به فرد اکمل انسانی است.

برای روشن شدن نقش عقل فعال در رابطه با کمال قوه عاقله به شرح آیه‌الله سعادت مصطفوی در این باره نظر می‌کنیم:

در این مرتبه (یعنی مرتبه عقل بالفعل)، نفس همانند مخزنی است که صور معقول در آن ذخیره شده‌اند و هرگاه بخواهد، می‌تواند آنها را به صورت بالفعل حاضر کند و در آنها به بررسی و مطالعه پردازد. این مرتبه را عقل بالفعل نامیده‌اند؛ چرا که به وسیله این قوه، نفس می‌تواند در هر زمان دلخواه، بدون استفاده از طریق وصول به معقولات ثانیه، آنها را حاضر نماید... پس از حصول نفس در مرتبه عقل بالملکه، برای نفس کمال دیگری حاصل می‌شود که از آن به عقل مستفاد تعبیر می‌شود و آن مرتبه‌ای از کمال قوه نظری نفس است که از حیث بالفعل بودن آن، در نظر گرفته می‌شود. در این مرتبه، صور معقول نزد نفس حاضر است و نفس به صورت بالفعل در آنها تعقل می‌کند. آنچه به واسطه حدس یا فکر برای انسان حاصل می‌شود همان عقل بالمستفاد است. بنابراین، مراد از عقل بالمستفاد همان معقول بالفعل است و آن، همان کمال نفس است. این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند؛ چرا که نفس، علوم و معارف را از موجود دیگری که خارج از وجود انسان است اخذ می‌کند. لذا معنای این اصطلاح «معقول استفاده‌شده» است؛ یعنی آنچه از موجودی خارج از نفس انسان، در نفس انسان منطبع شده است. از آن عامل خارجی با عنوان عقل فعال یاد می‌شود (۱۳۸۷: ۱۷۴).

از منظر ابن سینا نفس ناطقه نبی به منزله کبریت و عقل فعال به مثابه آتشی است که به یک باره، آن را مشتعل می‌کند و جوهر ذاتش را عالم به ما کان و ما یکون می‌نماید (۱۳۵۸: ۲۸۵؛ ۱۳۶۳: ۱۱۷). کاربرد چنین تعبیر لطیفی از جانب شیخ رئیس، بیانگر ارتباط وثیق قوه عاقله نبی با عقل فعال در استکمال عقل نظری است.

ابن سینا بر این اعتقاد است که نه تنها قوه عاقله نبی، بلکه قوه تخیل و قوه محرکه وی نیز بسیار قوی‌تر از دیگران است؛ قوه تخیل وی آن‌چنان به کمال می‌رسد که آنچه به صورت کلی و مجرد در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله وی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. وی در شرح اموری که انبیا می‌بینند و می‌شنوند، اما دیگران از ادراک آن عاجزند می‌نویسد:

هنگامی که عقل فعال، معقولات را بر نفس نبی افاضه می‌کند، خیال او نیز این افاضات را دریافت می‌کند و معقولات را تخیل نموده، صورت آنها را در حس مشترک می‌آورد و عظمت و قدرت الهی را به نحوی وصف‌ناشدنی حس می‌کند و به این ترتیب، انبیا با دریافت اشراقات عقل فعال، به نحو توأمان به کمال نفس ناطقه و کمال قوه خیال نائل می‌شوند (۱۳۶۳: ۱۱۹).

ابن سینا گاه از کمال متخیله به عنوان ویژگی دوم نبوت نام می‌برد و گاه تکامل عقل عملی را ویژگی دوم می‌نامد (۱۳۸۳: ۶۹). شاید این اختلاف، حکایت از این رأی شیخ دارد که متخیله هنگام فراغت از حواس، به خدمت عقل عملی می‌رسد و از آنچه عقل عملی در اتصال به ملکوت دریافت نموده، حکایت می‌کند (دری، ۱۳۶۰: ۲۵۷). پس می‌توان گفت قوه‌ای که افاضات عقل فعال را دریافت می‌کند، عقل عملی است و قوه متخیله به لحاظ فراغت از حواس و فرآورده‌های حس به عقل عملی که مخدوم اوست، متوجه است؛ بنابراین از آنچه به عقل عملی افاضه شده، حکایت می‌کند و افاضات عقل فعال را به صورت جزئیات محسوس، تخیل و حتی حس می‌کند. در نتیجه متخیله، مخاطب مستقیم عقل فعال نیست، بلکه عقل عملی نبی افاضات عقل فعال را دریافت می‌کند و متخیله تنها از آن حکایت می‌کند. قوه محرکه نبی نیز چنان کمال می‌یابد که برای مثال اجرام عنصری مسخر نفس او می‌شوند و یا از دعای او، باران و برف می‌بارد. مطابق نظر ابن سینا، اگر همه این

شرایط محقق شود، آنگاه شخص به درجه نبوت رسیده، دارای «عقل قدسی» می‌گردد و با قوه حدس هر معرفتی را بی‌واسطه و بدون تعلیم بشری از عقل فعال دریافت می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۵۸: ۲۸۵).

ب) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز همچون شیخ الرئیس، به سه خصلت درباره نبی توجه و تأکید می‌کند: ۱. کمال قوه نظری؛ ۲. کمال قوه متخیله؛ ۳. کمال قوه تحریک.

وی کمال عقل نظری را یکی از مهم‌ترین خصایص نبی می‌داند و معتقد است که عقل فعال، در تکمیل این عقل دخالت تام و بی‌واسطه دارد و نفس نبی از حیث عقل نظری، به اعلی مرتبه صفا و درخشش می‌رسد و به عقل کلی عالم، اتصال تام می‌یابد. همچنین عقل منفعل نبی را به مثابه روغنی می‌داند که به علت اشتداد و قابلیت، نزدیک است به نور عقل فعال - که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست - شعله ور گردد (۱۳۸۲: ۴۰۰). او در شرح اصول کافی کمال قوه نظری را برترین ویژگی نبی دانسته، معتقد است که جوهر عقلانی نفس نبوی در اثر اتصال شدید به عقل فعال چنان صفایی می‌یابد که می‌تواند علوم و معارف را بدون واسطه معلم بشری، در زمان کوتاه دریافت کند (۱۳۶۷: ۴۳۳).

از نظر وی، کمال عقل نظری سبب می‌شود وحی از عقل فعال بر پیامبر فائض گردد. بیان دیدگاه وی چنین است:

جبرئیل که عبارت از عقل فعال است، نزد حکما، اول بر نفس ناطقه نبی (قوه عاقله) که حقیقت قابل است نازل می‌شود و بعد از آن به خیال درآید و بعد از آن به حس درآید (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۰۸).

بنابراین ابن سینا و ملاصدرا هر دو، قائل به دخالت مستقیم عقل فعال در اشتداد عقل نظری نبی در مرتبه عقل مستفاد می‌باشند، اشتدادی که پیامبر را از ردیف انسانهای عادی فراتر برده و در کنار ملائک می‌نشاند.

همچنین به نظر هر دو، کمال قوه خیال و قوه محرکه دو ویژگی دیگر انبیاست: نبی به کمک قوه خیال، در عالم بیداری، عالم غیب را به چشم باطن مشاهده

می‌کند و صورتهای مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می‌شنود و از آنچه در عالم عقل دیده، حکایت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۷۲).

اما نبی تنها به مشاهده صور خیال اکتفا نمی‌کند بلکه با قوه تحریکی خویش، در هیولای عالم تأثیر می‌گذارد. نفس انسانی هنگامی که از حیث جزء عملی و قوه تحریک قوی شد به نفوس فلکی شباهت پیدا می‌کند و چنین نفس کامل و مقتدری، شایسته آن است که در کلیه اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم، همان طور تأثیر بگذارد که در بدن خود می‌تواند تأثیر بگذارد (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۱).

نقش عقل فعال در افاضه وحی

عقل فعال، منبع تمام حقایق و معارف است و روح انسان هر چه قوی‌تر باشد، پیوندش با عقل فعال مستحکم‌تر و بهره‌اش از معلومات او بیشتر خواهد بود و در میان افراد بشر، پیامبران انسانهای برجسته‌ای هستند که روحی قوی‌تر از دیگران دارند، از این رو ارتباطشان با عقل فعال بسیار نزدیک است و معارف را بی‌واسطه از این عقل دریافت می‌کنند و این همان است که «وحی» یا ارتباط منحصر به فرد نبی و عقل فعال نامیده می‌شود.

الف) دیدگاه ابن سینا

برخی از حکمای اسلامی به ویژه مشائیان با قبول «عقول عشره» یونانی، در صد تبیین و تحلیل عقلانی مفهوم وحی برآمدند. تبیین آنها از وحی با توجه به قوه خیال و قوه عاقله در نفس پیامبر و در قالب ارتباط خاص او با عقل فعال به تصویر کشیده می‌شود و از نظر ایشان، عقل فعال در اصطلاح فلاسفه به مثابه جبرئیل و روح القدس در لسان شرع می‌باشد.

عقل فعال دست کم از زمان فارابی به بعد از سوی فلاسفه مسلمان، همان فرشته وحی (جبرئیل) تلقی شده است. فارابی معتقد است که اگر انسان مراتب عقل را طی کند و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل مستفاد برسد، از جانب عقل فعال، قوه‌ای به عقل منفعل او افاضه می‌گردد که به واسطه آن، قادر است حدود اشیا را دریابد و

افعال را به سوی سعادت سوق دهد. این افاضه عقل فعال که به وساطت عقل مستفاد صورت می‌گیرد همان چیزی است که «وحی» نامیده می‌شود و از آنجا که عقل فعال، فیضش را از علة العلل دریافت می‌کند، می‌توان گفت که وحی‌کننده به چنین انسانی همان مسبب الاسباب - به توسط عقل فعال - می‌باشد (۱۳۶۶: ۷۹-۸۰).

ابن سینا در *دانشنامه علایی* وحی را پیوندی میان فرشتگان و جان مردم می‌داند که در اثر آن، نبی هم آگاهی می‌یابد و هم قادر می‌شود در هیولای عالم اثر کند و معجزه نماید. این مقام، آخرین درجه و مرتبه انسان بودن و مرز ورود به عالم فرشتگان است و صاحب این مقام خلیفه خدا بر زمین است (۱۳۸۳: ۱۴۵). او در *رساله فعل و انفعال* به نقش استعداد نبی در دریافت وحی اشاره می‌کند و گرچه در مقام بیان حقیقت وحی برمی‌آید، بیان این عبارت که «حقیقت وحی عبارت است از القایی خفی و نهان از سوی امر عقلی به اذن خدا به نفوس مستعد بشری» مجهول ماندن کنه ذات آن را خاطر نشان می‌کند. این القا اقسامی دارد:

۱. اگر در بیداری رخ دهد وحی است که وحی در دو جهت عمل می‌کند:

الف) القای امور عقلی بر نبی؛ ب) واقف ساختن نبی بر امور غیبی.

۲. اگر در خواب رخ دهد الهام است (۱۳۵۸: ۲۲۳).

شیخ الرئیس در این تعریف، بر «القا» تکیه می‌کند تا روشن کند که وحی از مقوله فعل و انفعال است؛ فعل از جانب امر عقلی و انفعال از جانب نفس انسانی، چه در خواب و چه در بیداری. اما چرا ابن سینا القا را از سوی امر عقلی می‌داند و صراحتاً به عقل فعال اشاره نمی‌کند؟ پاسخ این است که چون در نظر ابن سینا، نفوس فلکی در القای بخشی از وحی که به امور جزئی مربوط می‌شود، به عنوان مفیض وحی محسوب می‌شوند، نام «عقل فعال» را در تعریف خود نیاورده است، بلکه کلمه «امر عقلی» را ذکر کرده است تا نفوس فلکی را نیز شامل شود. واضح است که اگر وحی در امور جزئی باشد همان طور که عقل فعال مفیض آن نخواهد بود (زیرا جزئیات به وسیله عقول افاضه نمی‌شوند) عقل انسانی نیز مدرک و دریافت‌کننده آن نیست. بنابراین، در ناحیه جزئیات می‌توان نفوس فلکی را واسطه دریافت محتوای وحی از عقل فعال و سپس القا به عقل عملی نبی دانست (۱۹۵۲: ۱۱۳-۱۱۵).

ابن سینا سهم قوه خیال و قوه عاقله را در دریافت وحی معین می کند. در فلسفه سینوی خیال قوه‌ای جسمانی است، پس نمی تواند مستقیماً با عقل مفارق مجرد تام که اکنون در نقش ملک وحی است مرتبط باشد. لزوم سنخیت، حکم می کند که قوه عاقله دریافت کننده وحی باشد و خیال، به واسطه قوه عاقله با پدیده وحی مرتبط شود. کلام شیخ الرئیس در این باره چنین است:

اگر نفس بر چیزی از عالم ملکوت اطلاع یابد، آن چیز لزوماً مجرد است، لذا مصاحب و همشین قوه خیال یا قوه وهم و یا قوای دیگر نخواهد شد. این معنا را عقل فعال به نحو کلی (اجمالی)، بدون تفصیل و نظم و به یک باره (دفعه واحده) بر نفس افاضه می کند و پس از آن، از نفس بر قوه خیال افاضه می گردد و قوه خیال آن را به طور مفصل و منظم و در قالب الفاضلی مسموع و منظوم تخیل می نماید و به نظر می رسد که (کیفیت افاضه) وحی نیز به همین صورت باشد. پس عقل فعال در افاضه وحی به نفس، نیازمند وجود قوه متخیله نیست (۱۳۶۲: ۸۲).

بنابراین صور معقوله‌ای که نفس نبوی دریافت می کند یا به عین معقولیت خود باقی می ماند که این وحی صریح است و یا اینکه قوه متخیله، آنها را از قوه عاقله دریافت می کند و به صورت اشکال و اصوات تصویر می نماید. سپس این اصوات و اشکال در لوح حس مشترک انطباع می یابند و در نتیجه مشاهده و استماع می گردند (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۱۶۵).

پس وحی از نظر ابن سینا، مبتنی بر بالندگی عقل نظری و تأثیر و تأثر میان عقل فعال و قوه عاقله نبی است و این بدان معناست که شیخ الرئیس، معرفت وحیانی را مرتبه‌ای از معرفت عقلانی تلقی کرده است.

ب) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا وحی را تابش نور معرفت و ایمان می داند که به واسطه آن حقایق ملکوت و پنهانهای جبروت برای انسان آشکار می گردد (۱۳۶۳: ۳۳). وی معتقد است که اگر روح هر انسان به نور عقل بالفعل منور شود، حقایق ملکوت و اسرار جبروت برایش آشکار می شود و می تواند صورتهای عالم مثال را به نحو صاف و خالص رؤیت کند. اما اگر این روح، قدسی و دارای نیروی قوی باشد، جامع الاطراف خواهد بود

و مانند ارواح انسانهای عادی توجه به شأنی او را از توجه به شئون دیگر باز نمی‌دارد. نفس و روحی که در این مرتبه است هرگاه به عالم مثال متصل شود، کلام الهی را به صورت «وحی» می‌شنود و چون به فضای ملکوت سماوی فرود آید، آنچه در عالم ارواح مشاهده کرده، در لوح نفسش ممتثل می‌گردد (۱۴۱۱: ۱۱۴/۷-۱۱۷).

همچنین وی وحی را یکی از طرق دستیابی به معارف و حقایق وحیانی معرفی می‌کند؛ اما معارف و حقایقی که به صورت افاضی - و نه از طریق کسب - بر عقل منفعل انسان الهام می‌شود و الهام‌کننده آن، عقل فعال است. البته علوم و معارف همواره و تنها به واسطه عقل فعال برای هر انسانی حاصل می‌شود اما اگر شخص از منبع فیض آنها آگاه باشد، این امر وحی نامیده می‌شود که مختص انبیاست (۱۳۸۲: ۴۰۶-۴۰۸).

صدر المتألهین به توانمندی روح نبوی تأکید و توجه زیادی دارد. چنین روحی، توانمند و جامع الاطراف است و در حالت ارتباط با عالم ملکوت، آگاهانه حضور عقل فعال و القای وحی را درک می‌کند و بر حفظ و ضبط وحی در لوح نفس توانمند است. ابن سینا هم توان متفاوت نفس نبی را خاطر نشان می‌کند و آن را یکی از ارکان دریافت وحی می‌داند، اما چگونه روح و نفس یک انسان به این مرتبه از توانمندی و علو دست پیدا می‌کند؟ ملاصدرا معتقد است که اگر کسی به رغم حضور در این دنیا و گرفتار شدن در محدودیتهای مادی آن، به جای توغل و فرو رفتن در مظاهر دنیوی، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کند و نفس خود را با ریاضت و تهذیب و کسب قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود. هرگاه نفس چنین انسانی از اشتغالاتی که در بیداری بر او عارض می‌شود فراغت و خلوت یابد، قوه خیالش از عالم طبیعت خلاصی یافته، به عالم اصلی خود باز می‌گردد و با «روح القدس» و یا هر فرشته دیگری که خدا بخواهد، اتصال برقرار می‌کند و از علم و حکمت بهره‌مند می‌گردد (۱۴۱۱: ۲۴-۲۶ و ۲۹۵-۲۹۹).

نتیجه اینکه در بینش صدرایی، وحی محصول حرکت استکمالی نفس و ارتباط آن با عقل فعال است و پیامبر، انسان کاملی است که عقل نظری و عملی‌اش، همه مراتب و مراحل کمال را طی کرده و قوایش به فعلیت رسیده است.

از یک سو نبی روح و جان خود را پیراسته و توانمند کرده است و از دیگر سو عقل فعال در قوای نظری، عملی و خیالی وی حلول کرده و همه انوار عقلی، نفسی و حسی در او جمع گشته است. چنین انسانی اکنون بدان حد از کمال رسیده که پروردگار در قالب وحی و به واسطه عقل فعال، حقایق هستی را بر نفس ناطقه او نازل می کند تا وی این وحی را به عالم مادون برساند، بدون اینکه سیر در عوالم مختلف و صعود و نزول از جهانی به جهان دیگر، نفس والای او را مختل کند و در وحی، خللی وارد سازد.

رؤیا، نبوت و عقل فعال

رؤیا در کنار وحی به عنوان عاملی مهم، موجب علم به عالم غیب می شود و تعبیرات معصومان علیهم السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص ارتباط رؤیا با نبوت^۱ و نیز اشاره قرآن کریم به نمونه هایی از رؤیا و تعبیر آن (ر.ک: یوسف/ ۵، ۴۳، ۱۰۰؛ صافات/ ۱۰۵؛ فتح/ ۲۷)، مشعر بر اهمیت رؤیا و سهم آن در اخبار از عالم غیب است. وحی عبارت است از معارفی افاضه شده از سوی خداوند که از طریق ارتباط با عقل فعال به نبی می رسد و رؤیا نیز - غیر از مراحل مادونش - عبارت است از اتصال و اخذ صور معقول از عقل فعال؛ بنابراین سرچشمه معرفتی هر دو یکی است.

حکما، بحث در مورد مسئله رؤیا را مدخل ورود به مسئله وحی قرار می دهند؛ زیرا رؤیا تجربه ای همگانی برای انسانهاست و رؤیای صادقه، نوعی اخبار از غیب محسوب می شود؛ لذا تبیین آن تا حد زیادی از استبعاد مسئله وحی می کاهد. بدین ترتیب ادراک غیب در خواب، راهگشای ادراک غیب در بیداری یعنی وحی خواهد بود.

۱. برای نمونه ابن باجه از ابهریره روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «رؤیا بر سه قسم است: بشارتی از خدا و حدیثی از نفس و تخویفی از شیطان». در اصول کافی نیز آمده است که «رؤیا بر سه قسم است: رؤیایی از خدا و رؤیایی از ملک و رؤیایی از شیطان». در روایت دیگری آمده است که رؤیای صادقه یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است: «إن رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزء من النبوة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۹۰).

الف) دیدگاه ابن سینا

فلاسفه مشاء در مورد منبع و مأخذ رؤیا، با توجه به دیگر زمینه‌های اعتقادی خود، اظهارنظرهای متفاوتی کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان نظیر فارابی و ابن سینا، رؤیا را ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه می‌دانند که طی آن، نفس معانی را از مبادی عالیه اتخاذ می‌کند و در متخیله به آنها صورت می‌دهد. در این مسیر گاه در عالم خواب نیز خبرهایی از جهان غیب به برخی انسانها می‌رسد و رؤیا، دریچه ورود به عالم غیب می‌شود و از این طریق، با وحی و نبوت مرتبط می‌گردد. اما نزد ارسطو، رؤیا به هیچ وجه جنبه الهی و قدسی ندارد و صرفاً یک صورت ذهنی است که به واسطه قوه خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب، بر اثر قطع رابطه نفس با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. ارسطو پیشگویی پیغمبران در خواب را قبول ندارد و این اصل را که رؤیا، وحیی از جانب خداست، رد می‌کند و به طور کلی، تنبه با خواب و رؤیا را انکار می‌کند، زیرا از نظر او، رؤیا منحصر به گروه مشخصی نیست. عامه مردم نیز می‌توانند از این طریق ادعای ارتباط با غیب کنند و این چیزی است که کسی تسلیم آن نخواهد شد (مدکور، ۱۳۶۰: ۷۹).

ارسطو در مسئله رؤیا می‌کوشد خود را از تفسیرهای دینی دور نگه دارد، اما فارابی شارح بزرگ ارسطو، در این زمینه از وی فاصله می‌گیرد. او رؤیا را گشاینده باب نبوت و خواب را به مثابه دروازه ورود عقل فعال به حریم نفس انسانی می‌داند و می‌گوید:

اولین قلمرو ورود عقل فعال به فضای نفس، خواب است اما استكمال قوه متخیله به دریافت حکایات و نماد در خواب محدود نمی‌شود بلکه عقل فعال در همان حالتی که هنگام خواب بر متخیله وارد می‌شود، در بیداری نیز این قوه را مفیض خویش می‌سازد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۲-۱۱۳).

ابن سینا نیز مانند فارابی، رؤیا را یکی از عوامل اتصال نفس انسان به عقل فعال می‌داند و معتقد است که نفس از طریق خواب می‌تواند به عالم غیب راه یابد و نقش قوه خیال در این میان، حکایت‌گری است.

متخیله، به ویژه هنگامی که با خواب از بند قوای حسی رها می‌شود، می‌تواند به

حکایت گری از آنچه در سایر قوا می‌گذرد، پردازد و یکی دیگر از اموری که قوه خیال حاکی از آن است، افاضات عقل فعال است که گاه در آن، خبرهایی از آینده نیز وجود دارد. عقل فعال، علوم غیر حسی و عقلانی محض را به قوه عاقله افاضه می‌کند و متخیله آن علوم را تبدیل به صور خیالی متناسب می‌نماید و بدین سان از معقولات افاضه شده حکایت می‌کند. بدین ترتیب، عقل فعال، بی‌واسطه علوم را به قوه عاقله افاضه می‌کند و متخیله با واسطه با عقل فعال مرتبط می‌شود. ابن سینا این امکان را نیز مطرح می‌کند که متخیله بتواند در بیداری با عقل فعال ارتباط مستقیم داشته باشد. وی در رساله *فعل و انفعال* به این مطلب اشاره کرده، می‌گوید:

صنفاً از معجزات و مغیبات الهی به تقویت قوه خیال مربوط است، به این نحو که به نفوس مستعد بشری، به موجب تقویت تخیلشان اطلاع از امور گذشته و حاضر و وقایع آینده افاضه می‌شود... این صنف از علوم لدنی برای نفس نبی در بیداری حاصل می‌شود و برای غیر نبی هم در خواب حاصل می‌شود نه در بیداری، اما نبی چون صاحب نفس قوی است خواب و بیداری نزد او یکسان است. آنچه می‌گوید حق است و آنچه خبر می‌دهد صدق و مطابق با واقع است (۱۳۵۸: ۲۲۴-۲۲۵).

با نگاه از زاویه صادق و کاذب بودن رؤیا هم می‌توان به نقش عقل فعال به عنوان منشأ صور خیالی نیز توجه نمود. حکمای مشاء، منشأ و منبع اصلی صور خیالیه را دو چیز می‌دانند: یکی عالم قدس و دیگری قوه متخیله. ابن سینا می‌گوید:

اگر صور خیالی از عالم قدس ناشی شده باشد، عامل تحقق رؤیای صادقه می‌شود و اگر از طرف قوه متخیله باشد، رؤیای شیطانی و کاذب را شکل می‌دهد (۱۳۶۳: ۱۱۷ و ۱۱۸).

ب) دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، رؤیا به معنای انتقال روح بخاری^۱ از ظاهر به باطن است و خواب

۱. مراد از روح در این بحث همان جوهر بخاری است که مرکب قوای نفسانی بوده و قوا به وسیله آن حرکت می‌کند: «وليعلم أولاً معنى الرؤيا انجاس الروح من الظاهر إلى الباطن؛ والمراد من الروح هو الجوهر البخاري الحار المركب من صفو الأخلاط، كما أن الأعضاء مركب من كدر الأخلاط، وهي مطية للقوى النفسانية، وبها يتحرك القوى ويتصل الحساسة والمحركة إلى الانتهاء، وقد ذكر بعض صفاتها» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶۷).

پدیده‌ای است که طی آن نفس به نحوی خاص با عقول مجرد و عالم غیب پیوند می‌خورد. دربارهٔ چگونگی اتصال نفس به عالم مثال و عقول مجرد چنین توضیح داده شده که هرگاه روح در باطن حبس گردد و حواس دچار رکود شود، مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی از برزخهای علوی می‌شود که صور مادیات در آنها منقوش است و چون نفس به آن جواهر متصل گردد نقوش صور اشیا را که در آن جواهر است، قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶۷).

خواب از جمله اسبابی است که نفس را قادر به ترک حواس می‌سازد، زیرا در هنگام خواب، نفس از تدبیر بدن فارغ شده، حواس ظاهری آن تقریباً تعطیل می‌شود و لذا فرصت رجوع به ذات ملکوتی خویش را که فیاض صور است، پیدا می‌کند. صدرا، اتصال نفس به عقل فعال را عامل صحت مشاهدات در عالم خواب و رؤیا می‌داند و می‌گوید:

سبب صحت مشاهدات در عالم خواب و رؤیا و صحت انذارات و اخبار به وقوع حوادث، اتصال نفوس انسانی به جواهر عقلیهٔ عالیه است (۱۳۸۲: ۴۰۵).

ملاصدرا مانند ابن سینا، رؤیا را به دو قسم تقسیم می‌کند و ارتباط نفس با عقل فعال را مختص به یکی از این دو قسم می‌داند نه متعلق به مطلق خواب و رؤیا:

۱. رؤیای صادقه: هنگامی که نفس به جواهر روحانی عقلی متصل شود، می‌تواند صور تمامی اشیا را به ویژه صوری را که مناسب با اهداف اوست، بپذیرد. اگر این صورتهای، صورتهای جزئی باشند، به وسیلهٔ حافظه، با همان صورت خود در نفس باقی می‌مانند و قوهٔ متخیله در آنها تصرفی ندارد. خوابی که مشتمل بر چنین صوری باشد رؤیای صادقه نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۷: ۴۲۶-۴۲۷).

۲. اضغاث احلام (خوابهای آشفته): خوابی است مشتمل بر صوری که نفس انسانی با شیطنت و اضطراب قوهٔ متخیله ترسیم می‌کند و این صور، صرفاً ناشی از ایجاد نفس است و اصل و منشأ دیگری ندارد. این صورتهای، فاقد وجود عینی و ناشی از احوال بدن و مزاج آن است. در این حالت، نفس ضعیف می‌شود و آمادگی اتصال به جواهر روحانی را ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۵).

نتیجه گیری

وظایفی که فلاسفه به عقل فعال نسبت می دهند، بسیار گسترده است و این به سبب جایگاهی است که هر یک از آنها بنا بر مشرب خاص خویش برای عقل فعال در نظام عالم قائل است. ابن سینا، عقل فعال را عقل دهم می داند که به تدبیر عالم مادون قمر می پردازد و ملاصدرا، عقل فعال را آخرین عقل از عقول طولی بی شمار می داند. توجه به آرا و نظرات ابن سینا و ملاصدرا درباره نقش عقل فعال در امر نبوت، این نتایج را آشکار می کند:

۱. ابن سینا و ملاصدرا هر دو، ارتباطی وثیق میان «مسئله وحی و نبوت» با «عقل فعال» برقرار کرده اند. ایشان عقل فعال را به عنوان حامل و افاضه کننده وحی (جبرئیل) می دانند و معتقدند که افاضه وحی الهی بر انبیا تنها از مجرای ارتباط با عقل فعال تحقق می یابد. هر دو فیلسوف، قوه حدس و حصول عقل قدسی را در بحث نبوت مطرح می کنند و حدس را حاصل ارتباط نفس با عقل فعال در مرتبه عقل مستفاد می دانند. نزد بوعلی، قوه حدس، برترین قوای نبوت و نیز بالاترین قوای نفس به شمار می رود. ملاصدرا نیز به اهمیت حدس قوی برای نائل شدن به علوم و صور عقلیه در زمان اندک و نیز نیل به مرتبه نفس قدسی در انبیا و اولیا واقف و قائل است، اما کمال نبوت را تا سرحد اتحاد قوه عاقله نبی با عقل فعال می رساند. در مجموع، هر دو فیلسوف در این مورد متفق القولند که عقل فعال سبب ساز این رخداد عظیم است و بدون ارتباط با آن، پدیده وحی و نبوت تحقق نخواهد یافت.

۲. انبیا سه ویژگی بارز دارند: کمال قوه عاقله، کمال قوه خیال و کمال قوه محرکه. از منظر ابن سینا و ملاصدرا، این قوا در انبیا بسیار قوی تر از دیگران است و کمال هر سه قوه تحت تأثیر عقل فعال حاصل می شود. هر دو فیلسوف در این مورد با نظر و بیان و حتی تمثیلی نزدیک و مشابه یکدیگر سخن می گویند. از نظر ایشان کبریت قوه عقلیه نبی به آتش عقل فعال شعله ور می شود و به درجه ای می رسد که مصداق «یکادزیتهاضیء ولولرتمسه نار نور علی نور» (نور/ ۳۵) می گردد. نیز قوه محرکه نبی چنان قدرت می یابد که در عالم ماده تأثیر می گذارد و قوه خیال وی چنان به

کمال می‌رسد که می‌تواند صورت جزئی و محسوس آنچه را در عقل دیده در خود مجسم کند و در بیداری، گوشه‌هایی از عالم غیب را مشاهده نماید.

۳. یکی از وجوه افتراق دو فیلسوف در انکشاف حقیقت معنایی وحی است. ابن سینا با ذکر این عبارت که «حقیقت وحی، القایی خفی و نهان از سوی امر عقلی به اذن خدا به نفوس مستعد بشری است»، مجهول ماندن کنه ذات وحی را متذکر می‌شود، ولی ملاصدرا معتقد است که نبی از طریق ارتباط با عالم ملکوت، آگاهانه حضور عقل فعال و القای وحی را درک می‌کند و بر توانمندی نفس نبی بر حفظ و ضبط وحی در لوح نفسش اذعان می‌کند و علت چنین توانمندی را توجه نفس نبی به عالم قدس و ملکوت از طریق ریاضت و تهذیب و کسب قداست و خلع بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و در نتیجه روی آوردن به عالم ملکوت می‌داند.

۴. ابن سینا و ملاصدرا، رؤیای صادقه را به عنوان مقدمه نبوت معرفی می‌کنند و خواب و رؤیا را حاصل رکود حواس و اتصال نفس به عقل فعال و راهگشای ورود به عالم غیب در حال بیداری می‌دانند. از نظر ابن سینا به هنگام خواب، عقل فعال بی‌واسطه علوم غیر حسی و عقلانی را به عاقله افاضه می‌کند و سپس متخیله به واسطه عاقله با عقل فعال مرتبط می‌شود. از نظر او این امکان وجود دارد که متخیله در بیداری با عقل فعال ارتباط مستقیم برقرار کند که این امر فقط برای نبی رخ می‌دهد. اما ملاصدرا با اصول فلسفی متفاوتی که دارد، با توسل به تشکیک و اشتداد در جوهر، دوگانگی بین عقل و خیال را برطرف می‌کند و خواب را حاصل اتصال نفس به عالم خیال منفصل و عالم عقول می‌شمارد.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *احوال النفس*، تحقیق محسن بیدارفر، تهران، بیدار، ۱۹۵۲ م.
۲. همو، *الاشارات و التنبیها*، به اهتمام محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۳. همو، *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۴. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، تهران، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۵. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مکه گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶. همو، *التجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۷. همو، *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، *رسائل ابن سینا*، تهران، بیدار، ۱۳۵۸ ش.
۹. همو، *رسالة فی اثبات النبوات لابن سینا*، تحقیق و مقدمه میثال مرموره، بیروت، دار النهار، ۱۹۹۱ م.
۱۰. همو، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حاشیه محمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. دری، ضیاء‌الدین، *رسالة اقسام نفوس مندرج در رسائل*، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. سعادت مصطفوی، حسن، *شرح اشارات و تنبیها (نمط سوم) در باب نفس*، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفاة مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. فارابی، ابو نصر محمد، *آراء اهل المدينة الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۱۵. همو، *السیاسة المدنیة*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد با تصحیح و تحقیق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. مدکور، ابراهیم، *دربارة فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. ملاصدرا (صدرالمآلهین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. همو، *شرح اصول کافی (کتاب فضل علم و کتاب حجت)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

الضابط في جوهرية المقولات وعرضيتها

- جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)
- هوشنگ الزارع (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

تقسيم الوجود إلى الجوهر والعرض، المثير للجدل، يعتبر من التقسيمات الأولى للوجود الممكن وبينما فلاسفة كأرسطو وابن سينا وملا صدرا وديكارت وكانط و... يعرفون الجوهر إلى «الموجود في الموضوع» والعرض إلى «الموجود المحتاج إلى الموضوع». هاهنا نقاشات في أقسامهما وكمية مصاديقهما. كما أنكر بعض الفلاسفة الحسيين والتجريبيين أيّ ثبوت لحقيقة الجوهر في الخارج. يرى الفلاسفة أنّ الضابط في تعيين الجوهر والعرض هي معرفة الذاتيات والعرضيات ويرجعون التفاوت والخلاف في تعيين مصاديقهما إلى حقل علم المعرفة وكيفية النظر إلى الوجود والخلاف في أنه ما هي جذور المعرفة ومناشئها. تطرقت الدراسة الراهنة إضافة إلى بيان شتى الرؤى والاتجاهات حول المقولات إلى ذكر المعيار والضابط في جوهرية المقولات وعرضيتها.

المفردات الرئيسية: الجوهر، العرض، المقولات، الماهية، الوجود، الضابط في

الجوهر والعرض.

وجهة نظر ملا صدرا في السنخية بين العلة والمعلول، نقداً ودراسةً

- رضا أكبريان (أستاذ مشارك بجامعة تربية المدرّس)
- حجة آله المرزاني (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

أحد الفروع الهامة لأصل العلية هي قاعدة السنخية بين العلة والمعلول. لقد أنعم الفلاسفة النظر في المباحث المتعلقة بالعلة، في نفس أصل العلية والضرورة العلية - المعلولية ولكنهم ما اهتموا بهذه القاعدة إلى حدّ لائق به. وهذا هو ملا صدرا الذي دارس وعالج هذه المسألة أكثر من الفلاسفة السالفين، فهو ناقشها إلى مستوى مناسب ومتكامل وطرح وفق مبانيه الفلسفية، مسائل جديدة وحديثة. هذه المقالة التاريخية والتحليلية ترمي إلى ذكر ماهية قاعدة السنخية بين العلة والمعلول وبينها ونطاقها في الفلسفة الإسلامية، خاصة الحكمة المتعالية وعرض وجهات نظر ملا صدرا في هذا الصعيد ووصلت في نهاية مطافها إلى أنّ لقاعدة السنخية بين العلة والمعلول معنيان هما: الحدّ الأقلّ والحدّ الأكثر، فالمعنى الحدّ الأقلّ يبتنى على أساس النظم الفلسفية قبل الحكمة المتعالية ولكن المعنى الحدّ الأكثر يبتنى على المباني الخاصة بالحكمة المتعالية كأصالة الوجود والتشكيك في الوجود وبعد هذا التفكيك نرى أنّ أكثر النقود والإشكالات لافتة إلى الحدّ الأكثر ولا ريب أنّ المعنى الحدّ الأقلّ هو الذي قبله أكثر الفلاسفة.

المفردات الرئيسية: أصل العلية، السنخية بين العلة والمعلول، أصالة الوجود، التشكيك في الوجود، الوجود الرابط والمستقلّ.

وجهة نظر ملا صدرا في المعاد الجسماني؛ نقداً وتحليلاً

- محمّد إسحاق العارفي
- طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي

لا يخفى أنّ المعاد الجسمانيّ من المسائل التي أثارت نقاشات في كيفية الاستدلال عليه. فملا صدرا من الباحثين الذين، بانياً على مبانيه الفلسفية، طرح أبداع اتجاه في هذا الحقل وركّزه على البرهان العقليّ. وفي هذا الصعيد يوجد موافقون ومخالفون كثيرون، فإلطافة الأولى أيّدوا هذا الاتجاه والثانية نقدوه. ترى الموافقين اعتبروه أحسن رأي في هذا المجال، بينما المخالفون اعتبروه باطلاً ومضلاً. يرتأي كاتب هذا

المقال أن معظم هذه النقود والشبهات غير قابلة للدفاع إطلاقاً بل ناجمة عن عدم الوصول إلى الفهم الصحيح واللائق لمبانيه الفلسفية.

المفردات الرئيسية: المعاد الجسماني، المعاد الجسماني القرآني، المعاد الجسماني المثالي، البدن المثالي، البدن الأخروي.

نظرة تاريخية إلى نظرية المعرفة في تاريخ الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية

□ قاسم الكاكي (أستاذ بجامعة شيراز)

□ حسن رهبر (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

مع ورود السوفسطيين إلى صعيد تفكير اليونان، قد ظهرت أقاويل وتساؤلات حول إمكان المعرفة. في حين كان أفلاطون هو الذي عالج لأول مرة؛ مسائل علم المعرفة بصفة خاصة. ومن ثمّ كان يشار إليه بأنه باني علم المعرفة حقاً. ومن بداية هذا العصر انطلق أكثر الفلاسفة إلى دراسة معرفة الإدراك ووجوده واستمرت هذه المسيرة إلى العصر الحديث. مع أنه لم يظهر علم المعرفة في معناه الخاص في ذلك العصر. كما كان يطرح مباحث العلم وطريقة تشكيله وتحققه عند الفلاسفة المسلمين. لكن ما ظهر علم المعرفة في معناه الحديث إلا بعد ظهور الحكمة المتعالية. لقد حاول كتاب هذا المقال عرض لمحة تاريخية شاملة عن علم المعرفة بدايةً باليونان القديمة إلى عصرنا الراهن من جانب، ومن الفلسفة الإسلامية (الكندي) حتى ظهور الحكمة المتعالية من آخر.

المفردات الرئيسية: علم المعرفة، العلم، الإدراك، اليونان القديمة، العصور الوسطى، الفلاسفة المسلمون.

علاقة السعادة بالسياسة من وجهة نظر الفارابي

□ أعلى التوراني (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)

□ السيدة نرجس عمرانيان وأمّ البنين مرتضوي (ماجستيرتان بفرع الفلسفة الإسلامية)

تعتبر السعادة مسألة فلسفية وبما أنّها بيان أكمل وأعلى لمعرفة الإنسان وأقصى كمال تعقله، لفتت نظر الفلاسفة. والسؤال الرئيس في البحث الراهن هو تبين اتجاه الفارابي

حول السعادة ومدى تأثير السياسة فيها. السياسة هي الفعل والتدبير لرئيس المدينة الفاضلة وهذا التعريف نابع عن معالم الدين التي تهدي وتقود كافة أهل المدينة إلى السعادة. يرى الفارابي أن تحقق أسباب كالتعقل والقوة الناطقة والعقل الفعّال هي التي تبني الأساس الفلسفي للسياسة وتفضي إلى السعادة. كما يرى أن المدينة الفاضلة تتحقق موافقة لرأي رئيسها وبما أن هذا الرئيس عالم ومتصل بالعقل الفعّال وعارف حقيقي على عاتق كافة أعباء إيصال أهل المدينة إلى السعادة. كما يشير الفارابي إلى علم مدنيّ عليه يمكن دراسة الأفعال والأخلاق وأنه لا يتحقق توسيع ونشر الأطر الأخلاقية بين الناس إلا عبر حكومة وهذه الحكومة تتكفل هذه الأمور بواسطة قوة الخدمة والفضيلة. والسياسة حصيلة هذه الخدمة وغاية علم السياسة، سعادة الإنسان العملية. فعليه السياسة بانية لسعادة الإنسان.

المفردات الرئيسية: السعادة، السياسة، الفارابي، القوة الناطقة، العقل الفعّال، المدينة الفاضلة.

نقد ودراسة وجهة نظر بولتمان حول المعجزة

□ داود حيدري

□ عضو الهيئة التدريسية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

لقد حاول أكثر المتكلمين المسيحيين في العصر الراهن إلى إيجاد التلاؤم والمسايرة بين التعاليم الدينية وفكرة الحداثة وأحد هؤلاء المفكرين بولتمان، فإنه مع قبول الرؤية العالمية الجديدة، دون أي شرط أو قيد، يحاول إلى جانب عرض تفسير وجودي عن الدين إيجاد التلاؤم بين الدين والحاجات الوجودية. وهذا اللاهوتي المسيحي يرى أن تعاليم العهد الجديد أساطيرية وتتعارض مع الرؤية العالمية الجديدة للعلم الحديث، والحل الذي يضعه أمامنا هي إزالة الأسطورة عن وجه التعاليم الدينية والتأويل الوجودي. والمعجزة هي أحد العقائد التي أنكرها بولتمان بصراحة شديدة. استهدف هذا المقال بعد نقد ومناقشة هذه الاتجاه لبولتمان.

المفردات الرئيسية: المعجزة، الأسطورة، إزالة الأساطير، الرؤية العالمية، العالم

الحديث، التحليل الوجودي.

دور العقل الفعّال في النبوة من منظور ابن سينا وملا صدرا

□ فروغ السادات رحيم پور (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (ماجستيرة بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

لا شكّ ولا ريب أنّ في آثار ومؤلفات فلاسفة كابن سينا وملا صدرا للعقل الفعّال دور بالغ الأهميّة في اتّصال الإنسان بالسعادة الحقيقيّة والنهائيّة. من الواضح أنّ غاية مراتب الإنسان في السعادة هي مرتبة النبوة. والنبويّ هو الإنسان الذي صاحب الحدس القويّ والصائب ووصل إلى مراتب العقل النظريّ والعمليّ في ضوء الإيصال بالعقل الفعّال وبلغ إلى مرحلة الفعليّة التامة ولذلك صار لائقاً لتلقّي الوحي. ولا ريب أنّ الذي يصل إلى النبيّ بواسطة العقل الفعّال يساعده في طريق الاستكمال في العقل النظريّ والعمليّ. وابن سينا وملا صدرا هما قائلان بالنفس القدسيّة التي تستكمل قوّة الحدس في زمن قصير جداً ويصل إلى كافّة المعقولات والعلوم والصور العقليّة وهذا يحصل دون أيّ تعليم من أيّ معلّم وهذه النفس المتكاملة يسمّى نبياً. يرتأي ابن سينا أنّ الوحي يحصل عبر العقل القدسيّ، بينما يرى ملا صدرا أنّ القوّة العاقلة التي تتّصل بالعقل الفعّال وتتّحد معه في مرتبة العقل المستفاد. هذه الدراسة ترمي إلى معالجة هذين الاتجاهين.

المفردات الرئيسيّة: ابن سينا، ملا صدرا، العقل الفعّال، النبوة، الرؤيا، الوحي.

intellect. Ibn Sina and Mulla Sadra both believe in divine soul that by his strong conjecture reach to all ineligibles, cognitions and rational forms without learning and they call such a soul a prophet. Ibn Sina believes that revelation is through divine intellect but Mulla Sadra thinks that the rational faculty of the prophet in the degree of the acquired intellect united with the active intellect. In this study we examine these two ideas.

Key words: *Ibn Sina, Mulla Sadra, Active intellect, Prophecy, Visions, Revelations.*

modernism. Rudolf Bultmann is one of these theologians. By accepting the modern worldview unquestionably, he tries to coordinate it with the existential needs of modern man through presenting an ontological interpretation from religion. As a Christian theologian, he believes that the teachings of the New Testament are mythological and they are inconsistent with the worldview of the modern science. His solution is to demythologization from religious teachings and interprets them ontologically. One of the doctrines that have been strongly rejected by Bultmann is miracle. This paper has considered the position of Bultmann in this subject.

Key words: *Miracle, Myth, Demythologization, Worldview, Modern science, Ontological analysis.*

The Role of Active Intellect in Prophecy from the View of Ibn Sina and Mulla Sadra

- *Froogh Al-sadat Rahimpoor (Assistant professor of Isfahan University)*
- *Fatima Zare (An M.A of islamic philosophy and theology)*

The role of active intellect which is to reach human being to happiness and ultimate perfection is seen in the works of philosophers such as Ibn Sina and Mulla Sadra. In one hand, the ultimate human gradation in happiness and perfection is the degree of prophecy. A prophet is a person who has strong and authentic conjecture and his theoretical and practical intellect has been actualized in light of her relationship with active intellect and thereby worthy of receiving revelation. Revelation which is inspired by the active intellect helps the development of the theoretical and practical

that has always attracted the attention of philosophers. The main question of this paper is to explain Farabi's perspective on happiness and influence of policy on it. The policy is the duty and strategy of the president of utopia and this definition is based on religious teachings that finally bring happiness to all the people of Medina. In Farabi's view, elements such as reasoning, rational faculty and active intellect are establishing the foundation of the politics and therefore leads to prosperity. According to his view, utopia is shaped on the base of its head. Due to his knowledge and connection with the active intellect, he is responsible for the happiness of the people of medina is prosperity. Farabi speaks of a civil science that deals with the study of actions and Ethics to explain this point that spreading of the moral norms among people is possible for a government that do this action only due to force of serves and virtue. The result of this serves is politics and the purpose of the politics is discussing of practical human happiness. Therefore, politics determines the human happiness.

Key words: *Happiness, Politics, Farabi, Rational faculty, Active intellect, Utopia.*

Criticizing and Considering the Perspective of Bultmann on Miracles

□ *Dawood Heidari*

□ *A member of academic board of Razavi University of Islamic sciences*

Many contemporary Christian theologians have attempted to show the consistent of the religious teachings with the ideas of

Historical Approach to the Issue of Epistemology in the Philosophy of the West & Islamic Philosophy

- *Qasim Kakai (Professor of Shiraz University)*
- *Hasan Rahbar (A PhD Student of islamic philosophy and theology)*

Entering Sophists into the Greek thought, the possibility of knowledge became dubious. However, Plato was the first one who specifically examines the epistemological issues so he can truly be called the founder of epistemology. From this period onwards, most philosophers have considered the epistemology and ontology perception. This has continued until the modern era, although it has never realization in its special meaning. The subject of knowledge has been discussed by Muslim philosophers, but epistemology in its todays meaning has not been seen before transcendental philosophy. The authors will attempt to consider a complete history of epistemology of ancient Greece to the early modern era and from the beginning of the Islamic philosophy till before transcendent philosophy.

Key words: *Epistemology, Knowledge, Perception, Ancient Greece, The middle ages, Islamic philosophers.*

Relationship between Happiness and Politics in Farabi's View

- *Ala Turani (Assistant professor of Al-zahra University)*
- *S.N. Omraniyan & O. Mortazavi (Two M.A of islamic philosophy)*

Because of expressing the highest position and the purpose of the fullest sense of human being, happiness is a philosophical issue

philosophy such as the principality of the existence and its gradation. This separation makes appear that many of the objections to the rule of cognition of the cause and effect in fact refer to the maximum meaning and the minimum meaning is accepted by most philosophers.

Key words: *The principle of causality, Cognition of the cause and effect, Principality of the existence, Gradation of existence, Copulative and predicative existence.*

Analyzing and Criticizing Mulla Sadra's View on Resurrection

- *Muhammad Issac Arefi*
- *A PhD Student of islamic philosophy and theology*

Resurrection is one of the issues that Muslim scholars are disagreed about it and its argument. Mulla is one the philosophers that on the base of his philosophical view has presented the most innovative idea about it and has proved it on the base of intellectual argument. His theory on this subject has had a lot of opponents and proponents that has been criticized or approved by them so that the proponents have considered it as the most accurate one and opponents have regarded it as false and misleading one. It seems that many of these criticisms are not defensible it is due to lack of understanding of the philosophical foundations Mulla Sadra.

Key words: *Resurrection, Body resurrection, Quranic physical resurrection, Imaginal physical resurrection, Imaginal body, Hereafter body.*

differential diagnosis come back in to the realm of epistemology and attitudes toward existence and that what is the origin of the knowledge. Expressing opinions and views about the categories, this paper has dealt with the criterion of the being substance and accident of categories.

Key words: *Substance, Accident, Categories, Quiddity, Existence, Criterion of the substance and accident.*

Analyzing and Criticizing the Mulla Sadra's View about the Cognition of the Cause and Effect

- *Reza Akbariyan (Associate professor of Tarbiat Modares University)*
- *Hojjatollah Marzani (A PhD student of transcendent philosophy)*

An important branch of the principle of causality is the rule of the cognition of cause and effect. Discussing the issues of causality, philosophers have paid more attention to the principle of causality itself and causal and caused necessity and have paid less attention to this rule. Mulla Sadra has explored this issue more than his previous philosophers and has given new subjects on the base of his philosophical system. This historical and analytical paper has dealt with the nature, explanation and scope of the rule cognition of cause and effect in Islamic philosophy, especially in philosophy of Mulla Sadra and at the end, it has concluded that that the cognition of the cause and effect has two maximum and minimum meanings. The minimum meaning is explained on the base of the philosophical system of before transcendent philosophy but the maximum meaning is explained in regard to the special foundations of transcendent

Abstracts

The Criterion of Being Substance and Accident of Categories

- *Jafar Shanazari (Associate professor of Isfahan University)*
- *Hushang Zare (A PhD student of islamic philosophy and theology)*

The controversial division of the existent into substance and accident is the primary divisions on the contingent being. Although philosophers like Aristotle, Ibn Sina, Mulla Sadra, Descartes, Kant and... altogether defined the substance and the accidents into “existent without subject matter” and “existent in need of subject” respectively, there are disagreement about their types and numbers. However, some sensationalist and empiricist philosophers have denied the existence of substance altogether. Philosophers say that the diagnostic criteria for substance and accident are in the understanding of the essentials and the accidentals and their

Table of contents

Researches:

| | |
|---|-----|
| The Criterion of Being Substance and Accident of Categories Jafar Shanazari & Hushang Zare | 3 |
| Analyzing and Criticizing the Mulla Sadra's View about the Cognation of the Cause and Effect/ Reza Akbariyan & Hojjatollah Marzani | 21 |
| Analyzing and Criticizing Mulla Sadra's View on Resurrection/ Muhammad Issac Arefi | 55 |
| Historical Approach to the Issue of Epistemology in the Philosophy of the West & Islamic Philosophy/ Qasim Kakai & Hasan Rahbar | 81 |
| Relationship between Happiness and Politics in Farabi's View Ala Turani & S.N. Omraniyan & O. Mortazavi | 107 |
| Criticizing and Considering the Perspective of Bultmann on Miracles/ Dawood Heidari | 121 |
| The Role of Active Intellect in Prophecy from the View of Ibn Sina and Mulla Sadra Froogh Al-sadat Rahimpoor & Fatima Zare | 143 |

Translation of Abstracts:

| | |
|---|-----|
| Arabic Translation/ Muhammad Salami | 163 |
| English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh | 174 |