

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

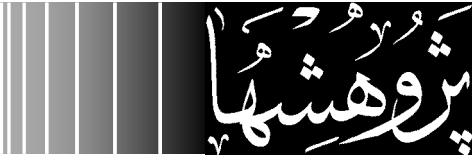
- چستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه سهروردی و کانت / دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۳
معاد جسمانی، از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی
- دکتر رضا اکبریان و محمداسحاق عارفی شیرداغی ۳۹
- تحلیل مبادی تصویری و تصدیقی مسئله ارتباط نفس با بدن / دکتر عسگر دیرباز و احمد شه گلی ۵۵
- دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی در مسئله «حدود و قلمرو عقل در شناخت حقایق» / دکتر بهزاد مرتضایی ۷۷
- فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی / دکتر حسین غفاری و غلامعلی مقدم ۹۷
- بنیانهای فکری مولانا و حکیم سبزواری در عرفان و حکمت / دکتر حسین بهروان ۱۲۱
- موضوع ما بعد الطبیعه / دکتر جعفر شانظری ۱۳۵
- برهان وجودی در الهیات فلسفی غرب و اسلام / ولی‌الله عباسی ۱۵۷

ترجمه‌چکیده‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / یعقوب خاوری ۱۸۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۹۴

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.



چیستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه سهروردی و کانت*

- دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

فلسفه نفس، امروزه یکی از زیرمجموعه‌های حوزه فلسفه به شمار می‌رود و فیلسوفان بزرگ شرق و غرب به تحلیل و تبیین آن پرداخته و آثار بسیاری درباره آن پدید آورده‌اند. در میان پیشینیان، اگرچه فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو درباره روان^۲ بحث کرده‌اند نه درباره نفس، ولی هر یک از فیلسوفان بزرگ پس از آنها، خواه شارح فلسفه آنها باشند و خواه منتقد آن، به ویژه ابن سینا، ملاصدرا، سهروردی، دکارت، هابز،^۳ لاک،^۴ برکلی،^۵ هیوم و کانت مباحث متنوعی را درباره نفس مطرح کرده‌اند. با همه این احوال، مسئله مشهور نفس - بدن، در مغرب‌زمین از دکارت آغاز شد و هنوز ادامه دارد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۲۸.

1. m-shahrudi@yahoo.com
2. Psyche.
3. Hobbes.
4. Berkeley.

این نوشتار دیدگاه سهروردی و کانت که هر کدام از مشاهیر فیلسوفان عصر خود تا دوره کنونی هستند به همراه مقایسه آنها با یکدیگر و نیز با دیگر صاحب نظران، مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت مسئله وقتی آشکارتر می شود که دیدگاه آن دو را درباره اصلت ماهیت از نظر دور نداریم. آنها علی رغم اشتراک در این دیدگاه، که به همانندی در مسائلی چون تشخیص، خودآگاهی، اراده، وحدت، بساطت، نفی عینیت جوهر با نفس، بقا و مانند آن انجامیده است، در مسائل دیگری چون نفی ارتباط تمایز تصویری دو چیز با تمایز عینی آنها، عدم انحصار نفس به جوهر متفکر، اثبات محض بودن نفس، معرفت عقلی، ادراک حضوری، آگاهی نفس به جهان بیرون، وضوح و ابهام ادراکات نفسانی، به نتایج متفاوتی دست یافته اند که به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: نفس، انسان شناسی، سهروردی، کانت.

پیشینه

به نظر برخی، واژه نفس با همه شکلها و تعبیرهای متفاوت آن، در همه دوره های تاریخ، تمدن، فلسفه و انسان شناسی وجود داشته است (26/ p. 63). به نظر برخی نیز، دیرینه ترین تعبیر مربوط به نفس را می توان در نوشته های هومر^۱ یافت. دو دیدگاه مخالف هم در طول تاریخ درباره چیستی نفس وجود داشته است. یکی تجردگرایی^۲ که فیثاغورس،^۳ افلاطون، افلوپتین،^۴ فارابی، ابن سینا، ابن رشد، سهروردی، آگوستین،^۵ ملاصدرا، دکارت، لایبنیتس و دیگران طرفدار آن بودند و دیگری ماده گرایی^۶ که اپیکور،^۷ لوکرت،^۸ مارکس،^۹ کامت،^{۱۰} انگلس^{۱۱} و

1. Homer.
2. Spiritualism.
3. Pythagoras.
4. Plotinus.
5. Augustine.
6. Materialism.
7. Epicurus.
8. Lucretius.
9. Marx.
10. Comte.
11. Engels.

دیگران بدان عقیده داشتند و چنانکه خواهد آمد، کانت آن اندازه که به شک گرایش دارد، به هیچ یک از این دو دیدگاه نزدیک نیست.

دیدگاه نخست به جنبه‌های متفاوت زندگی انسان و رفتار او توجه دارد و بسا به جنبه‌های دینی و اخلاقی مانند خودآگاهی، خودخواهی، آزادی، ارتباطات، گفتگو، فرهنگ، خلاقیت و مانند آن نظر دارد و غالباً به دوگانه‌انگاری می‌انجامد. دیدگاه دوم بیشتر به تجربه و دلایل تجربی و علمی نظر دارد. برخی از فیلسوفان مانند توماس آکوینی کوشیده‌اند تا این دو دیدگاه را به هم نزدیک سازند.

دیدگاه نخست که به دوگانه‌انگاری^۱ و ابزارانگاری^۲ شهرت یافت، از گذشته دور مورد تأکید بسیاری از فیلسوفان قرار گرفت (26/ p. 69) تا آنگاه که ارسطو^۳ در کتاب مشهور خود (De Anima)، که به گفته هگل بهترین و شاید اندیشمندانه‌ترین اثری است که درباره روح نوشته شده است (27/ § 378)، به وحدت میان نفس و بدن به گونه‌ای که نفس صورت جوهری^۴ بدن باشد، رأی داد. به نظر وی، نفس چیزی است که به وسیله آن ما زنده‌ایم، حرکت می‌کنیم و می‌فهمیم ولی نه می‌تواند بدون بدن باشد و نه خود بدن است (77/ II, 2, 414a). نفس علت فاعلی و غایی^۵ بدن است که قوه حیات از آن اوست (77/ II, 1, 412a). به نظر وی این گفته که نفس زنده است، نادرست است بلکه این انسان است که به وسیله نفس زنده است (80/ VII, 11, 1037a).

البته اینکه انسان پس از مرگ چه می‌شود، بر اساس نوشته‌های ارسطو، چندان روشن نیست (57/ pp. 131-194).

لازم به یادآوری است که واژه نفس در اغلب متنهای گفتاری بسیاری از زبانها، امری رایج و متعارف نیست و کمتر به کار می‌رود و به گفته مارکو اوجانن^۶ در بسیاری از زبانها مانند زبان فنلاندی واژه‌های مناسبی برای نفس وجود ندارد و

-
1. Dualistic vision.
 2. Instrumentalism.
 3. Aristotle.
 4. Substantial form.
 5. gr. enteléchia.
 6. Markku Ojanen.

به آسانی نمی‌توان آن را ترجمه کرد. شاید ما فلاتندیها نفس نداریم! (53/ p. 241). برخی از این نکته نتیجه گرفته‌اند که وجود چیزی به نام نفس، پنداری است که از کاربرد نادرست زبان پدید آمده است، در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که واژه نفس، از درکی مقدم بر تجربه و مستقل از وجود آن، به دست آمده است. ممکن است این واژه، در همه زبانهای متعارف، وجود نداشته باشد و یا حتی در برخی از زبانها واژه‌همتایی نداشته و قابل برگردان نباشد ولی همه زبانها به نوعی از آن تعبیر می‌کنند، بنابراین، علی‌رغم نامتعارف بودن آن برای همه، امری بامعناست و در متون فلسفی، دینی و روان‌شناسی از واژگان مهم به شمار می‌رود. خطای دستوری و زبانی پنداشتن نفس، اصلاً از دقت برخوردار نیست (4/ p. 48).

به گفته افلاطون واژه یونانی psyche (نفس) از واژه anapnein (تنفس کردن) یا anapsychon (تجدید قوا کردن) اقتباس شده است. به گفته ارسطو، ریشه این واژه، katapsyxis (خنک کردن) است (77/ I, 2, 405b). این تعبیر به طور ضمنی به نزول نفس انسانی نیز اشاره دارد (78/ II, 8). تعبیر عبری کتاب مقدس، «نفس»^۱ نزدیک‌ترین واژه به نفس است که به تنفس کردن و دمیدن ارتباط دارد. واژه لاتین حیوان نیز از واژه بدون خون^۲، یاد و نفس کشیدن اخذ شده است. واژه آلمانی Seele (تنفس) و واژه انگلیسی soul (روح) از واژه دیرین آلمانی saiwolò (حرکت) و همانند یونانی آن aiolos یا واژه انگلیسی mobile که به اصل متحرک بالذات^۳ اشاره دارد، به دست آمده است. واژه سنسکریت^۴ آتمان^۵ نیز که در زبان آلمانی جدید آن را آتمن^۶ می‌خوانند به معنای تنفس کردن است. در عربی نیز واژه نفس به معنای خون، دمیدن، برآمدن و مانند آن آمده است. به هر حال، این واژه در آثار پیشینیان، اغلب به چیزی غیر از ماده اشاره دارد و لازم به یادآوری است که

1. Nefes.
2. Anaigma.
3. Self-moving principle.
4. Sanskrit.
5. Atman.
6. Atmen.

بسیاری از گفتگوهای مربوط به مسئله نفس که اخیراً فیلسوفان تحلیلی^۱ مطرح کرده‌اند، ریشه در آثار منطقی متأخر دارد.

با وجودی که تاریخ مباحث مربوط به نفس بسی دراز است و نیز علی‌رغم کاوشهای فراوان در انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی، انسان هنوز هم یک معمای پیچیده است. حتی اگر مطالعات و تحقیقات ما تکمیل شود (اگر ممکن باشد) باز هم انسان به عنوان راز هستی همچنان پنهان باقی خواهد ماند. این گفته مشهور سقراط که «خود را بشناس» هنوز هم یکی از بزرگ‌ترین نیازهای انسان به شمار می‌رود.

فرستادن انسان به دورترین کهکشانها بسی آسان‌تر از شناسایی اوست. حتی جایی که ما به مطالعه انسان می‌پردازیم، اغلب موضوع شناسایی، انسان نیست. اغلب همان مطالعات مربوط به حیوانات است که به انسان نیز نسبت داده می‌شود نه شناسایی انسان. به گفته توماس آکوینی، آگاهی به چیستی نفس، کاری بس دشوار است (8/ q. 10, a. 8, ad 8) و شناخت نفس به پژوهشی دقیق و درخور نیاز دارد (1/ I, q. 87, a. 1). هنوز هم پاسخ به این پرسش که انسان چیست؟ همچنان مبهم باقی مانده است. به تعبیر سورن کرکگور^۲ که این پرسش را در قالب هستی‌شناسانه مطرح کرده است، ممکن است کسی از نظر جسمی رشد کند، تشکیل خانواده بدهد، بچه‌دار شود و سالیان درازی تا پیری زندگی کند و هرگز از خود نپرسد که آیا من انسان هستم (66/ pp. 181-185). حتی اگر از کسی پرسید که آیا شما انسان هستید، آزرده خاطر می‌شود.

روشن است که انسان بودن به رشد جسمی، ازدواج، بچه داشتن، کار کردن، خوردن، خوابیدن و مانند آن نیست. اغلب حیوانات این ویژگیها را دارند. تفاوت انسان با حیوان در چیست؟ یکی از سنتهای فلسفی نیرومند و بانفوذ، اثبات بی‌همتایی و تفاوت کیفی انسان از دیگر حیوانات است ولی از نظر علم جدید، پاسخ به چیستی انسان، بیشتر او را به حیوانات فروتر نزدیک می‌سازد.

1. Analytic philosophers.
2. Sören Kierkegaard.

انسان‌شناسی کانت در دوره پیش از نقد

کانت در آثار به اصطلاح پیش از نقادی، فلسفه نفس را به تفصیل بررسی کرده، ولی در آثار انتقادی خود به شک‌گرایی تمایل یافته و از ارائه دعاوی قطعی درباره نفس پرهیز کرده است. دعاوی قطعی وی در دوره پیش از نقادی، امری جالب توجه است و نشان می‌دهد که چرا و چگونه کانت در دوره متأخر به رد آنها پرداخت و به دستیابی به فهم ژرفتری از شک‌گرایی وی کمک می‌کند.

وی در فلسفه پیشین خود از عقل^۱ به عنوان جنبه فاعلی نفس که از طریق استنتاج به تبیین علل اشیا می‌پردازد، دفاع می‌کند؛ چیزی که سهروردی آن را ائیت و ظهور محض (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۴ و ۱۱۸) و نور فی نفسه و مجرد (همان: ۲۴۴، ۲۶۰) می‌داند. این دیدگاه با دیدگاههای دیگر درباره جایگاه عقل همچون دیدگاه نوافلاطونی، سازگار است. به نظر برخی، تعریفی که همه معانی عقل را در خود داشته باشد عبارت است از قوه‌ای که به وسیله آن به صدقهای کلی دست می‌یابیم. با توجه به اینکه به نظر کانت، فاهمه، قوه مربوط به مفاهیم و عقل، قوه مربوط به استنتاج است (82/ p. 112).

کانت بر این عقیده بود که خدا به گونه‌ای جهان ما را وحدت می‌بخشد که همه اشیا محدود آن، دارای نیروی ذاتی هستند؛ نیروی تأثیرگذاری^۲ که شایستگی تولید حرکت در بدن و ظهور در نفس را دارد.

بر خلاف دیدگاه لایب‌نیتس درباره نیروی تأثیرگذار، تبیین کانت با وجود نیروهای فانی^۳ و گذرا یا نیروهایی که از بیرون تدبیر شده‌اند، سازگار است. در واقع کانت می‌گوید: هر حرکتی در جهان ما به نیروی گذرا و بیرونی بستگی دارد که بر اساس طرح الوهی^۴ که خدا بدان وسیله جهان را وحدت بخشیده است، عمل می‌کند.

1. Λογος.

2. A vis activa.

3. Transeunt forces.

4. Divine schema.

مشکلات فلسفه نفس کانت در دوره پیش از نقد

کانت به این نتیجه رسیده بود که فلسفه نفس وی ناتمام است. مهمترین مشکل آن این بود که تبیین وی درباره الگوی الوهی از جهان، با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی وی سازگار نبود. کانت بر این باور بود که برای به وجود آمدن در جهان ما، همه اشیا باید نیروهای جذب کننده و دفع کننده داشته باشند، ولی نسبت دادن این نیروها به نفس، به این معناست که نفس نیز این طبیعت مادی را به عنوان جوهر مادی و بیرون از بدنی که با آن ترکیب شده است، دارد. این مسئله، دوگانه‌انگاری کانت را به وحدت‌انگاری جوهر فرو خواهد کاست.

تبیین کانت درباره محل نفس در بدن، مشکل دیگری را در پی داشته است که از پاسخ به آن ناتوان بود. کانت معتقد بود که نفس به این معنا در بدن نفوذ کرده است که یک نفس و یک بدن به یک اندازه در زمان و مکان قرار گرفته‌اند. ولی این تبیین با نظریه وی درباره چگونگی پیدایش جوهر در مکان ناسازگار است. بر اساس طرح الوهی مربوط به جهان، شرط ضروری قرار گرفتن جوهر در مکان، این است که ماده، نیرویی دفع کننده و بنابراین نفوذناپذیر داشته باشد. نفس و بدن تنها در صورتی می‌توانند بر همدیگر تأثیر دوسویه داشته باشند که هر دو در همین جهان قرار داشته باشند ولی این در صورتی درست است که این دو جوهر نفوذناپذیر باشند و بنابراین نتوانند در یک زمان و یک مکان وجود داشته باشند.

آنچه که کانت بدان نیاز داشت این بود که تبیینی درباره محل نفس در مکان ارائه کند به گونه‌ای که با نفس که جوهر مادی و دارای امتداد نیست و در نتیجه در بدن مادی قرار نمی‌گیرد، سازگار باشد.

فلسفه نفس پیش از نقادی

در ۱۷۶۶ که وی «رؤیاهای نفس یک بیننده ارواح غیب‌گو»^۱ را منتشر کرد، وی به این نتیجه رسید که منابعی را که بتواند این مشکل را با آن حل کند، در اختیار ندارد.

1. Dreams of a Spirit Seer.

ولی در کنفرانسهای مربوط به ما بعد الطبیعه، تبیین دیگری درباره مسئله نفس - بدن ارائه کرد که بر این انگاره استوار بود که بدن، متعلق ادراک بیرونی و نفس، متعلق ادراک درونی است. شناسایی دقیق دیدگاه کانت درباره نفس تا اندازه‌ای به شناسایی فلسفه نفس از دیدگاه دکارت ارتباط دارد. بیشتر بدین خاطر که علم النفس کانت پس از نقادی، تردید در پیش یافته‌های خود که همان دیدگاه دکارتی است، می‌باشد.

به نظر دکارت، نفس، جوهری است که ویژگی اساسی آن، اندیشیدن یا آگاهی است. از سویی دیگر، حد ذاتی بدن یا جوهر مادی، فضا و جسم است. این تقسیم به مشکلاتی مانند چگونگی ارتباط و اتحاد آن دو انجامید.

می‌توان گفت که نقطه آغاز روان‌شناسی همین جاست. تا اینجا مشکلی وجود نداشت. اندیشیدن، ادراک و احساس، تنها مربوط به بدن نیستند، بلکه می‌توانند از جنبه‌های دیگر نیز موضوع مطالعه قرار گیرند. روان‌شناسی در آغاز، مطالعه ذهن بود، یعنی کوشش برای شناسایی آنچه که به هنگام به کار بردن نقش ذهنی ما در سرمان رخ می‌دهد. مطالعه نفس به پرسشهای بسیاری انجامید (81/ pp. 295-296) که برخی از آنها بر ایند مشترک فلسفه کانت است، به عنوان نمونه:

۱- ذاتیات نفس چیست؟ آیا کیفیتهای احساسی مانند امید، عقیده و آگاهی، مهمترین جنبه یا محتوای نفس است؟

۲- آیا همه چیز بر بدن یا زیست‌شناسی استوار است؟ آیا می‌توان همه پدیدارهای نفسانی را به وسیله فرایندهای مغزی تبیین کرد؟

۳- علیت نفسانی چیست؟ ما واقعاً می‌یابیم که نفس ما با بدنمان رابطه علی دارد. چیزی باید بیرون از بدنمان وجود داشته باشد تا سبب پیدایش حرکت باشد ولی دستگاه زیستی ما به لحاظ علی، بسته است. نمی‌تواند چیزی غیر مادی بیرون از بدنمان باشد که بر رفتار ما اثر گذارد. این مسئله به فهم رفتارگرایی^۱ که در پی مطالعه رفتار و تحلیل روانی ضمیر ناآگاه است، کمک می‌کند. به نظر رفتارگرایان، پدیدارهای نفسانی یا رفتاری، پدیدارهای ثانوی یا نوعی آثار جنبی است که علت واقعی آنها

1. Behaviorism.

در قلمرو مغز قرار دارد ولی این با تجربه ما کاملاً در تعارض است. این انگاره که امور بدنی و مادی پدیدارهای نفسانی را تبیین می‌کند، تحویل‌گرایی^۱ نام دارد.

۴- قصدمندی^۲ چیست؟ آرزوها، امیال، هدفها، مقاصد و نیت‌های ما، رفتار بی‌واسطه ماست. آیا این‌گونه رفتارها نیز برآیند بدن و مغز است؟ از آنجا که می‌توانیم چیزهایی را تصور کنیم که نداریم یا حتی چیزهایی را تصور کنیم که اصلاً وجود ندارند، نمی‌توان آنها را برآیند مغز دانست.

۵- خودآگاهی^۳ چیست؟ واقعاً بسیار مشکل است که بتوانیم بفهمیم که در سر انسانها چه رخ می‌دهد. پژوهش درباره مغز با تصاویر رنگی بسیاری که از مغز گرفته‌اند، امیدوارکننده است ولی این تصاویر نمی‌توانند محتوای افکار ما را نشان دهند. به جرئت می‌توان گفت که حوزه آگاهی، حوزه‌ای شخصی است.

۶- شخص بودن^۴ به چه معناست و چه زمانی می‌توانیم خود را شخص بدانیم؟ آیا فرد بودن با شخص بودن ارتباط دارد؟ آیا باید بدانیم که جدای از دیگران وجود داریم و باید تفاوت‌هایمان را با دیگران و اینکه اهداف و تمایلاتی داریم را درک کنیم؟ آیا هویت برای شخص بودن، امری ضروری است؟ چرا باید خود را همان کسی بدانیم که سی سال پیش بودیم؟ تجربه تداوم برای شخص بودن، امری ضروری است. با اینکه در طول این سی سال به کلی تغییر کرده‌ایم ولی می‌دانیم و احساس می‌کنیم که ما همان کسی هستیم که سی سال پیش بوده‌ایم.

از آنجا که مفهوم نفس یا ذهن این همه مشکلات دارد و مملو از مباحث فلسفی است، در روان‌شناسی این مفهوم را به کار نمی‌برند، در ۱۹۹۵ روان‌شناس مشهور رابرت استرنبرگ کتابی به نام «تحقیق درباره نفس انسان»^۵ نوشت ولی هیچ تبیینی درباره واژه نفس یا ذهن ارائه نکرد. شاید به همین دلیل است که در فرهنگ‌های واژگان به راحتی می‌توان در برابر واژه نفس یا ذهن این‌گونه تعبیر را مشاهده کرد:

1. Reductionism.
2. Intentionality.
3. Consciousness.
4. Personhood.
5. Sternberg, R., *In search of the human mind*, Fort Worth: Harcourt & Brace, 1995.

نگاه کنید به مغز، هوش، حافظه، شخصیت، تعقل، تفکر.

تعریف نفس

بسیاری، نفس را باور دارند و آن را چیزی غیر از بدن می‌دانند، اگرچه دقیقاً نمی‌دانند که چیست. به گفته دکارت، من می‌دانم که هستم ولی پرسش این است که من چیستم (25/ 2, p. 18). این پرسش آنگاه اهمیت می‌یابد که پرسش واقعی پدیدارشناسانه (آیا چیزی به نام نفس وجود دارد) مورد توجه قرار گیرد (32/ p.17) و اینکه چیزی را که نمی‌شناسند، چرا بدان باور دارند؟ به نظر بسیاری علت آن این است که آنها درک یا تجربه روشنی از نفس دارند و می‌دانند که درک یا تجربه‌شان موهوم نیست. همین درک از نفس است که سرچشمه پیدایش مسئله فلسفی درباره آن است، از این رو، نخست باید به منظور دستیابی به انگاره روشن تری درباره آن، به بازکاوی آن پردازیم و این پرسش پدیدارشناسانه را مطرح کنیم که: ماهیت و ذات نفس چیست؟

- ۱- انسان عبارت است از پیوند میان نفس و بدن. در واقع، نفس و بدنی به طور مستقل وجود داشته که به دلایلی با هم ترکیب شده‌اند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۴۵/۸).
- ۲- انسان مرکب از آن دو نیست بلکه جسم ویژه‌ای عارض بر نفس شده است نه آنکه با آن مخلوط و مرکب شده باشد (همان: ۳۳۳/۸).
- ۳- جسم از مراتب ضعیف و رقیق و دامنه نفس است یعنی این نفس است که جسم را پدیدار ساخته است (همان: ۳۷۷/۸؛ جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۲۴۳؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۷).
- ۴- نفس، چیزی است که جسم را به عنوان ابزار و وسایل به خدمت خویش گرفته است. در واقع، ترکیب فعلی بدن به نیاز و خواست و اراده نفس بستگی دارد، از این رو، هر زمانی که نفس به آنها احتیاج نداشت و اراده‌اش از آنها فرا گشت، از هم فرو می‌پاشند و فاسد می‌شوند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۵۵/۹ و ۸۴؛ افلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۹).
- ۵- وجود، سیر نزولی دارد یعنی هیچ موجودی بدون سابقه نیست. حتی جسم نیز که فروترین مرتبه وجود است، پیشینه دارد و در مراتب وجودی پیشین قوی‌تر بوده است و هر موجودی در هر مرتبه، ویژگیهای متناسب با همان مرتبه را دارد (شیرازی،

۱۴۱۰: ۳۶۸/۸)، بنابراین، وجود در مرتبه‌ای عقل و در مرتبه دیگر، نفس است.

۶- از نظر حکیم اشراقی، نفس نور و بدن برزخ است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۰۷ و ۱۰۹) و به دلایلی که در جای خود گفته خواهد شد، نفس تعلق تدبیری به بدن دارد.

۷- به گفته هیوم، نفس تا آنجا که می‌توانیم آن را درک کنیم، چیزی جز دستگاه یا مجموعه‌ای از ادراکات حسی مختلف نیست (38/ p. 657).

۸- به گفته فیخته، پیش از آنکه من به خودآگاهی برسم، چه بودم؟ اصلاً من وجود نداشتم یک «من» نبودم. «من» در صورتی وجود دارد که خودآگاهی داشته باشد (31/ pp. 97-8).

۹- به نظر جیمز، نفس اگر به طور دقیق مورد مطالعه قرار گیرد، عمدتاً حرکت‌های شگفت‌انگیز مغز یا میان مغز و نای است (44/ Vol. 1, p. 301).

۱۰- به نظر هوسرل، نفس چیزی است که پیوسته خود را موجود می‌سازد (42/ p. 66) و در غیر این صورت، دوام و بقا ندارد.

۱۱- نازیک نیز می‌گوید، نفس که به راحتی می‌توان بدان اشاره کرد، ترکیب همین عمل واکنش ارجاع به خود است (cf. Nozick, . p. 91).

۱۲- به عقیده کنی، نفس، جوهری اسطوره‌ای است؛ ابهامی فلسفی است که به منظور فراهم ساختن فضایی که بتوان در آن خود را از غیر خود و جوهر اسطوره‌ای خط‌آمیز را از وجود انسان جدا ساخت، پدید آمده است (48/ p. 235).

۱۳- چنانکه دنت می‌گوید، نفس، امری انتزاعی است؛ محور ثقل یک قصه است (24/ pp. 3-4).

۱۴- فارل تصریح می‌کند که بدن من امری قطعی است ولی نفس من، هیچ چیز نیست (cf. Farrell, B. pp. 517-519).

چنین تعارض گسترده‌ای نشان از دشواری شناسایی نفس است. پیچیدگی نفس به اندازه‌ای است که به گفته جیمز برگ، هرگونه دسته‌بندی ثابت از نفس، اشتباه بزرگی است (cf. Ginsberg, A, p. 152). البته جنبه‌های قابل شناسایی نفس، بسیار مهم است. این جنبه‌ها زیرمجموعه‌ای از دگرگونی‌های فرهنگی ممکن است (cf. Barkow, J. H., p. 84).

جدایی نفس و بدن

بخشی از نظریات کانت دربارهٔ نفس را باید از ردّ دیدگاه دکارت دریافت. وی در سفسطهٔ چهارم که به نظریهٔ جدایی نفس از بدن ارتباط دارد، نظریهٔ دکارت را ردّ می‌کند. به گفتهٔ وی، سفسطه در این است که دکارت میان گزارهٔ تحلیلی که من می‌توانم خود را از دیگر اشیا جدا سازم و پدیدارهای ترکیبی که من می‌توانم بدون وجود پدیدارهای مادی وجود داشته باشم، درآمیخته است.

به نظر کانت، این گزاره که من وجود خود را به عنوان یک موجود متفکر، از اشیا دیگر بیرون از من که یکی از آنها بدن است، جدا می‌دانم، تحلیلی است (cf. Kant, B409). در اینکه این گزاره تحلیلی است، تردیدی نیست ولی ممکن است اشیا‌یی که من خود را جدای از آنها می‌دانم، شامل بدن من هم باشند.

دکارت به طور ضمنی می‌گوید تمایز دو چیز در تصور، ممکن است به تمایز عینی آنها بینجامد و این چیزی است که کانت آن را رد می‌کند و بنابراین، نتیجهٔ مورد نظر دکارتیها را مبنی بر اینکه من به عنوان موجود متفکر وجود دارم یا می‌توانم وجود داشته باشم، نمی‌پذیرد و می‌گوید: نمی‌توانم بگویم که آیا خود آگاهی من جدای از اشیا‌یی که بیرون از من وجود دارند، ممکن است یا نه و بنابراین آیا من صرفاً به عنوان موجود متفکر می‌توانم وجود داشته باشم و این دقیقاً نقطهٔ مقابل سهروردی است. به نظر وی، آگاهی از خود یا انانیت (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۱ و ۱۱۵) بدون توجه به بدن که یادآور «انسان معلق در فضا»ی ابن سیناست، نشان از دوگانگی نفس و بدن دارد.

همچنین کانت این آموزهٔ دکارتی را که از صرف تأمل در تجربه‌های مربوط به آگاهیمان، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ما جوهرهای اندیشنده هستیم و به طور خاص فاعلهای مجرد، بسیط و ثابت هستیم، اگر چه اینک به نوعی با بدن ارتباط داریم که می‌توانیم مستقل از بدن نیز وجود داشته باشیم، مورد تردید قرار داده است. به نظر کانت، اگر نفس معنایی داشته باشد، باید چیزی باشد که در مورد تجربه‌مان به کار می‌بریم یعنی چیزی که در مورد ادراکات مستقیم ما به کار می‌رود، خواه ادراک بیرونی باشد و خواه درونی. این بنیاد نظریهٔ کانتی دربارهٔ نفس است که علم ما از

تأثیر متقابل مفاهیم و ادراکات ما پدید می‌آیند. مفاهیم ما بدون ادراک امری تهی است، چنانکه ادراک ما نیز بدون مفاهیم، بنیادی برای آگاهی ما ارائه نمی‌کند (cf. Kant, A 382). همچنین تصریح می‌کند که ذهن نمی‌تواند هویت و شخصیت خود را در لابلای پدیدارهای متعدد خود باز یابد (cf. Kant, A 108). در عین حال، می‌توان از طریق ادراک متعالی بدان دست یافت (cf. Kant, B133).

نفی عینیت جوهر با نفس

آیا جوهریت، عین و یا جزء ذات است و آیا با ادراک ذات، جوهریت نیز ادراک می‌شود؟ اگر نه، پس مدرک بودن، زاید بر ذات است؛ زیرا ذات جوهر است و جوهر مدرک واقع نشده است، پس ذات، مدرک واقع نشده است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۵). پاسخ سهروردی این است که جوهر دو معنا دارد (البته در هنگام بیان آنها، سه معنا را یادآور می‌شود): ۱- جوهر به معنای کمال ماهیت چیزی (همان: ۱۱۲). ۲- بی‌نیازی ماهیت در وجود خارجی از موضوع و محل (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۷۸/۱). ۳- مجهول‌الکنه بودن جوهر، به گونه‌ای که موضوع و محل نداشتن، از عوارض و لوازم آن باشد (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). جوهر به معنای نخست، از اعتبارات عقلی است و به معنای دوم، امری سلبی است و به معنای سوم، مجهول است، پس در هیچ یک از سه صورت، جوهریت قابلیت مدرک شدن ندارد (همان: ۱۱۲-۱۱۳)، و بنابراین، جوهر عین ذات نفس نمی‌باشد.

کانت نیز جوهر بودن نفس را سفسطه می‌داند. وی در سفسطه یکم می‌گوید: «من» را می‌توان به عنوان موضوع لحاظ کرد (صغری). هر چیزی که بتوان آن را به عنوان موضوع لحاظ کرد، جوهر است (کبری). پس «من» جوهر است.

به نظر وی، این دلیل دکارتی، نوعی مغالطه است؛ زیرا منظور از موضوع در صغری، موضوع مقابل محمول است ولی در کبری، شیء ثابت عینی است، بنابراین، نتیجه‌بخش نیست. به نظر کانت، همه جوهرهای پدیداری، ثابتند و این را از طریق درک بی‌واسطه می‌فهمیم ولی به طور پیشین نمی‌توانیم بگوییم چیزی جوهر است، به ویژه جایی که درک حسی بی‌واسطه‌ای از آن نداریم.

علم نفس به خود

از آنجا که نور حقیقتی است که برای خود ظاهر و برای غیر مُظهر است (همان: ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۱۴) و با توجه به اینکه این تعریف مورد پذیرش اکثر فیلسوفان قرار دارد و موافق با نور بودن نفس از دیدگاه سهروردی نیز می‌باشد (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۳/۱؛ سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۳ و ۲۰۱) و بسیاری از فیلسوفان مغرب‌زمین نیز از آن دفاع می‌کنند (cf. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, pp. 97-112 & Evans, G., ch. 7 & Bermúdez, J. L., Marcel, A. and Eilan, N., p.341 & Cassam, A-Q. A., *Self and World*, p. 193) می‌توان نتیجه گرفت که نفس ذاتاً مدرک خود است. علاوه بر اینکه سهروردی بدان تصریح نیز کرده است ولی کانت، علم نفس به خود را نوعی سفسطه می‌داند.

وی در سفسطه‌ها^۱ بر آن است تا خطای آگاهی نفس به خودش را یعنی خطای این اصل را آشکار سازد که هر یک از ما در مورد خودمان، به وجود، وجه دائم مجرد، بسیط، اندیشمند، و آنچه که با واژه «من» بدان اشاره می‌کنیم، آگاهیم (cf. Strawson, *The Bounds of Sense*, pp. 37, 162ff).

به نظر وی، من می‌اندیشم، ناقل مفاهیم است (cf. Kant, B 399; A 341)؛ تهی از محتواس (cf. B421). دعاوی کانت درباره وحدت متعالی ادراک، برای تفسیر وی از سفسطه‌ها، امری بنیادی است. خلاصه وحدت متعالی وی از این قرار است: برای اینکه من بتوانم بگویم می‌اندیشم، باید ممکن باشد که تمام صور ذهنی‌ام را با هم جمع کنم؛ من می‌اندیشم، ابزار همه مفاهیم است (cf. Kant, B399 & A341) و این مفهومی تهی یا رخنه‌دار و ناتمام است (cf. Kant, [B421]). وحدت ادراک، برای کانت، اجزای سازنده تجربه است، بدین خاطر که تجربه به وسیله یک فاعل انجام می‌شود و به گفته والش، مقصد و هدف جستجو در خود جستجو پیش فرض قرار می‌گیرد (cf. Walsh, W. H., p. 179) و به گفته کانت، من می‌اندیشم، عمل تعیین‌بخش به وجود من است ولی این امر به شکلی از شهود نمی‌انجامد (cf. ibid).

1. Paralogsms.

من می‌اندیشم، تعبیری از یک تجربه نیست بلکه شکل یک تجربه است که ممکن است رخ دهد، دقیقاً همان‌طور که زمان و مکان، شکل‌های شهود درونی هستند که می‌توانند وجود داشته باشند.

تبيين کانت درباره معرفت

بر خلاف دکارت و هابز که معتقد بودند ما می‌توانیم به طور مستقیم اشیا را به وسیله عقل بشناسیم، کانت تأکید می‌کند که همه آگاهی ما به واسطه تجربه حسی است و ادراک عقلی بی‌واسطه نداریم (cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 193-195). به نظر دکارت، نفس از دو صفت بنیادین آگاه است، فکر و امتداد یا ذهن و ماده. تجربه‌های خاص یا نماد فکرنده یا نماد امتداد. در فلسفه دکارت، انطباعات حسی و تصورات کاملاً از هم جدایند. انطباعات برایندهای مغز و تصورات برایندهای نفس مجرد است و چگونگی ارتباط آن دو یکی از مشکلات جدی است. کانت پیوسته در این اندیشه بوده که احساس و اندیشه را با هم بدانند و از دو گانه‌انگاری میان عالم ذهنی احساس و عالم عینی دانش پرهیز کند.

کانت در ضمایم ویرایش سوم تاریخ طبیعی کلی (*Universal Natural History*, 1755) تبیینی درباره نقش و تأثیر معرفت به افعال خاص بدنی بر نفس ارائه کرده است. وی دو ادعا را مطرح و از آن دفاع کرده است. نخست این ایده که فعالیت ادراکی نفس از ادراک حسی که به عنوان اثر کارکرد بدنی دریافت کرده است، مستقل است. دیگر اینکه، کندی و تنبلی بدن که معلول ساختمان مادی ویژه آن است، سبب ناتوانی نفس از تفکر می‌شود.

اگر شناخت به عنوان توالی وضعیتهای ذهنی لحاظ شود، ادعای کانت این است که این توالی به توالی متناظری از فرایندهای بدنی بستگی دارد. او به طور خاص می‌گوید، نارسایی بدنی سبب توقف، تنزل یا بازداشت توالی وضعیتهایی می‌گردد که در نفس رخ می‌دهد. بدین دلیل که توالی وضعیتهای نفسانی بر توالی وضعیتهای بدنی بستگی دارد، کانت نتیجه می‌گیرد که ویژگی خاص ساختار مادی بدنی ما سبب پیدایش ویژگی شناخت ما می‌گردد، بنابراین، تبیین کانت درباره شناخت

جسمانی شده، تنها بدین معنا نیست که کیفیت ادراک حسی مادی که بدن آن را پدید آورده است، بر کیفیت شناخت اثر می‌گذارد بلکه می‌گوید نفس در هر تغییری و بنابراین در هر معرفتی که دارای توالی زمانی وضعیتهای ذهنی است، به وضعیتهای متوالی بدن بستگی دارد.

کانت کوشید تا نظریه‌ای دربارهٔ معرفت ارائه کند که مهمترین عناصر درستی را که لاک، دکارت و لایبنیتس بدان دست یافته بودند، داشته باشد. نقادی کانت به انکار هرگونه دانشی دربارهٔ هر چیزی که فراتر از تجربه باشد، انجامید (cf. Stöckl, *History of Philosophy*, §§ 29, 30) و البته با مشکلات فراوانی نیز روبه‌رو شد (cf. Ueberweg, *History of Philosophy*, Vol. II, pp. 161-162) که از جمله خودبراندازی است (cf. Lotze, *Metaphysic*, §§ 8, 9. & Rickaby, cc. vi. Vii) و برخی فلسفهٔ نقدی را به همین دلیل، به کلی نادرست دانسته‌اند (cf. Kleutgen, §§ 337-368 & op.cit, *A Study of Religion*, Vol. I. pp. 70-80).

سهروردی با توجه به آئیت محض و نیز نور لئفسه بودن نفس، و در نتیجه، تبیین علم حضوری مجردات و نفس با هیچ یک از اشکالاتی که کانت با آنها درگیر بود، روبه‌رو نبوده است

آگاهی نفس به خود

از نظر سهروردی اولاً نفس، علم حضوری دارد و باقی است و تداوم علم از لوازم جدایی‌ناپذیر آن است. البته از آنجا که علم حضوری به وحدت می‌انجامد، هیچ یک از مسائل مورد اشاره جیمز و کانت برای او مطرح نیست. به نظر وی، ادراک بر دو قسم است: ۱- ادراک با واسطه (علم حصولی) ۲- ادراک بی‌واسطه (علم حضوری). علم نفس به خود، حضوری است؛ زیرا ممکن نیست چیزی که قائم به ذات خود و نور مجرد است، ادراک با واسطه، به وسیلهٔ مثال و صورت ذهنی، یعنی علم حصولی داشته باشد.

در علم حصولی، ذات شناسا، چیزی است مانند یک انسان؛ موضوع شناسا، چیز دیگری است مانند کتاب؛ صورت علمی چیز دیگری است که به آن علم گفته

می‌شود. در چنین علمی میان عالم و علم و معلوم تعدد و تفاوت وجود دارد. ولی در علم حضوری این گونه نیست. یک چیز است که از جهتی عالم است و از جهتی معلوم و از جهتی دیگر، علم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۳۳/۳-۳۶).

ممکن نیست آگاهی نفس به خودش حصولی باشد؛ زیرا نفس اگرچه از جهات مختلف، عناوین متعدد دارد ولی واقعاً متعدد نیست، در حالی که هر جا که علم حصولی وجود داشته باشد، تعدد نیز واقعی است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۴/۸؛ افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۶۳-۱۶۴). علاوه بر این، مثال من یا أنا، چنانکه از نامش پیداست، عین من و أنا نیست؛ زیرا اگر عین من بود، مثال من نبود، در حالی که من به أنا علم دارم نه به غیر آن (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱). از این گذشته، اگر علم به نفس از طریق صورت و مثال باشد، دو احتمال خواهد داشت:

۱- مدرک (نفس) نداند مثال و صورت مورد ادراک، مثال خودش است. پیداست که در این صورت، نفس به خودش علم ندارد؛ زیرا در علم حصولی، علم به ذات چیزی، فرع علم به صورت و مثال آن است. تا عالم و مدرک نداند که این صورت مربوط به آن شیء خارجی است، نمی‌تواند آن شیء خارجی را بشناسد. پس اگر نفس نداند صورتی که برای او حاضر شده، صورت و ذات خود است، تنها به یک صورت علم دارد نه به خودش. این امر اولاً خلاف فرض است و ثانیاً خلاف بداهت است. بدین خاطر خلاف فرض است که فرض بر این است که نفس به خودش علم دارد، ولی حصولی است. و از این جهت خلاف بداهت است که نفس به طور بدیهی و وجدانی به خود آگاهی دارد نه به صورت و مثال خود (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۸ و ۲۷۶).

۲- مدرک (نفس) بداند که این مثال و صورت که مورد ادراک او واقع شده است، مثال و صورت خودش است. اینک این پرسش مطرح می‌شود که نفس که از طریق مثال و صورت به خود علم پیدا کرده است، از کجا فهمیده است که این صورت، صورت خودش است. نفس باید نخست خود را ادراک کند، آنگاه با مشاهده صورتش بگوید این صورت، صورت من است و اگر گفته شود که پیش از درک این مثال، از طریق مثال دیگری خود را شناخته بود، لازمه‌اش تسلسل است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۱۱۲). پس شناسایی نفس از طریق مثال، ممکن نیست. به نظر نویسنده، علم حصولی

و اعتبار آن، به علم حضوری پیشتر از خود بستگی دارد و طرح سوبجکتیویسم کانت به جای اوبجکتیویسم به خاطر غفلت از این نکته دقیق بوده است.

فرضیه ادراک درونی

در گفته‌های کانت نیز می‌توان نشانه‌های فراوانی از علم حضوری نفس یافت و آنها را راه حلی برای مسئله علم دانست. وی میان ادراک درونی و بیرونی، تقابلی را ترسیم کرد که نخست در رساله «خطابی»^۱ در ۱۷۷۰ به منظور بازبینی و اصلاح فلسفه پیشین خود درباره نفس مطرح کرد. بدین گونه که نفس متعلق ادراک درونی است که در مکان، حضور معنوی دارد نه حضور مادی. وی بدین صورت، برخی از مشکلات مربوط به نفس و بدن را که به هنگام نوشتن «رؤیاهای نفس غیب‌گو»^۲ با آن روبه‌رو بود، حل کرد. وی این فرضیه ادراک درونی را به مسئله نفوذناپذیری در روان‌شناسی نظری خویش یعنی به این مسئله که ماهیت نفس همانند طبیعت مادی، جوهر مادی نیست و نیز به مسئله قرار داشتن نفس در مکان، پیوند داد. او در «نیروهای زنده»^۳ گفته بود که جوهرهای مادی و مجرد، اساساً از یک نوع هستند؛ زیرا همه جواهر با نیروی فاعلی مؤثر کار می‌کنند ولی این دیدگاه به طور مؤثر سبب شد که تفاوت میان ماده و مجرد به کلی فرو ریزد. همزمان وی در سخنرانیهای مربوط به ما بعد الطبیعه آموزه ادراک درونی را برای دفاع از ناهم‌جنسی نفس و بدن ارائه کرد.

این خود به مشکلی انجامید که امروزه روان‌شناسان با آن روبه‌رو هستند و آن را کانتی می‌دانند مبنی بر اینکه رخدادهای روانی تنها بازنمایی درونی جهان بیرونی هستند. مشکل این است که چگونه می‌توانیم به جهان بیرونی آگاه شویم و چگونه ممکن است کارکردهای فیزیکی - شیمیایی سلولها، برای ما به صورت اشیا و رنگها در آیند؟ (cf. Sorabji, R., p. 315). کسانی که علم حضوری را مرتبه پیش از علم

1. *The Inaugural Dissertation.*
2. *Dreams of a Spirit Seer*, 1766.
3. *Living Forces.*

حصولی می‌دانند و نیز سهروردی که علم نفس را حضوری می‌داند، با چنین مسئله‌ای روبه‌رو نیستند.

اثبات وحدت نفس از راه وحدت آگاهی

وحدت نفس از دیدگاه سهروردی همانند دیگر فیلسوفان مسلمان امری وجدانی است که با محتوای دلایلی که در نظریات بسیاری از فیلسوفان مغرب‌زمین مطرح شده است، سازگاری دارد. یکی از مهمترین دلایل آنان بر وحدت نفس، وحدت آگاهی است که به نظر کانت ناتمام است. به نظر وی، از وحدت آگاهی نمی‌توان چیزی درباره ماهیت متعلق آگاهی مربوط به وحدت نتیجه گرفت و به طور خاص، ما نمی‌توانیم از این وحدت، وجود نفس یا جوهر مجرد دکارتی یعنی من اندیشنده را نتیجه بگیریم؛ زیرا ممکن است تمام آنچه که درباره وحدت آگاهی می‌دانیم، مربوط به یک جوهر مجرد نباشد بلکه به توالی جوهرهای متفاوت ارتباط داشته باشد. آگاهی به این وحدت، امری پیش از تجربه نیست و برای درک ماهیت آن باید به درک مستقیم تجربه تمسک جوییم. این خطای دکارت بود که گمان می‌کرد که می‌تواند به‌طور پیشینی وجود نفس یا جوهر مجرد را تنها از آگاهی به اندیشه و من می‌اندیشم، اثبات کند ولی کانت گمان می‌برد که خطای دکارت ضرورت وحدت ادراک را با ضرورت وجود یک جوهر مادی درآمیخته است. او این انگاره را که باید وحدت تجربه وجود داشته باشد با این انگاره که باید از یک اصل وحدت‌بخش، از امر ثابت و دائمی که این تجارب بدان تعلق داشته باشد، تجربه داشته باشیم، درآمیخته است.

این ادعا که باید برای «من می‌اندیشم» ممکن باشد که همه صورتهای مرا با هم همراه سازد به این ادعا تبدیل شده است که باید متناظر با «من» چیزی وجود داشته باشد که ذاتش اندیشیدن و فاعل اندیشه‌ها باشد. ولی این انتقال، خطاست. در عین حال تصریح می‌کند که نفس نه تنها به خود علم دارد بلکه به وحدت خود نیز آگاه است و برای علم به خود به شناسایی هیچ یک از صفات خود نیاز ندارد

(cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, A350 & B155 & Brook, A., pp. 185-98)

کانت در ارائه این اصل درباره وحدت ادراک یا نفس خودآگاه، درباره فاعل تجربه، چیزی برای گفتن ندارد؛ زیرا تا زمانی که ما خود را به آنچه که در ادراک درونی ارائه شده، محدود می‌کنیم و در آن دقت روا می‌داریم، به انگاره‌ای از نفس تجربی که بتوان آن را در فرایند تحولات، ثابت انگاشت، دست نمی‌یابیم.

به نظر کانت این عقیده که مفهومی که نه از مفهوم تجربه‌ای ممکن به دست آمده باشد و نه بیانگر تجربه‌ای ممکن باشد، باید کاملاً پیشین و بیانگر یک شیء باشد، روی هم رفته ناسازگار و محال است؛ زیرا نباید هیچ محتوایی داشته باشد، بدین خاطر که هیچ مُدرک مستقیم متناظر با آن وجود ندارد و درکهای مستقیم که به وسیله آنها ما با اشیا ارتباط برقرار می‌کنیم، تشکیل‌دهنده زمینه، حوزه، شیء و تجربه ممکن است (cf. Kant, A95). در عین حال، ایوینگ این بند از سخنان کانت را از بخش نخست، قیاس استعلایی نقل کرده و آن را خلاصه رویکرد سلبی کانت درباره متافیزیک دانسته است (cf. Ewing, A. C., pp. 201-208).

با توجه به آنچه گفته شد، برخی کانت را از پوزیتیویستهای منطقی جدید به حساب آورده‌اند. او می‌خواهد بگوید هرگونه تصویری درباره ما بعد الطبیعه و از جمله وحدت نفس، مبهم و فاقد معرفت‌آموزی است. وی برخلاف پوزیتیویستهای منطقی نمی‌گوید که متافیزیک بی‌معناست (ر.ک: پوزیتیویسم منطقی)؛ زیرا نقد نخست وی در پی ایجاد نوعی متافیزیک است (cf. ibid).

تشخص نفس

تشخص نفس معانی متعددی دارد ولی آنچه که اینجا مورد نظر است، چیزی است که با دیدگاه لاک درباره «مجموعه علی بنیادین ما از انگاره اشیا» نزدیک است، یعنی تشخصی دقیق‌تر و قوی‌تر از تشخص مجموعه. (cf. Campbell, J., p. 315. &

Ruhnau, E., p. 168 & Pöppel, E., Vol. VIII, & Holub, M., p. 6)

بیشتر فیلسوفان، تشخص نفس را به وسیله علم حضوری اثبات کرده‌اند.

فرض کنید کسی ما را قانع کند که درک ما از وحدت نفس فرامادیمان به سه مغز کاملاً متمایز در سه بدن متفاوت بستگی دارد. پیداست که این امر، درک

طبیعی ما را از وحدت فرامادیمان نقض نمی‌کند؛ زیرا تصور ما حتماً این خواهد بود که من هر تعداد که مغز داشته باشم، یک چیز هستم و همان هستم که هستم (cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, 1996, A353-4). وحدت نفس ما به باور ما به وحدت بدنمان بستگی ندارد، چنانکه اگر فهمیدیم که سه مغز در یک بدن داریم و این سه با همکاری هم، تجربه ما را پدید می‌آورند، هم درک ما از وحدت نفسمان را نقض نمی‌کند.

ممکن است گفته شود، این داوری شما بدین خاطر است که شما هنوز یک بدن دارید بنابراین چگونه می‌توانید فرضهای دیگر را بدون تجربه، مورد داوری قرار دهید؟ شاید اگر سه بدن یا سه مغز در یک بدن داشتید، مسئله تفاوت می‌کرد.

اگرچه چنین فرضی قابل تجربه نیست ولی می‌توان فرض کرد که چنین کسی وجود داشته باشد، آیا او در چنین وضعیتی از خود به «من» تعبیر و بدان اشاره می‌کند یا به «من و تو و او» اشاره می‌کند؟ شکی نیست که اگر تعبیر به من می‌کند، این امر نشان‌دهنده وحدت است و اگر به او یا تو اشاره کند، نشان‌دهنده این است که به خودش اشاره نمی‌کند و آنها از وجود او بیرون هستند (Kant, *ibid* p. 26 & 32).

درست است که انسان متعارف که یک بدن و یک مغز دارد، خود را واحد می‌یابد ولی این دلیل بر این نیست که تنها کسی می‌تواند حکم به وحدت خود کند که تنها یک بدن یا یک مغز داشته باشد و بر فرض که در صورت تعدد بدن یا تعدد مغز، وحدت نفس نقض گردد ولی هیچ دلیلی بر نقض آن در غیر این صورت، وجود ندارد و چیزی نمی‌تواند تجربه پیوسته وحدت نفس را مورد تردید قرار دهد (cf. Snowdon, p. 210 & Van Inwagen, section 16, pp. 196-202). مسئله انانیت از دیدگاه سهروردی، زمینه پیدایش چنین احتمالاتی را از میان برداشته است و بر فرض مطرح شدن، پاسخ وی همان است که گفته شد.

سفسطه سوم کانت به چیزی مربوط است که لاک آن را هویت و کانت آن را شخصیت می‌نامد. وی باز هم دکارتیها را متهم می‌کند که صدق ضروری را با گزاره که متوقف بر درک بی‌واسطه حسی است، درآمیخته‌اند.

سفسطه سوم از این قرار است که در همه مواردی که من بدانها آگاهی دارم، من

با خودم یکی هستم و این امر نیز تحلیلی است. به گفته‌ی وی اگر چنین باشد، هیچ امر ترکیبی که بتوان درباره‌ی جهان گفت، وجود نخواهد داشت و همه‌ی آگاهیها باید تحلیلی باشند. اثبات هویت یک شخص به عنوان جوهر اندیشنده، در همه‌ی زمانها، باید مستند به درک بی‌واسطه باشد و اگر این گزاره، تحلیلی باشد، دلیلی بر آن وجود نخواهد داشت (cf. Kant, A364).

گفته‌ی کانت در قالب واژگان لاک به خوبی قابل فهم است. لاک میان سخن گفتن درباره‌ی جوهر متفکر و شخص، به دقت فرق می‌گذارد. به نظر وی، معیار هویت برای شخص، یکنواختی آگاهی است. در کانت، این مفهوم به قضیه وحدت ادراک تحول یافته است. به نظر وی ما از طریق آگاهیمان به عنوان نفوس، نمی‌توانیم حکم کنیم ثابت و ماندگار هستیم یا نه (cf. Kant, B409). به تعبیر روشن‌تر، در فلسفه کانت، چیزی متناظر با مفهوم جوهر مجرد که هویت خود را در طول زمان حفظ می‌کند، وجود ندارد. مفهوم «من» نه ادراک بی‌واسطه و شهودی است و نه مفهومی از شیء خارجی، بلکه صورتی است که فاهمه آن را می‌سازد (cf. Kant, A339, B397) و به تعبیر دیگر مفهومی واقع‌نما نیست. البته وی هیچ نظریه‌ای درباره‌ی چیستی نفس یا شخص ارائه نمی‌کند چنانکه نظری هم درباره‌ی آنچه که در طول زمان ادامه می‌یابد، ندارد، بنابراین، وی معیاری درباره‌ی هویت شخصی ندارد. وی تنها به شرایط ضروری چنین شخص یا انسانی برای داشتن آگاهی یا تجربه و اینکه شرط بنیادین، وحدت ادراک است، توجه دارد. دیدگاه سهروردی درباره‌ی تشخص، همان است که درباره‌ی بساطت گفته شد.

بساطت نفس

بساطت نفس از دیگر مسائلی است که بسیاری از فیلسوفان به وسیله‌ی آن بقای نفس را اثبات کرده‌اند و کانت آن را نیز سفسطه می‌انگارد. وی در سفسطه دوم از سفسطه‌های چهارگانه نفس به نقد آن می‌پردازد. وی اگرچه مغالطه مربوط به بساطت نفس را در ویرایش B آشکار نساخته است، به نظر وی، مغالطه یادشده همانند سفسطه یکم در معنی «فاعل اندیشه یا متفکر» قرار دارد. به اعتقاد وی خطا در

این است که صدق تحلیلی را با گزاره که اگر صادق باشد تنها صدق ترکیبی پسینی دارد، درآمیخته‌اند (cf. Ewing, A. C., p.203).

مفهوم بساطت نفس این است که نفس به دو یا چند نفس یا جوهر تقسیم نمی‌شود. تصور ترکیب آن بدین معنا که نفس بیش از یک جزء داشته باشد، ممکن نیست که به وسیله چند ذهن تصور شود، بدین گونه که یک جزء آن را یک اندیشنده و جزء دیگر را اندیشنده دیگر تصور کند بلکه هر کدام از آنها باید مرکب باشد و گر نه مرکب نخواهد بود. به تعبیر ایوینگ، تصور گرگها در ذهن کسی، تصور خوردن در ذهن دیگری و تصور گوسفند در ذهن نفر سوم، نمی‌تواند به این تصور که گرگها گوسفند را خوردند، بینجامد (Susan Stuart). کانت این نوع استدلال را درباره وحدت استعلایی ادراک می‌پذیرد ولی درباره نفس به عنوان جوهر بسیط نمی‌پذیرد. سهروردی با استناد به امتناع انطباق کمّ منفصل بر کمّ متصل (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷/۲)، ثبات نفس و تغییر بدن (ر.ک: همان: هیاکل النور؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵)، نفی غفلت از نفس (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۴/۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵) و نیز طرح علم به انانیت، بساطت نفس را امری تردیدناپذیر دانسته است.

تعدد نفس

به نظر برخی، انسان نفوس متعدد دارد. نفوس او همانند دانه‌های تسیح است که در عین تعدد، به نوعی به هم اتصال دارند و البته این امر با تشخیص ناسازگار نیست (32/ p. 73) این نظریه در مقابل نظریه بقچه نفس^۱ است که هیوم آن را توصیف کرده است و البته آن را نپذیرفته است (38/ pp. 251-3, 259-63, 633-6, 657-8). بنا بر نظریه دانه‌های تسیح، هر یک از نفوس، وجود متمایزی دارند، اگرچه ممکن است هر کدام از آنها در قطعه‌ای از زمان وجود داشته باشند (32/ p. 127). یکی از بهترین توصیفها درباره نفس به عنوان امری پیوسته و محور ثقل وقایع، از آن جنّت است (24/ pp. 426-7).

1. Bundle theory of the self.

به نظر برخی، نفس مانند یکی از اشیای متمایز و مستقل است که به چیزی مانند مغز و اعصاب وابستگی دارد. پارفیت^۱ نفس مجرد کانتی را قبول دارد که مثالی برای این جوهر مجرد متمایز است (cf. Parfit, *The Unimportance of Identity*, p. 18). این دیدگاه پارفیت مبنی بر استقلال نفس در عین وابستگی به اشیای دیگر را می‌توان به دیدگاه ون اینویجن^۲ دربارهٔ اتم مقایسه کرد. بر اساس این دیدگاه، اتم در عین حال که وجود مستقل دارد ولی در حیات ارگانیسم قرار گرفته است و بدان وابستگی دارد، در حالی که هم پیش از ورود در آن و هم پس از آن، وجود مستقل دارد (cf. Van Inwagen, pp. 94-5).

ممکن است گفته شود همان‌گونه که بیشتر مردم، درکی از وحدت نفس خود دارند، برخی نیز خود را چند قطعه یا متعدد درک می‌کنند (مانند تعدد شخصیت به‌ویژه شیزوفرنی). بر فرض که چنین باشد، تنها وحدت غیر هم‌زمان نفس را نفی کرده است، به این صورت که کسی، روزی، ماهی، هفته‌ای خود را چیزی بیابد و در زمان دیگری، چیز دیگری بیابد و ضرورتی هم ندارد که با پذیرش وحدت نفس، همیشه آن را یک چیز بیابیم. ممکن است در عین یکی یافتن آن، گاهی آن را یک معلم بیابیم و گاهی کارگر و... ولی همیشه یکی است اگرچه همان یک، پدیدارهای متفاوتی در زمانهای مختلف داشته باشد.

ممکن است تجربهٔ دیگری نقض بر وحدت نفس انگاشته شود و آن این است که کسی را تصور کنیم که گرایشها و آرزوهای متعدد هم‌زمان دارد. چنین فردی خود را هم‌زمان افراد متعدد با خواسته‌های متعدد می‌یابد. در این صورت یا چنین فردی، نفوس متعدد دارد و یا نفسی مرکب از اجزای پراکنده دارد و در هر صورت، وحدت نفس نقض می‌شود.

آیا این یک نفس است که نفوس متعدد را می‌فهمد یا نفوس متعدد، هر کدام خودشان را می‌یابند؟ بنا بر احتمال نخست، وحدت نفس نقض نشده است و بنا بر احتمال دوم، مدرکات نفوس متعدد، ادراک نشده است تا دربارهٔ تعدد آنها داوری

1. Parfit.

2. Van Inwagen.

شود. به تعبیر دیگر اگر هر نفسی به خود آگاه است، تعدد که امری مربوط به نفوس متعدد است به وسیله کدام نفس ادراک شده است، اگر درک نشده باشد که حکم به تعدد نمی‌توان کرد و اگر درک شده باشد، همان مدرک، نفس واحد است نه متعدد. اگر چند انسان وجود دارند یا کسی تعدد آنها را درک می‌کند، مدرک واحد است و اگر درک نمی‌کند، حکم به تعدد نیز روا نیست. دیگران نیز به چنین نقضها و پاسخها اشاره کرده‌اند (Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 246-8 & p. 35/42). دگرسانینی خود^۱ نیز یکی دیگر از همین نقضها می‌تواند باشد (cf. Camus, *The First Man*, p. 53 & *The Outsider*)

نفی ادراک نفس به وسیله مثال را می‌توان بیانگر نظریه وی در این مسئله دانست. به گفته هاپکینز، وجود من، آگاهی من، احساس من نسبت به خودم، چشیدن خودم، متمایز تر از هر چشیدن و ادراکی است و به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان به دیگری انتقال داد، هیچ چیزی در طبیعت وجود ندارد که در عین بیان‌ناپذیری و سر به مهر بودن، چنین متمایز باشد (cf. Hopkins, p. 123 & Glover, J., p. 59).
به نظر برخی، این سخن هاپکینز مبهم است بدین خاطر که تشخیص افراد برای خودشان چندان روشن نیست و بنابراین قابل دستیابی نیست. به تعبیر دیگر، تشخیص چیزی نیست که بدان دست یافت و یا آن را مورد مشاهده قرار داد بلکه چیزی است که به وسیله آن می‌توان به چیزهای دیگر دست یافت و یا با آن، اشیای دیگر را می‌توان مشاهده کرد. تشخیص وضعیت همگانی و نامرئی زندگیشان، مانند هواست، نه موضوع تجربه (36/ p. 32).

تجرد نفس

یکی دیگر از مسائل مهم انسان‌شناسی، تجرد نفس است. اولین شناخت فراگیر درباره نفس این است که مردم خود را موجود فرامادی و منفردی می‌دانند که موضوع تجربه آگاهی قرار می‌گیرد و دارای ویژگیها یا تشخیص معینی است و با همه تجربیات

1. Depersonalization.

خود و نیز با دیگر اشیا تفاوت دارد. این امری مهم است که به عنوان پدیداری شخصی و مادی درک می‌شود و بسیاری آن را نفس فرامادی نامیده‌اند (ibid, 13). شناسایی نفس فرامادی، امری عادی است و چنین درکی برای هر انسان معمولی حتی برای کودکان نیز رخ می‌دهد (cf. Nagel, pp. 54-7 & Hughes, ch. 6). ادراک خود به همان اندازه در میان جمع روشن و متمایز است که در تنهایی چنین است. این درک میان همگان مشترک است و بدن همانند ابزار یا وسیلهٔ فراخوان ذهنی است (p. 15 / 32)، از این رو، نه می‌توان انکار کرد که ما درکی فرامادی از خود داریم و نه می‌توان انکار کرد که این درک با نوعی باور به مجرد بودن نفس و یا تجرد آن پس از مرگ متحد است. سهروردی نیز در آثار مختلف خود، دلایل متعددی بر تجرد نفس ارائه کرده است که نمونه‌ای از آن را پس از این مطرح خواهیم کرد.

به هر حال، آیا چیزی غیر از بدن آن گونه که ادیان، فلسفهٔ یونانی، فلسفهٔ اسلامی و دیگر فلسفه‌های عقل‌گرا و ما بعد الطبیعی ادعا می‌کنند، وجود دارد؟ این نظریه را که غیر از زندگی بدنی، انسان زندگی دیگری هم دارد، دیدگاه سنتی دربارهٔ نفس یا ذهن نامیده‌اند که با اختصار چنین است: نفس جوهر ماندگار غیر مادی است که به صورت رمزآلودی در بدن قرار گرفته یا بدان ارتباط یافته است این موجود، کنش‌گر، آزاد و فناپذیر است (cf. Aristotle, *Ethics*, p. 249). این نظریه مورد پذیرش افلاطون، ارسطو، سنت مسیحی تا دوران جدید قرار گرفته است.

کانت با کسانی که نفس را جسم نمی‌دانند، موافق است ولی با این حال پافشاری می‌کند که طبیعتی مادی دارد. مقصود از طبیعت مادی داشتن نفس به این معناست که نفس سرچشمهٔ اصلی نیروست (cf. Schnfeld, Martin, *New Elucidation*, p. 244). همچنین، وی این گفتهٔ سویین‌برگ^۱ را مبنی بر اینکه می‌توان جهان پس از مرگ را به طور دقیق تجربه کرد، ردّ می‌کند و بدان ریشخند می‌زند (cf. Schnfeld, Martin,

1. Swedenborg.

ممکن است نفس فرامادی همان وجود انسانی باشد که به طور کامل درک نشده و به طور نادرست، عقلانی شده است و ما توانایی تشخیص آن را نداریم (Bermúdez & ch. 10 / 44). به نظر برخی، از این واقعیت که واژه من را هم برای اشاره به نفس فرامادی فرضی به کار می‌بریم و هم برای اشاره به کل وجود انسان، می‌توان نتیجه گرفت که آن دو، یک حقیقت هستند و بنابراین، نفس فرامادی وجود ندارد. پاسخ این گمانه این است که کاربردهای زبان عرفی، همیشه کاربرد درستی نیست به ویژه اگر به واقعیتها و ارجاع به آنها ارتباط داشته باشد. مسئله نفس از همین قرار است (cf. Strawson, p. 210).

به نظر برخی، آنگاه که این پرسش مطرح شود که آیا چیزی به نام نفس وجود دارد، می‌گویند: به راحتی می‌توان هرگونه گمانه‌زنی ما بعد الطبیعی را که به خوبی با پدیدارشناسی توافق نداشته باشد، حذف کرد و به شعله‌های آتش سپرد (cf. Hume, p. 165).

ماده‌گرایان بر این گمانند که هر چیزی و هر رخدادی در جهان، صرفاً پدیدار مادی است و حداکثر چیزی را که می‌پذیرند این است که تجربه خود آنگاه نیز امری واقعی است ولی نه امری فراتر از ماده و پدیدارهای مادی. آنان میان ماده و فراماده، هیچ‌گونه تفاوتی نمی‌گذارند. امور ذهنی را به همان اندازه پدیدارهای مادی می‌دانند که امور غیر مادی را چنین می‌دانند. از این جهت کانت مادیگرا نیست. (cf. Searle, p. 54 & Campbell, A., pp. 230-3 & Hurlburt, pp. 385-95).

به نظر سهروردی، اگر نفس جسم یا جسمانی باشد لازمه‌اش این است که صورت کم مفصل با کم متصل منطبق شود و چون این امر محال است، پس نفس مجرد است. هنگامی که انسان عدد چهار را ادراک می‌کند، صورت ادراکی آن که از مقوله کم مفصل است، در ذات ادراک کننده وجود خواهد داشت، اینک اگر نفس، یک امتداد جسمانی (کم متصل) باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که صورت کم مفصل (عدد چهار) با کم متصل (نفس) منطبق گردد و این امری محال است، پس ذات مدرک مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷/۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۲۴).

بقای نفس

به گفته جان آپدیک می‌توان چنان احساس ماندگاری در زندگی و هنر داشت که گویی زندگی را تازه آغاز کرده‌ایم (cf. Updike, p. 239) و این تعبیر دیگری از خودآگاهی مستمر تا به هستی سیال نفس است. در عین حال، به نظر برخی، استعاره مشهور رود خودآگاهی ویلیام جیمز (cf. James, p. 145) و نیز تعبیر هوسرل درباره تمثیل رود خودآگاهی یا آگاهی سیال^۱ زندگی که نفس^۲ در آن زندگی می‌کند (cf. Collins, ch. 8.4) و در تفکرات بودایی به تفصیل به کار رفته است (cf. Collins, pp. 66, 31) دقیق نیست. به نظر آنها نادرستی سخن جیمز بدین خاطر است که اندیشه‌های انسان، استمرار پدیدارشناختی طبیعی یا سیلان تجربی اندکی دارد؛ زیرا نفس چیزی است که به وسیله آن همه چیزهای مربوط به من جریان می‌یابد نه آنکه خود نیز جریان داشته باشد (32/ p. 42). اندیشه‌های انسان آن گونه که هیوم می‌گوید متغیر، نامطمئن و ناپایدار است (cf. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, p. 194). ویلیام جیمز از این فرایند، به زندگی پرنده تعبیر می‌کند؛ نوعی فراز و فرود داشتن (cf. James, W. (1950), *The Principles of Psychology*, Vol. 1 p. 243). ولی همین جریان نیز نوعی پیوستگی دارد، اگرچه در هر لحظه‌ای، تغییر جدیدی را می‌پذیرد (24/ pp. 189, 237-42). همان گونه که ملاحظه می‌شود، این تعبیری پدیدارشناختی از آگاهی است (cf. Richardson, Vol. 1) که ریچاردسون به عنوان اولین کسی که در زبان انگلیسی، فرایند آگاهی را مطرح کرده و واژه رود را درباره آن به کار برده است، شناخته شده است (32/ p. 67). نقطه مقابل آن توقف آگاهی است که می‌توان آن را با نظریه بودایی مبنی بر توقف تداوم آگاهی، مقایسه کرد و به نظر برخی آگاهی با آغاز بدن پیوسته است (cf. Collins, pp. 238-47).

فناناپذیری از محمولهایی است که به نفس نسبت داده می‌شود و در الهیات خداوآور، نفس از جهت اهمیت، پس از خدا قرار دارد (cf. Wesley Salmon, pp.193-195) و این امری طبیعی است. به گفته پروفیسور جیمز ما بدین خاطر خود را فناپذیر

1. Flowing cogito.
2. Ego.

می‌دانیم که شایسته فناپذیری هستیم و با آن تناسب داریم (cf. Wallace, p. 348). کانت برای اثبات بقای نفس و زمانمندی آن به دلایلی مانند میل به بقا و میل به دستیابی به کمال اخلاقی تمسک می‌جوید. همین دلایل را نیز برای اثبات اینکه متعلق اراده و خواست ما، خیر برتر است به کار می‌برد. اگر تردیدی در نتیجه‌بخش بودن چنین کششهایی از دیدگاه او نبود، می‌توانستیم بگوییم که به نظر وی این بدان معناست که نفس هم پس از مرگ باقی است و هم اگر شایستگی دستیابی به کمال اخلاقی را داشته باشد به عالی‌ترین خیر دست خواهد یافت ولی تردید او ما را از چنین نتیجه‌گیری باز می‌دارد و گرایش وی به شک‌گرایی در این مسئله را پررنگ‌تر می‌سازد. به هر حال، به نظر کانت، میل مفرط نفس نمی‌تواند دلیلی بر ماندگاری آن باشد (cf. Kant, *Meiklejohn's Translation*, p. 246).

کانت و سهروردی با همه تفاوت‌هایی که دارند، در مسئله بقای نفس، تا اندازه‌ای هم‌سو هستند. مهمترین تفاوت آنها در این مسئله در نوع دلایل آنهاست. سهروردی برای اثبات بقای نفس، بیشتر به تجرد آن توجه دارد در حالی که کانت کششهای عقل عملی را با تردید برای اثبات فناپذیری نفس به کار می‌گیرد.

عدم‌ناپذیری مجردات بالفعل، تردیدپذیر نیست و هیچ یک از حکیمان نیز بدان گمان نبرده‌اند؛ زیرا هر چیزی که عدم‌پذیر است یا بدین دلیل عدم می‌پذیرد که چیزی را که در وجود آن اثر دارد، از دست داده است یعنی یکی از عوامل وجودش از میان رفته باشد یا بدین دلیل که چیزی که در عدم آن تأثیر دارد، پدید آمده است. به تعبیر دیگر، عدم چیزی یا به خاطر عدم شرایط، زمینه‌ها و موجبات آن چیز است یا به خاطر وجود ضد آن (سهروردی، ۱۳۶۸: ۲۲۲) و چون هیچ یک از دو امر یادشده درباره مجردات صادق نیست، پس مجردات عدم‌ناپذیرند.

عوامل یا علل مجردات بدین خاطر عدم‌ناپذیرند که خود امری مجرد هستند و مجردات، بر خلاف سایر موجودات که بر علت‌های چهارگانه (فاعل، غایت، ماده و صورت) بستگی دارند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۲ و ۳۰۹/۵) تنها به فاعل و غایت بستگی دارند. (همان: ۹۹/۲ و ۱۹۱).

از میان رفتن فاعل و غایت مجردات محال است؛ زیرا فاعل و غایت آنها

واجب الوجود است، خواه بی‌واسطه و خواه باواسطه. و چون مجردات فاقد محل و موضوع هستند و ضدیت متوقف بر موضوع و محل است، پس مجردات ضد هم ندارند تا وجود ضد آنها سبب عدم آنها شود، بنابراین، معدوم شدن مجردات محال است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۹۶-۴۹۹).

اما عدم‌ناپذیری نفس انسان اگرچه بر اساس برخی از مبانی، همانند مسئله نخست است ولی بر اساس برخی مبانی دیگر با آن تفاوت دارد. اگر حکیمی به مجرد بالفعل نفس انسانی به هنگام جدایی از بدن عقیده داشته باشد (شیرازی، ۱۴۱۰: ۸/۱۲-۶)، مسئله بقای نفس انسان با مسئله نخست هیچ تفاوتی نخواهد داشت و همان‌گونه که عدم‌ناپذیری مجردات، امری برهانی است، عدم‌ناپذیری نفس انسان نیز همین‌گونه است. ولی اگر حکیمی بر این عقیده باشد که نفس انسان به هنگام جدایی از بدن، مجرد بالفعل نیست، مسئله بقا و ماندگاری نفس انسان پس از جدایی از بدن با مسئله نخست تفاوت دارد و شاید علت اختلاف حکیمان در این مسئله به همین نکته باز گردد.

علاوه بر این، اگر چیزی عدم‌پذیر باشد علت عدم و نابودی آن یکی از احتمالات است: الف- علت عدم آن، خودش باشد و ذاتش مقتضی عدم خود باشد. ب- علت عدم آن، علت وجود آن باشد یعنی همان علتی که آن را پدید آورده و بدان وجود بخشیده است، آن را نابود سازد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۱۰). ج- علت نابودی آن، اضرار و امور مزاحم آن باشد. د- علت نابودی آن، از میان رفتن یا تغییر شرایط، زمینه‌ها و معدّات و محل آن باشد (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۴-۴۲۲) و چون هیچ‌یک از فرضهای یادشده درست نیست، پس عدم‌پذیری نفوس انسانی نیز نادرست و محال است. نادرستی فرض یکم بدین دلیل است که اگر علت عدم آن، خودش باشد، از اصل پدید نمی‌آید؛ زیرا در این فرض، ذات نفس، علت عدم آن است و چون جدایی میان علت و معلول ممکن نیست، پس عدم نفس از ذات آن جدا نمی‌شود و بنابراین هیچ‌گاه به وجود نمی‌آید و حال آنکه به وجود آمده است. وجود نفس نشان می‌دهد که ذات آن مقتضی و علت عدم آن نیست.

فرض دوم نیز نادرست است؛ زیرا اولاً علتی که به نفس وجود داده است، نور

قاهر مجرد است (سهروردی، ۱۳۶۸: ۲۰۰-۲۰۲) و چون مجرد است، تغییرپذیر نیست و پیوسته بر یک حال، باقی و دائم است. علتی که نفس را پدید آورده است، همیشه همان گونه است که در آن حال، نفس را پدید آورده است نه در حال دیگری که از ایجاد نفس منصرف شود و آن را نابود سازد.

ثانیاً نفس از لوازم علت خودش است و به تعبیر دیگر، نور مدبّر (نفس) شعاع نور قاهر است (همان: ۱۳۳). جدایی ذاتی یا لوازم ذات از ذات یا جدایی شعاع از منبع نور محال است چه رسد به اینکه منبع نور، شعاع خود را از میان بردارد. به نظر برخی، حکم به اینکه نفس از لوازم ذات انوار قاهر است، حدوث آن را نفی می کند (رازی، بی تا: ۳۹۱-۳۹۲). ولی اگر گفته شود که لازم بودن آن مشروط به حدوث بدن است این احتمال را در پی دارد که ماندگاری آن نیز مشروط به بقای بدن باشد.

فرض سوم نیز نادرست است؛ زیرا میان مجردات به خاطر تجردشان، مزاحمت نیست تا چه رسد به ضدیت (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۷)، بنابراین، هیچ گونه معارض و مزاحمی ندارند تا سبب نابودنی آنها شود.

فرض چهارم نیز مانند فرضهای پیشین است؛ زیرا شرایط و معدّات، از حوزه موجودات مجرد بیرون است و به موجودات مادی و جسمانی ارتباط دارد، بنابراین، نفس به خاطر تجرد به هنگام جدایی از بدن، به زمینه ها، استعدادها و معدّات بستگی ندارد تا با از میان رفتن آنها، نفس نیز از میان برود (ر.ک: سهروردی، التلویحات: ۷۹-۸۰).

نکته ای که باقی می ماند، نقش بدن در حدوث، وجود و دوام نفس است و آن اینکه اگر نفس به بدن وابستگی ندارد چرا از آغاز بدون بدن آفریده نمی شود و اگر وابستگی دارد، چرا در پایان بدون نفس باقی می ماند. پاسخ آن بر اساس حکمت متعالیه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۹/۶؛ رازی، بی تا: ۳۴۰-۳۴۹) و نیز تشکیک در وجود است (ر.ک: همان؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۶). نفس به خاطر ضعف مرتبه وجودی اش در آغاز نیازمند به بدن است ولی در پایان به خاطر شدت وجود آن، از بدن بی نیاز می شود و بر اساس حکمت اشراق پاسخ آن از این قرار است:

نفس موجود مجردی است که دارای ابزار و آلات است؛ آنگاه که با مرگ،

بدن از میان رفت و شایستگی ابزار و آلت نفس بودن را از دست داد، نفس بدون ابزار و آلات باقی می‌ماند و در نتیجه افعال طبیعی نخواهد داشت، چنانکه اگر اره و تیشه از میان برود، زبانی به وجود و دوام نجار وارد نخواهد شد اگرچه به خاطر نداشتن ابزار و آلات نجاری، نمی‌تواند نجاری کند ولی کار نجار، منحصر به نجاری نیست. نفس نیز همین گونه است (ر.ک: سهروردی، *المشاعر والمطارات*: ۴۹۹). علاوه بر اینکه نظریهٔ حدوث جسمانی و بقای روحانی را می‌توان از سخنان شیخ اشراق استنباط کرد.

نظریهٔ تجربه‌گرا^۱ یا حس‌گرا^۲ مربوط به علم، اگرچه در نقطهٔ مقابل دیدگاه‌های کانت و دیگر طرفداران مفاهیم فطری^۳ قرار دارد، ولی این دو دیدگاه (کانت و تجربه‌گرایی) در این فرض مشترکند که فعالیت حسی و عقلی نوعاً یکی هستند. نکتهٔ اساسی دیدگاه تجربه‌گرایی یا حس‌گرایی این است که مفاهیم کلی و انتزاعی، احکام ضروری، خودآگاهی و همهٔ معرفت‌های غیر مادی برتر ما، صرفاً فرآورده‌های پیچیده‌تر یا پالوده‌شدهٔ حس است. نتیجهٔ فرعی این نظریه، اگرچه اغلب مورد توجه نیست، انکار غیر مادی بودن نفس است. اگر همهٔ فعالیت‌های ذهنی مربوط به طبیعت سامانمند حواس باشد، در این صورت هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که نفس انسان اصلی و فرامادی مربوط به نظمی فراتر از حواس باشد. از طرفی شیوهٔ تجربه‌گرا این است که از ارزش ویژگی‌های شگفت‌آور کارهای عقلی بکاهد و دیگر شایستگی‌های حواس را به طور اغراق‌آمیزی آشکار سازد (cf. Michael Maher, p. 8).

1. Empiricist theory.
2. Sensationist theory.
3. Innate ideas.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء الالهيات*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. افلوپین، *دوره کامل آثار*، ج ۱-۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷ ش.
۶. رازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار، بی تا.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین، *التلویحات*.
۸. همو، *المشاعر و المطارحات*.
۹. همو، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۱-۲، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱-۹، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، با تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی، الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
13. Aquinas, Thomas, St., *Summa Theologica* (1a Q2), trans. by English Dominicans, London: Burns, Oates, and Washbourne, 1912-36; repr. New York: Benziger, 1947-48; repr. New York: Christian Classics, 1981.
14. Aristotle, *Ethics*, Baltimore: Penguin Books, 1953.
15. Barkow, J. H., Cosmides, L. and Tooby, J., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, 1992
16. Bermúdez, J. L., Marcel, A. and Eilan, N., *The Body and the Self*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
17. Brook, A., *Imagination, possibility and personal identity*, American Philosophical Quarterly 12, 1975.
18. Campbell, A., *Cartesian dualism and the concept of medical placebos*, Journal of Consciousness Studies, 1994.
19. Campbell, J., *The body image and self-consciousness*, in Bermúdez et al., 1995.
20. Camus, A., *The First Man*, translated by David Hapgood, London: Hamish Hamilton, 1995.
21. -----, *The Outsider*, translated by Joseph Laredo, London: Hamish Hamilton, 1982.
22. Cassam, A-Q. A., *Self and World*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
23. Collins, S., *Selfless Persons*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
24. Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little, Brown, 1991.
25. Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, translated by J.

- Cottingham et al., Cambridge: Cambridge University Press, 1641 & 1985.
26. Eliade, *Soul, in The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade, ed. in chief, Macmillan Co., New York, 1987, Vol. 13, 1987.
 27. *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, London: Oxford University Press, 1993.
 28. Evans, G., *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
 29. Ewing, A. C., *A Short Commentary On Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Methuen and Co., London, 1938.
 30. Farrell, B., Review of Bermúdez et al., *Journal of Consciousness Studies*, 3, 1996.
 31. Fichte, J. G., *The Science of Knowledge*, trans. Peter Heath and John Lachs, Cambridge: CUP, 1982.
 32. Gallagher Shaun, Shear Jonathan, Strawson Galen, *Models of the Self*, Edited, Jesus College, Oxford, 1997.
 33. Ginsberg, A., *Statement to the Burning Bush*, Burning Bush II., 1963.
 34. Glover, J. I., *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Harmondsworth: Penguin, 1988.
 35. Holub, M., *The Dimension of the Present Moment*, London, Faber, 1990.
 36. Hopkins, G. M., *Sermons and Devotional Writings*, ed. C. J. Devlin, London: Oxford University Press, 1959.
 37. Hughes, R., *A High Wind in Jamaica*, London: Chatto & Windus, 1929.
 38. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: OUP, 1978.
 39. -----, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Edinburgh: Nelson 1947.
 40. -----, *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, OUP, 1975.
 41. Hurlburt, R., Happ, F. and Frith, U., *Sampling the form of inner experience in three adults with Asperger syndrome*, Psychological Medicine, 1994.
 42. Husserl, E., *Cartesian Meditations*, translated by D. Cairns, The Hague: Nijhoff, 1929 & 1973.
 43. James, William, *Psychology: Briefer Course*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
 44. -----, *The Principles of Psychology*, New York: Dover, 1950, Vol. 1.
 45. Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Meiklejohn, London, Faber, 1991.
 46. -----, *Critique of Pure Reason*, translated by W. S. Pluhar, Indianapolis: Hackett 1996.
 47. -----, *Dreams of a Spirit Seer*, London, Faber, 1766.

48. Kenny, A., *The Self*, Marquette: Marquette University Press, 1988.
49. Kleutgen Martineau, *Readings on Kant*, A Study of Religion, Vol. I, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
50. Michael Maher, S. J., *Psychology*, Jacques Maritain Center, 1989.
51. Nagel, T., *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.
52. Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
53. Ojanen Markku, *Journey into soul, mind, self and identity*, Terapia ja sielunhoito. Helsinki: Uusi Tie, 1999 & Hyvään elämään, Helsinki: Uusi Tie, 2000.
54. Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
55. -----, *The unimportance of identity, in Identity*, ed. H. Harris, Oxford: Clarendon Press, 1995.
56. Pöppel, E., *Time perception*. In *Handbook of Sensory Physiology*, Vol. VIII, ed. R. Held, H. W. Leibovitz and H. L. Teuber, New York: Springer, 1978.
57. Reyna, *On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas*, "Thomist" 36, 1972.
58. Richardson, D., *Pointed Roofs, Pilgrimage*, Vol. 1, London: Virago Press, 1979.
59. Rickaby, *First Principles of Knowledge*, Oxford, OUP, 1979.
60. Ruhnau, E., *Time gestalt and the observer*, in *Conscious Experience*, ed. T. Metzinger, Paderborn: Schöningh/ Thorverton, UK: Imprint Academic, 1995.
61. Schnfeld, Martin, *New Elucidation*, Jesus College, Oxford, 1987.
62. -----, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford: Oxford UP, 2000.
63. Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
64. Snowdon, P., *Personal identity and the unity of consciousness, in Persons, Animals and Ourselves*, Oxford, OUP, 1995.
65. Sorabji, R., *Aristotle on memory*, Providence: Brown University Press, 1972.
66. Soren Kierkegaard, *On Authority and Revelation*, New York: Harper Torchbooks, 1966.
67. Sternberg R., *In search of the human mind*, Fort Worth: Harcourt & Brace, 1995.
68. Strawson, G., *The sense of the self*, in Crabbe, forthcoming, 1997.
69. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense - An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co., London, 1966.
70. Susan Stuart, *Mind*, January, 2002.
71. Ueberweg, *History of Philosophy*, Vol. II., Jesus College, Oxford, 1998.
72. Updike, J., *Self-Consciousness*, London: Deutsch, 1989.
73. Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

74. Wallace, A. R., *On Natural Selection*, Cambridge, MA: MIT Press, 1968.
75. Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, 1975.
76. Wesley Salmon, *Notes on the transcendental logic and the transcendental deduction*, Princeton, University Press, 1984.
77. Westminster, *Aristotle, De Anima*, II, 1962.
78. -----, *Aristotle, De Principiis*, III, 1983.
79. -----, *Aristotle, De Veritate*, 1975.
80. -----, *Metaphysics*, VII, 1964.
81. White, S. A., *Human Person*, In B. M. Metzger and M. D. Coogan, eds The Oxford companion to the Bible, New York, Oxford University Press, 1993.
82. Wundt Wilhelm, *Principles of Physiological Psychology*, Translated by Edward Bradford Titchener, 1904.

معاد جسمانی،

از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی*

- دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
- محمداسحاق عارفی شیرداغی^۱ (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی)

چکیده

اصل معاد از اصول مسلم اسلام و معاد جسمانی از ضروریات این دین به شمار می‌آید. حکیم زنوزی و علامه طباطبایی از فقها و دانشمندانی هستند که در باب معاد جسمانی سخنان تازه و نظریه جدیدی ابراز داشته‌اند. آنچه که دیدگاه حکیم زنوزی را در این باب از سایر دیدگاهها ممتاز می‌کند این است که وی در مورد تعلق نفس به بدن در قیامت، بدن را به سوی نفس راجع می‌داند، نه نفس را به سوی بدن، این درست بر خلاف چیزی است که دیگران اظهار می‌دارند. علامه طباطبایی هر چند در برخی جزئیات معاد جسمانی موافقت کامل خود را با حکیم زنوزی اعلام نکرده است، ولی در مورد لحوق ابدان به نفوس، دیدگاه حکیم زنوزی را پذیرفته است. واژگان کلیدی: معاد جسمانی، لحوق ابدان به نفوس، نفس کلی، جایگاه

نفوس، مدرس زنوزی، علامه طباطبایی.

مقدمه

اصل معاد، از اصول عقاید اسلامی و از ضروریات دین اسلام، بلکه از اصول مسلم ادیان الهی است؛ معاد جسمانی نیز مورد پذیرش پیروان ادیان الهی بوده و به آن اعتقاد داشته‌اند، لکن در کیفیت و نحوه اثبات آن اختلاف نظر وجود دارد.

آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی از دانشمندانی هستند که در معارف دینی از جمله در باب معاد جسمانی سخنان دقیق و قابل توجهی دارند؛ لذا در این نوشتار معاد جسمانی را از دیدگاه این دو اندیشمند اسلامی بررسی می‌کنیم تا هم سخنان تازه آنها در این باب آشکار شود و هم توافق و اختلاف آنها در این مورد به دست آید؛ بنابراین، نخست به سخنان حکیم زنوزی در این باب می‌پردازیم و سپس نظر علامه را در این مسئله بررسی می‌کنیم.

دیدگاه آقاعلی مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملاصدرا کسی به آن دست نیافته است، ملاصدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملاصدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته حکیم بزرگ آقاعلی مدرس زنوزی است، این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملاصدرا و مبانی وی بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است. وی دیدگاه ابتکاری خود را بر اصول زیر استوار کرده است:

۱- مرکبات حقیقی با مرکبات اعتباری تفاوت دارد، مرکب حقیقی از دو جزء ماده و صورت یا قوه و فعل تشکیل شده و همه اجزا به وجود واحد موجود است. ترکیب نفس و بدن نیز مانند ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی و حقیقی بوده و هر دو به وجود واحد موجود است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۲). نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که اتحاد نفس با جهت ابهام و حیثیت قوه بدن است، نه با

جهت فعلیت و تحصل (همان: ۸۹) آن؛ یعنی بدن دارای دو جهت است: جهت فعلیت و جهت قوه، ترکیب نفس با بدن از جهت دوم است.

بر اساس این اصل بدن و قوای بدنی علل اعدادی وجود نفس به شمار آمده و زمینه تکامل ذاتی آن را فراهم می‌کند، اما نفس علت موجه بدن به حساب آمده^۱ و صور اعضای آن را پدید می‌آورد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۰/۲).

بر اساس این تصویر تنزل نفس در مرتبه بدن چیزی جز بدن نیست و صعود بدن در مرتبه نفس چیزی جز نفس نخواهد بود (همان).

۲- اتحاد نفس با بدن در دنیا و تأثیر ایجابی و اعدادی آن دو، سبب حصول آثار و ودایع از جانب نفس در بدن می‌شود به واسطه همین آثار هر بدنی از بدن دیگر و عناصر آن از عناصر ابدان دیگر متمایز می‌شود (همان: ۹۱).

۳- هر موجودی که در جهان ماده واقع شده به سوی غایتی در حرکت است و تا به مقصد نرسد از حرکت باز نمی‌ایستد و بدن چون در جهان حرکت قرار دارد به سوی هدفی رهسپار است و تا به آن نرسد آرام نمی‌گیرد (همان: ۹۲).

۴- نفس پس از مفارقت از بدن مادی، ارتباط آن از بدن مزبور به کلی گسسته نمی‌شود (همان: ۱۰۴)، بلکه همواره فاعلیت خود را به نوع خاص نسبت به بدن حفظ کرده و در آن تصرف می‌کند (همان: ۱۰۳) و در اثر این تصرف بدن مزبور را به سوی خود جذب می‌کند. هر چه نفس قوی‌تر باشد این ارتباط و تصرف شدیدتر است و هر چه ارتباط شدیدتر باشد بدن سالم‌تر می‌ماند؛ به خاطر همین مطلب است که ابدان انبیا و بزرگان دین، پس از موت، سالها محفوظ و سالم مانده است (همان: ۹۸).

آنچه دیدگاه مدرس زنوزی را در باب معاد جسمانی از سایر دیدگاهها متمایز می‌کند این است که وی در مورد تعلق نفس به بدن، بدن را به سوی نفس راجع می‌داند، نه نفس را به سوی بدن و این درست بر خلاف چیزی است که دیگران اظهار می‌دارند.

۱. برخی در کیفیت علت ایجابی نفس به بدن گفته‌اند: فیض وجود از فاعل حقیقی از طریق نفس به اعضا می‌رسد. «علیة کل من النفس للروح البخاری والروح البخاری للأعضاء بنحو الإیجاب؛ بمعنی فاعل ما به الوجود، فإن فیض الوجود ومنه إلى الأعضاء» (اصفهان، ۱۴۲۳: ۲۷۵).

توضیح مطلب اینکه در باب معاد جسمانی فروض زیر قابل تصویر است:

- ۱- بدن مادی دنیوی در اثر حرکت جوهری در روز رستاخیز به نفس ملحق می‌شود.
 - ۲- نفس در روز رستاخیز به بدن مادی دنیوی ملحق می‌شود.
 - ۳- نه نفس به بدن مادی دنیوی می‌پیوندد و نه بدن مزبور به نفس، بلکه بدن دنیوی از هم می‌پاشد و نفس به بدن اخروی که غیر از بدن عنصری است ملحق می‌شود.
- هر یک از صورت دوم و سوم خود دارای سه فرض است و هر کدام آنها به عنوان یک دیدگاه مطرح و از آنها دفاع شده است. سه فرض صورت دوم این است:

الف) تعلق نفس به عین بدن مادی و دنیوی

ب) تعلق نفس به جزء اصلی بدن مادی و دنیوی

ج) تعلق نفس به بدن عنصری اعم از اینکه آن بدن عین بدن دنیوی باشد یا غیر آن.

فرضهای سه‌گانه صورت سوم بدین قرار است:

- ۱- نفس پس از موت و مفارقت از بدن به بدن مثالی در عالم مثال نزولی^۱ تعلق می‌گیرد و در روز رستاخیز با چنین بدنی حضور می‌یابد.
 - ۲- هر یک از نفوس انسانی در دنیا همان‌گونه که با بدن مادی عنصری همراه است، بدن مثالی را نیز همراهی می‌کند، نفوس مزبور پس از موت، از بدن مادی جدا می‌شود، ولی بدن مثالی را به همراه دارد، در روز قیامت بدن مثالی به بدن اخروی مبدل می‌شود و معاد جسمانی از این طریق محقق می‌شود.
 - ۳- نفوس انسانی بر اساس ملکاتی که در دنیا کسب کرده‌اند، بدن متناسب با آن را در روز رستاخیز ایجاد می‌کند و با آن در صحرای محشر حضور می‌یابد.
- همان‌گونه که اشاره شد، از بین این صور و فروض، فرض اول؛ یعنی لحوق ابدان به نفوس نظریهٔ مدرس زنوزی را در باب معاد جسمانی تشکیل می‌دهد. وی بر

۱. عالم مثال دو قسم است: ۱- عالم مثال در قوس نزول؛ ۲- عالم مثال در قوس صعود. مراد از عالم مثال در قوس نزول عالم مثال در سیر پیدایش موجودات از آغاز تا پایان است؛ به این معنا که در سیر پیدایش موجودات نخست عالم عقل و موجودات عقلی پدید می‌آید و پس از آن عالم مثال و موجودات مثالی و سرانجام موجودات مادی و عالم ماده. مراد از عالم مثال صعودی این است که موجود مادی در اثر حرکت استکمالی به عالم مثال راه می‌یابد و موجود مثالی می‌شود و از آنجا به عالم عقل صعود می‌کند و از موجودات عقلی به شمار می‌آید.

اساس اصول و مبانی که در نظر گرفته است به توضیح و تفصیل این نظریه پرداخته و آن را به اثبات رسانده است. حاصل تقریر نظریه او طبق مقدماتی که یادآوری شد در ضمن دو مطلب زیر بیان می شود:

۱- نفس پس از موت بدن و مفارقت از آن، به نفس کلی^۱ مناسب با ذات و ملکات خود می پیوندد و از مجرای همین نفس کلی به وسیله علاقه ایجابی بدن را به سوی خود جذب می کند و بدن نیز به سوی نفس حرکت ذاتی خود را ادامه می دهد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۰۷/۲-۱۰۸)؛ زیرا هر نوعی از انواع که در جهان حرکت واقع شده به غایتی که از حیث هستی از او بالاتر است و با او مناسبت دارد در حرکت است و تا هنگامی که به مقصد نرسد از حرکت باز نمی ایستد؛ بنابراین بدن انسان یا خاکی که بدن به آن تحول یافته در جهان حرکت واقع شده و به سوی غایت مناسب خود در حرکت است، در نظام کلی جهان هستی برای بدن غایتی مناسب تر از نفس ناطقه ای که با آن متحد بوده است وجود ندارد؛ پس بدن بعد از موت همواره به سوی غایت خود در حرکت است و هدف این حرکت اتصال و اتحاد با نفس خود است؛ کیفیت این حرکت بدین گونه است که نخست پاره های متفرق هر یک از اعضای بدنی که به خاک مبدل شده است حرکت را آغاز می کند تا در اثر این حرکت به صورت اعضای اولیه که در دنیا بوده است تبدیل شود و پس از تکمیل همه اعضا به سوی نفس رهسپار می گردد تا به آن واصل گردد.

۲- وقتی که پاره های متفرق بدن با حرکت ذاتی خود جمع می گردد و کثرتش به وحدت مبدل می شود با نفس مناسب خود در مقام نفس کلی که با هر دو مناسبت دارد متحد می شود؛ از طرف دیگر، مناسبت ذاتی که بین موجود متحرک و غایت حرکت وجود دارد موجب می شود متحرک پس از رسیدن به غایت، نه تنها شخصیت خود را از دست ندهد، بلکه آن را کامل می کند و هویت خود را بیشتر آشکار می سازد؛ بنابراین بدن انسان پس از رسیدن به غایت مناسب خود شخصیت خویش را به کمال رسانده و پس از تکمیل هویت خود، آخرت را بعد از دنیا و

۱. مراد از نفوس کلی نفوسی است که عالم را اداره می کند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۱۷/۲).

حیات را پس از ممات می‌یابد (همان: ۱۰۲). نتیجه آنکه بدن پس از حرکت ذاتی و استکمالی خود در روز رستاخیز با نفس خویش متحد می‌گردد و معاد جسمانی از این طریق تحقق می‌یابد.

الهام‌بخش زنوزی در این نظریه حدیثی است که از حضرت امام صادق ع نقل شده و در تفسیر صافی ضمن آیه ۷۹ سوره مبارکه یس مورد بررسی قرار گرفته است. وی این حدیث را در رساله «سیل الرشاد» آورده و به شرح و تفسیر آن پرداخته و نظریه یادشده را از آن استخراج کرده است. حدیث مزبور این است:

«همانا روح در جایگاه خویش قرار دارد: روح شخص نیکوکار در نور و آسایش و روح شخص زشت‌کار در تنگی و تاریکی، اما بدن به صورت همان خاکی درآید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که درندگان و کرمها خورده و پاره‌پاره کرده و آنها را دفع نموده‌اند همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره در تاریکیهای زمان پوشیده نیست و عدد و وزن اشیا را می‌داند. خاک موجودات ذی‌روح در میان خاکهای دیگر همچون طلایی است که در خاک نهاده شده؛ پس هنگامی که زمان برانگیختن فرا رسد آسمان باریدن خواهد گرفت، باریدن زندگی و برانگیختن و به دنبال آن زمین به شدت تکان می‌خورد همچون تکان خوردن مشک، در این حال خاک آدمی همچون طلایی به دست آورده از خاک شسته شده یا کره از شیر گرفته شده می‌گردد؛ پس خاک هر بدنی به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورتها به اذن خداوند صورت‌دهنده مانند هیئتهای اولیه خود باز می‌گردند و روح در آنها وارد می‌شود و چنان کامل باز ساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی را نمی‌یابد» (همان: ۵۴).

بررسی

قبل از بررسی، نکته در خور یادآوری این است که نظریه حکیم زنوزی، موافقان و مخالفان زیادی دارد. یکی از کسانی که این نظریه را بدون هیچ‌گونه تغییری مورد پذیرش قرار داده و آن را مطابق با دلیل شرعی و عقلی قلمداد کرده است محقق

بزرگ جامع معقول و منقول شیخ محمدحسین غروی اصفهانی است. وی رساله‌ای در این باره نوشته و در آن معاد جسمانی را همان‌گونه که مدرس زنوزی بیان کرده، تبیین کرده است (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۳: ۲۷۳-۲۹۰). حال پس از یادآوری این نکته در بررسی این نظریه به نکات قابل تأملی به صورت زیر اشاره می‌شود:

۱- در این دیدگاه تأکید شده است که بدن مادی عنصری دنیوی به سوی نفس در حرکت است، نه نفس به سوی بدن؛ زیرا حرکت نفس به سوی بدن در قیامت مستلزم تنزل آن از مقام تجرد به ماده و تبدیل فعلیت به قوه و انقلاب وجود به نقیض خود است.

بطلان لازم ناگفته پیداست؛ اما دلیل ملازمه این است که تعلق نفس به بدن مادی برای به دست آوردن کمالات مناسب خود از طریق تبدیل کردن قوه‌ها به فعلیت است و از آنجا که پس از پیدایش نفس و تعلق آن به بدن کمالات و استعدادهاى بالقوه آن به فعلیت مبدل شده و به مقام تجرد راه یافته است اگر از آن مقام تنزل کند و به بدن مادی تعلق گیرد، معنایش جز تبدیل مجرد به ماده و تحول فعلیت به قوه چیز دیگری نیست.

حکیم زنوزی به علاوه دلیلی عقلی یادشده به این جمله روایت که فرموده: «الروح مقیمة فی مکانها» نیز استدلال کرده است؛ زیرا این جمله بیانگر این است که نفس در جایگاه خود قرار دارد و هیچ‌گونه حرکتی از جانب آن به سوی بدن رخ نمی‌دهد، بلکه تنها بدن است که از طریق حرکت ذاتی خود به سوی نفوس، با آنها متحد می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۵/۲).

۲- بر اساس این دیدگاه بدن اخروی از یک جهت عین بدن دنیوی است و از جهت دیگر غیر آن است. از جهت اینکه بدن دنیوی به جمیع اجزای خود در اثر حرکت جوهری، به بدن اخروی مبدل شده و بدن اخروی لب لباب و رقایق همان بدن دنیوی است، بدن اخروی عین بدن دنیوی است، اما از حیث اینکه بدن مزبور آثار و لوازم دنیوی از قبیل داشتن قوه و استعداد، تأثر و تأثیر، تغییر و تحول را ندارد، این بدن غیر بدن دنیوی است.

حاصل اینکه بدن اخروی همان بدن دنیوی است، لکن در اثر حرکت جوهری

آثار دنیویت از آن برطرف شده و مناسب با جهان آخرت گردیده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۰۴/۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۳: ۲۷۹).

۳- بر اساس نظریهٔ مدرس زنوزی ممکن است این مشکل به ذهن بیاید که اگر همهٔ نفوس پس از موت و مفارقت از بدن به نفوس کلی الهی ملحق شوند و از این طریق ابدان دنیوی را به سوی خود جذب کنند، باید نفوس سعید و شقی، مطیع و عاصی در فاصلهٔ پس از موت تا روز رستاخیز از سرنوشت یکسان برخوردار باشند؛ زیرا نفوس مزبور از لحاظ تعلق به نفوس کلی الهی مساوی بوده و تفاوتی در میان آنها نیست؛ بنابراین سرنوشت آنها نیز باید در فاصلهٔ زمانی مزبور یکنواخت باشد. از طرف دیگر، روشن است که این مطلب با نصوص دینی سازش ندارد؛ زیرا بر اساس نصوصی که در متون دینی آمده است، نفوس سعید و شقی از آغاز موت و پس از مفارقت از بدن سرنوشت متفاوتی دارند، نفوس سعید در آسایش و راحتی، نفوس شقی در عذاب و سختی به سر می‌برند.

اما با توجه به سخنان مدرس زنوزی و دقت در مبانی آن، این اشکال قابل دفع بوده و به دو بیان می‌توان از آن پاسخ داد:

بیان اول: هر یک از نفوس انسانی پس از موت و مفارقت از بدن به نفوس کلی مناسب خود می‌پیوندند؛ یعنی نفوس انسانهای سعید به نفوس کلی ای می‌پیوندند که مناسب است با ملکات حسنه و کمالاتی که در دنیا به دست آورده و بدین وسیله همواره در راحتی و نعمت به سر می‌برند، اما نفوس اشقیا به نفوس کلی ای تعلق می‌گیرند که سختی با ملکات رذیلهٔ آنها دارند و بدین جهت همیشه در عذاب بوده و از سختی و مشقت برخوردارند.^۱

بیان دوم: نفوس انسانهای سعید پس از موت و مفارقت از بدن در حالی به نفوس کلی می‌پیوندند که باطن آنها نورانی بوده و از این طریق همواره لذت می‌برند، اما نفوس انسانهای شقی هنگامی به نفوس کلی ملحق می‌شوند که باطن آنها را تاریکی و ظلمت فرا گرفته و از درون عذاب می‌شوند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۷/۲). ﴿تَاوَلَّ اللَّهُ الْوَقْرَةَ

۱. «ثم إن النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس الكلية المرية لها ومناسبة لذاتها وملكاتها» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲).

الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْقِدَةِ ﴿٦٤﴾ (همزه / ٦-٧).

۴- مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیلهای ملاصدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند.

بطلان نظریه اشاعره از این جهت است که آنان پنداشته اند معاد جسمانی عین همان دنیا است؛ چرا که آنان عود را عود نفس از برزخ به دنیا و تعلقش به بدن دنیوی برای مرتبه دوم مانند تعلق آن قبل از مفارقت از بدن، بدون هیچ تفاوتی قابل توجه، در نظر گرفته اند.

این قول نه تنها عقلاً باطل است، بلکه با ضروریات نقل نیز سازش ندارد؛ زیرا بر اساس نصوص دینی نشئه دنیا و آخرت نمی تواند یکسان باشد؛ آیه مبارکه ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (واقع / ۶۲). صریح در این است که نشئه دنیا غیر از نشئه آخرت است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲-۹۳).

علت بطلان نظریه ملاصدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چرا که نزد او بدنهای اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورتهای امتدادی هستند، این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد.

مطلب قابل یادآوری در این قسمت از سخنان حکیم زنوزی این است که بطلان نظریه اشاعره در صورتی قابل اثبات است که آنان معاد جسمانی را از طریق عود نفوس به ابدان مادی با تمام خصوصیات قوه ها و استعدادها که قبل از موت داشته بدانند، در این فرض اشکالی که بر نظریه اشاعره ذکر شده است قابل توجیه است؛ زیرا بر اساس این فرض، نشئه دنیا و آخرت یکسان خواهد بود، اما اگر مقصود آنها از معاد جسمانی عود ارواح به ابدانی باشد که به بدن اخروی مبدل شده و مناسب با نشئه آخرت گردیده، نظریه آنها با اشکال یادشده ابطال نمی گردد.

همچنین بطلان نظریه ملاصدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی این همانی بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی به شمار نیاید، در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار

نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و این همانی بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگسالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال این همانی بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی‌اساس خواهد بود.

۵- آخرین نکته‌ای که درباره نظریه حکیم زنوزی در خور یادآوری است این است که این نظریه از لحاظ اینکه این همانی و عینیت بدن دنیوی و اخروی را تا حدودی به نمایش می‌گذارد، نظریه قابل دفاع و مورد پذیرش است، اما اثبات این مطلب که نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن به نفوس کلی الهی ملحق می‌شود مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً وجود نفوسی به نام نفوس کلی الهی با برهان قطعی به اثبات نرسیده است. ثانیاً بر فرض اثبات این مطلب دلیلی نداریم که نفوس جزئی انسانی پس از موت و مفارقت از بدن به آنها ملحق می‌شود.

علامه طباطبایی و معاد جسمانی

بدون شک علامه طباطبایی از معدود فقها و دانشمندانی است که درباره معارف دینی سخنان عمیق و قابل توجهی دارد؛ لذا در این قسمت بر آن شدیم که به دیدگاه وی درباره یکی از مهمترین معارف دینی؛ یعنی معاد جسمانی بپردازیم و بررسی کنیم که نظریه وی با دیدگاه حکیم زنوزی هماهنگ است یا تفاوت بنیادین بین این دو نظریه وجود دارد؟

در باب معاد جسمانی پرسشها و مسائل گوناگون در خور بررسی و تحقیق است، ولی آنچه که در این نوشتار با توجه به نظر علامه به آنها پرداخته می‌شود بررسی پرسشهای زیر است:

۱- آیا در روز رستاخیز نفس به سوی بدن حرکت می‌کند و به آن ملحق می‌شود یا بدن در اثر حرکت جوهری به نفس می‌پیوندد؟

- ۲- در هر صورت چه نفس به بدن ملحق و چه بدن به نفس، آیا بدنی که در آخرت وجود دارد عین بدنی است که در دنیا بوده یا مثل آن است؟
- ۳- بر فرض، بدن مزبور مثل بدن دنیوی باشد، آیا این امر تنافی با برانگیختن شخص ندارد؟ آیا معنای آن مطلب این نیست که عین همان شخصی که در دنیا به سر می‌برده برانگیخته نشده، بلکه مثل آنکه در واقع شخص دیگری است مبعوث شده است یا اینکه مثل بودن و عدم عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی مشکلی در عینیت و این‌همانی شخصیت انسان در دنیا و آخرت پدید نمی‌آورد؛ یعنی در عین اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، ولی شخصی که در قیامت حاضر شده است عین همان شخصی است که در دنیا به سر می‌برده است؟
- ۴- بر اساس نظر علامه نفوس انسانی پس از موت و مفارقت از بدن کجا می‌رود، آیا همان‌گونه که مدرس زنوزی می‌گفت به نفوس کلی ملحق می‌شود یا جایگاه دیگری دارد؟

با توجه به پرسشهای یادشده مطالب زیر از نظر علامه طباطبایی بررسی می‌شود:

- ۱- لحوق ابدان به نفوس یا لحوق نفوس به ابدان
- ۲- عینیت یا مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی
- ۳- عینیت و این‌همانی شخص در دنیا و آخرت
- ۴- جایگاه نفوس پس از موت و مفارقت از بدن

لحوق ابدان به نفوس یا لحوق نفوس به ابدان

در اینکه علامه معاد جسمانی را مانند مدرس زنوزی از طریق ملحق شدن ابدان به نفوس تصویر می‌کند یا از طریق تعلق نفوس به ابدان، اختلاف نظر وجود دارد، برخی از محققان بر این باورند که تصویر علامه در این مسئله با تصویر زنوزی از آن متفاوت است،^۱ ولی با توجه به سخنان علامه در رساله «الإنسان بعد الدنیا» به دست می‌آید که دیدگاه او در این مورد با نظر زنوزی تفاوتی ندارد؛ یعنی همان‌گونه که

۱. دکتر اکبریان، جلسه درس دکتری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مدرس زنوزی معاد جسمانی را از طریق حرکت جوهری ابدان و لحوق آنها به نفوس تصویر می‌کند، علامه نیز چنین تصویری از معاد ارائه می‌کند و چندین بار این مطلب را یادآور می‌شود و برای اثبات آن استدلال می‌کند.

او نخست در آغاز این بحث پس از آنکه معاد را به معنای بازگشت اشیا به تمام وجودشان معرفی می‌کند و آن را یک امر ضروری به شمار می‌آورد و می‌گوید: «پس ملحق شدن بدن به نفس در معاد و روز رستاخیز یک امر ضروری است، الا اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری که در نهایت و کمال و حیات است مبدل می‌گردد و بدن مانند نفس زنده و نورانی می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۰).

او بار دیگر، مانند مدرس زنوزی حدیث منسوب به امام صادق (ع) را از احتجاج طبرسی نقل کرده شاهد مدعای خویش قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که این حدیث حکایت از این دارد که در قیامت ابدان به نفوس می‌پیوندند (همان).

وی بار سوم اشاره می‌کند که همین لحوق ابدان به نفوس از تمثیلهای قرآن نیز فهمیده می‌شود؛ زیرا در آن تمثیلهای خداوند بعثت و احیا را به زنده گشتن زمین تشبیه می‌کند: ﴿وَأَحْيَيْنَاهُ بَلَدًا مِّثْلًا كَذَلِكَ نُخْرِجُكَ﴾ (ق / ۱۱)، ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِلَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخْبِئُ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (حج / ۷۵).

این آیات می‌رساند که تغییر و تبدلاتی انجام می‌گیرد تا انسان مادی یا تنها بدن او به غایتی که خداوند تعیین فرموده واصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۱).

وی در مرتبه چهارم آیات دیگری را در این باره ذکر می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که بدنها پیوسته در حال حرکت و دگرگونی‌اند تا اینکه هنگام قیامت فرامی‌رسد و بدنها به نفوس خویش ملحق می‌شوند (همان: ۲۴۲).

وی آخرین بار برای اثبات لحوق ابدان به نفوس، به دو آیه زیر استدلال می‌کند:

۱. با باران زمین مرده را زنده ساختم و همین‌گونه (خلق) پس از مرگ، سر از خاک بیرون می‌کنند.
۲. زمین را بنگر وقتی خشک و بدون گیاه باشد، آنگاه باران بر آن فرو باریم تا سبز و خرم شود و تخمهای آنها نمو کند و از هر نوع، گیاهی زیبا برآید؛ این دلیل است که خدای توانا حق است و مردگان را زنده خواهد کرد و او محققاً بر هر چیز تواناست و محققاً ساعت قیامت بدون هیچ شک و تردیدی بیاید و خدا بر یقین مردگان را از قبر برانگیزد.

یکی آیه مبارکه ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَنَ فِي الْقُبُورِ﴾^۱ (عادیات / ۹) است. کیفیت استدلال به این آیه مبارکه چنین است: در این آیه «ما» موصول به کار رفته و این مطلب حاکی از این است که بدنها از قبر برانگیخته می شود و به نفوس ملحق می گردد؛ زیرا بدنها بدون روحی که در قبر است از موجودات غیر ذی شعور به شمار می آید؛ لذا در مورد آنها در این آیه مبارکه از «ما»ی موصول استفاده شده، نه از «من» موصول که مربوط به موجودات ذی شعور است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۲).

آیه دیگر این آیه مبارکه است: ﴿فَأَمَّا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾. علامه می گوید: این آیه نیز از لحوق ابدان به نفوس حکایت می کند؛ اما وی کیفیت استدلال به این آیه را بیان نمی کند، بلکه آن را یک امر روشن قلمداد می کند.^۲ حاصل آنکه از سخنان علامه در این مسئله استفاده می شود که وی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست.

مثلیت یا عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی

پس از آنکه معلوم شد که معاد جسمانی از طریق لحوق ابدان به نفوس صورت می گیرد، این مسئله قابل طرح است که بدن مزبور عین بدن دنیوی است یا مثل آن؟ علامه در این باره دو گونه سخن گفته است: در رساله «الانسان بعد الدنيا» از عینیت دفاع کرده و در تفسیر المیزان مثلیت را مورد پذیرش قرار داده است. در رساله مزبور می گوید: هر چند آیه مبارکه ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^۳ (یس / ۸) کلمه «مثل» را به کار برده است، لکن مراد از مثل در این آیه و مانند آن، خود آنان است،^۴ نه مثل آنها همان گونه در جای دیگر نیز خداوند به جای عین کلمه مثل را به کار برده و فرموده: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۵ (شوری / ۱۱) اما در تفسیر

۱. آیا نمی دانید که در آن روز تمام آنچه که در قبرهاست برانگیخته می شود.

۲. ﴿فَأَمَّا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ و هذا هو لحوق الأبدان بالأرواح كما ترى (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۲).

۳. مگر نه آن است خدایی که آسمانها را خلق کرده، بر خلق امثال آنها تواناست.

۴. «فالمراد بمثل الشيء نفس الشيء وهو نوع من التلطف في الكلام» (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۱-۲۴۲).

۵. هیچ چیزی همانند او نیست.

المیزان ذیل تفسیر آیه یادشده یادآور شده است که بدن بعد از مرگ اگر با بدن قبل از مرگ مقایسه شود، بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ خواهد بود، نه عین آن.^۱ در پایان این مسئله به دو نکته زیر اشاره می‌کنیم:

۱- به نظر می‌رسد که بین دو سخن علامه می‌توان جمع کرد؛ زیرا مقصود وی در «الرسائل التوحیدیه» که از عینیت، سخن گفته است، عینیت شخص است؛ یعنی شخصی که در آخرت حضور یافته با شخصی که در دنیا به سر می‌برده است عین یکدیگرند و منظور او از مثلیتی که در المیزان یادآور شده است، مثلیت در بدن است؛ یعنی بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، نه عین آن و این امر تنافی با عینیت و این همانی شخص در آخرت با شخص در دنیا ندارد، چنانکه بعداً اشاره خواهد شد.

۲- در این مسئله نیز تفاوت قابل توجهی بین دیدگاه علامه و زنوزی به چشم نمی‌خورد؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد طبق مبنای زنوزی بدن اخروی از هر جهت عین بدن دنیوی به شمار نمی‌آید، بلکه عینیت طبق سخنان او به معنای حرکت جمیع اجزای بدن از دنیا به آخرت است، نه عینیت با تمام آثار و لزوم دنیوی و این مطلب مورد پذیرش علامه نیز بوده و با مثلیتی که او بیان کرده تنافی ندارد.

عینیت شخص در دنیا و آخرت

این مسئله که اگر بدن در آخرت مثل بدن در دنیا باشد شخص برانگیخته شده در آخرت نیز مثل شخص در دنیا خواهد بود، نه عین آن یا اینکه مثلیت در بدن تنافی با عینیت شخص ندارد، تصریح می‌کند به اینکه مثل بودن بدن اخروی با بدن دنیوی هیچ‌گونه تنافی با عینیت شخص در دنیا و آخرت ندارد؛ یعنی بدون شک شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود عین همان شخصی است که در دنیا بوده است و اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، نه عین آن، ربطی به عینیت شخص ندارد؛ زیرا انسان موجودی است که از نفس و بدن ترکیب شده است و آنچه که حقیقت و شخصیت و هویت آدمی را تشکیل می‌دهد نفس اوست و نفسی که در آخرت

۱. «فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق عنه كان مثله لا عينه» (طباطبایی، بی‌تا:

حضور دارد عین همان نفسی است که در دنیا به سر می‌برده است؛ پس درست است که بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ است، نه عین آن، ولی انسان صاحب بدن بعد از مرگ دقیقاً عین همان انسانی است که قبل از مرگ بوده است؛ چرا که همان نفسی که وحدت بدن و عینیت شخص را در تمام مراحل و مدت عمر در دنیا حفظ کرده است همان نفس وحدت و عینیت شخص را در دنیا و آخرت نیز حفظ می‌کند. نکته قابل یادآوری اینکه نظریه علامه با نظریه زنوزی در این مسئله نیز کمال سازش را دارد و هیچ‌گونه تفاوتی بین آنها نیست؛ چون هر دوی آنها تصریح دارند به اینکه شخصی که در آخرت برانگیخته شده عین همان شخصی است که در دنیا به سر می‌برده است. البته همه متدینان جز این مطلب چیز دیگری نمی‌گویند.

جایگاه نفوس پس از موت و مفارقت از ابدان

این مسئله که نفس پس از مفارقت از بدن به کجا می‌رود، به نفوس کلی می‌پیوندد یا جایگاه دیگری دارد، علامه بر این باور است که نفوس پس از موت بدن سیر و حرکتی دارند و مسیر این سیر به سوی پروردگار است؛ چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^۱ (معارج / ۴). وی برای اثبات این مطلب به آیات دیگر نیز استدلال کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۴۲).

مطلبی که باید بدان اشاره شود این است که توافق علامه با حکیم زنوزی در این مسئله چندان آشکار نیست؛ زیرا معلوم نیست که مراد علامه از سیر ارواح به سوی خداوند، پیوستن آنها به نفوس کلی باشد و در سخنان وی هیچ اشاره‌ای در این باره نشده است.

آخرین نکته‌ای که در پایان این مبحث یادآوری می‌شود این است که در مجموع می‌توان به این نتیجه دست یافت که بین دیدگاه علامه طباطبایی با نظر حکیم زنوزی در باب معاد جسمانی تفاوت قابل توجهی دیده نمی‌شود و می‌شود گفت که علامه در این باب همان راهی را پیموده که زنوزی رفته است.

۱. ملائکه و روح به سوی او بالا می‌رود در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است.

کتاب‌شناسی

۱. اصفهانی، محمدحسین، *رسالة فی اثبات المعاد الجسمانی*، تصحیح رضا استادی، چاپ‌شده در ضمن الرسائل الاربعة عشرة، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۳. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلدی، قم، جماعة المدرسین، بی‌تا.
۴. مدرس زنوزی، آقاعلی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، با مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.

تحلیل مبادی تصویری و تصدیقی مسئله ارتباط نفس با بدن*

- دکتر عسگر دیرباز (استادیار فلسفه و کلام دانشگاه قم)
- احمد شه‌گلی (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم)

چکیده

مسئله چگونگی ارتباط جوهر مجرد (نفس) با جوهر مادی (بدن)، از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه اسلامی و غرب بوده است. با وجود تحقیقات فراوانی که در این بحث صورت گرفته، همچنان به عنوان یک موضوع پویا و ضروری تلقی می‌شود. در این مقاله ابتدا دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، ارزیابی و تحلیل، سپس تحریر جدیدی از محل نزاع ارائه شده است. از محل نزاع مسئله رابطه نفس با بدن پنج تقریر استنباط می‌شود، محور اصلی هر یک از این تقریرها عبارتند از: «ارتباط»، «تأثیر و تأثر»، «ترکیب نوع واحد طبیعی از مادی و مجرد»، «تعلق و تدبیر» و «اتحاد». بر اساس این نوشتار، محل نزاع صرفاً «اتحاد» نفس با بدن و سایر اقسام خارج از محل نزاع است. مسئله دیگر این مقاله، تفسیر صحیح اصل سنخیت و تأثیر آن بر مسئله ارتباط مادی و مجرد است. در نهایت نگارنده بر اساس برخی از اصول و مبانی، تبیین

جدیدی از حل معضل ارتباط مجرد (نفس) با مادی (بدن) ارائه می‌دهد.
واژگان کلیدی: نفس، بدن، مجرد، مادی، رابطه، اصل سنخیت.

طرح مسئله

بحث رابطه نفس و بدن از مباحث مهم علم النفس است و دارای ثمرات و لوازم فراوانی است. وقتی سخن از رابطه نفس و بدن مطرح می‌شود چنین به نظر می‌رسد که این موضوع تا اندازه‌ای مورد تحقیق و پژوهش واقع شده که نیاز به بحث جدید نداریم اما این تصور صحیح نیست حقیقت این است که این بحث بیش از سایر مباحث فلسفی نیاز به تحقیق و پژوهش دارد با توجه به اینکه امروزه دستاوردهای جدیدی از مغز انسان به دست آمده و گروهی مانند فیزیکیالیستها تمام صفات روحی را به عملکردهای فیزیولوژی تأویل می‌برند و اشکالات دیگری که مطرح شده است، ضرورت تحقیق در آن دو چندان می‌شود.

مسئله مشکل ارتباط نفس و بدن در این است که چگونه ممکن است موجودی ثابت، فاقد زمان و مکان، جرم، با موجود متغیر، مکان‌دار، دارای قوه و استعداد تأثیر ارتباط داشته باشد و با آن متحد شود؟ به عبارت دیگر چگونه موجودی که هیچ‌گونه سنخیتی با موجودی دیگر ندارد بر آن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد؟ به عبارت سوم، چگونه ممکن است که از ترکیب موجود مادی و مجرد نوع واحد طبیعی به نام انسان به وجود آید؟

در این مقاله ابتدا به راه حل ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا در حل معضل رابطه نفس و بدن اشاره می‌شود و میزان قوت و ضعف این راه‌حلها ارزیابی می‌شود و سعی بر آن است که مباحث به صورت مختصر و مفید مطرح شود و در برخی از مباحث مربوط، بازخوانی صورت گیرد.

دیدگاه ارسطو

ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند. نسبت نفس با بدن همان نسبتی است که بین ماده و صورت وجود دارد از آنجا که ماده و صورت ملازم یکدیگرند و هیچ‌یک نه بدون دیگری حادث می‌شود و نه باقی می‌ماند (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۹-۲۳) بدن محل یا

آلت نفس است و نفس موجودیت بدن را معین می‌کند. ارسطو نفس را اصل موجود زنده می‌داند (همان: ۹-۱۹) و در توضیح این مطلب از مثال تیر و برندگی و چشم و قوه بینایی استفاده می‌کند. کار تیر بریدن است تبر ماده و فعل بریدن صورت آن می‌شود و در مثال دوم چشم ماده بینایی و فعل دیدن صورت آن است (همان: ۸۱-۷۷).

نکات دیدگاه ارسطو

۱. بحث از چگونگی ارتباط و اتحاد نفس با بدن برای ارسطو منتفی است؛ زیرا در این تلقی نفس و بدن یک واقعیتند.
۲. بحث از حدوث و قدم نفس نیز دغدغه ارسطو نیست؛ زیرا نفس و بدن از لحاظ بقا و حدوث متلازم یکدیگرند.
۳. دیدگاه ارسطو مبهم است و معلوم نیست که وی نفس را مجرد می‌داند. در این صورت جای طرح این سؤال باقی است که چگونه موجود مجرد با مادی ارتباط دارد و اگر نفس مادی است پس با فنای بدن از بین می‌رود، این فرض با براهین اثبات تجرد نفس سازگاری ندارد.

دیدگاه ابن سینا

ابن سینا انسان را نوع مرکب طبیعی از نفس و بدن می‌داند؛ بدن نیز ترکیبی از ماده و صورت است اگر سؤال شود که نسبت مجرد به زمان و ابدان مساوی است، چرا در این زمان ویژه و به این بدن خاص تعلق گرفته است؟ ابن سینا می‌گوید: وقتی ماده بدن مستعد و معتدل شد نفس از مبادی عالی‌ه افاضه می‌شود. بنابراین از نظر ابن سینا بدن مرجح حدوث نفس است بدون آنکه علت حقیقی آن به شمار آید پس از اینکه قابلیت افاضه نفس در بدن به وجود آمد نفس افاضه می‌شود و به تصرف و تدبیر بدن می‌پردازد و به وسیله آن تکامل پیدا می‌کند (۱۳۷۵: ۳۰۸).

چگونه موجودی فاقد زمان و مکان، حرکت ماده و جرم با موجود زمان‌مند و مکانی و جرم‌دار و مادی ارتباط برقرار می‌کند و از یکدیگر تأثیر و تأثر دارند؟ ابن سینا پاسخ این اشکال را از طریق روح بخاری حل می‌کند. روح بخاری

جوهری است که از جهت لطافت به نفس و از جهت جسمیت و ویژگیهای جسمی به بدن تعلق دارد. به خاطر اهمیت مسئله، چگونگی رابطه نفس و بدن و نقش محوری روح بخاری در حل این مشکل توسط فلاسفه مسلمان، ماهیت روح بخاری به اختصار بیان می‌شود.

چیستی روح بخاری

روح بخاری جسم لطیف گرم و سیال و بخارگونه‌ای است که از اخلاط اربعه متکون می‌شود. از اخلاط اربعه دو چیز به وجود می‌آید جسم لطیف که همان روح بخاری است و جسم کثیف که سایر اعضای بدن را تشکیل می‌دهد.

روح بخاری حامل قواست که این قوا به حیوانی، نفسانی، طبیعی تقسیم می‌شوند و هر یک از این قوا به سه عضو رئیسه بدن به نام قلب، مغز و کبد تعلق دارند. محل روح بخاری حیوانی، قلب است که حامل قوه حیات می‌باشد. محل روح بخاری نفسانی مغز است که حامل قوه حس و حرکت و محل روح بخاری طبیعی کبد است که حامل قوه نباتی است. روح بخاری از جهت لطافت با نفس ارتباط دارد و از جهت اینکه متکون از اخلاط و دارای خصوصیات مادی است با بدن ارتباط دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: مقاله پنجم، فصل ۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۹ و ۲۰۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۶۵).

نکاتی پیرامون روح بخاری

۱. متعلق نفس اولاً و بالذات روح بخاری، ثانیاً و بالتبع بدن است. بنابراین بدن اصلی نفس روح بخاری است هر چه مزاج روح بخاری معتدل تر لطیف تر باشد نفس نیز اعتدال بیشتری خواهد داشت. حکما مسائلی مانند کندذهنی و باهوشی را با روح بخاری تبیین می‌کردند.

۲. ملاصدرا روح بخاری را به عنوان واسطه نفس و بدن می‌پذیرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۷). تفاوت نظری با ابن سینا در دو چیز است: ملاصدرا متعلق اول نفس را بدن مثالی و در مرتبه بعد روح بخاری می‌داند. ولی ابن سینا که منکر بدن مثالی است متعلق اول نفس را روح بخاری می‌داند تفاوت دوم اینکه ابن سینا مرکز اصلی روح

بخاری را قلب می‌داند و بعد به واسطه قلب با مغز و کبد مرتبط می‌شود. اما ملاصدرا منبع اصلی روح بخاری را مغز می‌داند نفس از طریق روح بخاری دماغی با روح حیوانی قلبی و از طریق روح حیوانی قلبی با روح طبیعی کبدی مرتبط می‌شود (همان: ۷۴/۷ و ۷۶/۹)^۱

۳. آیا روح بخاری یک روح است که سه نام دارد یا سه روح است با سه کارکرد متفاوت؟ گاه برای روح بخاری تعبیر اول به کار برده می‌شود که تعبیری مسامحه‌آمیز است. روح بخاری سه روح است؛ زیرا اینکه محل آنها و کارکردشان متفاوت است. بنابراین تعبیر ارواح بخاری دقیق‌تر است البته هر یک از اینها از جهت لطافت و شفافیت با یکدیگر تفاوت دارند (همان: ۷۶/۹).

۴. علامه طباطبایی در یک نقد ظریف در وساطت روح بخاری در رابطه نفس و بدن معتقد است که بر فرض وجود روح بخاری، لطافت آن موجب تعلق نفس به بدن نمی‌شود؛ زیرا لطافت و غلظت از کیفیات جسمانی است و موجب شرافت و پستی جسم از نظر مرتبه وجود نمی‌شود بلکه ملاک همان شرافت و پستی از لحاظ مراتب وجود است (همان: ۷۴/۹). اصل دیدگاه حکما در مورد وجود سلسله مراتب بین عوالم و بین نفس و بدن صحیح است اما تعیین مصادیق و روش مصداق‌یابی مبتنی بر طب و طبیعیات قدیم است. چنین نیست که موجودی که تکاثف اشیای مادی را نداشته باشد لطیف‌تر و در نتیجه به مجرد نزدیک باشد (به همان دلیلی که علامه فرمودند) اگر لطافت و تکاثف موجب اشرف بودن اجسام شود انواع انرژیها و امواج نامرئی که امروزه کشف شده نزدیک‌ترین موجودات عالم ماده به عالم تجردند؛ زیرا از هوا، نور، روح بخاری که در طبیعیات قدیم موجودات لطیف شناخته شده بود، لطیف‌تر و شفاف‌ترند.

۵. اثبات و ابطال روح بخاری یک مسئله تجربی است نه فلسفی. آیا در علوم تجربی جدید شواهد و مؤیدی برای اثبات آن وجود دارد؟ در حدی که نگارنده تفحص نمود، در علم پزشکی جدید نه اصطلاح روح بخاری وجود دارد و نه

۱. البته ملاصدرا در مواردی قلب (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۷) و در برخی موارد کبد (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۸) را مرکز اصلی ذکر کرده است.

خصوصیتی که به روح بخاری قابل انطباق باشد. اما در علوم روحی جدید جسم اثری را اثبات کرده‌اند که عده‌ای آن را همان روح بخاری دانسته‌اند. اما خصوصیتی که بر روی جسم اثری گفته‌اند^۱ با روح بخاری قابل انطباق نیست. ضمن اینکه منشأ برخی از ادله آن ناتوانی علم تشریح (همان: ۷۵/۹) از حل مسئله بوده که ناچار منجر به پذیرش روح بخاری شده اما امروزه مسئله به گونه‌ای دیگر بدون فرض روح بخاری قابل تبیین است.

بررسی دیدگاه ابن سینا

۱. اشکالی که متوجه دیدگاه ابن سیناست این است که چگونه ممکن است بدن مادی حامل استعداد موجود مجرد باشد؟ از طرفی تأثیرپذیری موجود مجرد از مادی فرع بر قوه و استعداد، و قوه و استعداد ملازم تغییر است و این همان چیزی است که التزام به آن منافی با تجرد نفس است و از ایرادات ملاصدرا بر ابن سیناست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۸).

۲. به فرض صحت ادله اثبات روح بخاری، با توجه به اینکه روح بخاری منطبق در ماده است و در سنخ مادیات است لذا اصل اشکال چگونگی ارتباط مادی با مجرد حل نمی‌شود. با توجه به اینکه محل نزاع در این است که چگونه موجود مجرد با مادی متحد است پس واسطه‌ای که برای پیوند موجود مجرد و مادی ارائه می‌شود باید نه مادی و نه مجرد یا هم مادی و هم مجرد باشد در حالی که روح بخاری از سنخ موجودات مادی لطیف است.

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا همانند ابن سینا وساطت روح بخاری بین نفس و بدن را می‌پذیرد (همان: ۷۶/۹). ایشان علاوه بر روح بخاری واسطه‌ای به نام بدن مثالی را برای ارتباط بین نفس و بدن می‌پذیرد (همان: ۶/۹). بدن مثالی موجود مجرد لطیف و دارای شکل و اندازه و

۱. از جمله این خصوصیات شباهت به قالب مثالی، احاطه بر اطراف بدن، موجی شکل بودن، عمومیت وجود آن در حیوان، گیاه و جماد... است (ر.ک: رهبرزاده، ۱۳۸۰: ۴۱۴-۴۱۹).

در واقع بدن حقیقی نفس است بدن حقیقی از نظر ملاصدرا بدنی است که آثار حس و حیات ذاتی آن باشد (همان: ۹۸/۹-۹۹) و مصداق آن بدن مثالی است.

کیفیت وساطت روح بخاری و بدن مثالی به این صورت است که نفس ابتدا به بدن مثالی و از طریق بدن مثالی با روح بخاری و به واسطه روح بخاری با بدن عنصری ارتباط برقرار می‌کند. بدن مثالی به جهت تجرد برزخی و فقدان قوه و استعداد با نفس سنخیت دارد و به جهت تجسم، شکل، مقدار با روح بخاری سنخیت دارد. از آنجا که روح بخاری جسم لطیف و شفاف است با بدن مثالی مشابهت دارد و از جهت جسمیت و تغیر با بدن عنصری سنخیت دارد: «فالروح البخاری متوسط بین البدن المثالی و بین العنصری و البدن المثالی متوسط بین النفس المجرد و بین الروح البخاری» (آملی، ۱۳۷۴: ۳۴۱/۲).

روح بخاری نیز دارای مراتب مختلف است بدن مثالی ابتدا در روح بخاری نفسانی که محل آن مغز است تصرف و تدبیر می‌کند و به واسطه این با روح حیوانی و طبیعی ارتباط برقرار می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۷).

بدین ترتیب هر یک از بدن مثالی و روح بخاری از جهتی برزخ واقع می‌شود برزخ واسطه طولی بین دو شیء است که از جمعیت شباهت با هر دو طرف شباهت دارد و از جهت دیگر متمایز از آن دو است. «کلّ ما هو برزخ بین الشیئین لا بدّ وأن یکون غیرهما، بل له جهتان، یشبه بکلّ منهما ما یناسب عالمه» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۲).

چنین نیست که مراتب بین نفس و بدن عنصری، وجود منفرد و مجزا از یکدیگر باشند بلکه این مراتب وجود واحد متصل مشکک است و به حکم اینکه طفره محال است چنین نیست که مثلاً بین مرتبه بدن مثالی و روح بخاری، اتصال و واسطه‌ای وجود نداشته باشد. بلکه به حکم تشکیک بین هر یک از مراتب مذکور وسایط دیگری نیز وجود دارد تا اتصال و اتحاد بین مراتب وجود داشته باشد (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۹). اشرف مرتبه بدن عنصری با اخس مرتبه روح بخاری و اشرف مرتبه روح بخاری با اخس مرتبه بدن مثالی، مرتبه عالی بدن مثالی با مرتبه دانی نفس ارتباط دارد. دقیقاً همان اتصالی که بین مراتب طولی عالم، حاکم است در اینجا نیز وجود دارد.

همان گونه که در مراتب عالم، برترین مرتبه عالم طبیعت با اخس مرتبه مثال ارتباط دارد و این سلسله تا عالم عقل بدین ترتیب با یکدیگر اتصال دارند بحث مراتب نفس و بدن نیز با بحث مراتب عالم تناظر دارد.

بنابراین نه تنها مابینت بین مراتب وجودی انسان نیست بلکه کمال اتصال و اتصال کمال بین مراتب برقرار است. بدین ترتیب معضل دیرینه رابطه نفس و بدن بر اساس اصل اصالت وجود و حرکت جوهری و تفکیک در وجود و افزودن وسایط بین نفس و بدن به دست توانای صدرالمتألهین حل می‌گردد.

اکنون همین بحث رابطه نفس و بدن را از جهت دیگر بر اساس دیدگاه ملاصدرا مورد بررسی قرار می‌دهیم: می‌دانیم که ملاصدرا قائل به حدوث جسمانی نفس است. یکی از اشکالات مشهور ملاصدرا به ابن سینا این است که بر اساس دیدگاه ابن سینا به حدوث روحانی نفس لازم می‌آید که از ترکیب موجود مجرد و مادی نوع واحد طبیعی انسان به وجود آید و این بالضروره باطل است و از طرف دیگر موجب می‌شود که امر مادی حامل استعداد موجود مجرد شود (همان: ۳۳۰/۴ و ۱۳-۱۲/۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۸-۸۹). بنابراین برای ارتفاع دو محذور فوق، باید نفس، مادی باشد، از سوی دیگر بر اساس ادله حدوث نفس، نفس موجودی حادث است نتیجه اینکه باید قائل به حدوث جسمانی شد و این همان دیدگاه ملاصدراست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۸) معنای جسمانیة الحدوث دقیقاً این است که نفس اساساً منطبق در ماده است.

بر اساس قول به حدوث جسمانی هیچ کدام از دو محذوری که برای ابن سینا وجود داشت برای ملاصدرا وجود ندارد؛ زیرا بدن مستعد امری مادی و با نفس نوع جسمانی واحد را تشکیل می‌دهند.

بر اساس حدوث جسمانی اساساً معضل دیرینه چگونه رابطه مادی با مجرد منحل می‌شود و حاجت به طرح وسایط بین مجرد و مادی نیست و اصل مسئله منتفی می‌شود. اما می‌دانیم که حدوث جسمانی یک بعد دیدگاه ملاصدراست و بعد دیگر آن بقای روحانی است. نفس در مرتبه طبیعی با حرکت جوهری اشتدادی، از جسمانیت به روحانیت تحول پیدا می‌کند (همان: ۳۳۳/۸) بنابراین اگر چه در ناحیه حدوث جسمانی معضل رابطه منحل می‌شود ولی در مرحله بقای روحانی اشکال

برمی‌گردد. در اینکه مراد از جسمانی در دیدگاه ملاصدرا چیست و مرز بین روحانی و جسمانی کجاست و آیا روحانیه البقاء بعد از مفارقت از بدن حاصل می‌شود یا با پیدایش صور خیالی و عقلی به وجود می‌آید، تفاسیر و اقوال مختلف وجود دارد. ولی آنچه مسلم است قبل از قطع تعلق نفس از بدن غالب نفوس دارای تجرد برزخی‌اند بنابراین باز اشکال رابطه مجرد و مادی در مرتبه تجرد مثالی برمی‌گردد. اگر اشکال در چگونگی ارتباط مادی با مجرد باشد همان وسایطی که سابقاً ذکر شد مطرح می‌گردد و اشکال مرتفع می‌شود اما اشکال صرفاً این نیست بلکه در این است که اساساً چگونه یک موجود مجرد با مادی متحد می‌شود و از ترکیب آن دو نوع واحد جسمانی تشکیل می‌شود؟ و اشکال دیگر اینکه چگونه نفس در مرتبه تجرد مثالی از بدن متأثر می‌شود در حالی که تأثیر و تأثر فرع بر قوه و استعداد است؟ به عبارت دیگر همان اشکالی که ملاصدرا به ابن سینا وارد کرد و به علت دو محذور و سایر ادله حدوث جسمانی نفس را قبول کرد همان اشکالها به ملاصدرا در مرتبه بقای روحانی نیز وارد می‌شود. آیا ملاصدرا برای این مشکل چاره‌ای اندیشیده است؟ ملاصدرا متوجه اشکال فوق بوده برخی از عبارتهای ایشان دلالت بر عدم اتحاد نفس با بدن در مرتبه تجردی نفس است و نفس صرفاً در مرتبه مادی با بدن متحد است (همان: ۴۶۱/۳ و ۱۹۰/۵ و ۳۰۴ و ۳۸۹).

بررسی دیدگاه ملاصدرا

۱. با توجه به اینکه ملاصدرا در اثبات تئوری خود، از روح بخاری بهره‌مند شده است، آیا با عدم توجیه روح بخاری در علم پزشکی جدید نظریه ملاصدرا دچار خدشه خواهد شد؟ پاسخ این سؤال بر اساس دیدگاه ابن سینا مثبت است؛ زیرا ابن سینا نوعی دوگانگی و تباین بین نفس و بدن برقرار می‌کند آنگاه که این دوگانگی برجسته می‌شود از واسطه‌ای به نام روح بخاری استفاده می‌کند. روشن است که با انکار روح بخاری، تبیین ابن سینا مخدوش می‌شود. اما رد روح بخاری از ناحیه علوم تجربی خدشه‌ای بر نظریه ملاصدرا وارد نمی‌کند؛ زیرا ملاصدرا معتقد است انسان از مرتبه جسمانیت تا زمانی که با حرکت جوهری به مرتبه عقلانی

می‌رسد، وجود واحد دارای مراتب تشکیکی است، بین مراتب انسان کمال اتصال و اتحاد برقرار است. ملاصدرا ادعای مذکور را بر اساس مبانی فلسفی خود استوار کرده و آنگاه که در مقام مصداق‌یابی برمی‌آید از باب تعیین مصداق روح بخاری را ذکر می‌کند ملاصدرا به تبیین و دوگانگی نفس و بدن قائل نیست تا از روح بخاری به عنوان واسطه استفاده کند بلکه ایشان نفس و بدن را وجود متصل واحد می‌داند و از باب تعیین مصداق روح بخاری را یکی از مراتب بین نفس و بدن می‌داند و ممکن است در علوم تجربی امروز مصادیق دیگری برای آن ذکر شود. البته ممکن است گفته شود طرح روح بخاری در فلسفه ابن سینا نیز چیزی جز تعیین مصداق نیست اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا ابن سینا به وجود واحد تشکیکی مراتب نفس قائل نیست تا نقش روح بخاری صرفاً تعیین مصداق از این وجود تشکیکی باشد. بنابراین روح بخاری در فلسفه ابن سینا دلیل بر دوگانه‌انگاری و در فلسفه ملاصدرا بیان مصداقی از وحدت اتصالی مراتب انسان است.

۲. اگرچه در مرحله حدوث جسمانی تأثیرپذیری نفس از بدن محذور عقلی ندارد اما در مرتبه مادی - مثالی این اشکال بر ملاصدرا وارد است، تأثیرپذیری فرع بر قوه و استعداد است که با تجرد سازگار نیست. این همان اشکالی است که ملاصدرا به ابن سینا وارد کرد و بر دیدگاه خودش در مرتبه بقا وارد است.

۳. اشکال اتحاد مجرد با مادی اگرچه در مقام حدوث بر ملاصدرا وارد نیست ولی در بقا وارد است ممکن است به طور کلی در جواب این اشکال و اشکال سوم گفته شود بر اساس تئوری حدوث جسمانی ملاصدرا مرحله جسمانیت تا قطع تعلق از بدن امتداد دارد بنابراین هیچ یک از سه اشکال فوق به دیدگاه ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا تا زمانی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد جسمانی است و بعد از آن وارد مرحله روحانی می‌شود. این پاسخ بر اساس برخی عبارات صحیح است. اما با رویکرد نهایی ملاصدرا به این مسئله صحیح نیست. در برخی عبارات نفس از بدو پیدایش تا هنگام مفارقت از بدن جسمانی است (همان: ۳۳۴/۸) در برخی دیگر از عبارات از ابتدا تا پیدایش بلوغ صوری (یعنی مرحله‌ای که ادراکات حسی و خیالی شکل می‌گیرد) جسمانی است (همان: ۳۲۵) و بعد از آن روحانی است. با توجه به

مجموع عبارات صدرا و به دلیل فلسفی^۱ به طور قطع حداقل مرتبه‌ای که انسان قبل از قطع تعلق از بدن دارد مجرد مثالی است و آغاز تجرد، شروع حدوث روحانی نفس است. بدین ترتیب تلقی‌ای که در آن جسمانیت نفس تا قطع تعلق از بدن بسط می‌یابد صحیح نیست.

ممکن است در پاسخ به اشکال عدم اتحاد نفس با بدن گفته شود وقتی نفس به تجرد رسید با بدن متحد نیست و صرفاً در مرحله طبیعت با بدن متحد است این پاسخ صحیح نیست و به دو دلیل می‌توان گفت مراتب عالی نفس با مراتب پایین آن متحد است دلیل اول از طریق اصل تعدی است با توجه به اینکه بدن با اولین مرتبه بعد از خودش متحد است فرض می‌کنیم آن مرتبه روح بخاری باشد، روح بخاری نیز با مرتبه بعد از خود یعنی بدن مثالی متحد است، بدن مثالی نیز با نفس متحد است. دلیل بر اتحاد این مراتب با همدیگر، وحدت طولی مراتب انسان با یکدیگر است. آنگاه بر اصل اینکه اگر شیئی با شیء دیگر متحد باشد و آن شیء نیز با شیء ثالثی متحد باشد شیء اول با شیء ثالث نیز متحد می‌شود. بنابراین نفس دارای مراتبی است که هر یک از این مراتب با واسطه یا بدون واسطه با همدیگر متحد هستند بدین ترتیب نفس در هر مرتبه‌ای که باشد در هنگام تعلق به بدن با آن متحد است. دلیل دوم اینکه، نوع واحد انسان متشکل از تمام مراتب است و نفس در هر مرتبه‌ای بر جسم به عنوان جنس حمل می‌شود و حمل، کاشف از اتحاد است.

بازخوانی مسئله رابطه نفس و بدن

در این بازخوانی سه مسئله مطرح می‌شود اول تحریر محل نزاع، دوم اصل سنخیت و مسئله ارتباط نفس با بدن، سوم طرح یک دیدگاه در حل این مسئله است.

مسئله اول: تحریر محل نزاع

نکته‌ای که در محل نزاع اهمیت دارد نحوه تحریر محل نزاع است. تقریرهای

۱. دلیل فلسفی: انسانها قبل از موت، ادراک خیالی مجرد دارند و به مدرک مجرد محتاج است مدرک صور خیالی نیز نفس در مرتبه مثالی است.

مختلفی در محل نزاع وجود دارد که در هر یک صورت و سیرت بحث به گونه‌ای دیگر می‌شود. در اینجا به چهار تقریر اشاره می‌کنیم و سپس محل نزاع بین آنها روشن می‌شود:

۱- در برخی از تقریرها محور اصلی اشکال به چگونگی «ارتباط» مادی با مجرد برمی‌گردد و سؤال این است که چگونه موجود مجرد با مادی ارتباط دارد؟

۲- محور اصلی برخی از تقریرها به «تأثیر و تأثر» نفس و بدن برمی‌گردد، در فلسفه اسلامی این تقریر چنین توصیف می‌شود که با توجه به اینکه تأثیر موجود مادی بر چیزی متوقف بر وضع و محاذات است چگونه موجود مادی که وضع و محاذات با نفس ندارد بر آن تأثیر می‌گذارد؟ از آنجا که موجود مجرد به معنای وجود جدا از ماده است چگونه مجرد از بدن تأثیر می‌پذیرد.

یکی از دغدغه‌های فیلسوفان دوگانه‌انگار ذهن این است که چگونه یک موجود غیر مادی با خصوصیات مستقل و متمایز و کاملاً بیرون از مکان فیزیکی بتواند بر حرکات اجسام مادی که محکوم قوانین فیزیکی دقیقند، تأثیر علی بگذارد و از آنها تأثیر بپذیرد (خاتمی، ۱۳۸۶: ۳۳) چنانکه روشن است نحوه تقریر از «تأثیر و تأثر» در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن تا حدی متفاوت است.

۳- در برخی از تقریرها سؤال اصلی بحث دوباره چگونگی ترکیب «نوع طبیعی» انسان از مجرد و مادی است. این تقریر اختصاصاً در بین فیلسوفان اسلامی مطرح است «ولا یمکن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵: ۸۸-۸۹؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۷/۵، تعلیقه ۵).

۴- گاه در محل نزاع از مفهوم «تعلق و تدبیر» استفاده می‌شود. سؤال چنین مطرح می‌شود که چگونه موجود مجرد به مادی تعلق می‌گیرد و به تدبیر آن می‌پردازد؟ (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۵).

۵- یک تقریر مشهور و رایج از محل نزاع حول چگونگی «اتحاد» مادی با مجرد است. این قسم با قسم اول تفاوت دارد؛ زیرا ارتباط اعم از اتحاد است.

بدین ترتیب محل نزاع در قسم اول حول محور «ارتباط» و در قسم دوم «تأثیر و تأثر» و در قسم سوم «وحدت نوع طبیعی انسان از مادی و مجرد» و در قسم چهارم

«تعلق و تدبیر» و در قسم پنجم «اتحاد» است. اکنون این سؤال مطرح است که کدام یک از این اقسام محل نزاع است و آیا همه آنها می‌تواند محل نزاع باشد؟
 قسم اول (ارتباط)، مفهوم عامی است که شامل همه موارد محل نزاع می‌شود؛ زیرا «وحدت، اتحاد، تأثیر و تأثر و تعلق و تدبیر» فرع بر ارتباط است. چنانکه در فصل دوم ذکر شد ارتباط دارای اقسام و انواع مختلف است در برخی موارد مشابهت و مماثلت حداقلی و در برخی حداکثری نیاز است؛ چنانکه توضیح این مطلب خواهد آمد که نه تنها با حواس ظاهری نمی‌توان حکم به ارتباط و عدم ارتباط بین دو شیء کرد بلکه در مواردی حواس ظاهری رهنمی نموده و موجب بروز خطا می‌شود. زمانی می‌توانیم حکم به ارتباط و عدم ارتباط دو شیء کنیم که به هستی دو شیء معرفت تام داشته باشیم و این زمانی حاصل می‌شود که ما به تمام جوانب شیء احاطه داشته باشیم.

قسم چهارم نیز محل نزاع نیست؛ زیرا اینکه موجودی مجرد امر مادی را تدبیر کند و به او تعلق داشته باشد، استبعاد عقلی ندارد بلکه چنین چیزی واقع شده است، مثل رب النوع که انواع مادی را تدبیر می‌کند. قسم سوم نیز به دو دلیل محل نزاع نیست: دلیل اول اینکه فصل همان نوع است از جهت تحصیل و نوع همان ماهیت تامه، صرف نظر از ابهام و تحصیل است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۰۲). حقیقت انسان همان فصل اوست و ماده (بدن به شرط لا) در حقیقت انسان دخالت ندارد و حقیقت انسان مرکب از مادی و مجرد نیست تا محذور فوق پیش آید. دلیل دوم اینکه مادی بودن یک نوع حاصل از ترکیب نفس و بدن بیش از این اقتضا نمی‌کند که نوع مزبور مرکب از ماده و صورت بوده و صورت آن به نحوی به ماده تعلق داشته باشد اما این مطلب که صورت باید مادی و جسمانی باشد از لوازم مادی بودن نوع نیست، بنابراین فرض اینکه نوعی مرکب از صورت مجرد و ماده جسمانی داشته باشیم فرض محال نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۶۶/۱). دلیل سوم اینکه حقیقت انسان مرکب از نفس و بدن نیست، اگر انسان مرکب از نفس و بدن باشد بدن که جزئی از کل است فسادپذیر است و با فساد یکی از اجزای کل مجموعه نیز متلاشی می‌شود در حالی که چنین نیست. پس نتیجه انسان مرکب از نفس و بدن نیست و از برخی از

تقریرها که محل نزاع ناظر به ترکیب نفس و بدن دارد، خارج از محل نزاع است. به نظر می‌رسد قسم دوم با وجود رایج بودن آن نیز محل نزاع نیست؛ زیرا تأثیر مجرد بر مادی به علت شدت و قوت وجودی موجود مجرد هیچ محذور عقلی ندارد، موجود قوی به سبب احاطه‌ای که بر موجود سافل دارد بر آن تأثیر می‌گذارد همان گونه که ابن سینا گفته نفوس قوی مانند مبادی عالی هستند که نه تنها بر مملکت خود سلطنت قوی دارند بلکه می‌توانند در سایر اجسام نیز تصرف کنند و طبایع را از مقتضای طبیعت خود منصرف کنند «بل النفس إذا كانت قویة شریفة شیهة بالمبادی أطاعها العنصر الذی فی العالم فلا بدع أن تكون النفس الشریفة القویة جداً تجاوز بتأثیرها ما یختص بها من الأبدان» (۱۳۷۵: ۲۷۴). ممکن است گفته شود اگرچه مشکل فوق مرتفع می‌شود اما از جهت عدم سنخیت اشکال به وجود می‌آید در پاسخ باید گفت بر اساس حکمت متعالیه نفس و بدن وحدت تشکیکی دارند و تباین ذاتی بین آن دو نیست تا این مشکل به وجود آید.

بنابراین اشکال برمی‌گردد به قسمی که مادی بر مجرد تأثیر می‌گذارد تأثیر موجود مادی بر مجرد نیز بستگی به تلقی ما از ماهیت این اثرگذاری دارد. از تأثیر مادی بر مجرد دو تلقی می‌توان ارائه داد، اول: حصول تأثیر شیء بر شیئی دیگر به معنای حصول فعلیت جدید است، مثلاً وقتی می‌گوییم آسیب به بدن موجب درد نفس می‌شود معنای آن این است فعل آسیب رساندن، «درد» را در مرتبه نفس ایجاد می‌کند. تلقی دوم، تلقی اعدادی از تأثیر است به این معنا که فعلیت شیء از عالم بالا افاضه می‌شود و موجود مادی صرفاً زمینه‌ساز «تأثیر» است. موجود مادی موجب تأثیر نیست تا سؤال شود چگونه مادی بر مجرد تأثیر می‌گذارد. در این صورت آسیب رساندن به بدن منشأ ایجاد درد نیست بلکه اختلال عضو صرفاً زمینه افاضه درد از موجود مفارق را فراهم می‌کند. در تلقی اول «تأثیر» توسط شیء ایجاد می‌شود و در تلقی دوم شیء زمینه تأثیر را فراهم می‌کند و اثر مستند به فاعل مفارق است.

از دیدگاه ابن سینا تأثیر موجودات مادی بر یکدیگر موجود مادی بر مجرد تلقی نوع دوم است. ابن سینا معتقد است موجودات مادی در به وجود آوردن آثار

خاصشان مستقل و متکی به خود نیستند و علیت آنها در صدور آثارشان نیز علیت حقیقی نیست بلکه علیت آنها از سنخ علیت اعدادی است به عنوان مثال در مورد گرم شدن آب بر روی آتش فقط آب را مهیا می کند که صورت حرارت از جانب واهب الصور اضافه شود (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۰۰/۲) بنابراین بدن صرفاً مرجع حدوث اثر است و هیچ گونه علیت واقعی نسبت به ایجاد اثر ندارد. بنابراین به نظر می رسد محل نزاع در چگونگی «اتحاد» مادی با مجرد است و سایر اقسام به دلایل مذکور محل نزاع نیستند.^۱

نکته دیگری که در توضیح محل نزاع قابل طرح است اینکه وقتی می گوئیم رابطه مادی با مجرد ممتنع است آیا این امتناع شامل هر نوع تجردی (اعم از مثالی و عقلی) می شود یا صرفاً یک مرتبه خاص از تجرد را در بر می گیرد؟ به نظر می رسد حکم امتناع یا امکان ناظر به اصل تجرد است و شامل هر نوع تجردی می شود؛ زیرا موجود مجرد به طور مطلق (عقلی و مثالی) فاقد زمان و مکان، قوه و استعداد است لذا امتناع شامل مرتبه مثالی نیز می شود.

مسئله دوم: اصل سنخیت و معضل رابطه نفس و بدن

مسئله «رابطه نفس و بدن» ارتباط مستقیمی با اصل سنخیت دارد و در واقع منشأ پیدایش معضل رابطه مادی با مجرد، عدم سنخیت بین این دو نحو از وجود است. بنابراین تقریر و تفسیر خاصی از اصل سنخیت در سرنوشت این بحث تأثیر بسزایی دارد. سنخیت دو گونه است سنخیت در مجردات بدین معناست که علت کمال معلول را به صورت کاملتر دارد اما چنین سنخیتی بین علتهای مادی و اعدادی و معلولهایشان وجود ندارد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی شود اجمالاً به دست می آید که نوعی مناسبت بین آنها لازم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۸/۲).

از طرف دیگر سنخیت یک مقوله تشکیکی است و به حسب نوع رابطه، شدت و

۱. بهمنیار اتحاد موجود مفارق و مادی را نیز صحیح می داند او معتقد است که همان گونه که ماده و صورت دو وجود متباینند در عین حال با یکدیگر متحدند نفس و بدن نیز چنین است (ر.ک: ۱۳۷۵: ۷۲۶).

ضعف سنخیت تغییر می‌کند. سنخیتی که برای «اتحاد» بین دو شیء لازم است بیش از سنخیتی است که برای «ارتباط» دو شیء نیاز است؛ به عبارت دیگر در «اتحاد» بین دو شیء سنخیت حداکثری و در «ارتباط» دو شیء سنخیت حداقلی نیاز است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که سنخیت بین دو شیء چگونه کشف می‌شود؟ و ملاک سنخیت چیست؟ به نظر می‌رسد ما در قضاوت درباره سنخیت بین دو شیء، متأثر از داده‌های حسی هستیم؛ موارد فراوانی وجود دارد که ظاهراً با یکدیگر شباهتی ندارند ولی نوعی رابطه علی بین آن دو هست، مثلاً بین جریان الکتریسیته و نور به ظاهر سنخیتی وجود ندارد اما جریان الکتریسیته می‌تواند مولد نور باشد. چنانکه ابن سینا گفته است، گاه فاعل وجودی را افاده می‌کند که آن وجود مثل خودش است، مثل آتش و حرارت و گاه فاعل وجودی را اضافه می‌کند که آن وجود مثل خودش نیست مثل خورشید که باعث سیاهی می‌شود (۱۳۸۴: ۲۷).

با توجه به اینکه اصل قاعده سنخیت عقلی است لذا با حواس ظاهری قابل تشخیص نیست و حواس نه تنها کاشف سنخیت نیست بلکه گاهی مانع هم می‌شود؛ امروزه این مسئله شواهد تجربی فراوانی پیدا کرده که چیزی ظاهراً غیر مشابه با چیز دیگری است ولی در عین حال رابطه علی بین آنها وجود دارد.

سنخیت بین نفس و بدن مشمول حکم فوق نیز است. زمانی می‌توانیم بگوییم که نفس با بدن سنخیت ندارد که تمامی ساحات و ابعاد و به طور کلی حقیقت آن دو را بشناسیم و سپس حکم به عدم سنخیت بین آن دو بکنیم در حالی که شناخت انسان ناقص‌تر از آن است که چنین احاطه وسیعی را داشته باشد؛ اگر ما اثبات کنیم که بین نفس و بدن علیت و اتحاد وجود دارد، وجود این دو، ملازم با سنخیت است. اما تبیین نحوه سنخیت آن دو ممکن است برای ما واضح نباشد. ممکن است علوم در آینده رازهای نامکشوف این ارتباط را باز گشایند. حکما، سابقاً از روح بخاری برای ارتباط نفس و بدن استفاده می‌کردند و امروزه اطلاعات جدید ما را به نحوه تبیین دقیق‌تری از نفس و بدن کمک می‌کند.

به عبارت دیگر امروزه اطلاعاتی در مورد بدن در اختیار ما قرار دارد که می‌توانیم سنخیت بین نفس و بدن را بهتر تبیین کنیم. در تحقیقات فراوانی

دانشمندان علم روح متوجه جسد اثیری در انسان شدند، این جسم هاله‌ای است که اطراف بدن را فرا گرفته و در حال افزایش و تراکم است و در برخی از افراد دارای درخشش و شفافیت خاصی است (ر.ک: لومبروزو، ۱۳۷۰: ۸۳).

امروزه عده‌ای معتقدند که انسان دارای هفت بدن است این ابدان تو در تو هستند و با حواس ظاهری غیر قابل درکند. این ابدان با بدن فیزیکی ارتباط مستقیم دارند هر یک از این ابدان ارتعاشات و فرکانسهای رنگهای مخصوص هستند مثلاً بدن اثیری به بدن فیزیکی نزدیک‌تر است و پایین‌ترین ارتعاش را از نظر انرژی دارد. همان‌گونه که تا قبل از نظریهٔ اصالت وجود و تشکیک در وجود، نگاه ماهوی به موجودات مانع از اتحاد و ارتباط آنها می‌شد، در پرتو این دو اصل و مسئلهٔ ارتباط مادی با مجرد شکل دیگری به خود می‌گیرد در واقع در پرتو این دو اصل شناخت ما از موجودات دقیق‌تر و قضاوت عمیق‌تر می‌شود و تبیین مسئلهٔ ارتباط مادی با مجرد در پرتو این نظریات تبیین بهتری می‌یابد، همین‌طور ممکن است با پیشرفت مسائل فلسفی و علمی ارتباط بین مادی و مجرد بهتر توجیه شود. بنابراین اطلاعات ما از نفس و بدن همواره در تکامل است و از این رو همجواری و همزیستی بین آن دو بهتر قابل تصور است.

هرچند هیولی با صورت، وجود با ماهیت و جوهر با عرض ذاتاً متباینند در عین حال با یکدیگر نوعی اتحاد وجودی دارند؛ هیولی ذاتاً به علت ضعف وجودی فاقد فعلیت، زمان و مکان است در عین حال با موجودی که چنین خصوصیتی دارد متحد شده است. سنخ وجود از هستی و سنخ ماهیت از چیستی است، با این حال این دو با یکدیگر متحد شده‌اند. اعراض با جوهر متحدند و هر یک از اعراض به واسطهٔ جوهر با یکدیگر متحدند با این حال ما به تباین اعراض با یکدیگر حکم می‌کنیم، به نظر می‌رسد حکم به تباین آنها به علت عدم شناخت ما از ماهیت اشیاست؛ نتیجه اینکه حکم به سنخیت و عدم سنخیت بین دو شیء مستلزم احاطهٔ فلسفی و علمی است که چنین شناختی برای انسان حاصل نمی‌شود. ما با دلیل فلسفی می‌دانیم که علیت بین دو شیء متوقف بر سنخیت بین آنهاست اما تبیین «کیفیت سنخیت» امری فلسفی نیست و در تبیین آن نباید به حواس ظاهری اکتفا کرد.

۳. مسئله سوم: طرح یک پیشنهاد در رابطه مادی با مجرد

چنانکه ذکر شد راه حل ملاصدرا مبتنی بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حدوث جسمانی، حرکت جوهری است. این دیدگاه در حل معضل رابطه نفس و بدن از همه دیدگاهها کارآمدتر و متقن تر است. راه حلی که در اینجا ارائه می شود مبتنی بر مباحثی است که در احکام مادی و مجرد اثبات شده است^۱ بر اساس این مطالب نحوه‌ای از تجرد و علم در موجودات مادی وجود دارد، از طرفی نفس دارای حرکت است و ادله عدم حرکت در مجردات مخدوش بلکه دلیل بر وجود حرکت نفس به عنوان موجود مجرد وجود دارد.

در این راه حل از اصول صدرایی چون اصالت وجود و تشکیک در وجود کمک گرفته شده است. بدین ترتیب از مجموع دو اصل فوق و ادعاهای مذکور، این دیدگاه چنین تبیین می شود:

اگر ما به منشأ اصلی پیدایش مادی و مجرد نگاهی بیفکنیم درمی یابیم که علت اصلی پیدایش معضل نفس و بدن، عدم سنخیت بین آن دو است. اگر راه حلی بدون حذف نفس و بدن یا تحویل یکی به دیگری، بتواند تباین بین آن دو را بردارد، در این صورت در حل مسئله کامیاب تر و موفق تر خواهد بود. در بین فلاسفه مغرب زمین و فیلسوفان مسلمان، تنها کسی که این تباین را برداشت ملاصدرا بود. ملاصدرا در فلسفه خود داربستی را بنا کرد که معمای نفس و بدن حل گردید. ملاصدرا بر اساس اصولی چون اصالت وجود و تشکیک در وجود و حدوث جسمانی تباین بین نفس و بدن را برداشت. بر اساس این دیدگاه نفس دارای مراتبی است و مرتبه نازله آن بدن است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲). بر اساس دیدگاه حدوث جسمانی نفس این اشکال رفع می شود اما در مرحله‌ای که نفس دارای تجرد برزخی می شود اشکال وجود دارد. بنابراین مسئله حدوث جسمانی تا قبل از مرحله تجرد

۱. در پایان نامه این جانب تحت عنوان «تحلیل دیدگاه ملاصدرا در مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن» در فصل چهارم مباحثی مربوط به احکام موجودات مادی و مجرد ذکر شده است. در آنجا وجود حرکت در نفس و مرتبه‌ای از تجرد و ادراک در بدن اثبات شده است. ذکر ادله آن از حوصله این مقاله خارج است.

برزخی نفس راهگشاست و بعد از آن جوابگو نیست لذا برای حل مشکل باید از اصولی چون اصالت وجود و تشکیک در وجود کمک جست اما سؤال این است که با توجه به اینکه نفس فاقد زمان و مکان و امتداد و استعداد است و بدن تمام این خصوصیات را دارد آیا صرف دو اصل مزبور می‌تواند مصحح اتحاد نفس و بدن شود؟

بر اساس احکامی که برای موجود مجرد و مادی گفته شد اساساً تباین ذاتی بین نفس و بدن برداشته می‌شود؛ زیرا برخی از خصوصیاتی که صرفاً به عالم ماده اختصاص دارد به عالم مجرد نیز سرایت می‌کند از طرفی برخی از احکامی که صرفاً به عالم مجردات نسبت داده می‌شد به عالم ماده نیز رسوب می‌کند. از جهت سوم با پذیرش دو اصل اصالت وجود و تشکیک در وجود به طور کلی تباین بین موجودات مادی و مجرد برداشته شد. بر اساس این آموزه نفس به عنوان موجود مجرد مثالی دارای خصوصیاتی چون قوه و استعداد و بدن به عنوان موجودی مادی دارای مرتبه‌ای از علم و تجرد و وحدت است و از آنجا که با نفس اتحاد دارد میزان بهره‌مندی آن از علم و تجرد و حیات بیشتر از سایر موجودات مادی است. بدین ترتیب نفس از موجودی فاقد قوه و استعداد تنزل پیدا کرد و به موجودی متحرک و مستعد تبدیل شد و بدن از موجودی مادی و فاقد علم و تجرد ترقی پیدا کرد و به حسب رتبه وجودی‌اش واجد خصوصیاتی از قبیل ادراک و تجرد شد، بدین ترتیب نفس و بدن از دو موجودی متباین و متقابل به دو موجود هم‌افق و هم‌سنخ و مشکک تبدیل شدند و آن تباین ماهوی که بین نفس و بدن آتش مخاصمت ایجاد کرده بود جای خود را به دو موجود مشکک دارای طیف داد و با رفع تباین و دوگانگی که منشأ پیدایش چالش شده، معضل نیز برطرف می‌گردد. با توجه به اینکه بین نفس و بدن کمال اتحاد وجود دارد بین آن دو کمال سنخیت لازم است و این دیدگاه رهیافتی است برای تبیین کمال سنخیت بین نفس و بدن.

تفاوت این رویکرد با دیدگاه صدراین است که در رویکرد صدرایی نفس در مرتبه‌ای و بدن در مرتبه‌ای دیگر قرار دارد و هیچ کدام به صفات یکدیگر متصف نمی‌شوند. اما از آنجا که وجود اصیل و مشکک است بین این دو، مراتب مختلف

تشکیکی وجود دارد لذا مسئله تباین آنها حل می‌شود اما در این نگاه ضمن پذیرش مراتب تشکیکی بین این دو، نفس به سمت تجسم و بدن به سمت تروح نزدیک می‌شود بدین معنا که بدن به عنوان موجودی مادی واجد نحوه‌ای از تجرد و آگاهی می‌شود و اتصاف نفس به خصوصیات از قبیل قوه و استعداد موجب سنخیت بین آن دو می‌شود چه اینکه برای اتحاد بین دو شیء سنخیت حداکثری لازم است.

رابطه نفس و بدن بر اساس این دیدگاه مانند رابطه ظاهر و باطن عالم است همان‌گونه که اولاً ظاهر منعکس‌کننده باطن است ثانیاً بین ظاهر و باطن تباین وجود ندارد، ثالثاً باطن خصوصیات ظاهر را دارد با تفاوت در نحوه وجود، رابطه نفس و بدن نیز دقیقاً همانند رابطه ظاهر و باطن است.

نتیجه‌گیری

۱. تبیین محل نزاع در بحث «چگونگی ارتباط مادی با مجرد» اهمیت اساسی دارد از جمله مسائل قابل توجه در آن: اصل سنخیت، تقریرهای مختلف از محل نزاع و....
۲. پنج تقریر از محل نزاع قابل ارائه است محور اساسی هر یک از این تقریرها موارد زیر است: «ارتباط»، «تأثیر و تأثر»، «ترکیب نوع واحد مادی»، «تعلق و تدبیر» و «اتحاد». نگارنده بر آن است که محل نزاع صرفاً «اتحاد» است و سایر اقسام خارج از محل نزاع است.
۳. اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی، اصولی است که ملاصدرا برای حل معضل رابطه مادی و مجرد ارائه می‌دهد.
۴. اگرچه اتحاد مادی و مجرد در مقام حدوث بر ملاصدرا وارد نیست، ولی در مرحله بقا اشکال عود می‌کند و توجیهاتی که برای رفع اشکال طرح شده مخدوش است.
۵. نگارنده بر اساس دو اصل اصالت وجود و تشکیک در وجود و برخی از احکام که برای نفس و بدن اثبات کرده، تبیین جدیدی از حل معضل رابطه مادی و مجرد ارائه می‌دهد. بر اساس این تبیین نفس به برخی از صفات بدن و بدن به برخی از صفات نفس متصف می‌شود و کمال اتصال و اتحاد بین آن دو برقرار است.

کتاب شناسی

۱. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد*، ج ۲، قم، دار التفسیر، ۱۳۷۴ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۵. ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۶. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷. حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۸. خاتمی، محمود، *ذهن، آگاهی و خود*، تهران، علم، ۱۳۸۶ ش.
۹. رهبرزاده، حسن، *شناخت روح*، تهران، پارسا، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، ج ۵، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹-۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، چاپ سوم، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تحقیق عباسعلی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق، *رسالة نوریه بر عالم مثال*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. لومبروزو، سزار، *علم الروح*، ترجمه حسن بعد، تهران، خوشه، ۱۳۷۰ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. همو، *تعلیقہ بر نهایة الحکمه*، قم، در راه حق، ۱۳۷۵ ش.

دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی در مسئله «حدود و قلمرو عقل در شناخت حقایق»*

□ دکتر بهزاد مرتضایی^۱
□ استادیار دانشگاه تربیت مدرس تهران

چکیده

موضوع اصلی در نگرش عرفانی ملاصدرا و عرفان نظری ابن عربی، شناخت اسما، صفات و افعال حق تعالی است. در این نگرش ملاصدرا همچون یک عارف واقعی در صدد یافتن راه شناخت حق است. وی معتقد است همان طور که هیچ مخلوقی بدون حق تعالی وجود ندارد، هیچ معرفتی بدون معرفت حق تعالی برای مخلوقات امکان‌پذیر نیست. بدین جهت لازمه شهود حق و ادراک کلیات عقلی، از بین رفتن کوه منیت است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶). ملاصدرا در اغلب آثار و نوشته‌های عرفانی خود، راه و روش عرفانی ابن عربی را دنبال نموده و برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد. واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، عقل، شناخت، حقایق.

مقدمه

ملاصدرا معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که عارفان بزرگ معرفت و شهود خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده‌اند و منظور ملاصدرا از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد.

در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راههای حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهري از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناختها قرار نداده و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی‌تر؛ همچون الهام، شهود و در مرتبه اعلی، وحی در جنبه علمی دارد و بدین وسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

مراتب و درجات حق

ملاصدرا تحت تأثیر دیدگاههای عرفانی و بر اساس یافته‌های کشف و شهودی خود، مراتب حق را سه مرتبه می‌داند و عقل را از شناخت دو مرتبه عاجز می‌داند. یکی مرتبه ضعیف؛ یعنی آن مرتبه‌ای از وجود که فی نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است مانند هیولی و دیگری مرتبه کامل یعنی آن مرتبه از وجود که در غایت کمال و تمامیت است مانند ذات حق تعالی (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸).

در مورد شناخت مرتبه کمال وجود می‌گوید: بدان که معرفت و شناخت اسمای الهی و صفات او در نهایت عظمت و شکوه و بزرگی است به گونه‌ای که تحصیل آن با دست‌آویزی به افکار فلسفی و نظرهای بحثی ممکن نبوده است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۰۹).
به همین جهت دانش عقلی را برای دست یافتن به حقایق ناکافی می‌داند و می‌گوید: «بدان که نفس انسانی مادام که از پرده‌های دانش تقلیدی که از گفتار

به دست آمده صافی نشود و از افکار نظری که از به کار گرفتن منطق با ابزار وهم و خیال برای عقل نظری به دست می آید پاک نگردد در الهیات و بلکه در همه علوم دارای بیش نشده و آماده فتح الهی نمی گردد و بعید است که چیزی از علم لدنی و موهبتی که برای نفوس درس نخواندگان حاصل می آید به دست آید (همان: ۴۸).

و در جای دیگر می گوید: تا هنگامی که انسان متلبس به ماده باشد از حق تعالی دور و اذهان و عقول از ادراک او ناتوان خواهند بود، اما از ناحیه حق تعالی مانعی برای ادراک نیست. هر قدر که جوهر انسانی از ماده دور شود ادراک او از واجب تعالی کاملتر و تعقلش محکمتر می گردد و هنگامی که به کلی از ماده مفارقت نماید دریافت عقلی او نسبت به حق از آنچه قبلاً بوده کاملتر می شود، اما ادراک ما مطابق آنچه حق تعالی است، نخواهد بود؛ زیرا قوه عاقله انسان محدود و متناهی و حق تعالی نامحدود و نامتناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین غایت معرفت اوست (شیرازی، ۱۳۵۴).

وی معتقد است خداوند برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می سنجند و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارد. جز اهل الله که خداوند معیار عدل و سنجشی به آنها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی کنند اما دیگران راه راست و معیار حقیقی اهل الله را انکار می کنند.

آنگاه در تأیید مطالب خود سخن ابن عربی را می آورد که گفته است: «فقیه و متکلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خداوند را با قیاس میزانهای خود بسنجند و نمی دانند که خداوند این میزانها را به آنها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا، نه خدا را با آنها بسنجند. لذا ادب را مراعات ننموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می گردد بی بهره و محروم می گردد (شیرازی، ۱۳۶۳: مفتاح اول، فاتحه دوازدهم).

و چون متکلم به میزان عقل آنچه خارج از اندیشه و عقل اوست و برتر از استعداد خود که همان علوم الهی به ویژه آنچه به نسبتها و ارتباطات الهی تعلق دارد بسنجد معیار او آن را نمی پذیرد لذا آن را کنار گذاشته و بدان کافر می گردد و

گمان می‌کند که حقیقت جز با آن معیار با چیز دیگر سنجیده نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۳۹: باب ۲۸۹، به نقل از مفاتیح الغیب شیرازی).

در عرفان و از دیدگاه عرفا عقل از عالم خلق است و خداوند برتر از عالم امر و خلق است. ملاصدرا با پذیرش این موضوع، در تشریح ناتوانی عقل در شناخت حق، چنین می‌گوید: «معلومات انسان بر سه دسته‌اند: محسوسات، متخیلات و معقولات و از آنجا که حق تعالی فوق هر سه دسته است و در هیچ یک از اقسام مذکور نمی‌گنجد؛ از حس و خیال و عقل محجوب خواهد بود. در جای دیگر می‌گوید: «عرصه بیان معرفت ذات حق بسیار تنگ و سلوک در آن بسیار سخت و افکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده و بیان آن بسیار مشکل است، به همین جهت قرآن از ذات به جز با اشاره و رمز چیزی بیشتر بیان نفرموده و این رمز و اشارت برای اهل فکر و عقل به تقدیس خالص و یا تنزیه خالص و نفی نقایص و کاستیها منجر می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱)؛ زیرا فهم حقایق نامحدود عالم امر برای موجود محدود عالم خلق جز در قالب رمز و اشاره امکان‌پذیر نیست، ادراک عقلی علم حصولی است و ادراک حصولی از موجود محدود امکان‌پذیر است.

حق تعالی عین خارجیت و صرف وجود است به همین جهت برای معرفت و شناسایی او هیچ یک از انواع علوم حصولی و ادراکات ارتسامی مفید نبوده و اساساً این گونه از علوم برای ادراک صرف هستی تحقق نیافته و امکان‌پذیر نمی‌باشد. دلیل این امر آن است که اسباب تحصیل علوم ارتسامی منحصر در احساس تخیل و تعقل است.

از سوی دیگر بدیهی است که حقیقت وجود و صرف هستی در ظرف ذهن و وعای اندیشه نمی‌گنجد به عبارت دیگر حقیقت وجود چیزی است که به احاطه عقل در نمی‌آید. تحلیل فلسفی و عقلی این مطلب را ملاصدرا چنین بازگو می‌کند:

اگر کنه واجب تعالی در عقل درآید لازم می‌آید که حقیقتش منقلب گردد؛ زیرا حقیقت وجود صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیا از اوست، هرگاه به کنه تصور شود موجود در موضوع خواهد بود، با آنکه حقیقتش آن است که در موضوع نباشد پس حقیقت از آنچه بود منقلب گردید (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۴).

اگر واجب به کنه متعقل گردد لازم می‌آید که موجود خارجی از آن حیث که موجود خارجی است موجود ذهنی باشد و این باطل است پس به کنه متصور

نخواهد شد (همان).

معرفت عقل به هر چیزی از طریق مفاهیم است و مفاهیم قدرت دلالت مستقیم از خارج را ندارند.

نفس ناطقه تا زمانی که از قلمرو مفهوم خارج نشود قادر به شناخت حقایق نیست، اما هنگامی که همین نفس ناطقه به مرحله‌ای برسد که حقایق وجودی را شهود کند به معرفت واقعی می‌رسد. کشف و شهود مربوط به دریافت وجود است زیرا ادراک عقلی دریافت مفهوم است، استفاده از مفاهیم در شناخت حقایق به کار گرفتن واسطه است و حقیقت را آن گونه که هست معرفی نمی‌کند، اما در کشف و شهود، مشاهده و معاینه اصل وجود حقیقت اشیا و امورات است.

به تعبیر علامه طباطبایی مثل مفهوم، مثل دود و یا شعله آتشی است که در آینه دیده می‌شود، دود و شعله خارجی ما را مستقیماً به آتش هدایت می‌کند، اما دود و شعله‌ای که در آینه است ابتدا ما را به شعله خارجی و آنگاه به آتش عینی می‌رساند. هدایت و رهبری مفاهیم نیز به همین طریق است.

از آنجا که ذات واجب الوجود، وجود صرف و عاری از هر چیزی جز حقیقت وجود است و در عالی‌ترین درجات و مراتب وحدت و بساطت و از هر جهت بسیط است یعنی جزء خارجی و یا ذهنی (جنس و فصل) ندارد لذا از این طریق قابل شناخت نمی‌باشد. در جای دیگری می‌گوید:

ذات حق تعالی از گمان و پندار برتر و از احاطه و مثال بالاتر است، اذهان عالی و سافل در ناتوانی از دریافت ذاتش همانند و یکسانند عقلها و اندیشه‌ها بر حقیقت وی احاطه ندارند و دیدگان برون و درون او را در نیابند و کسی را نرسد که قصد دریافت کنه او کند، عقل هم همانند قوه و هم از دریافت او عاجز و معزول است (شیرازی، ۱۳۹۹: فیض ۱).

از طرف دیگر عقل از طریق دلیل و برهان به مجهولات پی می‌برد و این روش برای شناخت حق کاربرد ندارد؛ زیرا حق تعالی دلیل ندارد؛ نداشتن دلیل نیز به واسطه این است که حق تعالی «حد» ندارد. آنچه حد ندارد، برهان نخواهد داشت؛ زیرا حد و برهان در اطراف و حدود با یکدیگر متشاکک می‌باشند. علاوه بر آنچه

ذکر شد، در این مسئله منطقی تردید وجود ندارد که برهان یا لمّی و یا ائی است. در برهان لمّی از علت به معلول استدلال می‌شود و در برهان ائی به عکس لمّی عمل شده و از معلول به وجود علت راه می‌یابند. مبدأ هستی و صانع عالم، علت ندارد لذا برای اثبات وجودش به برهان لمّی نمی‌توان استدلال نمود و بنابراین هرگز از طریق علت به اثبات حق نمی‌توان رسید. آنچه باقی می‌ماند دلیل ائی است که از طریق معلول به وجود مبدأ هستی می‌رسیم اما دلالت معلول بر علت دلالتی ناقص و کشفی ضعیف به شمار می‌آید؛ زیرا آنچه از دلالت معلول برمی‌آید جز یک علت غیر معین چیز دیگری نیست. وجود معلول علت «ما» را اثبات می‌نماید و این مقدار از دلالت در باب معرفت واجب الوجود کافی نیست.

ذات حق به مشاهده حضوری نیز مشهود انسان نمی‌شود؛ زیرا معلوم بالذات یعنی آنچه در نزد عالم حاضر می‌شود. خواه صورت ذهنی باشد و خواه موجود عینی، باید میان آن موجود و عالم به آن، علاقه وجودیه حاصل باشد که موجب عالمیت این عالم نسبت به آن معلوم باشد والا لازم می‌آید هر که صلاحیت عالمیت داشته باشد به هر چیزی عالم شود. حال آنکه آنچه مصحح عالمیت و معلومیت است آن است که باید وجود معلوم از آن حیث که معلوم است عین وجودش برای عالم باشد. علاقه‌ای که در میان ذات ممکن و حقیقت واجب متصور است همان علاقه معلولیت است و بس. شکی نیست که این علاقه، علاقه‌ای ضعیف است که موجب حصول علت برای معلول نمی‌تواند باشد؛ زیرا که وجود معلول از آن حیث که معلول است اگرچه بعینه وجود او برای علتش است لیکن وجود علت از آن حیث که علت است وجود او برای معلولش و مستلزم او نیست. پس علاقه علیت موجب عالمیت می‌شود بر خلاف علاقه معلولیت.

حاصل آنکه علم به حصول معلوم برای عالم حاصل می‌شود به نحوی که علم به ذات یا به صورت، به شکل حصول حقیقی یا حکمی حاصل باشد و چنین علمی منحصر به حصول شیء برای خودش یا برای علتش است و هیچ یک از این دو قسم در واجب نسبت به ممکنات تصور نمی‌شود، پس حصول علم به حقیقت واجب به هیچ وجه ممکن نخواهد بود (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷).

خلاصه کلام ملاصدرا این است که علم به ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا لازمه علم، علاقه و اتحاد بین عالم و معلوم است این علاقه و اتحاد باید از نوع علاقه علت و معلول باشد تا علم حقیقی حاصل شود تنها علم علت به معلول از نوع علم به کنه ذات است اما در جایی که معلول ارتباطش با علت ضعیف باشد نمی‌تواند علم به کنه علت خود داشته باشد، بنابراین انسان نمی‌تواند کنه ذات خدا را ادراک کند.

ملاصدرا این سخن خود را به سخن عرفا نزدیک می‌داند که گفته‌اند علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی‌شود مگر برای خود آن شیء یا علت آن شیء؛ زیرا که حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است آنچه غیر از این دو حاصل است حصول به کنه حقیقت نیست (همان).

وی در ایقاظ النائمین می‌گوید: هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان‌پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد و سایر مراتب معرفت از طریق شناخت علت و ظاهر، معلول و مظهر است، میزان شناخت جهان تابع شناخت فرد از حق تعالی است. همان طور که عرفا مکرر می‌گویند: جهان و آنچه در آن است ظهور و تعیین حق است، ظهور هر شیء اعم از اینکه در ذهن باشد یا خارج، در ظهور علت منظوی است و ظهور شیء هرگز نمی‌تواند با خود شیء مابین یا جدا باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۵۴/۱). با توجه به مطالب مذکور، علم ابتدا به وجود علت و در مرتبه دوم به وجود معلول تعلق می‌گیرد. این مطلب هنگامی که به شکل و قالب فلسفی درآید به عنوان قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۳) ترسیم می‌شود یعنی شناخت معلول و مظهر جز با شناسایی علت و ظاهر ولو به نحو اجمالی ممکن نخواهد بود. معلول عین ربط به علت است و وجود و ظهوری جدای از علت ندارد. آنچه که مشاهده می‌شود ظهورات علت و ظاهر است.

همان طور که گفته شد ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می‌شوند پاره‌ای از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و پاره‌ای دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می‌شود.

بر اساس آرای ملاصدرا می‌توان گفت عقل انسانی حد و مرز خاصی دارد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند لذا قادر به شناخت همه حقایق نیست. اما از جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب افاضه می‌شود. ملاصدرا راه رسیدن به معرفت شهودی را همان راه عارفان بزرگ می‌داند و می‌گوید: «این عارفان بزرگ نه با ترکیب مقدمات و حدود و حفظ نمودن ضوابط قیاس و استدلال، و رعایت قوانین تصویری و تصدیقی، بلکه با قلب سلیم و فطرت صافی و توجه تمام به خدا و خشوع و خضوع به مقام معرفت و شهود رسیده‌اند. اینان نه با استدلال و برهان بلکه با نور حق، حق را شناخته‌اند و به آن رسیده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶). این شناخت و معرفت از طریق قلب، قابل تحصیل است کما اینکه ابن عربی محل سلطنت وجود حق را قلب می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۵: فص شعبی). اشراقات الهی که سبب آگاهی و بینش عارف می‌شود به قلب بندگان می‌رسد. در عرفان این اشراقات نازل بر قلب را معرفت می‌نامند.

تفاوت عقل و قلب در این است که نفس انسانی در مراحل اولیه از تمام علوم خالی و تنها قوه خالص هیولانی است ولی برای قلب از طرف خداوند به حسب فطرت ثانوی علومی کمالی و انواری عقلی حاصل می‌گردد که این علوم یا به وسیله الهام و دمیدن به قلب و یا از طریق وحی است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲۵).

در شهود قلبی، قلب، حقیقتی از حقایق معانی و اصل حقیقت را مشاهده می‌کند اما در شهود عقلی معنا در قوه عاقله بدون نیاز به کسب و ترتیب استدلال ظهور می‌کند (همان: ۱۵۰).

تفاوت دیگر عقل با قلب این است که آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است، مشاهده می‌کند.

عقل به دلیل انحصار در حصار درک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی

عالم نیز آگاه می‌شود. بنابراین وسیلهٔ معرفت حقیقی به تجلیات الهی قلب است که همانند این تجلیات دائماً در تحول و تقلب است ملاصدرا قلبی را محل ظهور حق تعالی می‌داند که از غیر خدا پاک و از وسوسه‌های شیطانی آسوده باشد.

فلسفهٔ بعثت انبیا و آوردن پیام خداوند برای شناخت حقایق در واقع ناظر به محدودیت و عجز قوای عقلانی بشر در شناخت حقایق است. عقول انسانی تنها به بخشی از حقایق دسترسی دارند و ارسال رسولان الهی برای تکمیل نمودن آن چیزی است که عقول از علم به خدا و روز رستاخیز و شناخت نفس و معرفت پروردگار می‌گویند. جامی در نقد النصوص در شرح فصوص الحکم ابن عربی می‌گوید:

هرچند عقل به قوهٔ فکریه و دلایل نظریه تنزیه حق کند، چنان نباشد که اتباع رسل کند؛ زیرا فرمودهٔ رسل، فرمودهٔ حق است و چنانچه ذات خود را داند کسی دیگر نداند و یکی از حکمت‌های ارسال رسل آن است که عقول بشری به استقلال از ادراک حقایق اشیا عاجز است و چگونه عاجز نباشد که عقل نیز مقید است به آنچه نزد او حاصل است و از آن تجاوز نمی‌توان کند (جامی، ۱۳۷۰).

در واقع عقل مقید است و نیروی مقید نمی‌تواند به نیروی غیر مقید ذات مقدس الهی نزدیک شود و مسائلی کسب کند و از آنجا که شریعت انبیا گفتهٔ خود ذات حق تعالی است از این جهت شریعت بر عقل برتری دارد.

نه تنها عقل قادر به ادراک حق تعالی کماهی نیست بلکه وجود نامحدود حق تعالی برای قلب نیز از ورای حجاب و تعین معلوم، مشاهده می‌شود. ملاصدرا محدودیت معرفت به حق تعالی را این گونهٔ تقریر می‌کند:

شاید که برای ممکنات ممکن نباشد مشاهدهٔ ذات واجب نمایند مگر از ورای یک یا چند حجاب، تا جایی که برای معلول اول نیز مشاهدهٔ ذات علت میسر نمی‌گردد مگر آنکه خود را مشاهده نماید و حق را به واسطهٔ ذات خود به حسب آن ملاحظه نماید نه به حسب مشهود علیه و این سخن منافی فنایی که اهل الله ادعا می‌کنند، نیست؛ زیرا که فنا و ترک التفات به ذات و اقبال به تمام ذات حق اول و ترک التفات به ذات مستلزم نفی آن علم نیست، و مؤید این است آنچه در فصوص شیخ عربی و شرح آن مذکور است که فرمود:

هر گاه عالم عین حجاب شد پس نفس خود را بی حجاب و حق را از ورای حجاب ادراک می‌کند پس عالم حق را ادراک نمی‌کند مثل آنکه خود را ادراک می‌کند؛ زیرا که ادراک او نفس خودش را ادراک ذوقی شهودی است بدون حجاب و ادراک حق را از ورای حجاب است، پس عالم همیشه در ادراک حق در حجاب تعین و انیت خود است و این حجاب هرگز از او مرتفع نمی‌شود به گونه‌ای که مانع شهود حق نباشد و حکمش باقی نماند اگرچه ممکن است که تعینش از نظر شهودش مرتفع گردد. لیکن حکمش در او باقی می‌ماند و این حکم به حسب خود اوست نه به حسب مشهود علیه، پس حجاب به طور کامل رفع نمی‌گردد (همان).

تفسیر عرفانی چگونگی ادراک حقایق اشیا در حکمت متعالیه

ملاصدرا برای تشریح رابطه نفس با ادراک حقایق اشیا تفسیری عرفانی از رابطه مخلوقات با خداوند ارائه می‌کند. وی وجودات و صور خیالی و عقلی را به طور کامل تجلیات حق تعالی می‌داند که هر یک به اندازه سعه وجودی خود آینه وجود حقند و حق تعالی منشأ و منبع این صور است و در تشریح این دیدگاه می‌گوید:

حق تعالی دو ظهور دارد، ظهور ذات بر ذات خود در مرتبه احدیت صرف که به مقام کنز مخفی در احادیث مشهور است و بعد از این ظهور، ظهور بر غیر است که مرتبه به مرتبه در مظاهر و مراتب شناخت ظهور می‌کند. این ظهور دومی، شهود ذات قیوم در آینه‌های عقلی و نفسی با قوای ادراکی هر مشاهده‌گر و عارف است تکثر در ظهورات، خللی به وحدت ذات و کمال واجب تعالی وارد نمی‌کند و آن وجود ثابت ازلی تغییر نمی‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۲).

وجود مساوق با ظهور است و عدم از خفا سرچشمه می‌گیرد، هر موجودی به هر درجه‌ای که از وجود برخوردار باشد دارای ظهور بیشتری است.

ظهور برای خود مستلزم ظهور برای انسان نیست، بلکه برعکس ممکن است چیزی ظهورش زیاد باشد و از فرط ظهور برای انسان مخفی باشد.

عجز ادراک حسی در شناخت حق

وقتی مراتب ممکنات به عالم حس می‌رسد، به واسطه کثرت حجاب و قشور،

قدرت حکایت از حق تعالی را ندارند. قوای ادراکی حسی نیز به واسطه همین محدودیت قادر به شناخت حق تعالی نیستند. در ایفاظ النائمین می‌گوید: جمیع ماهیات و ممکنات، آینه‌های وجود حقد و لیکن محسوسات به واسطه کثرت قشور و ضعف وجودی، نمی‌توانند حاکی از حق باشند، حق تعالی ظهور و تجلی واحدی بر اشیا دارد و ظهور او بر ذاتش عین ظهور بر غیر است اما به اعتبار تعدد مظاهر و تکرر آینه‌ها در هر یک به حسب وجود آن ظهور می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶).

ظهور هر شیئی برای ما به قوای ادراکی ما بستگی دارد قوای حسی ما فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضد و مثل را ادراک نماید.

ذات حق چون صرف الوجود و فعلیت محض است از نظر ظهور برای خود عین ظهور است و هیچ جنبه خفا و بطونی در او نیست اما از نظر ظهور برای ما چنین نیست؛ زیرا برای حواس و قوای ادراکی ما که مربوط به عالم خلق و محدودند و قوای محدود قدرت ادراک موجود نامحدود را ندارد، کمال ظهور ذات حق و لانهایی وجودش، سبب خفای از ماست.

تمثیل آینه در تبیین کثرت ممکنات

این نکته در عرفان به خوبی با تمثیل آینه تشریح شده است ظهور و تجلی حق بر عالم که نظیر تجلی صاحب صورت در آینه است و این تمثیل در تبیین حق و خلق بسیار گویا و مفید است چرا که اولاً در جریان انعکاس صورت توسط آینه، نه صورت و نه صاحب صورت هیچ یک در آینه نیستند، با این همه، صورت مرآتیه، حکایت از صاحب صورت دارد و به عبارت جامی:

همچنان که صورت، حال در آینه و متحد با آن نیست، بلکه میان صورت و آینه نسبتی است مخصوص که سلب ظهور صورت می‌شود در آینه، همچنان میان حق و متجلی و عبد متجلی له نسبتی است مخصوص، مجهول کیفیه که سبب انکشاف حق می‌شود بر بنده بی توهم حلول و اتحاد (جامی، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۵).

و ثانیاً در حلول، حال به صفت محل درمی‌آید و به تبع او احکامی را پیدا می‌کند به خلاف ظهور و تجلی؛ زیرا لزومی ندارد که ظاهر به صفت مظهر درآید،

بلکه در آنجا اصولاً مظهر از خود چیزی ندارد، چنانکه نقایص مربوط به آینه و کیفیت تصویر آن (مثلاً مات بودن یا کوچک بودن آن) لزوماً به خود صاحب صورت منعکس و منتسب نمی‌شود؛ چرا که صاحب صورت نه در آینه حلول نموده نه با آن متحد می‌شود، بلکه ظهور خود را در آن مشاهده می‌نماید. تفاوت تجلی با «تجافی» نیز در آن است که در تجافی، نزول از رتبه خویش و انحطاط درجه مطرح است، اما در ظهور چنین نیست؛ به عبارت دیگر، در تجافی به بود و وجودی در درجه کمتر تنزل و انحطاط می‌یابد، اما در ظهور، وجود، نمودی پیدا می‌کند.

راه معرفت حقیقی به حقایق اشیا

تبیین رابطه خداوند با مخلوقات مقدمه‌ای برای تشریح چگونگی ادراک حقایق اشیا برای نفس انسانی است. حکما در مورد اینکه نفس در هنگام تجرد و اتصال به مبدأ فیاض، حقایق اشیا را چگونه ادراک می‌کند، اختلاف نظر دارند که آیا این ادراک به صورت رشح است یا افاضه صور اشیا بر ذات نفس است، یا مشاهده صور ذات مبدأ فعال است. ملاصدرا می‌گوید که هیچ کدام از این نظریات صحیح نیست، بلکه نفس حقایق اشیا را از طریق اتصال تام با مبدأ از طریق فنای ذات و از بین رفتن کوه منیت و بقای آن با حق و غرق شدن در وجود، شهود می‌کند در این حالت است که اشیا را با نور حق همان گونه که هستند می‌بیند و آنچه از حقایق می‌بیند همان اعیان در واقع هستند و دوگانگی و تفاوتی ندارند، در غیر این صورت تکرر در تجلی لازم می‌آید و تکرر در تجلی را عرفا نفی کرده‌اند (همان: ۳۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۹/۲-۳۶۰) و گفته‌اند که وجود اشیا در خارج، بعینه همان نحوه معلومیت آن برای حق و از حق است و هنگامی که شخصی شبح یک شیء خارجی را درک می‌کند ادراک حقیقی خود آن شیء نیست در اینجا منظور صدرا ادراک مفهومی حقایق اشیاست که غیر از ادراک خود شیء است؛ لذا می‌گوید: «عارف مکاشف، آنچه را از صور حقایق به واسطه اتصال به عالم قدس ادراک می‌کند عین همان چیزی است که در خارج وجود دارد بدون هیچ گونه اشتباه و کم و زیادی. در اینجا نکته مهمی است که دقیقاً مطابق نظر ابن عربی است، که گفته است هر یک از حقیقت وجود و

ماهیت اعیان، آینه ظهور دیگری است، شخص محجوب و ناقص حق را در آینه اشیا می‌بیند و اعتقادی مطابق آنچه دیده است در مورد حق پیدا می‌کند و خدا را بر اساس صورتی که در نفس او منعقد شده می‌شناسد و لذا هنگامی که حق تعالی در روز قیامت بر او در صورتی غیر از آن صورتی که معتقد اوست ظاهر می‌شود آن را انکار می‌کند، پس اختلاف عقاید در بین مردم از اختلاف صوری که حق در آنها متجلی شده است، پدید می‌آید. هر کسی خدا را بر اساس آنچه لایق و مناسب حالش بر او تجلی شده است، ادراک می‌کند و می‌پذیرد و آنچه بر او اعطا نشده انکار می‌کند. این نکته را ابن عربی چنین بازگو می‌کند: حق تعالی بر هر کسی مطابق اعتقادش تجلی می‌کند: التجلی حسب الاعتقاد (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲۸۹/۱، ۱۹۸/۲ و ۲۱۱/۴)، هر کس در این دنیا بر حسب استعداد و عین ثابت و ظرفیت وجودی‌اش در درجه یا مقام خود، شناختی از خداوند دارد و همین شناخت را مقصود و معبود خود قرار می‌دهد. البته از دیدگاه ابن عربی قلب به حسب صورتی که حق در آن تجلی یافته سعه یا ضیق می‌یابد. افراد تجلیات حق را در دنیا و در قیامت مطابق ظرفیت و بینش محدود وجودی خود گزینش کرده، قبول یا رد می‌کنند. مثلاً اگر کسی حق تعالی را به اسمای تنزیهی شناخته است اگر به اسمای تشبیهی بر او تجلی کند، انکار می‌نماید. به همین جهت هیچ کس به جز اندکی از اولیای خدا، حق را چنانکه هست با جمیع اسما و صفاتش نمی‌شناسند (همان: ۲۲۳/۱).

دلیل تفاوت مشاهدات

شخص سالک واصل که در حق فانی شده، حق را مجرد از نسبت خلق به آن مشاهده می‌کند، زیرا ضیق فنا و قصور ذاتش او را از خلق محجوب می‌کند همان‌گونه که قبل از فنا در حق، به وسیله حق به واسطه ضیق مرتبه وجودی از حق محجوب بود در حالت فنا نیز ضیق فنا و قصور خلق، ذات حق برای او محجوب است، اما وقتی از حق مدد بگیرد و به علم تفصیلی برسد، حق را بر وجه اسما و صفات او مشاهده می‌کند و خلق را با حق می‌بیند.

در این مقام چون علم او به حقایق اشیا از طریق مبدأ مظهر وجود و مظهر اعیان

ثابتۀ اشیاست، اشیا را همان گونه که در مرآت وجه کریم حقد می‌بیند پس همان‌طور که اشیا آینه ذات وجود حقد، حق نیز آینه حقایق اشیاست و لیکن آینه بودن هر یک غیر از دیگری است بدین معنا که مرآت ذات حق همانند سایر مرایا از ماهیات ممکنه و قوایی که مظاهر آن در عالم مثال و قوه خیالیۀ جزئیۀ که مظهر صور خیالیۀ است مانند آب و بلور و آهن و سایر اشیای صیقلی مظاهر محسوسات نمی‌باشند؛ زیرا این مرایای امکانیه از جهت مظهریت از تمام وجوه صادق نیستند اگرچه از تمام جهات کاذب هم نمی‌باشند، این نقص بدین دلیل است که ذات این موجودات مقید و محدود است و حیثیت مرآتی و مظهریت آنها عین حیثیت ذات و وجود آنها نیست. پس هنگامی که نظر به آینه، نه از جهت دیدن تصویر باشد بلکه نگاه به خود آینه از جهت اینکه جنس آن از آهن یا آب یا شیشه یا غیر آن است، این نظر و نگاه مانع از رؤیت صورت در آینه می‌شود، اما اگر نظر استقلالی به آینه برداشته شود و نظر ارتباطی و تعلقی لحاظ شود، صورتی که در مقابل تو قرار دارد در آن دیده می‌شود اگر به صاحب صورت و شیء مرئی که صورت آن در آینه افتاده است توجه و التفات نشود با دیدن صورت در آینه، خود صاحب صورت عیناً مشاهده نمی‌شود، در این حالت این صورت حاجب و مانع از رؤیت وجود حقیقی آن شیء می‌شود (همان: ۳۹/۱).

آینه بودن حق و خلق طرفینی است

ابن عربی در فص شیشی می‌گوید:

فهو مرآتك فی رؤیتك نفسك وأنت مرآته فی رؤيته أسمائه وظهور أحكامها (۱۳۶۵):
فص شیشی؛ پس حضرت حق آینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آینه حق باشی تا در تو مشاهده اسماء و ظهور احکامش کند.

و رسیدن به این مقام و مرتبه که عارف حق را در آینه خلق و خلق را در آینه حق مشاهده می‌کند، وصول به مقام جمع حقیقی است. بر اساس آنچه که صدررا در مورد معیار شهود واقعی دانست و شهود و معرفت هر مخلوقی را تابع شهود ذات حق قرار داد، این قاعده در اینجا معنای دقیق می‌یابد که شناخت هیچ نحوی از وجود اشیا امکان‌پذیر نیست مگر از جهت شناخت مبدأ و

خالق آنها. هر چیزی یک نحوه وجود خاص دارد از جهت اینکه تکرر در وجود یک شیء و تجلی حق محال است و همان طور که گفته شد این دیدگاه مبتنی بر قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» است.

علم تام در اشیای دارای علت جز از طریق علم به علل و اسباب آنها حاصل نمی‌شود یعنی درک کامل و تام موجودی که فرع و معلول دیگری می‌باشد جز با درک علت تامه آن میسر نیست، چنانکه با شناخت معلول نیز شناخت اجمالی از علت به دست می‌آید.

به عبارت دیگر علت تامه، حد تام معلول و معلول حد ناقص علت تامه است. اگر مخلوق و مظهر، ظهوری دارد از ظاهر کسب کرده و از خود چیزی ندارد، بنابراین درک و یافتن مظهر و ظهور جز به مدد ظاهر نیست.

از طرف دیگر از آنجا که موجودات، تعینات شئون حقد و اسمای حق منشأ تحقق و بروز آنها و اعیان همه موجودات نیز در علم حق سابقه دارند، از این رو شناخت کمالات حق تعالی شرط لازم و کافی برای شناخت مظاهر اوست، بنابراین برای عارف، رؤیت خلق هنگامی واقعی و کامل است که خلق را با حق و به تبع آن بشناسند، چرا که روشنی‌بخش اعیان و موجودات، نور حق است.

به تعبیر صدرالمتهلین از آنجا که ذات حق به ذات مبدأ اشیاست، شهود حق نیز علت شهود اشیاست چرا که ذات و شهود در طرف علت امری واحد است.

تفاوت آینه حق با آینه خلق

با اینکه حق و خلق هر یک مرآت و آینه دیگری می‌باشند، اما باید به تفاوت‌های این دو آینه توجه نمود؛ زیرا اولاً مرآتیت (آینه بودن) و انعکاس صور در ممکنات به جهت خالی بودن آینه از صور و کیفیات و کمالات است و صورت مرآتیه در نهایت، صرفاً نمود کمالات است، نه به جهت آنکه خود واجد آنها باشد در حالی که مرآتیت حق تعالی به جهت آن است که او حاوی تمام حقایق اعیان و اشیا در عین بساطت و لا بشرط بودن ذات است. (یعنی به جهت بی‌قید و تعین او فی حد نفسه) ثانیاً مرآت و آینه در عالم ممکنات از دو حیث وجود و مرآتیت و به عبارتی

استقلالی و ارتباطی ترکیب یافته است که همین ترکیب آینه‌ها از دو جهت و نیز محدود بودن به حد عدمی باعث می‌شود که آینه از جمیع وجوه، صادق و تمام‌نما نباشد، بلکه از وجهی صادق و از جهتی کاذب باشد، حال آنکه حق تعالی آینه تمام‌نما بوده و مرآتیت او کامل و مطابق آنچه ممکنات در نفس الامر دارند، می‌باشد چه اینکه همه کمالات آنها را به نحو اتم و اعلیٰ واجد است و چنانکه گذشت وجود او عین شهود و علم اوست به تمام کمالات و اسما و صفات و لوازم اسما و تعینات علمی، ثالثاً آینه بودن ممکنات به لحاظ آن است که این مظاهر، محل قبول فیوضات حقد، در حالی که مرآتیت حق به جهت آن است که فاعل مظهر (اظهارکننده) مظاهر است. شهود ذوات اشیا مشروط به شهود حق است حق تعالی چون ذاتش به ذات فیاض است و بر صور اشیا فیض می‌رساند، همان طور که ذات او مبدأ وجود اشیاست شهود ذات او نیز مبدأ شهود ذوات اشیاست، ذات او مظهري است که اشیا همان گونه که هستند در او ظاهر می‌شوند نه آن گونه که در مظاهر و مرائی دیگر ظاهرند و شهود ذات جز با ذاتش تصور نمی‌شود بلکه ذات او و شهود ذات او امر واحدی بدون هیچ اختلاف است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۹).

ملاصدرا معتقد است علم حقیقی که در آن امکان خطا و اشتباه نباشد، تنها با شهود ذات حق قابل تحصیل است و سایر مراتب علم به واسطه محدودیت مدرک و مدرک، علم کافی نیست، ذات حق و شهود این ذات علت وجود مخلوقات و شهود آنان است، یعنی همان طور که ذات حق خالق مخلوقات نیز جز با وجود آنها تصور نمی‌شود بلکه وجود و شهود آنها یک چیز است؛ زیرا علت این دو واحد است، پس این دو معلوم نیز بدون هیچ اختلافی واحد هستند و همان طور که وجود مخلوقات تابع وجود ذات حق است، شهود و ظهور آنها نیز تابع شهود ذات حق است بر این اساس معلوم شد که ذات حق از حیث ذات، آینه صور اشیا کلیه و جزئی همان گونه که هستند، بدون هیچ غلط و اشتباهی است، این سخن در واقع عین عبارت ابن عربی است که می‌فرماید: ذات حق آینه اشیاست و اشیا آینه حقد و در جایی دیگر این دو را نیازمند به یکدیگر می‌داند بدین گونه که اگر حق تعالی نبود، اشیا نبودند و اگر اشیا و اعیان نبودند تجلی و معرفت حق امکان‌پذیر نبود.

حق تعالی بدون تعین ظهور نمی کند

اما ادراک حق تعالی بدون تعین برای ما سوی الله محال است و آنچه مورد ادراک حضوری و حصولی حکیم و عارف واقع می شود ادراک و شناخت تعینات اسمی، صفتی و فعلی حق است. تنوعات مشهود در خلق، آینه خصوصیات پنهان در ذات غیب الغیوب است به همین جهت عارفان در ابتدا حق را در آینه خلق و با خلق می بینند و از ورای حجاب و آینه خلق حق را نظاره می کنند.

منشأ اختلاف و شناختها

ملاصدرا معتقد است اختلاف انسانها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحای مشاهده آنان از تجلیات حق باز می گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و مواطن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است هنگامی که حق تعالی در صفات سلبیه برای عقول مسبّح و منزّه بدون شائبه تشبیه و نقص تجلی کند، این عقول آن را می پذیرند و تمجید و تسبیح می کنند تجلی حق در صفات سلبی را موجودات غیر مجرد تام، مانند وهم و خیال و نفوس منطبع در ماده و قوای آن انکار می کنند؛ زیرا شأن این نوع قوای ادراکی این است که حق را تنها در مقام تشبیه و تجسیم ادراک می کنند و هنگامی که حق با صفات ثبوتیه تجلی می کند نفوس ناطقه آن را قبول و می پذیرند؛ زیرا قلوب و نفوس از جهت تعلق به اجسام مشبه و از جهت تجرد جوهرشان منزهدند. عقول مجرد چون از مرتبه عالم اجسام به دور هستند، حق را جز در صفات تنزیهی نمی پذیرند و آنچه را در هر یک از مراتب عقلی و نفسی و وهمی از تجلیات الهی ظهور کند و متناسب و هم سنخ خودشان باشد پذیرفته و هر چه را مخالف و نامناسب حالشان باشد، انکار می کنند؛ زیرا هر کس حق را به توسط وجود خاص خود مشاهده می کند و حق را جز از طریق خاص خود نمی شناسد از حق در او چیزی ظاهر نمی شود الا آنچه که در آینه ذات مخصوص او تجلی کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۵/۲).

مراد از جهت و هویت خاص ارتباطی بدون واسطه بین حق تعالی و اشیا است. طریقی که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد. حقایق وجودی از همین وجه خاص که سرّی بین خداوند و مخلوق است به هر موجود تجلی می‌یابد. ظهور آثار موجودات و اختلاف تأثیرات از همین وجه است، از همین جهت وجه خاص، نوعی علم به موجود افاضه می‌شود که خاص اوست (ابن عربی، چاپ قدیم: ۲۰۹/۱ و ۲۲۲/۲ و ۳۰۴).

هر یک از قوا، محجوب به نفس و ذات خود است و چیز دیگر را برتر از خود نمی‌داند همانند ملائکه که هنگام خلقت انسان خود را برتر اعلام نمودند و مانند عقل و وهم که هر دو مدعی سلطنت و برتری هستند و از دستور یکدیگر تبعیت نمی‌کنند.

عقل ادعا می‌کند با قوه ادراکی خود قادر و محیط است به ادراک حقایق آن گونه که هستند در حالی که این گونه نیست؛ زیرا عقل جز مفاهیم کلی و لوازم وجودات را ادراک نمی‌کند و نهایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری است که منزّه از صفات ممکن الوجود است و از شهود حق و مشاهده تفصیلی تجلیات و ظهورات او و نفوذ نور حق در او محجوب است، وهم نیز ادعای برتری و سلطنت دارد و عقل را در همه اموری که خارج از حدود ادراک اوست، تکذیب می‌کند؛ زیرا شأن وهم ادراک معانی جزئی است و قدرت ادراک معانی کلی را ندارد.

اما انسان کامل که با نور حق هدایت می‌شود، همه تجلیاتش را در همه مراتب می‌پذیرد و او را در جمیع تجلیاتش عبادت می‌کند، او در واقع بنده حقیقی خداست (همان: ۴۱).

ادراک حق تعالی به قدر سعه وجودی

هر کس حق تعالی را به قدر سعه وجودی‌اش مشاهده می‌کند و تفاوت بین انبیا و اولیا و آحاد مردم در این است که انبیا به واسطه وسعت ادراک و قوت احاطه آنان

و اتصال به عالم قدس، حق را در مشاهد و مجالی مشاهده می‌کنند و او را می‌شناسند و انکار نمی‌کنند و طور ادراک آنان ورای طور عقل و سایر مشاعر است و ادراک آنها در مشعری از عقل و وهم و خیال و حس ورای طور آن مشعر خاص است و می‌دانند که معلوم بالذات در هر ادراک عقلی یا حسی همیشه حق تعالی است و غیر حق معلوم بالعرض است.

و خلاصه اینکه همان طور که وجود خارجی هر موجودی از وجود حق حاصل می‌شود وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبث می‌شود. هر کس چیزی را ادراک کند با هر نوع ادراکی که باشد، حق را ادراک کرده است اگرچه جز افراد کامل به این ادراک آگاه نیستند، البته از این ادراک حق لازم نمی‌آید که ادراک به کنه و ذات او حاصل شود.

استحقاق مقام خلافت الهی برای انسان به حسب جوهر ذات انسان است که قابلیت تطور در همه اطوار وجودی را دارد و همه صفات متقابل الهی در او ظهور می‌یابد، این مقام تنها برای انسان کامل است که به منزله آینه وجود حق است، اگرچه سایر موجودات همانند عقول و جواهر خالص عقلی اشراقات علمی و کمالات نوری دارند اما از اطوار کونی و انفعالات شوقی و شعور به نشئه حسی جزئی بهره‌ای ندارند و همین طور افلاک نیز اگرچه ادراکات کلی و جزئی از طریق نفس ناطقه مجرد دارند و لیکن مرتبه فنا و انقطاع کلی از ذات و تدرج از صورتی به صورت دیگر برای آنها امکان ندارد؛ زیرا کمالات آنها فطری و اجسام آنها از کیفیات متضاد بی‌بهره‌اند، به همین جهت مقام و مرتبه معلومی دارند و امکان گذر از این مرتبه و ارتقا به مرتبه بالاتر را ندارند، بر خلاف مرتبه کامل انسانی که تحول و تقلب در اطوار نقص و کمال و احاطه به جمیع حقایق علوی و سفلی می‌یابند و در هنگامی که ذات آنها با نور ذات حق منور شود اشیا را هم در مقام کلیات و هم در مقام جزئیات آن گونه که هستند، می‌بینند.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و الملکیة، ۱۳ جلدی، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۲۹ ق.
۳. همو، فصوص الحکم و خصوص الکلم، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن، اشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ابن العربی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمألهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۸. همو، ایقاظ النائمین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، الواردات القلیبیه فی المعرفة الربوبیه: ترجمه و تصحیح احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق.

فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی*

- دکتر حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)
- غلامعلی مقدم (دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

چکیده

مسئله معلومات و گرایش‌ات پیشین آدمی، مسئله‌ای مهم در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفی است که در میان اندیشمندان شرق و غرب مطرح بوده است. عده‌ای وجود این ادراکات را در انسان پذیرفته و عده‌ای آن را به کلی انکار نموده‌اند؛ در زبان دینی از این مسئله به فطرت تعبیر شده است. متفکران مسلمان تحلیل‌های وجودی و معرفتی خود را درباره فطرت و کیفیت آن بیان کرده‌اند. بنا به اهمیت و نقش تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز فطرت در بسیاری از مسائل انسانی و معرفت‌شناسی، ضروری است دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این زمینه تبیین و تحلیل گردد. این مقاله با بیان نقش فطرت در معرفت‌شناسی به نقد و بررسی مبانی دیدگاه تفکیک در معرفت فطری از منظر حکما پرداخته است. واژگان کلیدی: فطرت، معرفت فطری، مکتب تفکیک، ادراکات فطری، خداشناسی فطری.

مقدمه

فطرت از ویژگی‌های نهفته در نهاد عالم و ذات بشر است که در صورت شکوفایی، زمینه هدایت تکوینی انسان را در قلمرو شناختی و گرایشی او فراهم می‌کند. از این نوع خلقت خاص، در مرتبه جمادات و موجودات بی‌شعور به طبیعت و صورت و در مرتبه حیوانات به غریزه تعبیر شده است و اصطلاح فطرت در این باره به کار نمی‌رود.

فطرت انسان در حوزه شناخت‌های نظری و فکری قادر به درک بدیهیات اولیه عقلی است (فطرت عقل) و در حوزه گرایش‌های فطری، وجود رابط و غیر مستقل خود نسبت به مبدأ آفرینش را ادراک می‌کند (فطرت دل).

فطرت در قرآن و روایات به عنوان یکی از اصول شناخت و جهان‌بینی مطرح گردیده و برخی از ارکان علمی و عملی دین، فطری شمرده شده است. دانشمندان اسلامی نیز با الهام از قرآن و حدیث، نظریه فطرت را در فلسفه، تفسیر، کلام و اخلاق مورد توجه قرار داده و به آن استناد نموده‌اند.

از سوی دیگر نظریه فطرت در معرفت‌شناسی ادراکات و منشأ آنها، معقولات فطری و علم پیشین انسان در علوم عقلی و نقلی مطرح بوده است که با توجه به غنای فرهنگ معارفی اسلام شایسته است نظر عالمان اسلامی در نحله‌های مختلف علمی و با مبانی و نگرش‌های متفاوت، راجع به این مسئله مورد تبیین و بررسی قرار گیرد. در این میان دیدگاه تفکیک که در دهه‌های اخیر کوشیده خود را به رقیب فکری فلسفه و عرفان بدل کند، ضمن ارائه دیدگاه خاص درباره معرفت فطری آن را مبدأ استغنا از هر گونه علم حصولی و شهودی در معرفت‌شناسی به حساب آورده که در این مقاله پس از تبیین فطرت، مبانی این دیدگاه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

معنا و مفهوم فطرت در لغت، اصطلاح، قرآن و روایات

فطرت بر وزن فعله مصدر نوعی بوده و به نوع ویژه‌ای از خلقت اشاره دارد، ماده فطر در لغت دو معنای محوری دارد: یکی خلق، ایجاد و ابداع و دیگری شکافتن.

البته می‌توان گفت معنای اصلی فَطَرَ همان شکافتن است و ایجاد و ابداع نوعی شکافتن عدم و ورود به هستی است:

«اصل ماده فطر به معنای شکافتن است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۵/۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۴۰).

تعاریف اصطلاحی نیز ناظر به همین معانی لغوی است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۷)، حقیقت فطرت و ذاتیات آن قابل شناخت نیست، مراد از تعریف، بیان خواص و ویژگیهای آن و به عبارتی تعریف به «رسم» است و می‌توان آن را چنین تعریف کرد:

فطرت نوعی خاص از خلقت است که انسان در آغاز آفرینش خود و پیش از قرار گرفتن در شعاع تأثیر تربیتی، تاریخی، محیط اجتماعی و جغرافیایی دارد و بر اساس آن نسبت به حقایق و واقعتهای جهان هستی بی‌طرف نیست، بلکه جهت‌دار آفریده شده است.

در قرآن کریم از برخی اصول اعتقادی دین مانند توحید، نبوت و معاد و نیز بعضی ارکان عملی چون نماز و انفاق به عنوان امور فطری یاد شده است. از دیدگاه قرآن معرفت فطری با عقل (خرد) و دل (روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می‌جوشد. ماده فَطَرَ مکرر و در قالبها و صیغه‌های متفاوت در قرآن آمده است (ر.ک: انبیاء/ ۵۶؛ انعام/ ۱۴؛ انفطار/ ۱؛ مزل/ ۱۸؛ اسراء/ ۵۱) و معمولاً در همان معانی لغوی به کار رفته است، در اکثر موارد به معنای ایجاد و در برخی مواضع به معنای انشقاق و شکافتن.^۱

فطرت در روایات جایگاه گسترده‌ای دارد، روایات در اینکه انسان با فطرتی خاص متولد می‌شود، تردیدی ندارند، البته تعابیر در چیستی این فطرت متعدد است: در برخی فطرت به اسلام، توحید، خداشناسی و نبوت معنا گردیده است.^۲

۱. به معنای فطر در آیاتی چون: انعام/ ۱۴، فاطر/ ۱، انعام/ ۷۹، اسراء/ ۵۱ و به معنای انشقاق در آیاتی چون: مریم/ ۹۰، شوری/ ۵.

۲. «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودًا أَوْ نَصْرَانًا»، «فطرهم جميعًا على التوحيد» (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۴۱/۳، ۲۷۸ و ۲۸۱؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۶۰/۲).

در برخی دیگر از روایات علاوه بر فطری بودن دین، توحید، خداشناسی و نبوت به مسئله ولایت نیز اشاره شده است (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۳۹۳/۴۷؛ کلینی، بی‌تا: ۳۴۰/۸؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).

در برخی روایات فطرت به استعداد و قوه پذیرش اصول عقاید و معارف در نهاد انسان تفسیر شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۹).

روشن است که تعدد تعابیر در روایات ناظر به تعیین مصداق است: این از قبیل بیان مصداق است، ... معلوم شد که فطرت اختصاص به توحید ندارد، بلکه جمیع معارف حقه از اموری است که حق تعالی شأنه مفطور فرموده بندگان را بر آن (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰ با اختصار).

فطرت از دیدگاه فلاسفه

در دیدگاه غالب حکما، انسان در بدو تولد ادراکات ذاتی به همراه ندارد، اما ساختار ذهنی و وجودی او به گونه‌ای است که برخی ادراکات را به محض دریافت و تصور می‌پذیرد، در حوزه شناختهای نظری فطرت انسان، قادر به درک بدیهیات اولیه عقلی که مبدأ همه ادراکات است می‌باشد و در حوزه گرایش‌های فطری وجود رابط و غیر مستقل خود نسبت به مبدأ آفرینش را ادراک می‌کند، و لوازم آن را می‌پذیرد، این ربط اختصاصی به انسان نداشته و تمام ممکنات را در بر می‌گیرد، اما همه موجودات علم به این ارتباط پیدا نمی‌کنند و علم و آگاهی از این گرایش و ادراک از مختصات موجود دارای شعور است.

به اعتقاد حکما روح و ذهن انسان، در بدو پیدایش هیچ گونه ادراک ذاتی بالفعل ندارد (مطهری، ۱۳۸۰: ۶/۲۵۰) و کلیه مفاهیم و تصورات ذهنی و به تبع آن تصدیقات از طریق مشاهده‌های حسی حاصل می‌شود، ولی نفس در مراتب اولیه ادراک مستعد پذیرش آنها هست:

«این علوم ذاتی عقل نیست، بلکه از طریق حس برای او حاصل می‌شود»^۱.

۱. «وفي رأى المعلم الأول (كما هو عليه رأى المعلم الثاني أيضاً) أن هذه العلوم ليست غريزية في العقل، بل تأتيه عن طريق الحس» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۷۶).

«بدیهی است که طفل بالقوه عالم است و حواس آلات ادراک او هستند».^۱ «حصول معارف برای انسان از طریق حواس است».^۲ «نفس در ادراک خود نیازمند قوای حسی است».^۳ «معقولات بالفعل در نفس حضور ندارند، بلکه به صورت بالقوه می‌باشند».^۴

«نفس در مرتبه عقل هیولانی استعداد و قوهٔ جمیع معقولات را دارد».^۵
 «نفس در مرتبه عقل هیولانی مانند ماده هیچ صورت علمی ندارد اگرچه استعداد و قوهٔ پذیرش صور را دارد».^۶

بنابراین مقصود حکما از فطرت، ساختار خاص ادراکی بشر است که ادراکات ذاتی ندارد ولی استعداد پذیرش امور فطری را دارد، قرآن کریم نیز به این مطلب تصریح نموده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۳/۴۷۵، ۴۷۷، ۶/۲۴۹ و ۱۳/۳۶۰).

حکمای اسلامی در تبیین قلمرو فطرت در خداشناسی، با توجه به محدودیت وجودی و نقص ادراکی انسان علم و احاطه به وجود خدا را محال می‌دانند، البته این ناتوانی مربوط به مصداق و حقیقت وجودی خداوند است و هرگز نباید آن را بهانهٔ تعطیل معرفت و ناامیدی از وصول به شناخت خدا تلقی کرد، معرفت بالوجه و علم حصولی محال نیست، انسان در کی فطری از خداوند و تعلق وجودی خود به او دارد که همان فطرت خداجویی و خداشناسی اوست و این ادراک حضوری را می‌تواند

۱. «من البین الظاهر أنّ للطفل نفساً عالمة بالقوة، ولها الحواس، آلات الإدراك» (همو، ۱۴۰۵: ۳۴ و ۹۹).
 ۲. «حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة» (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴).

۳. «وهذه القوة وإن استعانت بالقوة الحسية عند استنباطها الصور العقلية المفردة من الصور الحسية فهي غير محتاجة إليها في تصوير هذه المعاني في ذاتها» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۵ و ۲۰۱).

۴. «لأنّ النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۲).

۵. «هي ما يكون للنفس الإنسانيّة بحسب أوّل الفطرة الذي هو استعدادها لجميع المعقولات ويقال لها في تلك المرتبة العقل الهيولاني» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۳۵۴؛ ۲۶۲؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۹؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۸/۵).

۶. «قوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً إياها حينئذ بالهولي الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور، المستعدة لقبولها، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۴).

با دستگاه مفهومی ذهنی خود بیان کند.

«ادراک بسیط خداوند در اصل ادراک برای همه حاصل است، اما ادراک کنه ذات ممکن نیست و این مطلب با برهان ثابت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۷/۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰).

استدلال و کوشش عقلانی برای فعلیت معرفت لازم است و نتیجه تطبیق آموزه‌های وحیانی بر خردورزی است، عقل در کنار دل و قلب، مخاطب معارف الهی است و به هیچ عنوان نمی‌توان از نقش آن در سعادت عملی و نظری انسان چشم‌پوشی کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷/۱).

معرفت فطری در دیدگاه تفکیک

دیدگاه تفکیک در نحوه پیدایش معرفت، علی‌رغم ادعای نوآوری، اقتباسی است که در برخی موارد به دیدگاه متکلمان نزدیک شده و گاه قابل انطباق بر نظر حکماست.

نحوه پیدایش معرفت در تفکیک با جایگاه علم و عقل و رابطه آن دو با نفس ارتباط مستقیم دارد که باید در جای خود مورد ملاحظه قرار گیرند، به هر حال معرفت فطری مبدأ استغنا از تمام علوم بشری بلکه بطلان آنهاست:

مرحوم میرزا معتقد به بطلان تمام علوم بشری و تباین آنها با علوم الهی است، به اعتقاد ایشان همه قضایای حقیقه و خارجی در علوم اصطلاحی باطل است (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۴۱) و تعقلات و تصدیقات و تصورات بشری همه ظلمت و تاریکی است (اصفهانی، ابواب الهدی: ۳۵)، شرط شناخت و معرفت حقیقی دست برداشتن از همه علوم بشری است (همو، تقریرات: ۱۰۴)، همه علوم که بشر بدان دست یافته است قدیمی و کهنه تلقی می‌شود (همو، ابواب الهدی: ۳)، با وجود شریعت و معارف فطری، نه تنها به معارف اکتسابی و علوم بشری نیازی نیست، بلکه اقامه برهان بر لزوم علوم اکتسابی به معنای ابطال و انهدام اسلام است (همو، تقریرات: ۲۶). دانشهای بشری جهالت است و معلوماتش مجهولات و معارف آنها گمراهی و آنچه را عقل نامیده‌اند، نکراء و شیطن است (همو، معارف القرآن: ۶).

معرفت در این دیدگاه دو قسم است: فطری و اکتسابی: «شناخت بر دو گونه است: فطری و برخاسته از فطرت و درون، و اکتسابی و به دست آمده از راه جستجو و تحصیل» (حکیمی، ۱۳۹۹: ۳۵۸/۱).

معرفت فطری بسیط است و در پیدایش آن هیچ چیز دخل و تأثیر ندارد، معرفت بسیط فطری صنع خداوند است و هیچ کس یا عامل دیگری در پیدایش آن تأثیر ندارد،^۱ بلکه توسط خدا ایجاد می‌شود: «بر شما باد تسلیم شدن تا او خود را به شما معرفی کند» (اصفهانی، تقریرات: ۱۳).

خدایمحموری در معرفت از اصول اعتقادی این دیدگاه به حساب می‌آید. عوامل دیگر چون نفس آدمی، تعلیم و تعلم مربیان، عبادت و خودسازی و تهذیب و تصفیة باطن در دیدگاه غالب تفکیک هیچ کدام نقشی در تولید معرفت ندارند، به طور کلی معرفت بر اساس عادة الله و تفضل الهی برای انسان حاصل می‌شود: «راه دریافت معارف مبدأ و معاد، خضوع و عبودیت است».^۲

«معرفت فطری فقط نیاز به تنبیه و تذکر دارد، مثلاً آنگاه که انسان در حالت ترس شدید متوجه مبدأ عالم و تنها یاور خود می‌شود، این همان معرفت فطری است که در همه عقلا ثابت می‌باشد» (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۴۰).

«اساس معرفت خداوند بر تذکر انواری علمی و عقلی است که فی نفسه ظاهرند و حیث ذات آنها اشاره به حق تعالی است...» (اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۵).

بررسی مبانی تفکیک در معرفت فطری

تکیه بر معرفت فطری و خدایمحموری محض در آن و نفی هر گونه شناخت حصولی و استدلالی برخاسته از مبانی فکری خاص دیدگاه تفکیک در این باره است که به بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم:

۱. «إنهم كما يحتاجون في أصل المعرفة البسيطة إلى الله تعالى، لأنها صنع الله وليس للخلق فيها صنع، فكذلك يحتاجون في تركيبها أيضاً إلى الله وخلقاته... إن تركيب المعرفة إنما هو بيد الله وليس لأحد فيها صنع حتى خاتم النبيين» (اصفهانی، تقریرات: ۲۷).
۲. «إن طريق نيل المعارف المبدئية والمعادية والعلم بحقائق الأشياء ينحصر في الخضوع لدى الله وعبوديته والالتجاء إليه كي يعرفنا نفسه» (همان: ۱۹۳).

غیریت نفس با عقل و مادیت آن

در این دیدگاه حقیقت نفس با عقل مباین و مغایر است و چنین نیست که عقل قوه‌ای از قوای نفس یا مرتبه‌ای از مراتب آن باشد بلکه موجودی مجرد و خارج از نفس است:

حقیقت عقل همان نور متعالی است و نفس و همه قوایش تاریک است که با وجدان آن نور عالم می‌شود بدون اینکه عقل پایین آید یا نفس بالا رود.^۱ عقل در کتاب و سنت همان نور صریح است که خداوند سبحان بر ارواح بشری افاضه می‌کند و به حکم همین عقل، اتحاد نفس با عقل و تنزل عقل در مرتبه معقولات ذهنی محال است و عقل احکام و ویژگیهای نفس را ندارد؛ زیرا بین نفس و عقل، مغایرت ذاتی وجود دارد. عقل نوری است خارج از انسان که لسان روایات نیز بر آن دلالت دارد.^۲

در مقابل نفس و روح آدمی، جوهری مادی و غیر مجرد، و با علم و عقل ذاتاً مغایر است، نفس فی حدّ ذاته از آن رو که ماده و جسم است، دارای هیچ ادراک و شعوری نیست، اما وقتی واجد عقل می‌گردد، توسط عقل، مدرک می‌گردد.

«روح همان گونه که ثابت شده جسم لطیف و تاریک الذات است که به واسطه عقل عالم عاقل می‌شود».^۳

غالب علمای دیدگاه تفکیک به مظلم بودن و مادی بودن نفس انسانی معتقد بوده و آن را موجودی تاریک و تیره بالذات می‌شناسند:

۱. «إن حقيقة العقل... أجنبي عن ذلك كله... بل هو النور المتعالی عن ذلك كله والنفس وجميع قواها بجميع مراتبها مظلمة محضة في ذاتها وفاقدة بذاتها لتلك الحقيقة النورية وصورورها عالمًا عاقلًا إنما هي بوجدانها لتلك الحقيقة بما للوجدان من المراتب من غير أن تدخل النفس في حالة من الحالات في صقع تلك الحقيقة النورية وتنزل تلك الحقيقة وتصير من مراتب النفس» (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۱).
۲. «العقل في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح والعقل يعرف أيضاً استحالة اتحاده مع ما يعقل وبه يعلم استحالة تنزل العقل في مرتبة المعقولات وأن يكون العقل محكوماً بأحكامها وموصوفاً بصفاتها لمكان البيوته الذاتية بينهما» (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۲۱).
۳. «وحيث أن الروح كما ثبت في محلّه جسم لطيف مظلم بالذات يملك العلم والعقل والشعور بالله الذي يملكها» (همان: ۱۸).

نفس در ذات خود ظلمانی است و خالی از شعور و عقل و علم و... است.^۱

بررسی

فلسفه وجودی حقیقت عقل در دیدگاه تفکیک، انکار تجرد نفس است که پس از نفی تجرد نفس، در مواجهه با مشکلات تبیین علم و با تکیه بر ظاهر روایات اهل بیت طرح گردیده است، چون نفس بر اساس این دیدگاه امری جسمانی محسوب می‌شود، امر دیگری جایگزین آن گردیده تا صفت ادراک و شعور به او نسبت داده شود. اما باید گفت برداشت تفکیک از عقل در متون شریعت با غفلت از اشتراک معانی آن صورت گرفته و عقل به معنای موجود مفارق و مجرد با قوه مدرکه انسان خلط گردیده است:

حال آنکه به اذعان علامه مجلسی عقل و نفس و قلب در لسان روایات و آیات به معانی مختلف به کار رفته‌اند و باید از خلط معانی آنها پرهیز نمود، در پاره‌ای از روایات عقل به معنای نفس ناطقه یا مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری استعمال شده است (مجلسی، بی‌تا: ۳۷/۶۷).

علاوه بر اینکه دهها آیه (ر.ک: حج/۴۶؛ نمل/۱۴؛ شمس/۸-۷) و روایت بر عینیت نفس و عقل و اینکه که عقل از قوای نفس است و تعقل و ادراک از کارکردها و فعالیت‌های نفس می‌باشد دلالت دارند. در برخی احادیث عقل به استعدادی ویژه‌ای در انسان و مرتبه‌ای از کمال نفس، اطلاق شده است، از جمله حدیث جنود عقل و جهل (کلینی، بی‌تا: ۲۶/۱، حکیمی، ۱۳۸۰: ۳۳۴/۱؛ حرّانی، ۱۴۰۴: ۴۰۱)، رسالت باطنی عقل در برابر رسول بیرونی (مجلسی، بی‌تا: ۱۳۷/۱ و ۳۰۰/۷۵؛ حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۸۸/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۷/۱۵)، تکلم با مردم به اندازه عقولشان (مجلسی، بی‌تا: ۷۰/۲؛ آشتیانی، ۱۳۶۲: ۳۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۵/۱)، ترکیب انسان از عقل و شهوت (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۱؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۹۴/۵۷ و ۲۹۹؛ آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۳؛ صدوق، بی‌تا: ۴/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۱۵) و رؤیت قلبی خدا (کلینی، بی‌تا: ۱۳۱/۱) و....

۱. «هی شیء بالغير مظلم الذات، حادث باق وهي فاقدة بذاتها لذاتها نظیر الظلّ من حیث أنّه شیء بالغير فاقد للنور الخارجی فهی من حیث ذاتها لیست عین النور أعنی نور الشعور والعقل والعلم والفهم والحیة والقدرة...» (اصفهانی، ابواب الهدی: ۷).

همچنین در روایات و آیات، یقین به نفس نسبت داده شده و اموری مثل تعقل، تفقه، رؤیت و ادراک به قلب نسبت داده شده‌اند. بنابراین شایسته است عقل را نیز مانند بسیاری کلمات دیگر که در شرع آمده مشترک لفظی بدانیم.

با تفسیر علم و عقل به حقایق مجرد خارج از ذات و تباین ذاتی آن با نفس مادی چگونه می‌توان علم و عقل را با نفس مرتبط دانست:

انسان همیشه بر جسمانیت و مادیت خود باقی است و هرگز حقیقتش از ماده به جانب تجرد نمی‌رود و بین او و عقل که خارج از حقیقت اوست مدام دیواری عبورناپذیر کشیده شده است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲).

چگونه نفس مادی نور علم را وجدان می‌کند، بدون ارتباط و تنزل یا ظهور نور علم در مرتبه نفس و اگر نفس به واسطه نور علم ادراک می‌کند، پس مدرک حقیقی همان نور علم است و وعده و وعید و ثواب و عقاب نفس و خطاب نفس دیگر معنایی نخواهد داشت.

عدم توجه به لوازم سخن، موجب تعارض در گفتار شده است:

صاحب بیان الفرقان در جواب شبهات مادیین به تجرد نفس تصریح نموده می‌فرماید: «انسان جز بدن جسمانی دارای حقیقت دیگری است که از سنخ ماده نیست که ما آن را روح یا نفس می‌نامیم».

این اعتقاد با تصریح به مادی بودن نفس در مواضع دیگر سازگار نیست: «حقیقت روح جسم لطیف و رقیقی است غیر از این اجسام مشهوده» (ر.ک: تهرانی، ۱۳۷۴: ۵۲؛ قزوینی، ۱۳۷۳: ۶۰/۱؛ اصفهانی، تقریرات: ۲۱۵).

همچنین اعتقاد به مادی بودن نفس با پذیرش و اثبات معقولات فطری بلکه اساس هر معقولی یا تعقل و حصول علم سازگار نیست.

اگر نفس مادی و جسمانی است و ماده قادر به تفکر و تعقل است، تفاوت سخن تفکیک با ماده‌گرایان چیست که ادراک و شعور و فهم را از آثار مغز می‌دانند و چرا سایر جمادات به این موهبت فطری دست نیافته‌اند.

بنا بر اعتقاد تفکیک استعداد و اقتضا و علیت و ضرورت را در خواست الهی دخلی نیست، چون معرفت فعل مطلق خداست، زمینه‌سازی برای حصول این معرفت

معنا ندارد. ممکن است خدا به اهل معصیت معرفت کامل عنایت فرماید یا مؤمنان را از معرفت محروم گرداند، نیازی به استعداد نفسانی و ارتباط نفس و علم نیست (اصفهانى، تقریرات: ۴۲).

قابلیت نه تنها دخلی در افاضه ندارد بلکه با قدرت لایزال الهی منافات دارد قدرت مطلق هر آنچه را که بخواهد انجام می‌دهد. «معرفت و توحید فقط به فضل خداست و عبادات و معاصی نقشی در آن ندارند»^۱.

بنابراین ممکن است خداوند اهل تفکیک و فلاسفه و دیگر دانشمندان را از معرفت و آگاهی نسبت به خود محروم گرداند و انسان عاصی ساده‌دلی را که نور فطرت خویش به اغراض علمی و عملی آلوده نکرده است به مراتب کامل معرفت نایل گرداند.

این ادعا با برخی ادله نقلی که مبنای اندیشه و عمل تفکیک است، سازگار به نظر نمی‌رسد، آیاتی چون ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت/ ۶۹) به صراحت برای زمینه‌سازیها و قابلیت‌های مقدم بر اعطای الهی، نقش قائل شده‌اند.

تفکیک از طرفی هر گونه واسطه و معدّ و زمینه را در ایجاد معرفت نفی کرده و از سویی به روایاتی که بی‌واسطه بودن معرفت را نفی کرده‌اند استشهاد می‌کند:

خداوند متعال اگر می‌خواست خود، خود را (بی‌واسطه) به بندگان بشناساند می‌شناساند، لیکن (بنا بر حکمت ازلی چنین نکرد بلکه) ما را واسطه و راه شناخت خود قرار داد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

انکار سنخیت بین قابل و فاعل که از انکار علیت و استعداد نشئت می‌گیرد، همان عقیده متکلمان اشعری است که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار نموده، پیدایش علم در نفس را به عادت الهی نسبت می‌دهند؟ (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۸). انکار علیت و عواقب

۱. «وهذان الفعلان التعريف والتوحيد لا يحصلان لأحد من العباد إلا بفضل الله وإحسانه ورحمته فلا العبادات علة أو معدة لحصول المعرفة ولا المعاصي مانعة، تكون المعرفة معها متمتعة الحصول بل قد يفضل الله على بعض عباده العصاة الفقراء جوداً صرفاً وكرماً بحثاً فيعرف نفسه له» (اصفهانى، تقریرات: ۴۲).

آن در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

اگر علم و عقل همان حقایق مجرد خارج از ذات انسان می‌باشد پس مخاطب خداوند در تکالیف الهی چه کسی است؟ اگر عقل حقیقی است الهی و فائض از جانب باری و معصوم از هر خطا و مدرک همه خیرات و شرور است، آیا تکلیف او لغو و بیهوده نیست؟ (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۱۵۱) و آیا خطابه‌های وارد در کتاب و سنت به عقل خارج از وجود انسان تعلق می‌گیرد (ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۶۸).

فطری بودن تباین خلق و خدا و نفی علم حصولی

در نگاه تفکیک حاصل آیات و روایات نفی هر گونه شبیه از خداوند است و یقینی است که آنچه شبیه و مثیلی ندارد، برای ذهن و وهم و عقل قابل شناخت نمی‌باشد. تشبیه‌ناپذیری خداوند با تکیه بر فطری بودن معرفت و استناد به آیات (ر.ک: انعام/ ۱۰۳؛ شوری/ ۴۲؛ صافات/ ۱۸۰) و روایات تأیید شده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۵۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۳/۱؛ شعیری، ۱۴۰۵: ۵؛ عطاردی، ۱۴۰۶: ۴۰/۱).

از این رو برای رسیدن به معرفت حقیقی خدا در دیدگاه تفکیک با استناد به ظاهر آیات (ر.ک: شوری/ ۴۲؛ صافات/ ۱۸۰؛ انعام/ ۶۸ و ۹۱)، علم حصولی درباره خداوند به هر نحو که باشد نفی گردیده است. ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام/ ۱۰۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱، ۴۹، ۵۹، ۶۹، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۱۱۲ و ۲۲۰؛ نهج البلاغه: خ ۹۱).

در این دیدگاه، خداوند چون قابل ادراک برای بشر نیست، قابل توصیف نیز نخواهد بود، عقل و نقل نیز بر همین اعتقاد صحه می‌گذارد:

آنگاه می‌توان حقیقی را به تعریف و وصف آورد که نخست آن را به ادراک آوریم و بازناسیم، ولی ذات باری تعالی به دلیل قدس و ظهور و نورانیت نامتناهی، از تیررس خرده‌های نافذ و تعقل و تفکر به دور است.^۱

ذات حق تعالی را نمی‌توان تعقل نمود، خدا وجودی است که حقیقتش با دیگر حقایق ناهمگون و با تمامی موجودات دیگر مباین است. روشن است که مباین را

۱. «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات/ ۱۸۰؛ ر.ک: ملکی میانجی، ۱۳۷۸: فصل ششم و هفتم؛ سیدان، رساله توحید).

راهی به مباین نیست.

بینونت یعنی تمایز و تباین ذاتی و صفتی میان خالق و مخلوق. منظور از تباین ذاتی و وصفی خدا و خلق آن است که باری تعالی در ذات و تمامی صفات و شئون، حقیقتاً از آفریدگان خود متمایز بوده است و هیچ گونه سنخیت و مشارکتی میان خالق و مخلوق نیست. به اعتقاد تفکیک این موضوع از مسلمات و قطعیات کتاب و سنت در باب خداشناسی و فطری است.

غیریت خداوند با خلق فطری و بدیهی است، یعنی اگر به نفوس بی‌آلایش که به موهومات علمی و خرافات برهانی آلوده نشده مراجعه کنیم آنرا فطری می‌دانند.^۱

بررسی

آیات و روایات اهل بیت را باید با پرهیز از جزءنگری و در مجموعه معارف اهل بیت معنا و تفسیر نمود تا موجب تعارض نگردد. به نظر می‌رسد آیات نافی توصیف، ناظر به نسبت‌های ناروایی است که مشرکان به خدا می‌دادند و مطلق توصیف و سخن گفتن درباره ذات و صفات خدا را شامل نمی‌شود و بیان خود تفکیکیان درباره خدا نوعی توصیف به حساب می‌آید. همان طور که به بازی گرفتن آیات الهی با تلاش علمی برای دست یافتن به حداکثر معرفت ممکن درباره خداوند متفاوت است.

همچنین برخی آیات و روایات مربوط به نفی اوصاف جسمانی است: چشمها خداوند را درک نمی‌کند ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، با حواس خمسسه قابل ادراک نیست (الحمد لله الذی... لا یدرک بالحواس الخمس).

و نیز مراد از نفی شناخت عقل در برخی موارد، نفی احاطه مصداقی و معرفت به کنه و توصیف‌هایی است که بدون در نظر گرفتن مرتبه و جویی خداوند و انتساب صفات مخلوقات به خدا انجام می‌شود که مورد قبول حکما نیز هست، به اعتقاد حکما بینونت بین ذات خداوند مربوط به مصداق است نه شناخت مفهومی که قابل

۱. «إنَّ غَیْرَیْته مع خلقه فطریّ للعقول، مشاهدة لها بالفطرة والضرورة إی والله لو رجعت إلی النفوس الساذجة الباقية علی صراحة عقلها الفطریّ وسزاجة صفائها الذاتیّ التي لم تندس بالأوهام العلمیّة والخرافات البرهانیّة والهدایات العرفاتیّة لرأبها أنْ غَیْرَیّة الله الواقعیّ الحیّ القیوم العلیا العظیم...» (اصفهانى، تقریرات: ۶۰-۶۱).

صدق بر خدا و ممکن می‌باشد، چنانکه در عبارات نفی احاطه و معرفت بالکنه ذکر شده است و محدودیتهای عالم امکان را از خداوند سلب نموده است: «لا تحیطه العقول»، «أعظم من أن تحیط به صفة العقول»، «نضبت عن الإشارة إليه بالاكتناه» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۰؛ خراسانی، ۱۳۷۴: ۷/۲)، «ارتفع عن أن تحوی كنه عظمته»، «ولا يبلغون كنه عظمته». این تعابیر به خوبی نشان می‌دهد که آنچه از دسترس قوای ادراکی انسان خارج است احاطهٔ مصداقی و ادراک کنه است نه مطلق شناخت.

اگر عقل بتواند با استفاده از مفاهیم عامه و صفات وجوبی ذات را توصیف کند، از مقولهٔ تشبیه خارج خواهد بود و نفی تشبیه، نفی علم حصولی به این معنا - که چاره‌ای از آن نیست - نیست، چون این علم مدعی دستیابی به کنه معرفت خداوند نیست و کسی هم چنین ادعایی نکرده است.

تفکیک که مدعی معرفت بالکنه نسبت به خداوند می‌باشد، باید به این سؤال پاسخ دهد که چگونه می‌توان این آیات و روایات را که امکان معرفت بالکنه را نفی کرده‌اند توجیه و تبیین نمود.

روایات نیز همان گونه که در برخی تصریح شده مربوط به ادراک کنه ذات است در تعابیر مرحوم ملکی میانجی در ترجمهٔ خطبه آمده است: «اندیشه‌های نافذ و افکار ژرف از رسیدن به کنه حضرت حق ناتوانند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۵۲، ح ۱۳؛ نهج البلاغه: ۸۷).

مراد از ترک تکلم دربارهٔ خدا را نیز باید با توجه به شرایط زمان ائمه و ناظر به بحث در حقیقت و کنه ذات خدا تفسیر کرد. چگونه امیرالمؤمنین شناخت عقلی را دربارهٔ خداوند ممنوع می‌داند در عین حال خود از این قاعده تخلف ورزیده و خداوند را با عباراتی عمیق و دقیق توصیف و معرفی می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۷-۸۹؛ طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

اینکه قرآن مردم را به استدلال دعوت نکرده خلاف صریح آیات (ر.ک: بقره/ ۱۱۱؛ انبیاء/ ۲۴؛ نمل/ ۶۴؛ قصص/ ۷۵) است (طباطبایی، *تعالیم اسلام*، ۱۳۸۹: ۲۷).

بطلان تعقل فلسفی

در دیدگاه تفکیک تعقل به معنای فلسفی خود نه تنها راهگشای شناخت و معرفت خداوند نیست، بلکه از بزرگترین موانع معرفت خدا شناخته می‌شود و عقل فیلسوف نه تنها بهره‌ای در شناخت ندارد که همواره هم آغوش وهم و خیال مورد نفی و طرد کلی است (اصفهانی، معارف القرآن: ۲۷)، راه دریافت معارف در این دیدگاه لافکری‌گری و دوری از تعقل و بلکه دور ریختن تمام اندوخته‌های علمی بشری و صور و مفاهیم ذهنی است، زیرا تعقل بزرگترین حجاب است در شهود حقیقت.^۱

از نظر تفکیک عصاره ناب شناخت انسانی در معرفت فطری نهفته است و دریافت معرفت فطری با کنار نهادن علوم و دانسته‌های بشری، دوری از تعقل و لافکری‌گری به تمام معنا صورت می‌پذیرد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۶۸).

اگر در مقام تفکر خداوند برآید، لامحاله محجوب شده، مطرود گردد و اگر کوچک شده، مشغول تکبیر و تهلیل و تمجید و تقدیس گشته، تعظیم نماید، نماز بخواند، با ادامه این وظیفه عقلیه در مدارج معرفت عروج نماید. به مقام رؤیت رب العزه فایز می‌شود و سیر در دریای بی‌نهایت معرفت می‌کند (اصفهانی، اعجاز القرآن: ۱۳؛ ر.ک: حلبی، بی‌تا: درس اول).

معرفت اکتسابی به هر طریقی که باشد مردود و از دستور کار شریعت و انبیا خارج بلکه تکلفی است بیهوده که بشر بدون اینکه ضرورتی ایجاب کند خود را سرگردان استدلال باطل و مقدمه‌چینی لاطائل نموده است.^۲

بر اساس معرفت فطری بشر با معرفت کامل نسبت به خدا خلق شده و نیازی به

۱. «وأعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل والتوهم والتخیل... فأصعب الصعاب خلع الأنداد عن الله وخرق حجب الوهم والتعقل وذلك لا يمكن إلا باللا فكريّة واللّا وهميّة واللّا تعقلية... فحينئذ تشهد بكنه ذاتك قيومك الحيّ الرئوف العليم القدير إلى آخر الأسماء الحسنی من دون آله التعقل والوهم وبلا تعقل وتوهم، فهذا هو الشهود والمعرفة الفطرية» (اصفهانی، تقریرات: ۲۴؛ ر.ک: قزوینی، ۱۳۷۳: ۸۳/۳؛ تهرانی، ۱۳۵۹: ۱۸۲).

۲. «فشریعة أسست على المعرفة وضرورتها، لا على نظریتها واكتسابها بأی معنى من معانی الاکتساب سواء كانت معرفة إجمالیة أو تفصیلیة بالوجه أو بالکنه، فإنه لم يجعل المحور فی کلماته، المعرفة الکیسیة لجميع أقسامها بل من بدو الدعوة إلى آخر یوم حیاته نادى بالمعرفة الفطرية» (اصفهانی، تقریرات: ۲۲).

اکتساب نیست.^۱ خدا و پیامبر همواره انسانها را از افتادن در دام تفکر و استدلال بر حذر می‌داشتند.^۲

بررسی

اگر لافکری‌گری موجب تعالی نفس و رسیدن به معرفت فطری است، چرا کسی با بی‌فکری این معرفت را تجربه نکرده است و همواره ذهنهای ساده بیش از دیگران در معرض آسیبهای فکری و دینی بوده‌اند.

اگر وظیفه، دوری از تعقل است چگونه می‌توان اصل شریعت را پذیرفت و وارد حوزه دین گردید، ضرورت معرفت را چگونه می‌توان اثبات کرد.

اساساً چرا انسان به تعقل و تفکر فراخوانده شده و اصرار بر تعقل در متون شریعت چه معنایی خواهد داشت.

صاحبان این دیدگاه هر جا با خطابات قرآنی «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و امثال آن روبرو شدند، تعقل را به معنای فرمانبرداری از حکم عقل و عدم تعقل را به سرپیچی از حکم عقل، تأویل نموده‌اند:

مراد از این آیات، مذمت و ملامت کسانی است که اوامر و نواهی عقل را اطاعت نمی‌کنند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱۸۳/۱).

چگونه می‌توان بدون تعقل از حکم عقل پیروی کرد، اگر حکم عقل قابل فهم باشد، یعنی معقول است و تا چیزی معقول و متصور نباشد، قابل امر و اطاعت نیست. حتی تذکر به معانی عقلانی هم خود عین تعقل است.

آیا امکان دارد انسان تمام اندوخته‌ها و صور علمی خود را رها کرده یا حداقل به حالت تعلیق درآورد؟ و آیا انسان چیزی جز همین دانسته‌ها و صور ذهنی است؟ این ادعا با تصور ظرف و مظروفی از ذهن و ذهنیات صورت پذیرفته است و گرنه انسان

۱. «وبعارة أخرى مدعى صاحب الشريعة الإسلامية كما يظهر من نصوص الكتاب وقطعيات السنة ومتواترات طوائف الروايات، أن الله تعالى خلق العباد عرفاء به وبنیته وبأوصيائه عليهم السلام، فهم قد خلقوا كملين حنفاء عرفاء» (همان: ۲۳).

۲. «إنه كان يمنعهم عن التفكير والتدبر في الله بل والتكلم فيه فقال في الكتاب «أَنْ إِلَى رَبِّكَ النَّهْيُ» وفي الخبر أى ينهى الكلام إليه» (همان: ۲۴).

با فلسفه هم مخالف نیستند تا چه رسد به عقل... فرق است میان عقل انواری و
ابزاری (حکیمی، *مجله همشهری ماه*: ش ۴۰/۹-۴۱).

چگونه می‌توان اظهارات تند اولیای تفکیک را راجع به فلاسفه و فلسفه نادیده
گرفت و از موافقت دیدگاه تفکیک با فلسفه سخن گفت.^۱

با نفی علم حصولی و اکتسابی و استدلالی و انحصار معرفت در تذکر باید پرسید آیا
دیدگاه تفکیک معارفی را که ارائه می‌کند، از طریق تذکر حاصل نموده است، پس
چرا دیگران به این معارف متذکر نگردیده‌اند و فقط عده انگشت‌شماری قابلیت و توفیق
کسب چنین معارفی را پیدا کرده‌اند (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۵۷-۶۰؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۸۲).

بطلان علیت

نفی علیت را می‌توان از اصول و مبانی فکری دیدگاه تفکیک به شمار آورد، در این
دیدگاه استدلال و کسب در رسیدن به معرفت باطل است، برهان *إنّ و لِمّ* مبتنی بر
پذیرش علیت و مبنای علت و معلول است و اصل علیت درباره خداوند و آفرینش
باطل است؛ زیرا مستلزم تحدید علت و فقدان آن در مرتبه معلول است (اصفهانی،
تقریرات: ۱۸). استدلال‌ات خداشناسی مبتنی بر اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول
است (همان: ۲۴) و چون این هر دو اصل باطل است، به تبع آن، استدلال‌های فلسفی و
منطقی نیز باطل خواهد بود:

کسانی که از طریق قیاس و برهان به جستجوی معرفت و کشف حقیقت
می‌پردازند به گمراهی افتاده و در ظلمت و تاریکی فرو می‌روند؛ زیرا مهمترین و
محکمترین نوع قیاس همان چیزی است که آن را «قیاس برهانی» می‌خوانند و
قیاس برهانی بر قانون علیت استوار گشته است، در حالی که قانون علیت در اصل
و بنیاد باطل شناخته می‌شود.^۲

۱. فلاسفه اسلام منهدم‌کننده اسلامند و نه خادم آن (اصفهانی، *تقریرات*: ۲۵). فلاسفه اسلام مشرک،
تابع شیطان، برادران یهود و مخاصمه‌کننده با انبیا می‌باشند. فلسفه چیز مهمی نیست، بلکه اضرّ مطالب
است به حقایق وجدانی، فلسفه دشمن بزرگ معارف الهی است (حلی، بی‌تا: درس ۸).
۲. «لأنّ أكبر المقایس وأحسنها قیاس البرهان وهو مؤسس على العلیة والمعلولیة... والعلیة من أصلها
باطلة» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۶).

مرحوم میرزا از مؤسسان اندیشه تفکیک در باب مخالفت با برهان منطقی می‌گوید: آنچه ابلیس در مقام ترک سجده به آدم ابوالبشر ابراز داشت همان برهان منطقی است. ایشان علیت را منشأ مفاسد عقیدتی شمرده و با نفی آن در پی انعدام کل فلسفه است (اصفهانی، *تقریبات*: ۷۵)، پس از انکار علیت، خلأ این اصل بنیادین فکری و عمل با طرح عادة الله و سنة الله جبران گردیده است (همان: ۱۸۰).

بررسی

علی‌رغم ادعای مکتب تفکیک، اصل علیت بر یک اصل عقلی و بدیهی و فطری مبتنی است که از راه علم حضوری و نیز قاعده امتناع ترجیح بلا مرجح قابل اثبات می‌باشد و انکار آن خلاف ضرورت است و باید گفت: در تاریخ فلسفه مفهومی مهمتر از «علیت» پیدا نمی‌شود: از جمله نخستین چیزهایی که بشر در زندگی معمولی خود درک می‌کند مبدأ علیت است (صدر، بی‌تا: ۳۰۵).

با نفی علیت امکان گفتگو و استدلال بر نفی یا اثبات هر ادعایی از بین می‌رود: «إذا ثبت مسألة العلة والمعلول، صحَّ البحث وإن ارتفعت، ارتفع مجال البحث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۳/۳).

انسان به طور فطری درکی از علیت دارد و در ادراک آن محتاج تأمل و تعمّل نیست. هر انسانی با علم حضوری می‌یابد که پدیده‌های نفسانی‌ای همچون علم و اراده و... نوعی تعلق و وابستگی خاص به او و نفس او دارند و این وابستگی، مربوط به اصل وجود نفس است، به نحوی که بدون وجود نفس آنها نیز موجود نیستند و وجود آنها توقف بر وجود نفس دارد، از اینجا دستگاه مفهوم‌گیری نفس یعنی ذهن مفاهیم علت، معلول و علیت را می‌سازد و از این نوع تعلق و وابستگی وجودی با عنوان علیت یاد می‌کند و با انکار اصطلاح واقعیت آن را نمی‌توان انکار کرد (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۳۱/۱).

حقیقت این است که قانون علیت عمومی را نمی‌شود انکار کرد و حتی همان قانون سنخیت علت و معلول را هم نمی‌شود انکار کرد (همان: ۳۸۷/۴).

پس از مفهوم‌گیری از این ادراک حضوری فطری، ذهن قاعده‌ای مطلق می‌سازد که هر گاه موجودی وابستگی وجودی به موجود دیگر داشته باشد اولی، معلول و

دومی، علت خواهد بود و این چنین است که قاعدهٔ عامّ علیت ساخته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۲/۲).

اینکه علیت باعث فقدان علت در مرتبهٔ معلول است مبتنی بر برداشت سطحی از علیت است و احاطهٔ علت بر مرتبهٔ معلول و حضور معلول نزد علت مورد تأیید عقل و شرع می‌باشد.

بطلان علیت جز با مکابره ممکن نیست و انکار آن مستلزم اثبات آن است؛ زیرا منکر علیت پذیرفته است این نظر معلول و نتیجهٔ تفکر و تعقل صحیح اوست، اگر علیت را نپذیریم انکار آن مستلزم اثبات آن است.

با انکار علیت، هیچ قانون علمی و تجربی قابل قبول نخواهد بود، چرا که هر قانون علمی مبتنی بر اصل علیت است. اثبات یا نفی هر اندیشه‌ای معلول مقدماتی است که اثبات یا نفی شده است؛ با انکار علیت، هیچ استدلالی در عالم فکر و اندیشه میسور نخواهد شد و قطعیت و کلیت در هیچ اعتقادی برقرار نخواهد ماند (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۲۵/۶).

اگر علیت صرفاً به معنای تعاقب دو پدیده، سنّه الله، عاده الله یا مناسبت فطری و... باشد، باید پدیده‌هایی را که دائماً به دنبال یکدیگر می‌آیند، از مصادیق علت و معلول بدانیم در حالی که ما هیچ یک را علت دیگری نمی‌دانیم و این اعتقاد متکلمان اشعری امروز در اهل سنت هم طرفداران چندانی ندارد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

بطلان شهود عرفانی

از آنجا که معرفت، فطری و صنع خداست، تلاش بشر برای کسب معرفت عقیم و بی‌حاصل است، چه حصولی باشد چه حضوری. کسب معرفت از راه کشف و شهود به همان میزان مطرود است که از راه عقل و استدلال. سیر و سلوک عملی برای شناخت خداوند نافرجام و بی‌اثر است و جز ضلالت و گمراهی حاصلی ندارد. آنچه مشهود عرفاست وجود است و خداوند وجود نیست، بلکه خالق و مالک وجود است و آنها به توهم، وجود را با خالق و مالک وجود خلط کرده‌اند:

دانشمندان توهم نموده‌اند شناخت خداوند بر ایشان مقدور است، بنابراین، در

پاکسازی روحی تلاش نموده‌اند و در نهایت، جز حقیقت وجود چیزی را معاینه نکردند و از شناخت مالک آن حقیقت گمراه شدند (اصفهانی، *ابواب الهدی*: ۹۸). علم حضوری آنها به فنایشان به وسیله ریاضات و از دست دادن آگاهی آنها برگشت می‌کند... پس این هم به ضلالت برمی‌گردد (همان).

عرفا و نیز دیگر دانشمندان علوم بشری شناخت کنه خداوند را محال می‌دانند ولی در علم حقیقی و الهی انسان به کنه ذات خداوند علم پیدا می‌کند: مقدور بشر شناخت خداوند متعال است به وجهی که همان معرفت با وجوه و عناوین توسط براهین یا مکاشفه می‌باشد، ... این اساس معارف بشری است، اما اساس معارف قرآن با همه اینها متناقض است (همان: ۵-۴). مجالی برای سلوک عرفا و ریاضاتشان نیست، ... آنها معتقد هستند، این معرفت به وسیله اکتساب و از راه ریاضت حاصل می‌شود...، اما دعوی صاحب شریعت در مقابل آنهاست؛ زیرا معرفت و توحید صنع خداوند است و برای بندگان هیچ نقشی وجود ندارد (همو، *تقریرات*: ۴۲).

خداشناسی عرفانی در حوزه معارف تفکیک ارج و ارزشی نداشته موجب اهانت به ساحت قدس الهی است.^۱

بررسی

مخالفت تفکیک با شهود عرفانی برخاسته از تعصب معرفتی این گروه و انحصارگرایی تفکیک در روش است، ما در صدد اثبات اعتبار کشف نیستیم، اما باید دانست که بنا بر تحقیق، قرآن کریم و روایات این راه را به رسمیت شناخته و اعتبار شهود در جای خود مورد پذیرش عمده دانشمندان اسلامی قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۵ و ۱۰۱۱/۶)، البته کشف عرفانی نیازمند شرایط و معیارهای خاص است و اعتبار کشف بدان معنا نیست که هر شهودی در هر شرایطی حجت باشد، اما نفی کلی آن نیز قابل قبول نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۵، ۲۶۶ و ۲۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۹۳۶/۶).

۱. آیا توحید فطری بر اساس عنیت خالق و مخلوق و تطور و تعین خود خالق به صورت هر آکل و شارب و عارف و جاهل و متقی و فاسق و ظالم و مظلوم و زانی و زانیه و لائط و ملوط و مؤمن و کافر... است، یا بر اساس غیریت خالق از مخلوق؟ (تهرانی، ۱۳۵۹: ۲۶۰).

چگونه تفکیک که به طور کلی عرفان و کشف و شهود را نفی می‌کند، برای اثبات معرفت فطری به مکاشفه در حال اضطرار که قوای روحی و روانی انسان نامتعادل است، تمسک کرده است (اصفهانی، *تقریرات*: ۲۷؛ همو، *ابواب الهدی*: ۹۸)، چگونه مکاشفات نفوس مهذب اعتبار ندارد ولی آنچه در مقام پریشانی روانی رخ می‌دهد معتبر است. در روایات مورد استناد تفکیک رؤیت با چشم نفی گردیده، اما رؤیت قلبی مورد تأیید قرار گرفته است (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۸/۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۵/۱؛ صدوق، ۱۴۰۰: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۰۸)، آیا تلاش عرفا و فلاسفه بزرگ در راه دستیابی به معرفت خداوند به اندازه توان عقلی و شهودی بشر، همتراز و همسنگ با رؤیت چشم است که این روایات را برای نفی روشهای عرفانی و فلسفی مورد استفاده و استناد قرار دهیم. خداوند را مالک وجود دانستن و نه وجود، مبنی بر پذیرش واسطه بین وجود و عدم است که پذیرش آن به معنای انکار استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است در حالی که این قاعده، ام المسائل و زیربنای همه علوم و ادراکات تصویری و تصدیقی بشر می‌باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف از این نوشته احصای مبانی تفکیک در باب ادراکات و معارف فطری و نقد و بررسی همه‌جانبه آنها نیست، آنچه ذکر گردید نمونه‌ای از مهمترین مبانی این دیدگاه بود که خود منشأ اعتقادات گسترده‌ای در این دیدگاه است، هدف قرار دادن برخی از این مبانی در معرض قضاوت و داوری منصفانه خوانندگان است.

مخالفت با اصولی چون علیت و تجرد نفس که از مبانی عام اندیشه بشری هستند و تخطئه دیگر روشهای معرفتی چون تعقل فلسفی و شهود عرفانی، بیانگر انحصارگرایی روشی و معرفتی این دیدگاه و تأثیر شدید انگیزه برانگیخته و نشان دادن حسن فاعلی بر مسند حسن فعلی است.

باید دانست که مهمتر از تمسک به ظواهر دینی و دفاع از آنها، ارائه یک نظام منسجم اعتقادی است که تعارض و تنافی در آن به حداقل رسیده باشد و دیدگاه تفکیک که خود را رقیب فکری فلسفه و عرفان می‌داند، بیش از دیگران نیازمند انسجام دادن به نظام فکری و جهان‌بینی اعتقادی خود می‌باشد.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، سید رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، میرزا احمد، طرائف الحكم، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۲ ش.
۳. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاھی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۴. همو، تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۶. همو، رساله احوال النفس، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، داربیلیون، ۲۰۰۷ م.
۷. ارشادی نیا، محمدرضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۸. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۹. همو، اعجاز القرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۱۰. همو، تقریرات، کتابخانه آستان قدس رضوی (نسخه عکسی به شماره عمومی ۱۲۳۷).
۱۱. همو، مصباح الهدی، مشهد، چاپخانه سعید، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. همو، معارف القرآن، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۱۳. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گویند، چاپ دوم، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. همو، میزان المطالب، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، قم، آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. حکیمی، محمدرضا، الحیاة، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹ ق.
۱۸. همو، «عقل خود بنیاد دینی»، مجله همشهری ماه، شماره ۹.
۱۹. همو، مقام عقل، دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. حلبی، محمود، دروس معارف الهیه، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
۲۱. خراسانی، علم الهدی، نهج الخطابه، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان داوودی، دار القلم، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. سیدان، رساله توحید.
۲۴. شعیری، تاج الدین، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. صدر، سید محمد باقر، فلسفتنا، چاپ دهم، قم، دار الکتب الاسلامی، بی تا.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. همو، الامالی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۲۸. همو، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲۹. همو، علل الشرائع، قم، داوودی، بی تا.
۳۰. همو، عیون اخبار الرضا، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. همو، معانی الاخبار، ترجمه محمدی شاهرودی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. همو، تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. همو، علمی و فلسفه الهی، ترجمه سید ابراهیم علوی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. همو، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۷. طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیہات*، البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.

۳۸. عطاردی، عزیزالله، *مسند الامام الرضا علیہ السلام*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.

۳۹. فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسیفیه*، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

۴۰. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۴۲. قزوینی، مجتبی، *بیان الفرقان*، ج ۱، دلیل ما، ۱۳۸۹ ش. و ج ۳، *جامعہ تعلیمات اسلامی*، ۱۳۷۳ ش.

۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمہ مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیہ اسلامیہ، بی تا.

۴۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، اسلامیہ، بی تا.

۴۵. مروارید، حسنعلی، *تنبیہات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۸ ق.

۴۶. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفہ و روش رئالیسم*، صدرا، ۱۳۷۵ ش.

۴۷. همو، *مجموعه آثار*، صدرا، ۱۳۸۰ ش.

۴۸. مفید، الارشاد، قم، کنگرہ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۴۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۵۰. همو، *الشواهد الربوبیہ*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفہ، ۱۳۵۴ ش.

۵۲. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسہ تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۵۳. ملکی میانجی، محمدباقر، *توحید الامامیہ*، ترجمہ محمد بیابانی و بهلول سجادی، نبأ، ۱۳۷۸ ش.

۵۴. موسوی خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.

۵۵. موسوی، محمد، *آیین و اندیشه*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.

بنیانهای فکری مولانا و حکیم سبزواری در عرفان و حکمت*

- دکتر حسین بهروان
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی سبزوار

چکیده

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت، انسان ارتباط مستقیم با وجود مطلق یافته است و ذات مطلق را به مدد ذوق و وجدان درک می‌نماید. عرفان اسلامی به معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سیر و سلوک به حق است و از طریق عقل نظری «علم الیقین» و عقل عملی و تنویر روح، «عین الیقین» و «حق الیقین» حاصل می‌شود. مآخذ مبانی عرفان اسلامی، کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم علیه السلام است. عرفان مولانا جلال‌الدین رومی (م. ۶۰۴ و ۶۷۲) بر پایه وحدت وجود و عشق الهی بنیان شده است. او قائل به وحدت وجود و موجود وحدت در کثرت است. او می‌گوید: حیات و هستی جمیع موجودات قائم به عشق است و جذبه عشق و عاشقی در سراسر عالم وجود جاری و ساری است. حکیم سبزواری (م. ۱۲۱۲ و ۱۲۸۹) قائل به وحدت وجود است و تحت تأثیر

ابن عربی و مولانا بوده است و شرحی بر مثنوی دارد و از این شرح تسلط حکیم بر اقوال عرفا و اخبار و آیات و احادیث که در کتب اهل تحقیق در سیر و سلوک به آنها استدلال و استشهاد شده است ظاهر می‌گردد. مولانا با استفاده از عرفان نظری و وحدت وجود و عرفان عملی و به شیوه کشف و شهود، هستی را تفسیر می‌کند. (سه مرتبه تعلق، تخلّق، تحقّق) او برای عقل معانی مختلف قائل است: ۱- عقل ممدوح؛ ۲- عقل مذموم؛ ۳- عقل جزوی؛ ۴- عقل کلی.

البته مولانا عقل بحثی فلسفی را ناچیز دانسته و آن را انکار می‌کند. مولانا و حکیم سبزواری در عرفان نظری هر دو وحدت وجود و عشق الهی و انسان کامل را مبنا قرار می‌دهند و از شیوه ذوق و شهود استفاده می‌نمایند. در حکمت هم از وحدت وجود استفاده می‌کنند و هم از شیوه کشف و شهود بهره می‌برند. اما تفسیر این دو از وحدت وجود متفاوت است. حکیم سبزواری از استدلال و عقل فلسفی نیز استفاده می‌کند ولی مولانا آن را ناچیز می‌داند. **واژگان کلیدی:** مولانا، سبزواری، عرفان، حکمت، عشق، وحدت وجود، عقل.

مقدمه

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت، انسان ارتباط مستقیم با وجود مطلق یافته است و ذات مطلق را به مدد ذوق و وجدان درک می‌نماید.

عرفان اسلامی به معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سیر و سلوک به حق است (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۰) و از طریق عقل نظری «علم الیقین» و عقل عملی و تنویر روح، «عین الیقین» و «حق الیقین» حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۴۸).
 مآخذ مبانی عرفان اسلامی، کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم عالم‌الاسلام است (همان: ۱۵۳).

در عرفان نظری، به تحقیق معارف مربوط به مبدأ و معاد، ترتیب موجودات، نحوه صدور از حق و بازگشت به او و نشئات بعد از مرگ می‌پردازد و در عرفان عملی، به مراحل سیر و سلوک و آنچه سالک را از حضيض ناسوت به مقام احدیّت و بالاخره فنای در حق و بقای به او می‌رساند (علم سیر و سلوک) (همان: ۱۸۸).

مراحل سه‌گانه علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین: متعلق علم الیقین و علم

نظری، ظاهر معلوم و صورت کلیه آن می‌باشد این علم گاهی از برهان حاصل می‌شود و گاهی از خلف قوه نظری به فکر صائب یا حدس و القاء، که آن را نوعی از کشف نیز می‌دانند. حصول عین الیقین توقف دارد بر مشاهده معلوم به قوای متعلق به بدن یا به کشف صورتی که سالک در اوائل کشف به آن نائل می‌شود. حق الیقین وقتی حاصل می‌شود که قلب سالک مظهر تجلی ذاتی جمعی احدی واقع شود (همان: ۱۵۶). عرفا و صوفیه اصطلاح مخصوص دیگری هم دارند که به ترتیب مرادف همان مراحل سه گانه است که عبارتند از:

۱- تعلق (علم الیقین) ۲- تخلّق (عین الیقین) ۳- تحقّق (حق الیقین) (همایی: ۱۳۸۴: ۶).

حکمت: صنعتی است نظری که از جهت آن کیفیت وجود آن گونه که هست و یا آن گونه که باید باشد به منظور اکتساب نظریات و ملکات برای استکمال نفس انسانی و اینکه عالمی ذهنی شود همانند عالم موجود به لحاظ رسیدن به سعادت نهانی و به قدر طاقت بشری و حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود: حکمت نظری مانند علم به اینکه عالم حادث است و برای آن، صانع قدیم قادر و عالم است و آسمان کروی و نفس باقی است و به عبارت دیگر علمی است که درباره اشیا آن گونه که هستند بحث می‌نماید و حکمت عملی، مانند علم ما به اینکه چگونه ممکن است ملکات فاضله نفسانی حاصل آید و ملکات رذیله نفسانی از میان برود و چگونه ازاله بیماری و تحصیل صحت و سلامتی امکان دارد و یا علم به اشیا آن گونه که بایسته و شایسته است بحث می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ مطهری، ۱۳۵۸: ۱۲۷).

عرفان مولانا و حکیم سبزواری

الف- عرفان مولانا

مولانا جلال‌الدین رومی (م. ۶۰۴ و ۶۷۲) در مقام توحید الهی و عرفان ربّانی به مقامی محمود و عالمی نامحدود رسیده بود که می‌گفت:

بحر را حدی است و اندازه بدان

شیخ و نور شیخ را نبود کران

پیش بی حد آنچه محدود است لاست

کل شیء غیر وجه الله فناست

کفر و ایمان نیست آنجا تا که اوست

زانکه او مغز است و این دو رنگ و پوست

وسعت و عمق فکر مولوی را از اینجا می‌توان فهمید که بعد از آن همه تحقیق دقیق لطیف که از وی شنیده‌اید باز می‌گوید که آن را در خور عقل عوام گفته و باقی سخن را نهفته است.

در خور عقل عوام این گفته شد از سخن باقی آن نهفته شد

انصاف را که حوصله دریاها و اقیانوسها نیز به گرد وسعت قطره‌ای از دریای پهن‌آور و افکار و اندیشه‌های مولوی نمی‌رسد (همایی، ۱۳۶۹: ۴۱/۱-۴۲).

عرفان مولوی بر پایه وحدت وجود و عشق الهی بنیان شده است.

وحدت وجود

مولانا قائل به وحدت وجود و موجود و وحدت در کثرت و دیگر فروع و جزئیات این مسائل است اما نه آن گونه که پیروان مفرط آن عقیده گفته‌اند. مولانا می‌گوید:

... در دو عالم غیر یزدان نیست کس

هر چه جز آن وجه باشد هالک است...

گر هزارانند یک تن بیش نیست جز خیالات عدد اندیش نیست

وجود واحد حقیقی را همچون دریا و تعینات و نمودهای عالم هستی همه را

همچون جنبش امواج و کفهای دریا می‌خواند:

کف همی بینی نه دریا ای عجب

چون حقیقت شد نماند پدید خیال

هست را بنمود بر شکل عدم

باد را پوشید و بنمود او غبار

گوهر و ماهیش غیر موج نیست

دور از آن، دریا و موج پاک او

جنبش کفها ز دریا روز و شب

لاجرم سرگشته گشتی از ضلال

نیست را بنمود هست آن محتشم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار

بحر وحدانی، فرد و زوج نیست

ای محال و ای محال اشراک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با حول چه گویم هیچ هیچ باری مولوی این حرفها را می گوید اما هرگز نمی گوید «ما خداییم» یا «همه چیز خداست» و «خدا عین اشیاست» و «عالم همه حق است» و امثال این کلمات را هر چند که تأویل و محمل عرفانی داشته باشد هیچ کجا بر زبان نمی آورد خوب پیدا است که در دل او نیز این قبیل عقاید راه ندارد و روح او از این گونه عبارات بیزار است.

معروف است که محیی الدین بر پیروان حضرت عیسی علیه السلام اعتراض نداشت که او را فرزند خدا و دارای روح الوهیت و ربوبیت دانسته اند بلکه ایرادش این بود که چرا این منزلت را تنها به آن حضرت تخصیص داده اند بایستی آن را تعمیم داده و می گفتند هر بشری فرزند خدا و محل تجلی و مظهر روح الوهیت و ربوبیت است... اما مولوی هرگز آن عقیده را ندارد و به همه افراد بشر تعمیم نمی دهد بلکه آن را منحصر به صنفی ممتاز می داند که انسان کامل است و سایر افراد بشر را فقیر و محتاج و نیازمند به آن صنف می شمارد این عقیده کجا و اینکه «ما همه خداییم کجا»... (همان: ۲۳۴-۲۳۶).

عشق مولانا

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشن تر است چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت شرح عشق از من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام مولوی تنها داروی همه دردها را عشق و نیستی هستی سوز می داند «موتوا قبل أن تموتوا».

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایدگی است اقلونگی اقلونگی یا ثقات ان فی قتلی حیاتاً فی حیات او عشق را دریای عدم می داند که پایان و حد ندارد و وجودهای محدود قادر بر وصف و تعریف عشق نیستند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
عقل در شرحش چو خر در گل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب
(همایی، ۱۳۶۹: ۵۸۸-۵۹۰)

ابن عربی در این باره گوید:

عشق تعریف حدّی و رسمی ندارد و کسی که از آن جام نچشیده باشد نمی‌تواند ادعای آن کند. عشق شرابی است که هیچ کس از آن سیراب نمی‌شود «لا حدّ للحبّ» یعرف به ذاتیّ ولكن يُحدّ بالحدود الرّسمیة واللفظیة لا غیر فمن حدّ الحبّ ما عرفه و من لم یدقه شرباً ما عرفه و من قال رویت منه فالحبّ شرب بلا ری» (ابن عربی، ۱۳۵۰: ۱۱۱/۲).

مولانا مانند محققین از عرفا معتقد است که حیات و هستی جمیع موجودات قائم به عشق است و جذبه عشق و عاشقی در سراسر عالم وجود ساری است و حالت جذب و انجذاب ما بین همه ذرات موجودات همیشه برقرار و پایدار است و همین عشق نامریی است که عالم هستی را برپا و زنده نگاه داشته و سلسله موجودات را به هم پیوسته است مولانا این حقیقت را در چند موضع مثنوی صریح و آشکار بیان کرده است از جمله در دفتر ششم که با این مصراع آغاز می‌شود:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
ازدهایی گشته گویی خلق عشق
و در دفتر سوم می‌گوید:

تشنه می‌نالد که کو آب گوار
آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
جذب آب است این عطش در جان ما
ما از آن او و او هم ز آن ما
(همایی، ۱۳۶۹: ۴۰۷-۴۰۹)

از میان مؤلفات پیشینیان بیش از همه آثار محمد غزالی مطمح نظر مولانا بوده است، طرز و شیوه بحث و افکار و اطلاعات غزالی در احیاء العلوم اثری عمیق در فکر مولانا به جای گذاشته است و نیز آثار حکیم سنایی و فریدالدین عطار نیشابوری مانند حدیقه الحدیقه و تذکرة الاولیاء و منطق الطیر مورد توجه مولانا بوده است و بدین سبب نظم مثنوی را به خواهش حسام‌الدین چلبی آغاز نموده و بر وزن منطق الطیر عطار سروده است (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵/۱-۶).

ب- عرفان حکیم سبزواری

سبزواری (م. ۱۲۱۲ و ۱۲۸۹) قائل به وحدت وجود است و عاشق و تحت تأثیر محیی‌الدین عربی و مولانا بوده است و برای مولانا بیش از حافظ احترام قائل بوده است و شرحی بر مثنوی دارد و از این شرح تسلط حکیم بر اقوال عرفا و اخبار و آیات و احادیث که در کتب اهل تحقیق در سیر و سلوک به آنها استدلال و استشهاد شده است ظاهر می‌گردد.

سبزواری عارف سالکی است و سیره سلوکی او همان سیره حکمای متأله و عرفای شامخ است نظیر صدرالمآلهین و سیره او مقید به شریعت بوده و اهتمام به فرایض و مراقبت بر نوافل و ریاضت با جوع و قناعت و مداومت بر تهجد و اجتناب از زخارف دنیا و اشتغال به ذکر خدا و انقطاع به او تعالی (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۵).

از جمله مبانی عرفان حکیم سبزواری وحدت وجود است همان گونه که از مبانی مهم و اساسی فلسفه ملاصدرا به شمار می‌آید (منظور وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است یعنی با حفظ مراتب حقیقت وجود و اصالت دادن به غیر وجود حق نیز)، آشتیانی در مقدمه رسائل حکیم سبزواری می‌گوید: «یکی از مبانی مهم و اساسی فلسفه ملاصدرا و حکیم سبزواری مسئله وحدت وجود است که تحقیق کامل کثیری از مبانی اعتقادی بر آن توقّف دارد. بدون درک اساسی این مهم که ریشه مبانی عرفانی و حکمت الهی است حل مشکلات و تحقیق عویصات میسر نخواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۶).

ریشه وحدت وجود عرفا استفاده از کتاب و سنت است و منظور از وحدت، سریان حق به سبب فعل و احاطه قیومی او به حسب ذات است و تمامی موجودات اعم از مجردات که نیاز به علل معده ندارند و بی‌واسطه از ذات خداوند صادر شده‌اند و غیر آنها که با واسطه، فیض حق به آنها می‌رسد فعل حق محسوب می‌شوند که فعل واحد اطلاقی او سریان در حقایق دارد و سرش عموم وحدت ذاتیه حق است که منبسط بر جمیع اشیاست و در مقام طلوع شمس هویت حق همه کثرات مستهلک و جمیع وسایط فانی و مقهورند (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

از جمله مبانی عرفانی حکیم سبزواری عشق است چون عشق سبب اولیة سیر و

سلوک و عامل شور و حال و طراوت روحی و حیات واقعی اهل دل است عشق هر سختی و مصیبتی را برای عاشق لذت‌بخش می‌سازد. حاجی سبزواری به عشق مجازی، خواهشهای نفسانی و التذاذ جسمانی توجهی نداشته است و عموماً فکر و حالش متوجه عوالم روحانی و سیر و سلوک باطنی است و به ندرت در اشعارش به خواهشهای نفسانی اشاره دارد و اگر هم در جایی از عشق مجازی سخن می‌گوید بازی با الفاظ است نه اینکه اهل عشق ظاهری باشد مانند اینکه حاجی سبزواری در تمام عمر لب به شراب نیالوده است اما در بیت

شد وقت آن که باز هوای چمن کنم آمد بهار، فکر شراب کهن کنم
رسید موسم اردیبهشت ساقی گلرخ بیار بادهٔ گلفام اگرچه خود رمضان است
و یا عبور از عشق مجازی و زمینی به عشق حقیقی و آسمانی است چون عرفا معتقدند محبت و عشق مجازی عاقبت به عشق الهی برمی‌گردد و به تعبیر سهروردی لذایذ جسمانی و برزخی، سایه و پرتو لذایذ روحانی است چنانکه مولانا گوید:

آنچه معشوق است صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان
خوبرویان مظهر خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
(سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۸)

عرفا می‌گویند: سالک پس از اینکه در وادی عشق به حسان الوجوه و غلمان قدم زد عشق، او را از سایر شواغل دنیوی بازداشته و همش را در معشوق واحد منحصر می‌نماید و چون با این عشق مجازی توجه و همت سالک از اشیای دیگر قطع و به یک نقطه متوجه شد سپس انقطاع او از معشوق واحد صوری و اقبال بر معشوق واحد حقیقی (خدا) آسان می‌گردد که «المجاز فنظرة الحقیقه» (تهرانی، ۱۳۴۰: ۵۳).

حکمت مولانا و حکیم سبزواری

الف- حکمت مولانا

مولانا با استفاده از عرفان نظری و وحدت وجود و عرفان عملی و به شیوهٔ کشف و شهود هستی را تفسیر می‌کند. (سه مرتبهٔ تعلق، تخلُّق، تحقُّق)

مولانا در رابطه با علم و عرفان، گرچه برای علوم و معارف کسبی ظاهری در برابر عرفان و علم موهوبی ارزش چندانی قائل نیست اما معتقد است که باید زحمت کشید و تحصیل کرد، مولوی هم معتقد است:

«طلب العلم فریضة علی کل مسلم». البته نباید در مرحله علم ظاهری وقوف داشت بلکه باید جهد کرد که علم کسبی و معارف تقلیدی مبدل به مقام علم موهوبی تحقیقی گردد یعنی از مرتبه علم الیقین به مرحله حق الیقین ترقی نماید و این امر جز با دستگیری اولیا و عنایت حق تعالی میسر نیست و راه رسیدن به آن را مولانا ریاضت کشیدن می داند که از آلائشهای طبیعت پاک و صافی کنند تا مستعد انوار الهی گردند. به عبارت دیگر از طریق تخلیه و تجلیه خود را آماده تحلیه سازند، البته در جای دیگر غرور علوم نقلی و معارف اکسابی را مانع وصول به حق و نیل به کمال سعادت می شمارد (همایی، ۱۳۶۹: ۴۳۶-۴۴۱).

مولانا حقیقت انسان صغیر (انسان) و انسان کبیر (عالم) را «اندیشه» می داند امتیاز انسان از ملک و حیوان بستگی به همین اندیشه او دارد. انسان کبیر هم مثل انسان صغیر حقیقت وجودش همان اندیشه است و این حقیقت همان امری است که از آن، گاه به عقل کل عبارت کنند و حکمت بالغه حق تعبیری از آن است و همین حکمت بالغه الهی است که این عالم یک فکرت آن محسوب است و تمام عوالم جز جلوه‌ای از فکر و سودای آن نیست (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۶۱۱/۲).

مولانا در یک تقسیم بندی، عقل را به عقل کل و عقل جزوی تقسیم می نماید عقل جزوی که عقل ماست که چیزی را با آلت و ابزار ادراک می کند و عقل کل عقل جزوی را و او می دارد که به تکاپوی آن پردازد.

عقل جزوی به آنچه به حس و عمل و احوال معاش انسان مربوط است بیناست و به آنچه ماورای هستی است نایبناست (همان).

کمال عقل جزوی نیل به مرتبه عقل ایمانی است و عقل ایمانی چون با استدلال نظر و تحقیق به دست می آید مولوی آن را عقل تحقیقی و از لحاظ اینکه بخشش الهی است عقل وهبی می نامد (همان: ۶۱۳-۶۱۴).

مولانا به تعبیر دیگر عقل را به ممدوح و مذموم تقسیم می نماید. عقل ممدوح

یعنی قوهٔ قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد مصالح و مفاسد اعمال و احوال که مایهٔ امتیاز انسان بر دیگر جانداران است.

عقل ایمانی و عرشی که در سخنان مولوی آمده است از شئون و تجلیات همان عقل ممدوح عملی است (همایی، ۱۳۶۹: ۱/۴۷۵).

عقل مذموم، در اصطلاح مولوی قوهٔ شیطنت و نکراء است، هوش تزویر و مکر و فریبکاری در امور دنیاست که منشأ خودخواهی است و همین عقل است که مولانا آن را نکوهیده است (همان).

عقل کل و کلی در اصطلاح مولوی به دو معناست: یکی عقل مجرد علوی متفاوت از ماده و مادّیات که آن را با نفس کلی مرادف نماید که منظور همان عقول طولیهٔ فلاسفه است.

دیگری که مخصوص صنف خاص از بندگان مقرب حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و عباد مخلصین است.

مولوی دربارهٔ عقل به معنای اول که عقل مجرد قدسی است در دفتر پنجم مثنوی گفتگو کرده است و مجموع عالم را صورت عقل کل می‌داند: کل عالم صورت عقل کل است... (همان).

علامه جعفری دربارهٔ استدلال - که بعضی می‌پندارند مولانا مخالف آن بوده است - می‌گوید: اندیشهٔ منطق در ذهن انسانی وجود دارد و مطابق آن عمل می‌نماید، سپس می‌گوید شما از هر مکتبی هم که دفاع می‌کنید مجبورید این مسئله را مانند یک پدیدهٔ بدیهی بپذیرید که انسان در فعالیتهای ذهنی خود نوعی از فعالیت دارد که آن را فعالیت منطقی ذهنی می‌گویند.

اگر از جلال‌الدین مولوی بپرسید چرا عمر عزیز خود را صرف سرودن مثنوی کرده‌ای خواهد گفت برای تعلیم روحی افراد انسان که این خود نوعی استدلال است (جعفری، ۱۳۶۳: ۲/۱۰۶).

چگونه می‌تواند خداوند نیروی عقل نظری انسانی را که پای‌بند استدلال است لغو و بیهوده آفریده باشد تا آنجا که می‌گوید: به همین جهت است که من به هیچ

وجه نمی‌توانم از مثل جلال‌الدین رومی شخصیتی که از نظر علم و معرفت از اشخاص کم‌نظیر بشری است انتظار این مسئله خلاف واقع را داشته باشم که استدلال و اندیشه‌های منطقی را پوچ بداند و خود این بیت که:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت به تمکین بود
پس پای استدلالیان سخت به تمکین است، شکل اول استدلال منطقی است. خلاصه می‌توان گفت مبارزه مطلق با عقل نظری و اندیشه منطقی و استدلال تقریباً مبارزه با فطرت اصلی انسان است به همین جهت اگر درست دقت کنیم خواهیم دید اینکه جلال‌الدین عقل نظری و استدلال را محکوم می‌کند فقط در مواردی است که عقلیون یا حسیون افراطی مشاهده مستقیم حقایق را کنار گذاشته می‌خواهند با راه غیر مستقیم استدلال به هدف برسند (همان: ۱۰۹).

در پایان می‌توان گفت حکمت مولانا همان حکمت اشراقی است.

ب- حکمت سبزواری

حکمت سبزواری در حقیقت همان حکمت متعالیه صدرایی است که در زمان صفویه به اوج خلاقیت خود می‌رسد و این حکمت آمیخته‌ای است از استدلال منطقی و شهود عرفانی که جنبه شهودی و عرفانی آن از بینشهای ابن عربی و سهروردی ریشه می‌گیرد و جنبه استدلالی آن به ابن سینا برمی‌گردد و وحی هم در فلسفه او حائز کمال اهمیت است ناگفته نماند که فلسفه صدرایی فلسفه التقاطی نیست بلکه او با استفاده از مطالب قبلی توانسته است حکمتی را بنیان نهد که کاملتر از میراثهای پیشین است و با نیروی خلاقه و ابتکاری خویش استدلال و عرفان را با هم درآمیزد و نظام فلسفی خاصی را ایجاد نماید و به مباحث فلسفی نظم و ترتیبی شبیه آنچه عرفا بیان کرده‌اند بدهد (اسفار اربعه).

او وحدت وجود را مبنای فلسفه قرار می‌دهد اما نه آن وحدت وجودی که عرفا معتقدند و وجود موجودات را مجازی و اعتباری می‌دانند و تنها برای وجود حق تعالی حقیقت قائل هستند، بلکه او در عین حال که قائل به وحدت وجود است اما برای آن حقیقت واحده وجود، کثرت تشکیکی قائل است که از این جهت

موجودات ظهور می‌یابند؛ به عبارت دیگر موجودات ظواهر آن حقیقت واحده‌اند نه مظاهر و تعینات اعتباری. حکیم سبزواری هم وحدت وجود را همانند ملاصدرا بنای حکمت خویش قرار می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۶). او بسیاری از اندیشه‌های حکمی شیخ اشراق و حکمای ایران باستان را قبول دارد و آنها را مخالف با شریعت و حکمت خویش نیافته است (محمدیان، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

اقبال لاهوری می‌گوید:

در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه ایرانی پیوند گسست‌ناپذیر دارد برمی‌خوریم:

۱- مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که نور نام گرفته است.
 ۲- مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورت مبهم آمده است و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.

۳- مفهوم واسطه‌ای که حق را با غیر حق مرتبط می‌سازد (همان: ۳۳).
 همچنین به توسط حکیم سبزواری فلسفه از نظام فیضانی نوافلاطونی به نظام افلاطونی حق انتقال می‌یابد و فلسفه او مانند اسلاف خود سخت با دین آمیخته است (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳۴).

در خاتمه سبزواری فیلسوفی است عارف چون فلسفه مابعدالطبیعه او ساختمان فکری استواری است که بر پایه شهود عمیق عرفان کلّ واقعیت حاصل شده است. او به عنوان یک عارف از طریق کاملترین تجربه شخصی قادر بود به اسرار وجود با چشم روحانی خویش راه یابد و به عنوان یک فیلسوف مجهّز با قدرت تحلیلی دقیق، قادر به تحلیل تجربه مابعدالطبیعه اساسی و سپس وضع این مفاهیم به صورت نظام مدرسی بود نظام مابعدالطبیعه او نوع خاصی از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کلّ واقعیت است (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱-۲).

اشتراکات و افتراقات مولانا و حکیم سبزواری

الف- اشتراکات: در عرفان نظری، هر دو وحدت وجود، عشق الهی و انسان

کامل را مبنا قرار می‌دهند و از شیوه ذوق و کشف و شهود بهره می‌برند. در حکمت هم از وحدت وجود استفاده می‌کنند و هم از شیوه کشف و شهود که حکمت مولانا اشراقی است و حکمت حکیم سبزواری صدرایی.

ب- افتراقات: تفسیر مولانا و حکیم سبزواری از وحدت وجود متفاوت است؛ زیرا مولانا قائل به وحدت در کثرت است و کثرات را امور اعتباری می‌داند مانند امواج دریا و کفهای روی آب.

کلّ ما فی الکنون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال
 اما حکیم سبزواری به تبعیت از ملاصدرا قائل به وحدت وجود فلسفی است که کثرتها را اعتباری حقیقی و بنیادی دانسته است چون ماهیات فرم وجود هستند و با وجود اتحاد دارند به نوع اتحاد متحصّل و لامتحصّل و احکام وجود بر ماهیات جاری است، ماهیات گرچه نفاذ وجود و جنبه عدمی دارند اما آن عدمی که به وجود شکل می‌بخشد.

حکیم سبزواری از استدلال و عقل فلسفی استفاده می‌کند، ولی مولانا آن را ناچیز می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *رسائل حکیم سبزواری*، اسوه، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، *فتوحات مکیه*، دوره ۴ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۵۰ ش.
۳. ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. تهرانی، جواد، *عارف و صوفی چه می‌گویند*، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰ ش.
۵. جعفری، محمدتقی، *تفسیر و نقد تحلیل مثنوی*، ج ۲، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۶. زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، چاپخانه سپهر ایران، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، سرّنی، *نقد و تشریح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، ج ۲، علمی، ۱۳۷۴ ش.
۸. سبزواری، ملاحادی، *دیوان اسرار*، به کوشش پروفیسور سیدحسن امینی، بعثت، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، شرح الاسماء، *شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. همو، *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه)*، تصحیح و تعلق مهدی محقق و ایزوتسو، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *شرح هدایه اثیریّه*، موسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ج ۱، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. محمدیان، عباس، *حکیم عاشق*، سبزواری، چاپخانه دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، بخش فلسفه، صدرا، ۱۳۵۸ ش.
۱۵. همایی، جلال‌الدین، *دیوان کامل شمس تبریزی*، جاویدان، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، *مولوی‌نامه*، ج ۱، هما، ۱۳۶۹ ش.

موضوع ما بعد الطبیعه*

- دکتر جعفر شانظری^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

چکیده

دانش و علوم بشری بر حسب موضوع، روش و هدف از یکدیگر متمایز می‌شود. حکیمان پیشین، مجموع علوم را به نظری و عملی و هر یک را به سه گروه دسته‌بندی کرده و مباحث در حکمت و دانش نظری را به اعتبار ارتباطش به وجود مادی و غیر مادی، به الهیات (علم الهی، علم اعلی و ما بعد الطبیعه) و طبیعیات و ریاضیات (علم تعلیمی) تقسیم و تنظیم کرده‌اند. آنان در موضوع علم الهی و یا ما بعد الطبیعه آرای مختلفی را ارائه نموده‌اند. در این مقاله پس از طرح مسئله و بیان آرا و انظار به این نتیجه دست یافته‌ایم که موضوع این علم در هر دو بخش الهیات به معنای عام و خاص یکی است و آن عبارت است از حقیقت وجود و یا وجود محض و کسانی که موضوع الهیات به معنای اعم را موجود دانسته ولی موضوع الهیات به معنای اخص را

خداوند قرار داده راه ناصواب را انتخاب کرده‌اند و این تفکیک با مبانی فلسفی حکیمان ناسازگار است.
واژگان کلیدی: موجود، ما بعد الطبیعه، موضوع، الهیات عام و الهیات خاص.

مقدمه

انسان از آغاز آفرینش خویش بر اساس فطرت و ساختار وجودش در جستجوی شناخت و آگاهی از خود و جهان بیرون از خود بوده و هست و روح ناآرام و متلاطم او هر لحظه در پی اتصال به سرچشمه معرفت است و به قدر توان و طاقت خویش بر شناخت حقایق اشیا و قوف یافته و عطش خود را با جرعه جرعه نوشیدن از دریای معرفت سیراب و وجودش را حیات و کمال بخشیده است.

دانش پژوهان، مجموع دانش بشری را به دو بخش نظری و عملی تقسیم نموده و هدف آن را کسب علم، معرفت و کمال نفس دانسته‌اند. در حکمت پیشین علوم نظری را به طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌کردند و بحث در حکمت نظری را یا از موجوداتی که در وجود هیچ احتیاجی به مواد جسمانی و عناصر طبیعی ندارد می‌دانستند و یا از موجودی که در عناصر مادی محقق می‌شود؛ قسم اول را به علم الهی یا علم اعلی و یا ما بعد الطبیعه می‌خواندند و در این علم از ذات باری تعالی، عقول، وحدت، کثرت، علت، معلول و... بحث می‌کردند و قسم دوم به دو گروه تقسیم می‌شد در یک گروه بحث از موجوداتی بود که امکان تجرد از ماده در آن راه دارد و در گروه دوم بحث از موجوداتی بود که امکان تجرد از ماده در آنها راه ندارد. دسته اول را حکمت وسطی، علم ریاضی و یا علم تعلیمی و دسته دوم را علم طبیعی نامیده‌اند.

البته هر یک از این دو دارای اقسام و فروع متعدد می‌باشد که در جای خود بحث شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱ به بعد).

در این نوشتار بر آنیم تا تحقیقی از موضوع در قسم اول یعنی علم اعلی یا ما بعد الطبیعه و تقسیم مسائل آن به امور عامه و خاصه ارائه دهیم، پیش از ورود به بحث و طرح نگرش حکما و تطورات فکری در خصوص موضوع ما بعد الطبیعه، به معنا و تحلیل واژه ما بعد الطبیعه اشاره می‌کنیم.

واژه «ما بعد الطبیعه» بر گردان «متافوسیکا» است که در قرون وسطی به کار رفته

و به علم اعلی و فلسفه اولی یا الهیات خوانده شده است. پیدایش این اصطلاح به قرن اول پیش از میلاد برمی‌گردد: یکی از دستداران فلسفه ارسطو به نام «آندرونیکوس»^۱ در قرن اول پیش از میلاد می‌زیسته در نسخه‌ای که از مجموع آثار ارسطو برای خود تنظیم و تدوین نموده است، مباحث مربوط به قسم اول (علم اعلی) را بعد از مباحث طبیعی قرار داده و سرفصل این قسمت از فلسفه ارسطو را عنوان یونانی «متافوسیکا» بعد الطبیعیات انتخاب کرد، سپس با حذف حرف تعریفی یونانی «تا» و ترکیب دو کلمه یونانی «متا» یعنی بعد و «فوسیکا» یعنی طبیعت به صورت «متافوسیکا» بر فلسفه اولی اطلاق و استعمال شده است. این واژه در زبان فرانسه به «متافیزیک»^۲ و یا «ترانس فیزیک»^۳ به کار رفت.

در واقع بشر بعد از عالم محسوس و عالم طبیعت به اموری که محسوس نیست توجه پیدا می‌کند و در مسائل «ما بعد الطبیعه» به تمیز و تفصیل آنها پرداخته است که ادراک آنها از حیطة قدرت و توان حواس بیرون است. بنابراین در اصطلاح فلسفه ارسطو، علمی که از اصول مقوم هستی و مسائل آن بحث می‌کند به نام فلسفه اولی خوانده شده است.

ما بعد الطبیعه و تفسیر دانشمندان

تعبیر و تفاسیر دانشمندان جهان حکمت از واژه «ما بعد الطبیعه» مختلف است. در اینجا به طور فشرده به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- ویلیام جیمز می‌گوید: «ما بعد الطبیعه» چیزی جز جهد بلیغ و سعی وافی در طریق تفکری مقرون با وضوح و ضبط و ربط نیست.

۲- دالامبر^۴ (۱۷۱۷-۱۷۸۳ م.) می‌نویسد: ما بعد الطبیعه علم به اسباب و علل اشیاست و هر کس را برای خود ما بعد الطبیعه‌ای و اصولی علمی است، فرق ندارد

-
1. Andreonics.
 2. Metaphysique.
 3. Transpysique.
 4. Dalembert.

که نقاش باشد یا شاعر یا موسیقی‌دان و یا مهندس.

۳- کانت معتقد است: ما بعد الطبیعه عبارت است از تدوین فهرست مرتب و منظمی از تمام آنچه به وسیله عقل محض دارا هستیم.

۴- هانری برگسن^۱ فیلسوف بزرگ فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱ م.) ما بعد الطبیعه را به عنوان معرفت شهودی ذهن و در مقابل، کار علم را به عنوان استعمال عقل در مطالعه مادی تلقی می‌کند.

۵- لویی لاول^۲ (۱۸۸۳-۱۹۵۱ م.) می‌نویسد: خصوصیت ما بعد الطبیعه همانا مطالعه مناسبات درونی نفس ما با تمامیت فعالیت روحانی است، چنانچه خصوصیت علم هم مطالعه مناسبات بیرونی جسم ما و تمامیت علم مادی است.

۶- بوسوئه^۳ (۱۶۲۷-۱۷۰۴ م.) ما بعد الطبیعه را تعریف می‌کند به «علمی که در آن از نامادی‌ترین اشیا، خاصه از خدا و موجودات عقلانی که به صورت او آفریده شده‌اند بحث می‌کند».

۷- ارسطو می‌گوید: ما بعد الطبیعه علم به هستی از این رو که هستی است، می‌باشد (ارسطو، ۱۳۸۵: کتاب ۴ و ۱۱، فصل ۱ و ۳؛ فولکیه، ۱۳۶۶: ۷ به بعد).

روشن است که برخی از تعبیر و تفسیرهای فوق نمی‌تواند تعریف جامع و مانعی باشد. مثلاً جهد بلیغ و سعی وافی اختصاص به ما بعد الطبیعه ندارد، بلکه از ویژگیها و شرایط لازم هر یک از علوم است چنانچه انحصار مسائل ما بعد الطبیعه به علل و اسباب نیز جامع نخواهد بود. تعریف کانت نیز بر مبنای خودش صحیح است ولی نمی‌تواند یک تعریف فراگیر و عمومی باشد در بعضی از تعابیر فوق به روش شناختی مسائل ما بعد الطبیعه اشاره رفته است. از میان تفسیرهای موجود سخن ارسطو کامل است.

نکته‌ای که در اینجا باید در نظر داشته باشیم اینکه در تعریف ما بعد الطبیعه دو اعتبار را می‌توانیم در نظر بگیریم:

الف- تعریف ما بعد الطبیعه به اعتبار عوارضی که بر موضوع فلسفه بالذات

1. H. Bergson.
2. L. Lavelle.
3. Bossuet.

عارض می‌شود.

ب- تعریف ما بعد الطبیعه به اعتبار نحوه‌ای شناسایی و علم ما به این عوارض و مسائل است.

ما بعد الطبیعه به اعتبار اول به هستی‌شناسی تعریف می‌شود و منظور این است که آیا انتقال ذهنی از طریق حس به معلوم صحیح است یا نه؟ و آیا عالم موجود، حقیقت و نفس الامری به طور ثابت دارد یا نه؟ و پس از ثبوت واقعیت، بحث از چیستی اشیا مطرح می‌گردد. اما به اعتبار دوم که عبارت است از علم به اشیا و اموری که ادراک آنها از حیطة قدرت و صلاحیت حس ظاهر بیرون است و جز به وسیله عقل آنها را نمی‌توان شناخت، ما بعد الطبیعه عبارت است از آگاهی و علم یقینی از هستی. البته در بحث روش شناخت، گروهی از فلاسفه، مدار ما بعد الطبیعه را بر روش لمّی و قیاس عقلی بنا نهاده‌اند؛ به این معنا که در ما بعد الطبیعه به مفهوم کلی و بدون مراجعه به تجربه، به استنباط احکام و قوانین موجودات و فکر و اندیشه، اهتمام ورزیده‌اند و بنای آنها بر تحلیل مفاهیم و استعلام از لوازم ذاتی این مفاهیم است. در مقابل، گروهی از فلاسفه معاصر به روش اِنّی متمایل شده و بر این اعتقادند که شناختن واقع و حل مسائلی که درباره حقیقت اشیا و معنا و مقصد حیات بحث می‌کند، باید بر تماس با اصل موجود و دریافت بی‌واسطه آن به وسیله آزمایش همت گمارد و از تحلیل و ترکیب ذهنی و عقلی مفاهیم دست بردارد.

به نظر می‌رسد فلاسفه در بحث روش شناختی نه مدعی شناخت لمّی صرف هستند و نه مدعی شناخت اِنّی فقط، بلکه روش آنها هم لمّی و مستند به قیاس عقلی است و هم اِنّی و مبتنی بر استقرا و تجربه است مثلاً در برهان امکان و وجوب این بیان را آورده‌اند: موجودات ممکن، وجود دارند، وجود موجودات ممکن مقتضی وجود واجب است، پس موجود واجب وجود دارد. صغرای این قیاس تجربی و اِنّی است و کبرای آن لمّی و عقلی است. پس از هر دو روش استفاده شده است.

از آنچه تا کنون آورده شد نتیجه می‌گیریم که موضوع ما بعد الطبیعه از دیدگاه حکما امری و رای موجود مادی است و همان طور که پیشتر بدان اشاره شد علوم نظری را به طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم کرده‌اند و طبق نقل مورخان فلسفی،

شاگردان و مفسران ارسطو در مقام تنظیم آثار او، علمی را که از احکام کلی وجود بحث می‌کند و به اصول و عوارض وجود می‌پردازد، بعد از علوم طبیعی قرار داده و آن را ما بعد الطبیعه می‌خوانند و سپس به علم کلی، علم اعلی و فلسفه اولی نیز تعبیر شده است.

صدر المتألهین می‌نویسد:

اعلم أنّ أقسام الحكمة النظرية ثلاثة عند القدماء وهي الطبيعيّ والرياضيّ والإلهيّ وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلّي الذي فيه تقاسيم الوجود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴).

از عبارت فوق استفاده می‌شود که پیروان ارسطو به این مطلب تصریح دارند که علم کلی غیر از علم الهی است زیرا مسائل علم الهی مربوط به مبدأ اول تبارک و تعالی می‌باشد. لکن اثبات خواهد شد که علم کلی که تقسیمهای وجود در آن تحقق می‌گیرد در واقع جامع و شامل سه قسم طبیعی، ریاضی و الهی نیز می‌باشد. فلاسفه اسلامی نیز حکمت نظری را به سه قسم تقسیم کرده‌اند (طبیعی، ریاضی و الهی). از این تقسیم می‌توان استفاده کرد که مباحث مربوط به ما بعد الطبیعه به وجود محض مربوط می‌شود به گونه‌ای که هم شامل مباحث امور عامه وجود و هم شامل امور خاصه یعنی الهیات می‌گردد. این مطلب از نوع تفکر فلسفی انسان نشئت گرفته است چرا که انسان در مواجهه با عالم طبیعت و شناخت آن، در پی علل پیدایش آن برآمده و به بحث پیرامون نخستین موجود پرداخته و سرانجام در کاوش علمی خویش، به بسیاری از معارف حقه الهی دست یافته و مجموعه مسائل آن را الهیات بالمعنی الاخص نامیده است، لذا مسائل علم الهی را در علم اعلی و علم کلی مندرج نموده است.

شیخ رئیس در الهیات شفاء می‌نویسد:

فظاهر لك من هذه الجملة أنّ الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه وأنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولأنّه غنى عن تعلّم ماهيته وعن إثباته، حتّى يحتاج إلى أن يتكفّل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه (ابن سينا، بی تا: ۱۳).

او در تقسیم مباحث کتاب می نویسد:

ثمّ ننقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدأ الأوّل وأنه واحد حقّ في غاية الجلالة... ثمّ نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه وما أوّل الأشياء التي توجد عنه ثمّ كيف تترتب عنه الموجودات... (همان: ۲۷).

شیخ رئیس در این بخش از مباحث خود پس از بیان اقوال و کلمات فلاسفه درباره موضوع ما بعد الطبیعه به نقل، نقد و تحلیل آن پرداخته و سرانجام معتقد شده است که موضوع این علم کلی «موجود بما هو موجود» است و مسائل آن، مربوط به احوال موجود است.

صدرالمتألهین می نویسد:

فموضوع العلم الإلهیّ هو الموجود المطلق ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوی لكلّ موجود معلول كالسبب الأوّل الذی هو قیاض کلّ وجود معلول من حیث أنّه وجود معلول وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیة فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتیة لموضوع هذا العلم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴/۱-۲۵).

از این عبارت استفاده می شود که موضوع و محور علم کلی و فلسفه اولی و به عبارتی علم الهی، موجود مطلق یعنی موجود بما هو موجود است و مسائل و مباحث آن عبارت است از: تحقیق درباره مبدأ اول و علل نخستین و بحث از عوارض عامه موجود و از موضوعات سایر علوم جزئیه که تمام این مسائل و محمولات از عوارض ذاتی موجود می باشد.

ملاصدرا در فراز دیگر از کلام خود آورده است:

واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامّة... أنهم فسّروا تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتیّ والوحدة الحقیقیة والعلیة المطلقة وأمثالها ممّا يختصّ بالواجب وتارة يشمل الموجودات إمّا على الإطلاق أو على سبیل التقابل... وأنت إذا تذكّرت أن أقسام الحكمة الإلهیة ما يبحث فيها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أم العوارض التي لا يتوقّف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً لاستغنيت عن هذه التكلّفات وأشباهها (همان: ۲۸/۲ و ۳۰).

برخی امور عامه را به چیزی تفسیر کرده‌اند که شامل مباحث مربوط به واجب الوجود نمی‌گردد و برخی به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که تنها موجودات یا موجودات را به نحو تقابل شامل می‌شود اما وقتی در اقسام حکمت الهیه که در عبارت گذشته بیان شد دقت کنیم به دست می‌آوریم که آنچه به عنوان موضوع این علم قرار می‌گیرد موجود مطلق بما هو موجود است و مسائل این علم بحث از عوارض ذاتی آن موجود خواهد بود.

علامه طباطبائی رحمته الله در تعلیقه خود بر عبارت فوق می‌نویسد:
 قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ من الواجب أن یفسّر الأمور العامّة بما یساوی الموجود المطلق إمّا وحده وإمّا مع ما یقابله فی القسمة المستوفاة (همان).

میرداماد در کتاب «القبسات» می‌نویسد:
 إنّما البحث عن موضوعات العلوم الجزئیة وأجزاء موضوعاتها جميعاً علی ذمّة العلم الأعلى... والبحث عن الهیة البسیطة لأیّ شیء کان من مطالب العلم الذی فوق الطبیعة (۱۳۷۶: ۱۹).

آنچه زمینه‌ساز مباحث فوق درباره‌ی ما بعد الطبیعه و موضوع آن شده است، پاسخ به این سؤال است که محور مباحث فلسفه‌ی اولی و علم‌اعلی چیست؟ و مباحث و مسائل مربوط به مبدأ و معاد داخل مسائل این علم است یا نه؟ و در صورت دخول معیار و برهان آن کدام است؟ و در یک جمله الهیات بالمعنی الاخص از عوارض ذاتی موضوع الهیات بالمعنی الاعم است یا نه؟ و در هر علم باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود؟ و مراد از عوارض ذاتی چیست؟

حکمای قدیم در مقام گردآوری معارف و علوم انسانی و ترتیب و تنسیق آنها، هر مجموعه از مباحث را به یک علم خاص نام‌گذاری می‌کردند و بر مجموعه‌ی معارف و علوم انسانی نام فلسفه و حکمت را به کار می‌بردند. لذا واژه فلسفه و حکمت نزد آنها اسم عام بر تمام علوم انسانی بود و در مقام تبیین و طرح مسائل، آن را به علوم نظری و عملی تقسیم می‌کردند و برای هر کدام از این دو، اقسامی را می‌شمردند. از طرفی اثبات مبادی و مقدمات برخی از علوم را بر عهده علم دیگر می‌دانستند لذا به بیان مراتب و شرافت و تمایز علوم پرداختند و سرانجام فلسفه را بر تمام علوم مقدم

شمرند چرا که مبادی و موضوع سایر علوم در این علم ثابت می شود. در این تحقیق به این نتیجه خواهیم رسید که: موضوع ما بعد الطبیعه از دیدگاه حکما و فلاسفه موجود بما هو موجود است و تفکیک مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص تنها به جهت اهمیت مسائل مربوط به مبدأ آفرینش است. در حقیقت تمام مسائل الهیات بالمعنی الاخص به نحو مستقیم و بدون واسطه به عوارض ذاتی موجود برمی گردد در اینجا برای تأیید این مدعا به نمونه‌هایی از کلمات حکما اشاره می کنیم.

شیخ الرئيس در الهیات شفاء می نویسد:
فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط (ابن سینا، بی تا: ۱۳).

صدرالمتألهین در کتاب اسفار می نویسد:
وأنت إذا تذكّرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۰/۱).

علامه طباطبایی در نهاية الحكمة می نویسد:
وهي في الحقيقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجود والإمكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی تا: ۲۳۶).

در عبارت فوق تصریح شده به اینکه استقلال مباحث الهیات بالمعنی الاخص به جهت اهتمام به مبحث توحید و حق تبارک و تعالی است و گرنه مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص در حقیقت از مسائل وجوب و امکان است و وجوب و امکان از تقسیمات اولیه موجود است.

بدیهی است بررسی سیر تکاملی اندیشه حکما در خصوص هستی‌شناسی از دیدگاه همروس^۱ که جهان را همواره در حال شدن و ناآرامی می داند تا نظریه پارمیندس^۲ که فلسفه خود را مبتنی بر سکون ازلی و ابدی تأسیس کرده و از دیدگاه

1. Homeros.

2. Parmenides.

افلاطون که پس از مشاهده دو نگرش مخالف و متضاد، راه حل این تخالف را در این می‌داند که به عالم مُثُل در مقابل عالم حس معتقد شود و ثبات را در عالم مُثُل و تغییر و حرکت را در عالم حس بداند تا نظریه کانت که راه حل مشکل را در تصور «ان» می‌داند و... نیاز به یک پژوهش و تحقیق دیگر دارد. همچنین برای تبیین موضوع ما بعد الطبیعه و تقسیم مسائل آن لازم است به منشأ پیدایش جوهر در فلسفه و تعریف جوهر و بحث از وجود پرداخته شود که این بحث نیز از حوصله این تحقیق خارج است و نیاز به تحقیقی جداگانه است.

موضوع فلسفه

شیخ رئیس در الهیات شفاء به بحث از موضوع فلسفه پرداخته و انظار را نقل و نقد می‌کند و می‌نویسد:

وقد علم أن لكل علم موضوعاً يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو؟ ولننظر هل الموضوع لهذا هو إثية الله تعالى جدّه أو ليس كذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم فنقول: إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع وذلك لأنّ موضوع كلّ علم أمر مسلم الوجود في ذلك العلم وإنما يبحث عن أحواله... وجوده... الله تعالى جدّه لا يجوز أن يكون مسلماً في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه... (ابن سینا، بی تا: ۵).

عبارت فوق دلالت دارد بر اینکه عده‌ای موضوع ما بعد الطبیعه را خداوند، العلة الاولى و نخستین موجود می‌دانند. شیخ رئیس این مدعا را باطل می‌کند و می‌نویسد: وجود علة العلل و به عبارتی وجود خداوند نمی‌تواند موضوع حکمت و ما بعد الطبیعه باشد؛ زیرا از خصوصیت موضوع در هر علم این است که مفروض و مسلم دانسته شود و از احوال ذاتی آن بحث گردد در حالی که العلة الاولى دارای این ویژگی نیست بلکه از مسائل حکمت است و برای اثبات آن برهان آورده می‌شود. اگر این سخن را نپذیریم چاره‌ای نداریم جز اینکه یا ملتزم شویم که وجود العلة الاولى یعنی خداوند به عنوان موضوع فلسفه مفروض و مسلم است ولی به عنوان مطلوب و مسئله، در علم دیگر غیر از فلسفه از آن بحث می‌شود و یا معتقد

شویم که در هیچ علمی مورد بحث قرار نمی گیرد.

روشن است که هر دو فرض مذکور باطل است؛ زیرا در هیچ یک از علوم همچون ریاضیات، طبیعیات، علم اخلاق، علم منطق و... از مبدأ اعلی یعنی خداوند بحث نمی شود و مسئله هیچ کدام نمی باشد و معنا ندارد که در هیچ دانش و علمی مطلوب و مسئله آن علم نباشد؛ زیرا یا باید بنفسه بین باشد و یا مایوس از بیان آن باشیم؛ زیرا از قلمرو درک بشر خارج است. روشن است که هر دو فرض نیز مخدوش است. شیخ الرئیس در پایان به این نتیجه می رسد که بحث از وجود خداوند و صفات آن در علم اعلی و حکمت مورد تحقیق قرار می گیرد و از مسائل این علم می باشد و بدیهی است که مسئله علم نمی تواند موضوع همان علم باشد.

«فلتنظر هل موضوعه الأسباب القصوی للموجودات كلها أربعتها... فإن هذا أيضاً قد يظنه قوم» (همان: ۷). شیخ می گوید: گروهی از حکما موضوع ما بعد الطبیعه را علل چهارگانه دانسته اند. ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه چنین آورده: آشکار است که باید شناختی از علت های آغازین به دست آورد؛ زیرا تنها هنگامی از دانستن چیزی سخن می گوئیم که تصور می کنیم علت نخستین آن را می شناسیم. از علت نیز به چهار گونه سخن گفته می شود که در یک گونه از آنها می گوئیم علت، جوهر و چیستی، دیگری ماده و موضوع است، سوم مبدأ حرکت... ما منه الحركة... است و چهارم برابر نهاده است یعنی به خاطر آن یا علت غایی... (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳ به بعد). ابن سینا پس از طرح این نظریه که موضوع ما بعد الطبیعه علل چهارگانه است به نقد و تحلیل آن پرداخته و می نویسد: اگر علل به نحو اطلاقی موضوع باشد باز بسیاری از مسائل علم اعلی مثل قوه و فعل، کلی و جزئی و... از مسائل علم نخواهند بود؛ زیرا این مسائل هم بر علل و اسباب عارض می گردد و هم بر غیر علل و اسباب، لذا از عوارض ذاتی علل نخواهد بود، علاوه بر اینکه موضوع بودن علل در صورتی صحیح است که وجود آنها محرز گردد و بدیهی است که تنها دانشی که متعرض اثبات وجود علل می شود فلسفه است لذا معنا ندارد مسائلی که در علم اعلی به اثبات می رسد خود موضوع علم اعلی باشد و اگر موضوع را علل و اسباب به شرط شیء بدانیم که مثلاً جهت فاعلی را در علت فاعلی مد نظر قرار دهیم باز باطل است؛

زیرا اسباب به شرط شیء در فلسفه و علم اعلی مورد بحث قرار می‌گیرد «لأن ذلك مطلوب في هذا العلم» پس نمی‌تواند موضوع باشد و اگر اسباب و علل را به نحو عام مجموعی موضوع فلسفه بدانیم نیز مخدوش است، چرا که اجزای مجموعه سزاوارتر هستند برای موضوع بودن؛ زیرا اجزا در هر جمعی بر مجموع مقدم است «فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة» و اگر وجود علل را موضوع بدانیم در این صورت می‌گوییم اسباب و علل مدخلیتی ندارد بلکه در واقع وجود، معیار و ملاک است پس باید بپذیریم که موضوع ما بعد الطبیعه موجود بما هو موجود است مضافاً به اینکه خصوصیت علی و سببی از کمالات وجود است.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله اولی تحت عنوان «فی تحصیل موضوع هذا العلم» به اثبات موضوع ما بعد الطبیعه پرداخته و با برهان به این نتیجه رسیده است که موضوع موجود بما هو موجود است؛ زیرا علوم بشری عبارتند از علوم طبیعی، ریاضی، منطقی، اخلاقی.

موضوع در علوم طبیعی، جسم از حیث حرکت و سکون است و در علوم ریاضی جسم تعلیمی یعنی مقدار مجرد از ماده یا مقدار موجود در ماده ذهنی و عدد مجرد و یا عدد در ماده ذهنی است و در علم اخلاق نفس یا رفتار انسان موضوع است و در علم منطقی نیز معرف و حجت موضوع است لذا باید گفت: بحث از موجود و وجود در حکمت و فلسفه است و اگر از موجودات مادی نیز بحث شود، حیث وجودی آنها معیار و ملاک و مورد توجه است مضافاً به این نکته که برخی مسائل در دانش بشری وجود دارد مثل واحد، کثیر، علت و معلول که هیچ یک از علوم مذکور عهده‌دار بحث از آنها نمی‌باشند؛ زیرا این مسائل از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است.

ابن سینا در پایان می‌نویسد:

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة مما قلنا ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بياضاح الحال فيه... فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو

موجود من غیر شرط (بی تا: ۱۳).

از نظر ابن سینا موجود بما هو موجود موضوع برای علم اعلی، فلسفه و ما بعد الطبیعه قرار دارد.

ابن سینا بنای فلسفی خود را بر مسئله وجودشناختی ساخته است. او در کتاب المباحثات بر این مطلب تصریح دارد و می نویسد:
موضوع العلم المعروف بما بعد الطبیعة الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غیر شرط... (۱۳۷۱: ۲۷۸).

فیلسوفان پس از شیخ الرئیس نیز نظام فلسفی خود را بر وجودشناسی بنا نهاده و بحث از عوارض ذاتی موجود را از مسائل حکمت و فلسفه دانسته اند و مسائل آن را به وجود محمولی، ناعتی و مستقل و یا به وجود مستقل و غیر مستقل و یا به واجب و ممکن به امکان فقری تقسیم نموده اند.

کانت در بحث اقسام وجود منکر وجود محمولی است؛ زیرا محمول حقیقی در نزد او آن است که چیزی را بر موضوع در خارج اضافه نماید و پیشرفتی در آن به وجود آورد. در واقع وی محمول حقیقی را محمول بالضمیمه می داند مثل احمد طیب است و آب سرد است اما وجود محض محمول حقیقی قرار نمی گیرد؛ زیرا در خارج چیزی و رای حقیقت موضوع وجود ندارد. او معتقد است وجود به نومن و نومن تقسیم می گردد و آنچه را ما باور می کنیم و می توانیم به آن علم پیدا کنیم فنومن است و نومنها در قلمرو علم نیستند لذا ما نمی توانیم علم به وجود خداوند پیدا کنیم؛ زیرا پیوسته «استها» مورد نظر و در قلمرو علم بشر است نه «هستها».

البته در جای خود ثابت شده است که این نظر ناتمام است؛ زیرا «هست» نیز می تواند محمول حقیقی باشد، لذا اگر بدانیم یک شیء در فلان جا موجود است به علم ما افزوده می شود هر چند افزایشی بر موضوع قضیه ندارد؛ زیرا وجود موضوع عین ماهیت آن است و ترکیب آن دو اتحادی است نه انضمامی. لیکن این سخن در خارج از ذهن صحیح است اما در تحلیل ذهنی می توان آن دو را تفکیک کرد و مغایر دانست.

علامه طباطبائی رحمته الله در آغاز بحث الهیات بالمعنی الاخص می‌نویسد:
 وهو فی الحقیقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب والإمكان أفردوا للكلام فيها مرحلة
 مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی‌تا: ۲۳۶).

مباحث الهیات بالمعنی الاخص در واقع متعلق به مرحله وجوب و امکان است
 یعنی از مسائل علم اعلی قرار می‌گیرد و لیکن به جهت اهمیت مباحث و مسائل آن
 برخی حکما مسائل این بخش را جدای از دیگر مسائل علمی و فلسفی قرار داده‌اند.
 ابن سینا در الهیات شفاء مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص را در موارد
 مختلف آورده مثلاً در فصل ششم از مقاله اول تحت عنوان «فی ابتداء القول فی
 الواجب الوجود والممكن الوجود وأن الواجب لا علة له وأن الممكن الوجود معلول
 وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره فی الوجود ولا متعلق فيه» و در فصل هفتم از
 همان مقاله بحث از واجب الوجود واحد را مطرح کرده و بعد از آن به بررسی
 عوارض عام وجود پرداخته است و باز در فصل سوم، چهارم و هفتم از مقاله هشتم
 به اوصاف العلة الاولى و اثبات مبدأ اول و صفات آن می‌پردازد. از این روش در
 طرح مسائل به خوبی روشن می‌گردد که مسائل مربوط به الهیات نیز از مسائل و
 عوارض ذاتی وجود است. البته بعد از ابن سینا به خاطر شرافت مسائل و مباحث
 مربوط به خداوند این بحث به طور مجزا طرح گردید.

صدرالمتألهین در تعریف فلسفه می‌نویسد:

وبالجملة هذا العلم لفرط غلوّه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود
 وأقسامه الأوّلیة (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۲/۱).

او در الشواهد الربوبیه نیز می‌نویسد:

«إن الوجود هو الموضوع فی الحكمة الإلهیة لأنّ محمولاتها ممّا يعرض أولاً
 وبالذات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن یصیر طبيعياً أو تعلیمياً
 كما فی سائر العلوم فإنّ مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق إلا بعد أن
 یصیر أمراً خاصاً من باب الحركات والمتحرّكات أو من باب المقادير المتّصلات
 والمنفصلات... فالموضوع الأوّل للحكمة الإلهیة هو الموجود بما هو موجود لا
 الوجود الواجبی كما ظنّ لأنّه من المطالب فی هذا العلم وأمّا مسائله ومطالبه فإثبات

جميع الحقائق الوجودية من وجود البارى جلّ اسمه ووحدايته وأسمائه وصفاته وأفعاله من الملائكة وكتبه ورسله وإثبات الدار الآخرة وكيفية نشوها عن النفوس... ومنها إثبات الأمور العامة وهي له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل... ومن مطالب هذه الحكمة إثبات مبادئ القسوى الأربع للموجودات... (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴ و ۱۶).

از عبارت فوق به دست می آید که اولاً موضوع حکمت و علم اعلى «موجود بما هو موجود» است نه وجود واجب تبارک و تعالی؛ زیرا بحث از وجود واجب و اثبات آن از مسائل و عوارض علم اعلى است و ثانياً بحث از عوارض عام و خاص وجود و مبادی علل چهارگانه تماماً از مسائل حکمت است، و اگر در بسیاری از کتب فلسفی مباحث الهیات به طور مستقل تدوین شده است، فقط به جهت اهمیت این گونه مسائل است و گرنه همان طور که ابن سینا و مرحوم علامه طباطبائی رحمتهما اللّه فرموده اند: مباحث الهیات از عوارض ذاتی موجود است و در مبحث وجوب و امکان و علت و معلول مطرح می شود.

حکیم متأله سزواری در ذیل عبارت صدرا در الشواهد الربوبیه می نویسد:
القوم يقولون: الموضوع هو الموجود المطلق وهو أشمل المذاهب من أصلته واعتباريته والمصنّف رحمته اللّه بما يقول الوجود وربما يبدله بالموجود وكلاهما واحد لأنّ الموجود الحقيقي هو الوجود وعلى أيّ تقدير ليس المراد مفهوم بما هو المفهوم وإلا لخرج كثير من المطالب... وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتي وإلا لكان العلم إلهياً بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود لا بشرط والمراد باللا بشرط ليس ما هو المستعمل في المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين في الحقيقة كالكليّة والإطلاق بمعنى السعة والإحاطة... (همان: ۴۰۰).

در عبارت فوق علاوه بر تبیین موجود به عنوان موضوع حکمت و تساوی معنا و مفهوم وجود و موجود در این بحث، به این نکته پرداخته که مراد از موجود در موضوع فلسفه وجود به شرط لا از هر تخصص و تقید نیست بلکه مراد حقیقت وجود به نحو لا بشرط است آن هم نه لا بشرط مفهومی بلکه وجود حقیقی و سعی مقصود است. مصباح یزدی در تعلیقه خود بر عبارت علامه طباطبائی رحمته اللّه در توضیح دخول مباحث علم الهی در مسائل وجوب و امکان چنین آورده است:

و يمكن مثل هذا التوجيه لاندرج هذه المسائل في مبحث العلة والمعلول بالنظر إلى كون الواجب تعالى هو العلة الأولى له أتمّ معاني العلية وأكمل مراتبها وظاهر صدر المتألهين في الأسفار أنه اعتبر العلم الإلهي علماً مستقلاً عن الفلسفة الأولى وعلم ما بعد الطبيعة، حيث قال في مقدمّة السفر الثالث: فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيات والمسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الإلهية - إلى أن قال - وهو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد (۱۳۶۳: ۴۰۳).

در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: سخن علامه طباطبائی رحمته الله در اینکه مباحث و مسائل الهیات بالمعنی الاخص در بحث و وجوب و امکان جای دارد برتر و بهتر است از دخول این مسائل در باب علت و معلول گرچه این فرض نیز صحیح است. چنانچه ابن سینا در هر دو مبحث آورده و سابقاً به آن اشاره شد. اما وجه برتری در این است که وجوب و امکان از عوارض ذاتی و اولی موجود است یعنی واقعیت و هستی که قابل انکار نیست یا واجب الوجود است و یا نه؟ پس وجوب و امکان بر نفس موجود و واقعیت مترتب می‌گردد اما در بحث علیت علاوه بر لحاظ اصل وجود و واقعیت باید نسبت دو موجود را به یکدیگر در نظر بگیریم؛ زیرا علیت حاکی از نسبت میان دو موجود است و مفهوم علت و معلول از یک نسبت تضاییفی برخوردارند ولی این نسبت و تضایف در باب وجوب و امکان معنا ندارد بنابراین ارتباط و دخول مسائل الهیات خاصه به بحث وجوب و امکان بهتر است.

نکته دوم: استاد مصباح یزدی از عبارت صدر المتألهین چنین استفاده کرده است که الهیات خاصه و مسائل مربوط به خداوند در یک علم مستقل و جدای از فلسفه و جدای از فلسفه اولی و علم اعلی می‌باشد. او از این عبارت ملاصدرا که آورده «فهدا شروع فی طور آخر من الحكمة والمعرفة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۶) چنین برداشت کرده است که الهیات بالمعنی الاخص به لحاظ موضوع و علم، مستقل و جدای از فلسفه اولی است. وی در جای دیگر از تعلیقه‌اش بر مدعای خود تصریح نموده و می‌نویسد:

وقال صدر المتألهين في تعليقه على الشفاء اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والإلهي وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلّي

الذی فیہ تقاسیم الوجود. وکلامه هذا صحیح فی أن العلم الکلیّ عند شیعة أرسطو هو العلم الإلهیّ الباحث عن المسائل الخاصة بالمبدء الأوّل تبارک وتعالی (۱۳۶۳: ۷).

از آنچه تا کنون گذشت روشن می‌شود که ابن سینا، صدرالمতألّهین، حکیم سیزواری و علامه طباطبایی بر این اعتقادند که مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. ابن سینا این مسائل را در باب وجوب و امکان مطرح کرده و روشن است که وجوب و امکان از عوارض ذاتی موجود است. علامه طباطبایی در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الاخص تصریح دارد که این مسائل مربوط به مرحله وجوب و امکان است ولی به جهت اهمیت آن در میان مباحث فلسفی، به طور مستقل تدوین شده است:

وهی فی الحقیقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب والإمكان أفردوا للكلام فیها مرحلة مستلّقة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی تا: ۲۳۶).

از عبارت صدرالمتألّهین نیز همین سخن استفاده می‌شود که مسائل مربوط به واجب الوجود از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. وی پس از طرح و پژوهش در موضوع فلسفه به بحث از مسائل و مطالب آن پرداخته و می‌نویسد:

ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوی لکلّ موجود معلول کالسبب الأوّل الذی هو قیاض کلّ وجود معلول من حیث أنّه وجود المعلول (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴/۱).

استاد حسن زاده می‌گوید: فلسفه عبارت از علم به احوال موجود است علی ما هی فی نفس الأمر، یعنی علم به واقعیت آفرینش و چگونگی پیدایش آن و سرانجام و پایان هستی. بنابراین مسائل مربوط به معرفت رب، حق و نفس تماماً از عوارض ذاتی موجود بما هر موجود است.

اما عبارت صدرالمتألّهین در مقدمه جلد ششم اسفار^۱ که مستند ادعای استاد مصباح یزدی بر تفکیک موضوع علم الهی و علم کلی قرار گرفته است، به نظر می‌آید مدعای نامبرده را اثبات نمی‌کند؛ زیرا واژه طور آخر دلالت بر جدایی مسائل مربوط

۱. فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة والمعرفة وهو تجرید النظر إلى ذوات الموجودات وتحقیق وجود المفارقات والإلهیات والمسّمی بمعرفة الربوبیة والحکمة الإلهیة (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۶).

به مفارقات و مجردات از مسائل عام مربوط به اصل وجود ندارد بلکه بحث از موجود مجرد و مفارق و شناخت خداوند نیز بحث از مسائل مربوط به موجود است و در حقیقت احکام وجود به لحاظ حصص موجود تفکیک و تقسیم می‌گردد نه اینکه موضوع در مجردات و مفارقات غیر از موضوع در مباحث و مسائل عامه است. دلیل و مؤید این سخن عبارت ملاصدرا بعد از عبارت مذکور است. او می‌نویسد:

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر (۱۳۸۳: ۷/۶).

در عبارت فوق تصریح شده است که بحث از معرفت خدا و اوصاف او یک قسم و یک بخش از مسائل حکمت است که به جهت اهتمام مسائل آن، در برخی از کتب فلسفی به طور مستقل مورد تحقیق قرار گرفته است. بنابراین در فلسفه صدرا نیز مسائل مربوط به مجردات و الهیات بالمعنی الاخص از عوارض موجود است.

در اینجا ممکن است پرسش شود که موضوع علم اعلی و فلسفه، موجود مطلق است ولی موضوع علم الهی و معرفت خدا موجود خاص است و همین تفاوت در موضوع موجب افتراق دو دسته از مسائل است و در یک کلام تفاوت و تغایر در موضوع باعث جدایی مسائل و در نتیجه می‌توان آنها را دو علم دانست.

بنابراین همان گونه که استاد مصباح یزدی ادعا دارد مسائل علم الهی مستقل از مسائل علم کلی و علم اعلی است و در نتیجه بر مبنای کسانی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند الهیات خاصه و الهیات عامه دو علم خواهند بود.

اما پاسخی که می‌توان به این پرسش داد عبارت است از اینکه بحث از وجوب وجود یا عدم وجوب هر دو بحث از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است به این معنا که فیلسوف پس از پذیرش واقعیت و حقیقت عینی به نام هستی از وجوب و ضرورت وجود یا عدم ضرورت آن بحث می‌کند و در جستجوی این شناخت است که واقعیت و هستی ضرورت وجودی دارد یا نه؟ قسم اول را واجب الوجود و قسم دوم را ممکن الوجود (وجوب و امکان) می‌نامند و هر دو ویژگی از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. بنابراین، از حمل عارض ذاتی به نام وجوب بر وجود، مجدداً به مسائل و عوارض ذاتی واجب می‌پردازد، بنابراین مسائل واجب الوجود از عوارض وجود

واجب و وجود خاصی است که این وجود خاص با عوارض آن از عوارض موجود بما هو موجود است. پس فرق است بین تغایر موضوعی که باعث تغایر علوم می‌گردد و عوارض موضوع خاصی که فرع و شاخه‌ای از یک موضوع عام است؛ زیرا در قسم دوم تغایر عام و خاص در موضوع موجب تغایر علوم نمی‌باشد. صاحب کفایة الاصول می‌نویسد:

إنّ موضوع کلّ علم وهو الذی یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة أی بلا واسطه فی العروض هو نفس موضوعات مسائله عیناً وما یتحد معها خارجاً وإن کان یغایرها مفهوماً تغایر الکلّیّ ومصادیقہ الطبیعیّ وأفرادہ (خراسانی، ۱۳۶۳: ۲/۱)؛ موضوع در هر علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، آن موضوع در واقع عین موضوعات مسائل جزئیة آن علم است پس موضوع علم با موضوعات مسائل آن عین هم می‌باشند و در واقع متحدند گرچه از حیث مفهوم مغایرنند. روشن است که تغایر در اینجا به نحو تغایر کلی و مصادیق است.

در بحث مورد نظر در این مقاله نیز این گونه است که مسائل علم الهی که موضوعش واجب الوجود است در واقع این موضوع یکی از مصادیق موضوع فلسفه است و تغایر آن دو از باب تغایر کلی و جزئی است و این نوع تغایر موجب تعدد و تمایز علوم نیست، اگر چنین باشد باید ملترزم شویم که هر مسئله در هر علمی و هر گزاره علمی به خاطر تغایر موضوعش باید یک علم را تشکیل دهد و هر محمولی که بر موضوع عارض می‌شود به خاطر تغایر موضوعات قضایا در یک علم، موجب تعدد علم گردد و یک علم متشکل از هزاران علوم باشد.

از آنچه گذشت به این نتیجه دست یافتیم که مسائل مربوط به الهیات خاصه در واقع از مسائل موضوع ما بعد الطبیعه است و یک علم مستقل نیست.

ابوالحسن شعرانی در مقاله تقسیمات فلسفه می‌نویسد: باعث اینکه فلسفه ایجاد شده آن است که انسان چون به وجود آمد خود را در عالمی مشاهده کرد که در آن عجایب بسیار دید و با گردش روزگار مواجه شد و از آن تعجب نموده پیش خود گفت: اینها که می‌بینیم برای چیست و از کجا می‌آید و عاقبت به کجا خواهد رفت؟ عالم را در پیش خود معمایی دید و خویشتن را محتاج به حل آن دانست و فکر او در این

مسائل اساس فلسفه گردید. سایر علوم نیز از سر احتیاج برخاسته و پدید آمد. مثلاً هندسه ابتدا از مصر شروع شد چون طغیان نیل املاک مردم را فرو می‌گرفت و حدود آن را بر هم می‌زد، افراد مجبور شدند مساحت زمین خود را بدانند تا بعد از فرو رفتن آب و پیدا شدن زمین حدود املاک خویش را به دست آوردند، و علم نجوم از کلدانیان شروع شد چون ایلات آنها با گله‌های خویش همیشه در حرکت بودند و نجوم را برای راه پیدا کردن می‌شناختند و احوال آنها را به دقت مطالعه می‌نمودند. همچنین تمام عالم با این وسعت موضوع فکر انسان واقع شد و میل کرد که اسرار آن را بداند و علل آن را بشناسد... بنابراین در فلسفه بحث می‌شود از هر مسئله‌ای که ممکن است در آن بحث کرد و موضوع آن موجود است و چون موجود بر سه قسم است لهذا مسائل فلسفه بر سه قسم تقسیم شده است:

الف- موجود مجرد که مسائل مربوط به آن و علم آن را علم الهی می‌نامند.
ب- موجود مادی که فلسفه طبیعی گویند.

ج- انسان که علم النفس خوانند و منطق، علم اخلاق، علم اجتماع و قانون در این بخش بحث می‌شود (شعرانی، ۱۳۷۳).

از عبارت فوق نیز استفاده می‌شود که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و موضوع الهیات بالمعنی الاخص نیز مصداقی از آن موضوع علم کلی است. شیخ اشراق نیز به تعریف و تقسیم حکمت نظری پرداخته (سهروردی، التلویحات و المطارحات، ۱۳۷۲: التلویحات، ۲ و المطارحات، ۱۹۶) و از سخن او نیز مدعای ما به دست می‌آید. او در حکمة الاشراق نیز می‌نویسد:

الشیء ینقسم إلى نور وضوء فی حقیقة نفسه وإلی ما لیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه... النور ینقسم إلى نور فی نفسه لنفسه وإلی نور فی نفسه وهو لغيره والنور العارض عرفت أنه نور لغيره فلا یکون نوراً لنفسه وإن کان نوراً فی نفسه لأنّ وجوده لغيره والجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه ولا لنفسه (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۲-۱۰۷ و ۱۱۷).

سهروردی نیز در عبارت فوق هستی را به دو قسم تقسیم نموده یکی نور فی نفسه و لنفسه که همان وجود واجب است و دوم آن که وجودش از خودش نیست

لذا می‌توان استفاده کرد که موضوع فلسفه نزد او نیز نور بما هو نور است و مسائل آن، عوارض این موضوع است که هم شامل نور فی نفسه و لِنفسه یعنی واجب الوجود و هم شامل نور عارض یا غیر نور که ممکن الوجودات است می‌شود پس مسائل الهیات عامه و خاصه هر دو از عوارض ذاتی موجود است.

البته در عرفان موضوع مسائل واجب الوجود، وجود حق است چرا که کون مختص به ممکن و اطلاق وجود بر ممکن یا از باب مجاز عقلی است و یا از باب مجاز لغوی است؛ زیرا موضوع عرفان اصل حقیقت وجود حقّ جَلّت عظمته است. عارف با یک نگرش عمیق‌تر به هستی، آن را تجلی و ظهور حق می‌داند و هیچ اصالتی برای آن قائل نیست.

قیصری در شرح قصیده ابن فارض تعبیر مناسبی از موضوع در عرفان دارد او می‌نویسد: «موضوع هذا العلم هو الذات الأحدیة ونعوتها الأزلیة وصفاتها السرمدیة» (صائن‌الدین، ۱۳۷۲: ۱۶). از آنچه گذشت روشن شد که موضوع حکمت و فلسفه موجود است و تقسیم آن به امور عامه و خاصه تنها به خاطر اهتمام و شرافت مسائل خداشناسی است لذا برخی از حکما مسائل الهیات خاصه را به طور مستقل و جدا تدوین نموده‌اند و گرنه این سلسله مسائل نیز از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است و این عوارض در واقع احکام وجود است نه احکام ماهیت، بنابراین بر مبنای اصالت وجود باید گفت موضوع اصل وجود و صرف الوجود است. چنانچه از حکیم سبزواری نقل کردیم که فرمود: مقصود و مراد از موجود حقیقت وجود و اطلاق سعه وجود است و این مسئله پس از تحلیل دقیق معناشناختی وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا به خوبی روشن می‌شود که احکام و عوارض ذاتی که در فلسفه مورد بحث است، عوارض ذاتی و احکام وجود است و نه موجود، بنابراین این ادعا که الهیات خاصه مغایر الهیات عامه است و مباحث و مسائل آن در دو علمند، مورد قبول نیست. آری در عرفان موضوع فقط وجود حق جَلّ و علاست، چون غیر از او وجودی نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، با تصحيح و مقدمه ابراهيم مذکور، تهران، بی‌تا.
۲. همو، *المباحثات*، قم، بيدار، ۱۳۷۱ ش.
۳. ارسطو، *متافيزيك (ما بعد الطبيعه)*، ترجمه شرف‌الدين خراسانی، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۴. خراسانی، ملا محمد کاظم، *کفاية الاصول*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۵. سهروردي، *مجموعه مصنفات*، سه جلد، با تصحيح و مقدمه هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. شعرانی، ابوالحسن، *مجله ميراث جاويدان*، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۷۳ ش.
۷. صائِن الدين، علی، *تمهيد القواعد*، با شرح آية‌الله جوادی آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۸. طباطبائی، سيد محمد حسين، *نهاية الحکمه*، قم، دار التبليغ الاسلامی، بی‌تا.
۹. فولکیه، پل، *فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه*، ترجمه دکتر يحيى مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. مصباح يزدي، محمد تقی، *تعليقة على نهاية الحکمه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. ملاصدرای، محمد، *الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، تهران، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۲. همو، *الشواهد الربوبيه*، با تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، *تعليقه بر الهيات شفاء*، تصحيح و تحقيق دکتر حامد ناجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. میرداماد، قیسات، *تحقیق حامد ناجی*، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

برهان وجودی در الهیات فلسفی غرب و اسلام*

- ولی‌الله عباسی^۱
- پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده

برهان وجودی یکی از برهانهای مهم فلسفی است که همواره در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. مرکز ثقل دلیل وجودشناختی آن است که خداوند، به فرض وجود، از آن نوع موجوداتی نیست که اتفافی وجود پیدا کرده‌اند. این تصور درست از خداوند را می‌توان با توسل به جهان‌بینی سنتهای یهودی، مسیحی و اسلامی نشان داد و این کار از طریق بررسی تجربی و ماتأخر در نوع نگرش این سنتها نسبت به خداوند صورت می‌گیرد. برهان وجودی ابتدا توسط آنسلم مطرح شد و پس از آن گونیلو، آکویناس، هیوم و کانت آن را نقد و بررسی کردند. در فلسفه جدید، دکارت و لایبنیتس از معروفترین مدافعان برهان وجودی می‌باشند. در دوره معاصر نیز هارتشورن و مالکم تقریر جدیدی از این برهان ارائه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، فلسفه، الهیات فلسفی، فلسفه غرب، فلسفه اسلامی.

مقدمه

اساس بسیاری از ادیان بزرگ، همچون اسلام، مسیحیت و یهودیت، ایمان به خداوند است. هرچند که این ادیان (ادیان الهی) در تصویری که از خداوند ارائه می‌دهند با یکدیگر متفاوتند، اما این نکته که ایمان بر خداوند شالوده و هسته مشترک این ادیان را تشکیل می‌دهد، تا حد زیادی به قوت خود باقی است، و لذا بخش اعظم فلسفه دین و الهیات فلسفی را «خداآوری» با روایتهای مختلف، تشکیل داده است و این بحث مرکز ثقل بحثهای فلسفی قرار گرفته است.

سرچشمه براهین وجود خدا به افلاطون باز می‌گردد. وی در کتاب «قوانین» (کتاب دهم)، برای به دست دادن براهین اثبات وجود خدا، برنامه‌ای را تدوین و افتتاح نمود و اثبات کرد که باید محرکی نخستین و ذاتاً نامتحرک وجود داشته باشد که سلسله متحرکها به آن ختم شوند.

برهان مفصل‌تر از راه حرکت را می‌توان در کتاب هفتم «ما بعد الطبیعه» ارسطو یافت. همه فیلسوفان بزرگ قرون میانه، اعم از فیلسوفان مسلمان، یهودی و مسیحی مانند ابن سینا، ابن میمون، آنسلم و آکویناس، براهین خداشناسی متعددی را ارائه کرده‌اند. بیشتر فیلسوفان جدید -مانند دکارت، لایبنیتس و کانت- هم ادله‌ای در این خصوص آورده‌اند. این براهین در دوران معاصر نیز از جمله مسائل قابل توجه در فلسفه دین و الهیات فلسفی معاصر بوده است و آثار مهمی در این عرصه، عرضه شده است.

ایمانوئل کانت بحث و برهانهای مربوط به اثبات وجود خدا را به سه نوع برهان تقسیم‌بندی کرد (ر.ک: ۱۳۶۲: ۶۵۶):

۱- برهان جهان‌شناختی / کیهان‌شناختی^۱ که با وجود جهان محدود با شرایطی در عالم نظیر تغییر آغاز می‌شود و استدلال می‌آورد که باید علتی و رای علم باشد تا وجود این نوع جهان را تبیین کند (برهان وجوب و امکان):

1. Cosmological.

۲- برهان غایت‌شناختی / هدف‌شناختی^۱ که از طرح و تدبیر آشکار در عالم، بر نیاز به طراح مدبری با شعور برای عالم دلیل می‌آورد (برهان نظم / طرح / اتقان صنع)؛
 ۳- برهان هستی‌شناختی / وجودی^۲ که بر این تأکید دارد که مفهوم موجود مطلقاً کامل یا واجب‌الوجود، خود، وجود آن را اقتضا می‌کند.

برهان وجودی

بی‌شک جالب‌ترین، جذاب‌ترین و معماگونه‌ترین براهین، برهان وجودی است که همواره در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. مجموعه‌ای از براهین، ذیل این عنوان قرار دارد. وجه مشترک همه آن برهانها این است که در اصل بر مبانی مفهومی مقدم بر تجربه و بی‌نیازی از تحقیقات تجربی پسین مبتنی‌اند. بنابراین، هر تقریر این برهان را چنان که تقریری کارآمد باشد، می‌توان با صرف استفاده از مفهوم خدا و برخی اصول استنتاجی مبتنی بر مفاهیم وجوب و امکان (به این معنا که این اصول به امکان و وجوب مربوط می‌شود) به کار بست. مرکز ثقل دلیل وجودشناختی آن است که خداوند، به فرض وجود، از آن نوع موجوداتی نیست که اتفاقی وجود پیدا کرده‌اند. این تصور درست از خداوند را می‌توان با توسل به جهان‌بینی سنتهای یهودی، مسیحی و اسلامی نشان داد و این کار (چنانچه اشاره شد) از طریق بررسی تجربی و ماتأخر در نوع نگرش این سنتها نسبت به خداوند صورت می‌گیرد و یا آنکه مدافع دلیل وجودشناختی معتقد است که به برکت مفهوم «موجود در حد اعلای کمال» دلیل قانع‌کننده‌ای دارد که مفهوم خداوند ناظر به موجودی واجب‌الوجود است. موجود در حد اعلای کمال چگونه موجودی است؟ صفت واجب‌الوجود را از جمله اوصاف برتری بخش خداوند (علم مطلق و قدرت مطلق) می‌شمرند. اگر درست تبیین شود، موجود در حد اعلای کمال را که واجب‌الوجود است، می‌توان «خدا» نامید.

تدوین و تنسيق اصلی برهان وجودی و روایتی که همچنان در طول اعصار و

1. Teleologicqal.
 2. Ontological.

قرون توجه متألهان و فیلسوفان را به خود معطوف کرده است، برای نخستین بار توسط آنسلم قدیس، راهبی آگوستینی، در رسالهٔ پروسلوگیون (خطابه) او بیان شد. در دیباچهٔ این کتاب آنسلم روایت می‌کند که پس از نگارش حدیث با نفس در ذهنش برهانی ساده‌تر بر وجود خدا، خلیجان می‌کرده است. برهان مطلوب که ثمرهٔ تأمل و عبادات طولانی بود، ناگهان بر وی نمودار شد. در فصل اول همین کتاب خواننده را نیز فرا می‌خواند که خود را برای برهانی که توسط یک عابد اقامه شده است، آماده کند. وی گوشزد می‌کند که به کنه ضمیر خویش برو و هر چیزی را به جز خداوند و آنچه تو را در جستجوی خدا یاری می‌کند، از مد نظر دور بدار، با فرو بستن روزن ضمیر، او را طلب کن. از این گوشزد معلوم می‌شود که برهان جدید راه درون را که توسط قدیس آگوستین علامت‌گذاری شده است، خواهد پیمود. همچنین معلوم می‌شود که آنسلم نظیر آگوستین خدا را از روی عشق و ایمان جستجو می‌کند و سعی وی آن است بدانچه قبلاً با همهٔ وجودش باور کرده است، آگاهی یابد: «پروردگارا اعتراف می‌کنم و سپاسگزارم که تو در من انگارهٔ خویش را بیافریدی، چنانکه بتوانم تو را به خاطر بسپارم، به تو بیندیشم. اما انگارهٔ تو، آن چنان بر اثر تباهیهای معاصی مستمر تباه گشته است، آن چنان غبار گناهان آن را محجوب کرده‌اند که نمی‌تواند بر آنچه قرار است انجام دهد، عمل کند، مگر اینکه تو آن را احیا و اصلاح کنی. پروردگار من، من نمی‌خواهم به رفعت تو دست یابم چه من به هیچ وجه، فهم خودم را هم‌تراز آن نمی‌دانم؛ ولی آرزومندم حقیقت تو را به اندازه‌ای که قلبم بدان ایمان دارد و عشق می‌ورزم، درک کنم؛ زیرا من به دنبال این نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم، همچنین به این دلیل ایمان می‌آورم که مادام که ایمان نیاورم نخواهم فهمید» (ماتورر، ۱۳۷۴: ۱۱۴). آنسلم با این درآمد، برهان خود را شروع می‌کند: «تو [خداوند] آن هستی‌ای هستی که چیز بزرگتر از تو به تصور و فکر در نمی‌آید» (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۲). واضح است که مراد آنسلم از «بزرگتر» همان «کاملتر» است، نه بزرگتر از لحاظ حجم و مکان داشتن.

آنسلم در پی این است که تا برهان خلف موضع خود - متناقضی را نشان دهد

که با انکار خداوند به آن دچار خواهیم شد. خداوند چیزی است که بزرگتر از او (یا کاملتر از او) نمی‌تواند تصور شود. اگر ما خداوند را انکار کنیم، به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسیم که می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد و این محال است. ما نمی‌توانیم چنین موجودی را تصور کنیم؛ پس خداوند وجود دارد (سل، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

سؤال آنسلم این است که آیا خدا، اگر این چنین تصور گردد، وجود دارد یا نه؛ و پاسخ او به شکل برهان خلف است، یعنی برهانی که هدف او این است که نشان دهد قضیه‌ای صادق است؛ زیرا انکار آن مستلزم تناقض یا محال دیگری است.

آنسلم ابتدای مزمور ۵۲، از کتاب مزامیر را نقل می‌کند: «ابله در دل می‌گوید خدایی نیست» و می‌گوید: آن احمق چیزی که وجودش را انکار می‌کند در ک می‌کند. بنابراین او مفهوم خدا را «در فکرش» دارد. در ادامه می‌گوید: اما اگر خدا موجودی است که بزرگتر از او چیزی نمی‌توان تصور کرد آنگاه خدا باید بیش از مفهومی در فکر انسان باشد؛ زیرا در غیر این صورت او موجودی نخواهد بود که بزرگتر از او چیزی نتوان تصور کرد. آنسلم می‌گوید: پس نتیجه می‌گیریم که خدا باید علاوه بر وجود در ذهن در خارج نیز وجود داشته باشد (دیویس، ۱۳۷۸: ۴۴).

آن هنگام حتی آدم جاهل و نادان هم باید متقاعد شده باشد که وجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست حداقل در ذهن و فهم وی وجود دارد؛ چرا که وقتی این سخن را استماع می‌کند آن را می‌فهمد و هر آنچه فهم شود در فاهمه آدمی وجود دارد. اما روشن است آن چیزی که بزرگتر از آن قابل تفکر نیست نمی‌توان فقط در ذهن و فاهمه آدمی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر واقعاً تنها در فهم وجود داشته باشد می‌شود فکر کرد که همچنین در عالم واقع نیز وجود دارد، و این بزرگتر است. بنابراین، اگر آن چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست تنها در فهم و ذهن آدمی است، پس همین چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست در واقع همان چیزی است که بزرگتر از آن هم [در عالم واقع] قابل اندیشیدن است. اما چنین چیزی به وضوح غیر ممکن است. بنابراین بی‌تردید چه در عالم و چه در ذهن و فهم آدمی، چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست وجود دارد (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۳).

بنابراین این نمونه‌ای از برهان خلف است؛ زیرا نخست عدم خدا را مفروض می‌گیرد و سپس نشان می‌دهد که چنین فرضی به خلف می‌انجامد. این برهان را می‌توانیم به شکل زیر تقریر کنیم:

۱- موجودی در نهایت بزرگی (که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد) در ذهن وجود دارد (یعنی چنان است که می‌توان تصورش کرد).

۲- اگر آن در واقع باشد بزرگتر از این است که فقط در ذهن باشد.

۳- اگر موجودی در نهایت بزرگی فقط در ذهن باشد، از موجود در نهایت بزرگی، کوچکتر خواهد بود، اما محال است که موجود در نهایت بزرگی از موجود در نهایت بزرگی، کمتر باشد. بنابراین، چنین موجودی هم در ذهن خواهد بود و هم در واقعیت؛ یعنی وجود خارجی دارد و پیداست که این ذهن موجود در نهایت بزرگی، خداست (ر.ک: پلاتینگا و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۳؛ ادواردز، ۱۳۷۹، ۲۲).

انتقادات کلاسیک از برهان وجودی

برهان وجودی آنسلم توسط برخی از فیلسوفان مورد نقد واقع شده است. گونیلو، راهب هم‌عصر آنسلم و توماس آکویناس، فیلسوف دیگر قرون وسطایی از کسانی هستند که این برهان را نقد کرده‌اند.

نخستین نقد بزرگ را راهب معاصر آنسلم، گانیلو، در پاسخی تحت عنوان «در دفاع از نادان» به او نوشت. او کوشید اثبات کند که کاربرد استدلال آنسلم در مورد اشیا غیر از خدا که عدم وجود آنها برای ما آشکار می‌باشد، اشتباه است. او جزیره‌ای را مثال می‌زند که بزرگتر از آن جزیره‌ای ممکن نیست و چنین جزیره‌ای واقعاً وجود ندارد. اما به ادعای گانیلو، اگر استدلال آنسلم درست می‌بود می‌توانستیم نشان دهیم که چنین جزیره‌ای واقعاً وجود دارد؛ زیرا اگر وجود داشته باشد بزرگتر از آن است که وجود نداشته باشد، اگر آن گونه جزیره وجود نداشته باشد پس جزیره‌ای که بزرگتر از آن ممکن است قابل تصور خواهد بود. اما برای جزیره‌ای که بزرگتر از آن هیچ چیز ممکن نباشد، وجود جزیره بزرگتر از خود محال است. بنابراین، جزیره‌ای که هیچ جزیره‌ای بزرگتر از آن ممکن نیست باید

وجود داشته باشد. گانیلو دربارهٔ این ایراد می گوید:

اگر کسی بخواهد با چنین استدلالی وجود واقعی و غیر قابل تردید این جزیره را برای من اثبات کند یا باید سخن او را شوخی تلقی کرد یا او را ابله و ساده لوحی بزرگ نامید (رو، ۱۳۸۱: ۶۵).

بنابراین از دیدگاه گانیلو، با به کار بردن همان استدلالی که آنسلم در برهان خود به کار می گیرد، می توانیم وجود اشیایی را که نیستند اثبات نماییم. بنابراین استدلال آنسلم در اثبات وجود خدا باید اشتباه باشد. پاسخ آنسلم به گانیلو آن است که کاربرد برهان او فقط در مورد خداست و برای اثبات وجود غیر خدا نمی توان از آن سود جست. اما در این مورد توضیح نمی دهد که چرا برهان او نمی تواند در مورد اموری همچون جزیرهٔ گانیلو به کار رود (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۶).

راهب قرون وسطایی دیگری که به برهان آنسلم ایراد وارد کرده است، سنت توماس آکویناس است که برهان آنسلم را این گونه فهمیده است که:

۱- خدا بنا به تعریف چیزی است که هیچ چیز بزرگتر از او نمی تواند تصور شود.
۲- آنچه هم ذهناً و هم واقعاً وجود داشته باشد بزرگتر از آن است که فقط ذهناً موجود است.

۳- بنابراین، خداوند باید واقعاً وجود داشته باشد (زیرا همین که جملهٔ «خداوند وجود دارد» فهمیده شود، ملاحظه خواهد شد که قضیه ای بالذات بدیهی است).

آکویناس به این برهان سه نقد وارد می کند که عبارتند از:

۱- چنین نیست که همهٔ انسانها به طور مطلق می دانند که خدا وجود دارد؛ یعنی چنین نیست که لفظ «خدا» را این گونه بفهمد که «خدا آن است که هیچ چیزی بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد».

۲- حتی اگر همه واژهٔ «خدا» را این گونه بفهمد، هنوز از این مقدمه نتیجه گرفته نمی شود که آنها می فهمند که موضوع و یا مدلول این نام در عالم واقع نیز وجود دارد، بلکه فقط می توانند وجود ذهنی او را باور کنند.

۳- قضیهٔ «خدا وجود دارد» به طور کلی روشن و بدیهی است، اما وجود حقیقت مطلق اولی برای ما بدیهی نیست؛ چرا که نمی توانیم به ذات خدا به طور مستقیم

معرفت پیدا کنیم (ر.ک: آکوناس، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲؛ گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۹۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۳: ۵۵).

دیوید هیوم از دیگر فیلسوفانی است که برهان وجودی و همچنین هر برهان مطرح شده دیگر برای اثبات وجود خدا را مورد نقد قرار داده است. ایراد او، این صورت منطقی اساسی را دارد:

۱- هیچ چیز عقلاً قابل اثبات نیست مگر آنکه عکس آن متضمن تناقض باشد (زیرا اگر جا برای احتمالات و امکانهای دیگر باقی باشد پس این چیز ضرورتاً حقیقت ندارد).

۲- هر چیزی که به طور متمایز قابل تصور باشد متضمن تناقض نیست (اگر متناقض باشد به طور متمایز قابل تصور نیست و اگر غیر ممکن است، نمی تواند امکان یابد).

۳- هر چه را موجود تصور می کنیم، می توانیم به عنوان غیر موجود هم تصور کنیم (وجود یا لاوجود اشیا نمی تواند ذهناً حذف گردد).

۴- بنابراین، هیچ موجودی که لاوجودش متضمن تناقض باشد وجود ندارد.

۵- در نتیجه، هیچ موجودی که وجودش عقلاً قابل اثبات باشد وجود ندارد.

هیوم اساساً دلیل می آورد که هیچ برهان اثبات وجود خدایی، عقلاً گریزناپذیر نیست؛ زیرا همیشه قضایایی را در بر دارد که انکار منطقی آن ممکن است. نتایج همیشه فاقد ضرورت منطقی هستند؛ زیرا قضایا همواره امکانهای منطقی دیگر را نیز می پذیرند. هم موافق و هم مخالف برهان وجودی قبلاً پذیرفته بودند که امکانهای منطقی دیگر نیز در این برهان یافت می شود. بر این پایه، برهان وجودی در قابلیت اثبات عقلی، به معنای دقیق دچار شکست است (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰۵).

اما مشهورترین و مهمترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» مطرح کرده است. وی نخستین کسی بود که این برهان را برهان وجودی نامید؛ زیرا او فکر می کرد که این برهان یک گذر غیر مجاز از فضای عقل محض به واقعیت بالفعل داشته است و مشهورترین و مهمترین اعتراض بر برهان وجودی را نیز وی در کتاب «سنجش خرد ناب» مطرح کرده است. براین دیویس در کتاب درآمدی به فلسفه دین، اساس اشکال کانت به برهان وجودی را به طور خلاصه چنین بیان می کند:

۱- هیچ قضیه وجودی (هلیه بسیطه‌ای) به لحاظ منطقی ضروری نیست.

۲- «وجود» محمولی واقعی نیست (دیویس، ۱۳۷۸: ۵۱).

کانت این موضوع را در کتاب «سنجش خرد ناب» این گونه بیان می‌کند:

اگر من در یک داوری این همان، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار یک آخشج [= پادگویی = تناقض] پدید خواهد آمد. از این رو می‌گوییم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد. ولی اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان برداریم، دیگر هیچ گونه آخشج ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی برجا نیست که پاد گفته آید. اگر مثلی را وضع کنیم ولی هم‌هنگام سه زاویه آن را وازنیم، این آخشج گونه [= پادگویانه = متناقض] است. ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ روی آخشج نیست. درست همین امر درباره مفهوم یک هستومند [موجود] مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما برجا هستی چنین هستومندی را رفع کنید، آنگاه شما این شیء را همراه با همه محمولهایش از میان برمی‌دارید. پس دیگر، آخشج از کجا زاده خواهد شد؟ در بیرون چیزی وجود ندارد که پاد گفته آید؛ زیرا شما با رفع خود شیء، هم‌هنگام هرگونه عنصر درونی را نیز از میان برداشته‌اید... من نمی‌توانم کوچکترین مفهومی از شیئی تشکیل دهم که اگر به همراه همه محمولهای خود یکجا رفع شود، آخشجی باقی گذارد (۱۳۶۲: ۶۵۹-۶۶۰).

تقریرهای دیگر برهان وجودی

برهان وجودشناختی بعد از آنسلم، مدافعان دیگری نیز (در سراسر قرون) داشته است که روایتهای قابل توجه دیگری از این برهان طرح کرده‌اند. از معروفترین مدافعان آن در فلسفه جدید، دکارت و لایبنیتس می‌باشد.

در واقع مرحله دوم این بحث و مناظره، هنگامی آغاز گردید که رنه دکارت، مؤسس فلسفه جدید، این برهان را از نو مطرح نمود و به خاطر شیوه بیان موضوع به طور گسترده توجه متفکران را به آن جلب نمود. دکارت نکته‌ای را مطرح نمود که بخش اعظم مباحثات جدید در برهان وجودی حول آن می‌گردد؛ یعنی اینکه وجود خاصه ذاتی است یا محمول. او صریحاً وجود را خاصه یا ویژگی شمرد و گفت این مسئله که آیا X واجد یا فاقد آن (وجود) است، همواره مسئله‌ای است

قابل بحث و تحقیق. ماهیت یا ذات هر نوع از اشیا، شامل صفات یا محمولات معینی است و برهان وجودی دکارت بر آن است که «وجود» می‌تواند در عداد صفات (محمولات) معرف خداوند قرار گیرد درست همان طور که در واقع برابر بودن مجموع زوایای داخلی با دو زاویه قائمه (۱۸۰ درجه) خواص ذاتی و ضروری یک مثلث است، وجود هم خاصه ضروری یا واجد یک موجود کامل مطلق و متعال است. مثلث بدون خواص ذاتی نمی‌تواند مثلث باشد و خدا هم بدون وجود، خدا نیست. تفاوت بسیار مهم این است که در مورد مثلث اساساً نمی‌توانیم به صرف تعریف آن استنتاج کنیم که وجود دارد؛ زیرا وجود جزو ذات مثلث نیست. اما در مورد وجود کامل متعال می‌توان وجود را صفت ذاتی او دانست یعنی وجود او را عقلاً استنتاج کرد؛ زیرا وجود صفت ذاتی‌ای است که بدون آن، موجود برخوردار از کمال لایتناهی، وجود نخواهد داشت (هیک، ۱۳۸۱: ۴۹).

وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث (راست گوشه) و یا مفهوم کوه از دره غیر قابل انفکاک است و بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶).

جریان استدلال در اینجا (تأمل پنجم) فرق چندانی با اصل ۱۴ «اصول فلسفه» ندارد، آنجا که می‌گوید:

در اینکه خدا وجود دارد و این قضیه فقط از اینجا مبرهن می‌شود که ضرورت وجود خدا در مفهوم کلی اندیشه ما از خدا نهفته است (دکارت، ۱۳۶۳: اصل ۱۴).

نوع مشابهی از برهان یادشده، مورد استفاده اسپینوزا و لایب‌نیتس قرار گرفته است. لایب‌نیتس این برهان را به شیوه زیر کامل می‌کند: فقط پس از آنکه معلوم شد موجود کامل امکان کامل وجود دارد، وجود خدا به نحو هندسی اثبات خواهد شد. یک موجود تا وقتی که امتناع ذاتی‌اش به اثبات نرسیده باشد، ممکن است (الدرز، ۱۳۸۱: ۶۲). وی در «منادولوژی» تلاش کرد تا نشان دهد که اندیشه (ایده) کامل‌ترین هستی قابل تصور که این برهان بر آن متکی است، ایده‌ای منسجم و منطقی و عاری

از تناقض ذاتی است (ر.ک: لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۴۸-۵۰).

بزرگترین فیلسوف ما بعد الطبیعه تابع دکارت، اسپینوزاست. خدایی که وی بدان معتقد بود، موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهری است که علت خویش است؛ زیرا «ماهیتش اقتضای وجود می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۲). از نظر وی، ما نمی‌توانیم اطمینان از وجود چیزی، بیش از وجود موجود مطلقاً بی‌نهایت یا کامل؛ یعنی خدا داشته باشیم (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

تقریرهای جدید از برهان وجودی

بحث از برهان وجودی در سراسر عصر جدید ادامه داشته است و شاید در عصر جدید هم به اندازه هر وقت دیگر از روزگاران گذشته، رایج بوده است؛ زیرا جاذبه جاودانه‌ای در چنین استدلالی نهفته است که مفاهیمی چنین اساسی را به کار می‌گیرد و چنین باظرافت آنها را با هم جفت و جور می‌کند و سرانجام در صدد به دست دادن نتیجه‌ای شگرف است.

در میان متکلمان کوششهایی به عمل آمده است که ارزش این برهان را نه به عنوان دلیلی بر وجود خدا، بلکه نشانه‌ای از درک و دریافت مسیحی از خدا حفظ کنند. از این رو، کارل بارت این برهان را به مثابه کشف اهمیت جلوه‌نمایی خداوند به عنوان واحدی که مؤمنان او را نباید کمتر از والاترین واقعیت متصور بیندیشند، ملاحظه می‌کند. طبق این نظر، برهان آنسلم در صدد آن نیست که ملحدان را به راه ایمان بیاورد، بلکه در طلب آن است که ایمان متحقق و شکل گرفته مسیحی را به درک عمیقتر موضوعش رهنمون شود. همچنین پل تیلیخ براهین توحیدی را همچون جلوه‌هایی از مسئله خدا که در تنگنای ذات انسانی محدود ما نهفته است، تلقی می‌کند. این برهانها در جنبه‌های گوناگون وضع بشری کندوکاو می‌کنند تا نشان دهند که چگونه اشارت به خدا دارد، بدین سان برهان وجودی «نشان می‌دهد که آگاهی نسبت به نامتناهی، در جنب آگاهی انسان از متناهی آشیانه دارد» (ادواردز، ۱۳۷۲: ۵۰).

در فلسفه دین معاصر برخی از فیلسوفان -مخصوصاً چارلز هارتشورن و نورمن مالکوم- برهان دومی، یا روایت دومی از این برهان را که در فصل سوم خطابه آنسلم

و پاسخش به گانیلو پیدا شده است، از نو زنده کرده‌اند و معتقدند که این برهان قانع‌کننده‌تر است. برای مثال، هارتشورن می‌گوید نسبت به برهان آنسلمی فوق‌الذکر توجه زیادی شده است، حال آنکه برهان قانع‌کننده‌تری که در خطابه آنسلم آمده تا حد زیادی مغفول افتاده است. تفاوت عمده میان این دو برهان در نحوه تلقی آنها از «وجود داشتن» است. هارتشورن با منتقدان آنسلم در این خصوص موافق است که همیشه نمی‌توان وجود را صفت تلقی کرد. اما از این مدعا نتیجه نمی‌شود که وجود هیچ‌گاه صفت نیست. «وجود» صرف، صفت نیست، اما وجود ضروری صفت است. در نتیجه اگر از میان دو چیز، یکی بالضروره وجود داشته باشد و دیگری نه (یعنی موجود به وجود امکانی باشد، به نحوی که وجود و عدمش ممکن باشد)، در آن صورت اولی بزرگتر و برتر از دومی خواهد بود.

پس نتیجه می‌شود که اگر وجود خداوند ممکن باشد، در آن صورت موجودیتش محکوم به بخت و اتفاق محض یا مسبوق به پاره‌ای علل خواهد بود و در نتیجه برترین موجود قابل تصور نخواهد بود. اما خداوند، به منزله برترین موجود ممکن، واجد وجود ضروری است. وجود خداوند، منطقاً محال نیست، لذا منطقاً ضروری است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

نورمن مالکوم مهمترین فیلسوف دین معاصر است که برهان وجودی را از نو احیا کرد. گرچه هاتشورن مشابه همان را بیست سال زودتر از مالکوم مطرح کرده بود، اما استدلال او انظار را متوجه او نکرد. مالکوم فرصت احیای مجدد مناسبی از مزایای برهان را حداقل در محدوده فلسفه تحلیلی فراهم آورد که پس از انتشار مقاله وی در یکی از مجلات فلسفی، بیش از صد مقاله به آن مجله ارسال شد (ر.ک: گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۱۹).

تقریر مالکوم از برهان وجودی با تلاش برای رفع چند اشکال شروع می‌شود. اغلب اعتراض فلاسفه درباره برهان وجودی این است که این برهان به ناحق از وجود به عنوان کمالی که اشیا می‌توانند واجد یا فاقد آن باشند بحث می‌کند. مالکوم با این انتقاد موافق است و قبول می‌کند که آنسلم در معرض این انتقاد است. به گفته مالکوم آنسلم در فصل دوم کتاب خطابه، نظریه‌ای را بسط می‌دهد مبنی بر اینکه وجود یک

کمال است و کمال بودن وجود به معنای محمول بودن آن است. اما وی معتقد است که آنسلم (در فصل سوم کتاب خود) برهان وجودی دیگری دارد که در آن قائل به کمال بودن وجود نیست. آنسلم در فصل سوم خطابه می‌نویسد:

چنانچه آن [چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست] اصلاً قابل تصور باشد، باید وجود داشته باشد. زیرا هر کسی که در وجود چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست تردید و یا آن را انکار می‌کند در این نکته شك دارد و یا آن را رد می‌کند که اگر آن چیز وجود داشت عدم وجود آن، خواه در عالم واقع و یا در فهم و دریافت آدمی، غیر ممکن بود. چون که در غیر این صورت وجودی نبود که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد. اما درباره این نکته که چیزی به تصور درآید اما وجود نداشته باشد می‌گوییم: چنانچه وجود می‌داشت عدم وجودش، در عالم واقع و یا در دریافت ذهنی، ممکن می‌بود. بنابراین اگر هستی‌ای که بزرگتر از آن قابل تصور نیست حتی امکان وجود داشته باشد [در آن صورت] باید وجود داشته باشد (مالکوم، ۱۳۸۲: ۶۹).

به عقیده مالکوم، چیزی که آنسلم در اینجا ثابت کرده این نکته است که مفهوم «وجود ممکن» یا «عدم وجود محتمل» نمی‌تواند هیچ مصداقی در مورد خداوند داشته باشد، بلکه وجود خداوند باید منطقاً واجب یا منطقاً ممتنع باشد. تنها راه منطقی رد ادعای آنسلم بر اینکه وجود خداوند لازم و واجب است این است که بپذیریم مفهوم خداوند، به عنوان وجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، ذاتاً متناقض یا فاقد معناست. از دیدگاه مالکوم، آنسلم در فصل سوم خدا را موجودی در نظر می‌گیرد که اگر وجود داشته باشد خاصه و جوب وجود را داراست. اما از آنجا که موجودی که دارای این خاصه است نمی‌تواند وجود نداشته باشد پس خدا واقعاً وجود دارد.

چنانچه خداوند، هستی‌ای که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، وجود نداشته باشد در آن صورت وی نمی‌تواند به وجود آید. چرا که اگر چنین شود یا اینکه چیزی موجب به وجود آمدن او شده و یا اینکه به طور اتفاقی و یا تصادفی به وجود آمده است. به هر حال و در هر دو صورت، وی موجودی محدود خواهد بود که به واسطه درک و تصویری که ما از او داریم چنین نیست. حال، از آنجایی که وی نمی‌تواند به وجود بیاید، چنانچه وجود نداشته باشد می‌شود گفت وجود داشتنش

غیر ممکن یا ممتنع است. اگر او وجود نداشته باشد نمی‌تواند به وجود آمده باشد، و نیز اینکه نمی‌تواند از وجود داشتن باز ایستد (وجودش متوقف شود) چرا که هیچ چیزی نمی‌تواند موجب توقف وجود وی شود و یا اینکه به طور شانس‌ی و تصادفی چنین پیش بیاید که وی از وجود داشتن باز می‌ایستد. بنابراین اگر خداوند وجود داشته باشد، وجود او واجب و لازم است. از این قرار، وجود خداوند یا ممتنع و یا واجب است. صورت اول وقتی می‌تواند تحقق پذیرد که تصور ذهنی (مفهوم) چنین وجودی ذاتاً متناقض یا به نحوی منطقاً بیهوده و بی‌معنا باشد. چنانچه فرض کنیم چنین چیزی نیست، چنین نتیجه می‌شود که وی الزاماً وجود دارد (مالکوم، ۱۳۸۲: ۷۰).

این برهان را پلانتینگا نقد کرده است (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۸۲-۱۸۵). اما پلانتینگا استدلال می‌کند که این برهان در صورتی از خطر نجات می‌یابد که به کمک مفهوم جهانهای ممکن بازگفته شود، یعنی مفهومی که از طریق نوشته‌های گروهی که معمولاً به علمای منطق موجّهات مشهورند متداول شده است. جهان ممکن، به سخن غیر دقیق، نحوه‌ای است که اشیا بدان نحو ممکن بود باشند: جهان ما جهانی ممکن است. بنابراین جهانی دقیقاً شبیه به جهان ماست که در آنجا مثلاً فیله‌ها به جای یک خرطوم دو خرطوم دارند. بنابراین پلانتینگا با به کارگیری این مفهوم از جهانهای ممکن برهان مالکوم را در قالب دو قضیه تنسیق کرد:

۱. جهانی، ج، هست که در آن موجودی با نهایت عظمت وجود دارد.
۲. فقط در صورتی موجودی در یک جهان نهایت عظمت را داراست که در تمام جهانها وجود داشته باشد.

بر اساس نظر پلانتینگا این استدلال ثابت می‌کند که در جهانی ممکن موجودی با حد اعلای عظمت وجود دارد و... جهانی که چنین موجودی را در بر دارد دارای ماهیت، م، است که مستلزم صفت «وجود داشتن در هر جهانی» است. اما به گفته پلانتینگا این استدلال ثابت نمی‌کند که موجودی وجود دارد که در جهان ما از نهایت عظمت برخوردار است؛ زیرا از قرار معلوم، برای اینکه موجودی حداکثر عظمت را دارا باشد چیزی بیشتر از صرف وجود داشتن را در همه جهانها لازم دارد و برهان مالکوم تنها نشان می‌دهد که در جهانی موجودی با نهایت عظمت وجود دارد.

اما پلانتینگا تصور می‌کند که از برهان وجودی می‌توان دفاع کرد و در این مرحله او شروع به دفاع می‌کند. اگر او در ارزیابی‌اش از استدلال مالکوم صحیح بگوید نتیجه می‌شود که جهان ممکن است که در آن موجودی عظمت حداکثر را دارد، و این مستلزم آن است که آن موجود در هر جهانی وجود داشته باشد. اما این مستلزم آن نیست که در هر جهانی این موجود بزرگتر یا کاملتر از دیگر سکنه آن جهانها باشد. بنابراین پلانتینگا مفهوم کمال حداکثر را مطرح می‌کند. کمال حداکثر با عظمت مطلق مرتبط است. «ویژگی داشتن عظمت بی‌نهایت مستلزم ویژگی داشتن کمال در هر جهان ممکن است. تفوق مطلق مستلزم علم مطلق، قدرت مطلق و کمال اخلاقی است» (به نقل از دیویس، ۱۳۷۸: ۴۷).

همه با این برهان متقاعد نشده‌اند. برخی متذکر شده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ جهان ممکن است که در آن یک نمونه عینی از موجودی آن‌چنانی عرضه شده باشد، وجود نداشته باشد، در آن صورت دچار هیچ امر خودمتناقضی نمی‌شویم. پاتریک گریم هم در مقاله‌اش با عنوان «خدای پلانتینگا و سایر هیولاهای» ابراز داشته است که برهان پلانتینگا بسیاری از اموری را که مستدل هستند نیز اثبات می‌کند. همه انواع هیولاهایی که بزرگتر از آنها نمی‌تواند تصور شود باید در جهانهای ممکن موجود تلقی شود. علاوه بر انتقاداتی که از برهان وجودشناسی پلانتینگا شده است، به نظر خود او هم این برهان نمی‌تواند خدا باوری را منطقاً موجه گرداند (سل، ۱۳۸۲: ۳۸۹). اصولاً پلانتینگا، استدلال‌ورزی را برای دفاع عقلانی از دین راه مناسبی نمی‌داند، وی به همراه برخی دیگر از متفکران معاصر، بنیانگذار مکتبی است که «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» نامیده شده است که بر اساس آن «اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است»، بدون اینکه نیازی به اقامه برهان و استدلال داشته باشد (پلانتینگا، ۱۳۷۴). وی در پایان کتاب «خدا، اختیار و شر» می‌نویسد:

آیا این برهان [برهان وجودشناسی] بخش موفقی از الهیات طبیعی را تشکیل می‌دهد و آیا وجود خدا را ثابت می‌کند؟ تصور من این است که پاسخ منفی باشد.... با این حال فکر می‌کنم این مطلب روشن باشد که در پذیرش این مقدمه هیچ امری خلاف عقل یا غیر عقلانی نهفته نیست. بنابراین ادعای من درباره این

برهان این خواهد بود که مقبولیت عقلانی خداپرستی را ثابت می‌کند نه صدق آن را (پلاتنینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۳).

علاوه بر منتقدان کلاسیک برهان وجودی، منتقدان جدید نیز بسیارند که ویلیام رو، بارنس، جی. ال. مکی از آن جمله‌اند.

دیدیم که برهان وجودی از ابتدای طرحش تا کنون، تاریخ پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است و نقدهای بسیاری را به خود دیده است. با توجه به مطالبی که پیرامون این برهان گذشت، می‌توان چندین نتیجه مهم را از تحلیل برهان وجودی در فلسفه دین غرب به دست آورد:

۱- هیچ برهان وجودی معتبری ارائه نشده است که عقلاً گریزناپذیر باشد تا بدین نتیجه منجر شود که واجب الوجود وجود دارد.

۲- از طرف دیگر، کسی ردیه و جوابی موفق ارائه نکرده است که منطقی و وجود خداوند را غیر ممکن نشان دهد.

۳- تنها راهی که انسان می‌تواند امکان اعتبار برهانی خداشناسانه را فراهم کند این است که فرض کند یا تصدیق کند که «چیزی وجود دارد یا وجود داشته است».

۴- اگر کسی استدلال کند که «چیزی وجود دارد، پس خداوند وجود دارد، او یک رهبرد وجودی صرفاً ماتقدم را رها کرده و به دامن یک رهبرد جهان‌شناختی ماتأخر در غلتیده است.

۵- اگر کسی بتواند به طریقی یک برهان خداشناسی را با تأکید بر غیر قابل انکار بودن این قضیه که «چیزی وجود دارد» و با استدلال از آن بر اینکه «چیزی بالضروره وجود دارد» اعتبار بخشد، هنوز راهی طولانی از این نتیجه تا موجود بسیط و مطلقاً کامل خداشناسی مسیحی وجود دارد. جالب توجه است در این رابطه خاطر نشان سازیم که سه خدای مختلف از نوع واحدی از برهان وجودی نتیجه شده است و دیگرانی بر این گمانند که نوع چهارمی نیز ممکن است استنباط شود:

الف) دکارت و لایب‌نیتس خداوندی توحیدی را نتیجه گرفتند.

ب) اسپینوز استدلال بر خداوندی وحدت وجودی (همه‌خدایی) کرده است.

ج) هارتسون با خداوندی همه در خدایی سخن خود را به پایان برده است.

د) هنله تأکید می‌کند که در بهترین شرایط، جدا از وارد کردن نوعی قضیهٔ افلاطونی، برهان وجودی خداوندانی چندخدایی (مبنی بر شرک) را به دست می‌دهد. از آنجا که مواضع مختلف از دو طرف منحصر به یک نتیجه است، چنین نتیجه می‌شود که تمامی آنها نمی‌تواند صحیح باشد (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

خداباوری در اندیشهٔ اسلامی

به منظور دفاع از خداشناسی به عنوان نظریهٔ مغایر با سایر نظریات، انسان ظاهراً باید به ورای برهان وجودی برود. چون برهان وجودی به تنهایی به طور آشکار معین نمی‌کند که کدام نوع خدا در نتیجهٔ پایانی ظاهر خواهد شد و از اینجاست که برخی از متفکران اسلامی از جمله استاد مطهری انتقاد کانت از برهان وجودی را که معروفترین نقد این برهان است، پذیرفته و بر نارسایی آن تأکید ورزیده‌اند. از دیدگاه استاد مطهری، اشکال اساسی در این برهان این است که «وجود خداوند» و تصدیق به آن از تصور محض استنتاج می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۴). در حالی که چنین نیست که تصور شیئی الزاماً تصدیق آن را در پی داشته باشد.

گفته شد که برهان وجودی به لحاظ شکل قیاسی، از نوع برهان خلف است که در منطق معروف است. شهید مطهری پس از ذکر برهان وجودی آنسلمی، آن را از نظر انطباق با برهان خلف مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. برهان خلف از راه غیر مستقیم، یعنی از راه ابطال نقیض مدعا بر مدعا استدلال می‌کند و چون ارتفاع نقیضین محال است پس خود مدعا حق است. در برهان وجودی، آن چیزی که مدعا قرار می‌گیرد به دو نحو قابل تقریر است: یکی آن که مدعا، «نفس تصور ذات برتر و بزرگتر باشد، بر این اساس صورت برهان چنین می‌شود: «ما ذات بزرگتر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد ما ذات بزرگتر را تصور نکرده‌ایم». اگر برهان را چنین تقریر کنیم، ملازمه غلط است، یعنی لازمهٔ وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگتر، تصور از ذات بزرگتر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگتر، وجود خارجی ذات بزرگتر را استنتاج

کرد. پس «شیء از تصور استنتاج نمی‌شود».

تقریر دوم آنکه مدعا «واقعیت ذات بزرگتر باشد». پس باید چنین بگوییم که ما ذات بزرگتر را در خارج در نظر می‌گیریم، آنگاه می‌گوییم: این ذات بزرگتر خارجی باید وجود هم داشته باشد والا ذات بزرگتر نیست، زیرا ذات بزرگتر موجود از این بزرگتر مفروض بزرگتر خواهد بود. پس ذات بزرگتر مفروض، ذات بزرگتر نخواهد بود.

بدیهی است که در این تقریر، وجود به منزلهٔ یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است، یعنی برای اشیا (و در اینجا، برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعییتی فرض شده است، آنگاه گفته شده است که وجود لازمهٔ ذات بزرگتر است، چه اگر ذات بزرگتر وجود نداشته باشد، ذات بزرگتر نخواهد بود؛ زیرا ذات بزرگتر موجود، از ذات بزرگتر غیر موجود بزرگتر خواهد بود.

تفکیک ذات اشیا از وجود در ظرف خارج، و توهم اینکه وجود برای اشیا از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیا قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند. اینکه ذهن برای اشیا ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۶). بنابراین، نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که برهان وجودی که به عنوان برهان منطقی اثبات وجود خدا عرضه شده است، از درجهٔ اعتبار ساقط است. خللی که در برهان هست این است که هر چند احراز می‌کند که مفهوم یا تصور خدا، مستلزم مفهوم یا تصور وجود اوست، نمی‌تواند گام بعدی را بردارد و محرز گرداند که این تصور موجود سرمدی در عالم مصداق دارد (ادواردز، ۱۳۷۲: ۵۳).

در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی براهین اصلی اثبات خدا را می‌توان در دو گروه «کلامی» و «فلسفی» جای داد. عمده‌ترین برهان کلامی برهان حدوث (زمانی) است. براهین فلسفی هم به دو قسم طبیعی مانند (برهان حرکت ارسطو) و الهی که شامل براهین فیلسوفان و حکمای الهی مانند «برهان وجوب و امکان»، «برهان سینوی» و «برهان صدیقین» است تقسیم می‌شود.

بنابراین سه برهان فلسفی برای اثبات وجود خدا در الهیات فلسفی اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. البته چنانچه قبلاً اشاره کردیم در الهیات فلسفی

مسیحی هم براهینی برای اثبات وجود عرضه شده است اما این براهین غالباً موفق نبوده‌اند و اشکالات فراوانی برای نارسایی آنها وارد شده است. انتقاد از خداباوری (مسیحی) و ادله اثبات آن در دو دوره جدید افزایش یافته و به طور کلی در فلسفه دین معاصر واکنش منفی و شکاکانه در مورد خداباوری اتخاذ شده است. پترکو استنبام ماحصل بعضی از ایرادات اساسی به دلایل خداشناسانه را با چنین بیانی خلاصه می‌نماید که: «این براهین از لحاظ منطقی بی‌اعتبارند، به نحو معرفت‌شناسانه ناقصند و از لحاظ ارزشی نابه‌جا به کار برده شده‌اند» (گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۲۰). بنابراین این‌گونه دلایل در الهیات فلسفی معاصر مسیحی هرگز ادله قاطع و قانع‌کننده نیستند به همین خاطر برخی الهی‌دانان معاصر استدلال کرده‌اند که اثبات اعتقادات دینی و جهان‌بینیها، لزوماً به معنای اقامه دلایلی که همگان را قانع کند، نیست. مفهوم «اثبات» را باید «وابسته به شخص» تلقی کنیم، یعنی ممکن است به نظر شخصی یک استدلال امری را کاملاً اثبات کند، اما همان استدلال نتواند برای دیگری چیزی را اثبات کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۸۸). ماوردس در کتاب «باور به خدا» تلاش می‌کند مبانی معرفتی و منطقی شخصی بودن استدلال را بیان کند. آلستون فیلسوف دین معاصر- هم در کتاب «ادراک خداوند» سعی می‌کند بر اساس تجربه دینی، باور دینی (باور به خدا) را توجیه کند و یا پلانتینگا در کتاب «خدا و اذهان دیگر» پس از اینکه براهین اثبات یا نفی وجود خدا را بررسی می‌کند، تمامی آنها را ناموفق ارزیابی کرده و می‌گوید تا کنون نه کسی توانسته است وجود خدا را اثبات کند و نه عدم وجود خدا را. در واقع می‌توان گفت ناامیدی پلانتینگا در یافتن براهین موفق به نفع وجود خدا، نقطه شروع او در معرفت‌شناسی دینی گردیده و ادعا کرده است که «باور به خدا، باوری واقعاً پایه است» بدون اینکه متکی به دلایل و براهین عقلی باشد. آیا به واقع نمی‌توان هیچ برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد، آن‌گونه که در الهیات مسیحی ادعا می‌شود؟ و یا اگر هم دلیلی پیدا شود، آن دلیل شخص‌محور است؟ به نظر می‌رسد حتی اگر نتوان برهان بدون اشکالی برای خداباوری اقامه کرد باز هم دلیل بر عدم وجود چنین برهانی در فرایند باورسازی ما نمی‌شود. علاوه بر اینکه توجه عقلایی باور گسترده‌تر از توجیه برهانی آن است. در عین حال برخی از

فیلسوفان مسلمان مدعی وجود براهینی قاطع برای اثبات وجود خدا شده‌اند که از مقدمات فلسفی محض تشکیل شده و هیچ نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند. واضح است که در اینجا ما نمی‌توانیم این مسئله را به تفصیل بررسی نماییم، لذا تنها به یکی از این براهین یعنی «برهان صدیقین» اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. البته قبل از تقریر این برهان، تذکر این نکته لازم است که برخی، برهان وجودی آنسلم را عیناً همان برهان صدیقین می‌دانند، در حالی که چنین نیست و تفاوت‌های زیادی با هم دارد. هرچند که به قول شهید مطهری، این دو برهان بی‌شبهت به هم نیستند.

برهان صدیقین که استاد مطهری آن را «برهان صدراپی» نیز می‌نامد، هرچند که ریشه در برخی آثار ابن سینا دارد و همو بود که این برهان را «برهان صدیقین» نامید و آن را متین‌ترین برهان دانست. اما مبتکر این برهان صدرالمتألهین است و بر مبادی فلسفه او (اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود) مبتنی است. یعنی هرچند که ابن سینا نیز «برهان وجوب و امکان» خود را به دلیل اینکه در آن از وجود مخلوق به اوصاف آن از قبیل حدوث و حرکت در وجود خالق استدلال نشده برهان صدیقین خواند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳؛ همو، ۱۳۷۹)، اما امروز برهان وجودی صدرا به همین نام خوانده می‌شود. صدرالمتألهین خود برهان سینوی را «شبهه برهان صدیقین» نامیده است. از این برهان چند تقریر مختلف صورت گرفته است. صدرا خود در «اسفار» و «مشاعر» این برهان را آورده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱؛ همو، ۱۳۷۷).

حکیم سبزواری و علامه طباطبایی نیز از طریق این برهان در صدد اثبات وجود خدا برآمده‌اند. کوتاه‌ترین تقریر از برهان صدیقین را علامه طباطبایی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ارائه داده است: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱۶).

استاد مطهری در ذیل تقریر علامه و در توضیح بیان صدرالمتألهین از این برهان، مقدمات این برهان را بیان می‌کند که در اینجا مقدمات را ذکر می‌کنیم:

الف) آنچه تحقق دارد اصالت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می‌باشند. (اصالت وجود)

ب) حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی

و مراتبی است. (وحدت وجود)

د) حقیقت وجود بما هو هو، مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، احدیت و نوریت است. راه یافتن عدم و شئون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره همه ناشی از معلولیت است.

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۲).

این برهان از نظر صدرا و اتباع او برهان جامعی است که به تنهایی هم وجود خدا را اثبات می‌کند و هم وحدت او را هم اثبات وحدت صفاتی با ذات را و همین که او (تعالی شأنه) واجد همه کمالات و منزّه از همه عیوب و نواقص است، چه هر کمالی به وجود برمی‌گردد و هر نقصی به عدم، و او که مطلق و بسط است نه ثانی برایش متصور است و نه آمیختگی به عدم. جز این برهان هیچ برهان دیگری این جامعیت را ندارد. لذا برای اثبات هر یک از موارد مزبور برهان صدیقین، براهین دیگری نیز برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است که از جمله می‌توان به «برهان نظم» اشاره کرد. از نظر شهید مطهری برهان نظم ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی است که بر وجود خداوند اقامه می‌شود. گفته می‌شود که این برهان بر خلاف سایر براهین از قبیل برهان محرک اول، برهان وجوب و امکان، برهان حدوث و قدم و برهان صدیقین - که ماهیت فلسفی و عقلانی محض دارند - یک برهان طبیعی و تجربی است و ماهیت تجربی دارد، نظیر سایر براهین و استدلالاتی که محصول تجربه بشر است. ایشان کوتاه‌ترین تقریر این برهان را چنین بیان می‌کند: «نظم و سازمان اشیا دلیل بر این است که نیروی نظم‌دهنده‌ای در کار است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۳۷).

دیوید هیوم، فیلسوف تجربی‌مسلك، در کتاب «همپرسه‌هایی پیرامون دین طبیعی» اشکالاتی را بر این برهان وارد کرده است که موجب بی‌اعتباری ادله اثبات وجود خدا، خصوصاً دلیل نظم شده است و از نظر استاد مطهری این مسئله یکی از علل گرایش به مادیگری در جهان غرب می‌باشد. ایشان در کتاب «علل گرایش به مادیگری» برخی از اشکالات هیوم بر برهان نظم را نقل و نقد و بررسی می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. آکویناس، توماس، رد برهان [وجودی]، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲. آنسلم، تقریر برهان [وجودی]، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۴. همو، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. ادواردز، پل، تاریخ ما بعد الطبیعه، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. الدرزی، لئو جی.، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ ش.
۸. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۹. پلانتینگا، آلوین، «آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟»، کلام فلسفی، تهران، صراط، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. همو، فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. پلانتینگا، آلوین و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، آگاه، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. همو، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. دیویس، برایان، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه قربان علی، تبریز، آیین، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. سل، آلن پی. اف.، تاریخ فلسفه دین، ترجمه آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، المشاعر، اصفهان، مهدوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۱. کاپلستون، فردریک، دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم، متادولوژی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مائورر، آرماند، آنسلم و برهان وجودی، ترجمه علی حقی، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۷۴ ش.

۲۶. مالکوم، نورمن، «بحثی مربوط به زمان معاصر»، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، «علل گرایش به مادیگری»، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. همو، پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۹. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱ ش.

ترجمه چکیده ها

موجز المقالات

ماهية النفس وعلاقتها مع البدن من وجهة نظر السهرورديّ و كانط

- الدكتور السيد مرتضى حسيني الشاهرودي
- أستاذ مساعد بجامعة فردوسي

فلسفة النفس اليوم من فروع المباحث الفلسفية واهتمّ بها كبار الفلاسفة في الشرق والغرب بحثاً ونقداً ودوّنوا فيها كثيراً. وبحث القدماء من كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو حول النفس من منظور علم النفس ولكنهم لم يبحثوا في النفس الفلسفية. ولكن المتأخرين منهم والمعاصرين مثل ابن سينا، والسهرورديّ، وصدر المتألّهين، وديكارت، وهايز، ولاك، وبركلي، وهيوم و كانط، طرحوا مباحث شتى في هذا الموضوع شارحين أو ناقدين. والمسألة التي اشتهرت بالنفس والبدن في الغرب، كان بدؤها من ديكارت وما زالت باقية. وفي هذا المقال نبحت عن آراء الفيلسوفين المشهورين في عصرهما وحتّى العصر الراهن، السهرورديّ و كانط ونقارن بينهما في هذه المسألة وتطرّق أحياناً إلى آراء باقي الفلاسفة في هذا المجال. ولتصير

المسألة ذات أهميّة بالغة نبحث عن آرائهما في أصالة الماهيّة أيضاً ونقول رغم أنّهما قد اشتركا ووافقا في كثير من المسائل مثل التشخّص والوعي الذاتي، والإرادة، والبساطة، ونفي عينيّة الجوهـر مع النفس، والبقاء؛ قد اختلفا في مسائل أخرى مثل نفي العلاقة بين التمايز التـصوـريّ للشـيء والتمايز العينيّ لذلك الشـيء، وعدم حصر النفس في الجوهـر المفكّر، والإثنيّة المحضـة للنفس، والمعرفة العقليّة، والإدراك الحـضـوريّ، وعلم النفس بالخارج، ووضوح الإدراكات النفسانيّة وإبهامها، كما سنفصلها إن شاء الله.

الكلمات الرئيسيّة: النفس، البدن، كانت، السهرورديّ، الفلسفة.

رأي السيّد عليّ المدرّس الزنوزيّ والعلامة الطباطبائيّ في المعاد الجسمانيّ

- الدكتور رضا أكبريان (أستاذ مساعد بجامعة تربية المدرّس بطهران)
- محمّد إسحاق عارفي (طالب في مرحلة الدكتوراة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

المعاد من الأصول المسلّمة للإسلام والمعاد الجسمانيّ من ضروريّاته. وللحكيم الزنوزيّ والعلامة الطباطبائيّ من الفقهاء والعلماء، في هذه المسألة كلمات جديدة ونظريّات حديثة. والوجه المميّز لنظريّة الزنوزيّ في الموضوع، قوله في كميّة تعلق النفس بالبدن وهو قوله برجوع البدن إلى النفس لا النفس إلى البدن الذي يقول به الباقون. والعلامة وإن لم يعلن موافقته التامّة مع الزنوزيّ في تفاصيل المعاد الجسمانيّ إلا أنّه أذعن بما قاله الزنوزيّ في لحوق الأبدان إلى الأنفس.

الكلمات الرئيسيّة: المعاد الجسمانيّ، لحوق الأبدان إلى الأنفس، النفس الكلّيّة، المدرّس الزنوزيّ، العلامة الطباطبائيّ.

تفسير المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لمسألة علاقة النفس بالبدن

- الدكتور أحمد ديرباز (أستاذ مساعد بجامعة قم)
- أحمد شه كلي (طالب في مرحلة الدكتوراة بجامعة قم)

لقد اهتمّ الفلاسفة الإسلاميون والغرييون من قديم الزمان بموضوع كميّة ارتباط

الجوهر المجرد (النفس) مع الجوهر المادّي (البدن). وهناك بحوث كثيرة أجريت في هذا الموضوع ولكن البحث لم ينته بعد وبقي له حيويته وضرورته. وهذا المقال يبدأ بتقييم وجهة نظر ابن سينا والشيرازي وتفسيرها ثم يأتي بتقرير حديث عن محلّ النزاع في المسألة. ويستنبط من محلّ النزاع في مسألة علاقة النفس بالبدن خمسة تقارير والمحور الأساس لكلّ من هذه التقارير هو: «العلاقة»، و«التأثير والتأثر»، و«تركيب النوع الواحد الطبيعيّ من المادّيّ والمجرد»، و«التعلّق والتدبير»، و«الاتّحاد». ويرى الكاتب أنّ محلّ النزاع هو «الاتّحاد» فحسب وسائر الأقسام خارج عن محلّ النزاع. والمسألة الأخرى في هذه المقالة هي التفسير الصحيح من مبدأ السخّية وتأثيره على مسألة ارتباط البدن المادّيّ والمجرد. وفي الختام يأتي الكاتب بتبيين جديد لحلّ معضلة ارتباط المجرد (النفس) مع المادّيّ (البدن) على أساس بعض المبادئ والمباني.

الكلمات الرئيسية: النفس، البدن، المجرد، المادّي، تقرير محلّ النزاع، مبدأ

السخّية.

رأي الشيرازيّ وابن العربيّ في مسألة «حدود العقل في معرفة الحقائق»

□ الدكتور بهزاد مرتضائي

□ أستاذ مساعد بجامعة تربية مدرّس

الموضوع الأساس في النظر العرفانيّ للشيرازيّ والعرفان النظريّ لابن العربيّ هو معرفة أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله. الشيرازيّ في نظره هذا يريد النيل إلى طريق لمعرفة الحقّ كعارف حقيقيّ ويعتقد أنّه كما لا يوجد مخلوقاً بدون وجود الحقّ، لا يمكن أيّ معرفة للمخلوقات بدون معرفة الله تعالى. لهذا يرى أنّه يلزم لشهود الحقّ وإدراك الكليّات العقلية اندكاك جبل الإتيّة من النفوس وأنّ الشيرازيّ يقصّ في آثاره العرفانية أثر ابن العربيّ ومنهجه ويرى العقل محدداً في معرفة الحقّ وأسمائه وصفاته وعلى طالب الحقّ أن يعرفها.

الكلمات الرئيسية: ابن العربيّ، الشيرازيّ، العقل، المعرفة، الحقائق.

الفطرة ودورها في المعرفة

- الدكتور حسين غفّارى (أستاذ مساعد بجامعة طهران)
- غلامعلي مقدّم (طالب في مرحلة الدكتوراة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

مسألة المعلومات والميول المسبوقة للإنسان، مسألة مهمّة في معرفة الإنسان والمعرفة الفلسفيّة وكانت مطمح أنظار العلماء الشرقيين والغربيين. منهم من يعتقد بوجود هذه الإدراكات في الإنسان ومنهم من ينكرها أساساً. الفطرة هي اللغة التي تطلق على هذه الإدراكات في الدين. والتي نوقشت بين المفكرين المسلمين وجوداً ومعرفة. ولأهمّيّتها البالغة ودورها الهامّة في كثير من المسائل الإنسانيّة والمعرفيّة، من الضروريّ أن تبين وتحلّل آراء المفكرين المسلمين في هذا الصعيد. على هذا يبيّن هذا المقال دور الفطرة في العلوم المعرفيّة ويبحث عن منظور الحكماء ما قالوا القائلين بالتفكيك حول المعرفة الفطريّة.

الكلمات الرئيسيّة: الفطرة، المعرفة الفطريّة، مدرسة التفكيك، الإدراكات الفطريّة، معرفة الله الفطريّة.

الأسس الفكرية لمولانا جلال الدين الروميّ والحكيم السبزواريّ في العرفان والحكمة

- الدكتور حسين بهروان
- أستاذ مساعد بجامعة الحرّة فرع سبزووار

العرفان معرفة مبنية على حالة روحانيّة لا توصف، يرتبط الإنسان في هذه الحالة مباشرة مع الوجود المطلق ويدرك ذات المطلق بمساعدة الذوق والوجدان. العرفان الإسلاميّ الذي أسّسته الشريعة المحمّديّة الغراء هو السلوك إلى الله في معناه الحقيقيّ ويحصل علم اليقين، في هذا السير عن طريق العقل النظريّ كما يحصل عن طريق العقل العمليّ وتنوير الروح عين اليقين وحقّ اليقين. وكتاب الله تعالى والأحاديث الواردة من المعصومين عليهم السلام. ولقد بنيت عرفان جلال الدين الروميّ على أساس وحدة الوجود والعشق الإلهيّ وإنّه يقول بوحدّة الوجود والموجود والوحدة في الكثرة ويقول أيضاً بأنّ جميع الموجودات قائمة بالعشق وجذبة العشق جارية وسارية في

جميع العالم. والحكيم السبزواريّ يقول بوحدة الوجود وإنّه تأثر بأقوال ابن العربيّ والمولويّ الروميّ، كما أنّه شرح المثنويّ المعنويّ للروميّ وأبدى عبقرية وإحاطته على أقوال العرفاء والأخبار والآيات التي استدللّ بها أهل التحقيق والعرفان في كتبهم. المولويّ الروميّ يفسر الكون بالعرفان النظريّ والوحدة في الوجود والعرفان العمليّ والكشف والشهود ويرى للعقل معاني مختلفة: ممدوح ومذموم وجزئيّ وكليّ وإنّه ينكر العقل الفلسفيّ ولا يعده شيئاً. المولويّ الروميّ والحكيم السبزواريّ جعلوا وحدة الوجود والعشق الإلهيّ والإنسان الكامل هو المبنى في العرفان النظريّ ويستفيدان من المنهج الذوقيّ والشهوديّ. كما أنّهما يستفيدان في الحكمة من وحدة الوجود ومن منهج الكشف والشهود أيضاً. ولكن تفسيرهما عن وحدة الوجود يختلف عن الآخر والحكيم السبزواريّ يستفيد من الاستدلال والعقل الفلسفيّ والمولويّ لا يعده بشيء.

الكلمات الرئيسية: المولويّ الروميّ، السبزواريّ، العرفان، الحكمة، العشق، وحدة الوجود، العقل.

موضوع ما بعد الطبيعة

- الدكتور جعفر شانظري
- عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة أصبهان

إنّ العلوم البشريّة تتمايز حسب الموضوع والمنهج والغرض. والحكماء القدماء جعلوا جميع العلوم قسمين نظريّ وعمليّ وقسموا كلا القسمين إلى ثلاثة أقسام. وقسموا مباحث الحكمة والعلم النظريّ على أساس علاقتهما بالوجود المادّي وغير المادّي إلى مباحث الإلهيات (العلم الإلهيّ)، والعلم الأعلى وما بعد الطبيعة) وإلى الطبيعيات والرياضيات (العلمين التعليميّين) وطرحوا آراء ونظريّات مختلفة في موضوع العلم الإلهيّ أو علم ما بعد الطبيعة. هذا المقال بعد أن يطرح المسألة ويبين الآراء والأنظار يرى أنّ موضوع هذا العلم واحد في قسميه كليهما العامّ والخاصّ، وهو حقيقة الوجود أو الوجود المحض وقد أخطأ الذين فصلوا الموضوع في الإلهيات وجعلوا الموجود موضوع العامّ و«الله تعالى» موضوع الخاصّ لأنّ هذا التفصيل لا يلائم المباني الفلسفيّة للحكماء.

الكلمات الرئيسية: الموجود، ما بعد الطبيعة، الموضوع، الإلهيات.

البرهان الوجودي في الفلسفة الإلهية الغربية والإسلامية

- وليّ الله عباسي
- باحث الحوزة العلميّة بقم المقدّسة

البرهان الوجودي من البراهين المهمّة في الفلسفة والذي جذب إليه الفلاسفة طيلة التاريخ الفلسفيّ والمحور الأساس لهذا البرهان هو معرفة الوجود يعني أنّه إذا فرضنا وجوداً لله تعالى ليس هو من الوجودات التي توجد صدفة. ويمكن أن نُري هذا التصوّر الصحيح من الله تعالى مستمدّاً من النظرة الكونيّة للسنن اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة وهذا يمكن عن طريق البحث التجريبيّ وما يتأخّر عنه في كيفيّة نظر هذه السنن إلى الله تعالى. وأنسلم هو الذي ذكر هذا البرهان لأول مرّة وتبعه في النقد والبحث جونيلو، توما الأكوينيّ، وهيوم، وكانط. وأشهر المدافعين للبرهان الوجوديّ في الفلسفة الحديثة هما ديكارت ولايبنتز. وفي العصر الحاضر هارتشورن ومالكم أّتيا بتقرير جديد عن هذا البرهان.

الكلمات الرئيسية: البرهان الوجوديّ، الفلسفة، الله، الغرب، الإسلام.

Ontological argument is one of an important philosophical argument that constantly has attracted philosophers during the philosophical history. The central gravity of the ontological reason is that God, supposing that he is existed, means that he is not from that kind of existents that have existed suddenly. This conception of God can be shown by resorting to the worldview of Jewish, Christian and Islamic traditions and this is performed through empirical considering of the attitude of these traditions towards Gad. Anselm is who propounded the ontological argument first and then Gaunilo, Aquinas, Hume and Kant have considered it. In modern philosophy, Descartes and Leibnitz are the most well known defenders of the ontological argument. Among contemporaries, Hartshorne and Malcolm have given a new statement.

Key words: *Ontological argument, Philosophy, God, West, Islam.*

Subject of Metaphysics

- *Dr. Jaafar Shanazari*
- *A member of academic board of Esfahan University*

Knowledge and human sciences are divided and separated according to the subject, method and purpose. Early philosophers have classified the whole knowledge to theoretical and practical and each of them into three parts. They have divided and regulated the theoretical theosophy and knowledge in regard to its relation to material and spiritual existence into theology (Divine knowledge, supreme knowledge, and metaphysic), natural sciences and mathematics. They have given different ideas about the subject of theology or metaphysics. After propounding the issue and stating the views in this article, we have reached to this result that the subject of this science in both parts of the theology in general and in particular is one, that is, reality of existence or pure being. Those who understand existent as the subject of theology in its general meaning but God as the subject of the theology in its particular meaning have chosen the incorrect path and this distinction is incompatible with the philosophical foundation of the philosophers.

Key words: *Existent, Metaphysics, Subject, General, Particular theology.*

Ontological Argument in Philosophical Theology of the West and Islam

- *Valiyollah Abbasi*
- *A researcher of Qum Seminary*

its real meaning that establish by Islamic religion is a journey to the Truth. It is obtained through theoretical reason (certain knowledge) and practical reason and illumination of the spirit (intuitive certainty) and (truth of certainty). The sources of Islamic Gnosticism are divine book and issued hadith of the innocent Imams. Gnosticism of Mulana Jalal A-din Rumi (604-672 A.D.) is founded upon the unity of existence and Divine Love. He believes in unity of being and existent and unity in multiplicity. He says that the life and existence of all existents are based on love and the attraction of the love and loveliness is flowed in whole the world. Hakim Sabzevari (1212-1289 A.D) also believes in unity of existence and he was under the influence of Ibn Arab and Mulana and he has a commentary on Mathnavi and this exposition shows his complete knowledge of the Gnostics' ideas and those traditions and verses that have been ratiocinated and witnessed in the books of researchers. Applying theoretical and practical Gnosticism and unity of being, Mulana interprets existence. He believes that the reason has different meanings: praised reason; interdicted reason; partial reason; universal reason. Off course he denies the philosophical reason. Mulana and Hakim Sabzevari both found their theoretical Gnosticism on Unity of Existence, Divine Love and perfect man and use the method of intuition, but their interpretation of the unity of existence is different. Sabzevari authenticates ratiocination and philosophical reason but Mulana denies it.

Key words: *Mulana, Sabzevari, Gnosticism, Philosophy, Love, Unity of existence, Reason.*

Innate Disposition and Its Role in Epistemology

- *Dr. Hussein Ghaffari (Associate professor of Tehran University)*
- *Gholam Ali Moghaddam (A PhD student of Islamic philosophy and theology)*

The question of previous knowledge and tendencies of man is an important issue in anthropology and philosophical epistemology which have been mooted among east and west thinkers. Some have accepted the existence of these perceptions for man and some have denied them entirely. It has been interpreted in religious language into innate disposition. Muslim thinkers have explained their existential and epistemological analyses about the innate disposition and its quality. Given to the importance and crucial and determinative role of innate disposition in human issues and epistemology, it is necessary to analyze and explain the Muslim thinkers' views in this field. Explaining the role of the nature in epistemology, this article has considered the theory of Separation School about natural knowledge in viewpoint of philosophers.

Key words: *Innate disposition, Natural knowledge, Separation School, Natural perceptions, Natural theism.*

Mental Foundations of Mulana and

Hakim Sabzevari in Mysticism and Philosophy

- *Dr. Hussein Behravan*
- *Assistant professor of Sabzevar Azad University*

Gnosticism is a knowledge that is based on a spiritual and indescribable state in which man observes directly the absolute existence and percepts it by taste and conscience. Islamic Gnosticism in

management, union. The writer believes that the subject of the dispute is just union and the other kinds are out of discussion; relationship of the principle of cognation with this dispute; and at end, the writer has given a solution for solving this problem on the base of some principles.

Key words: *Soul, Body, Stating the subject of the dispute, The principle of cognation, Vapory soul.*

The Idea of Mulla Sadra and Ibn Arabi about the Range and Scope of the Reason in Knowing of Reality

- *Dr. Behzad Murtezai*
- *Assistant professor of Tarbiyat Modarress University*

The main issue in mystical attitude of Mulla Sadra and theoretical mysticism of Ibn Arabi is to know Divine Names, attributes and actions of God Almighty. In this attitude Mulla Sadra like a real Gnostic attempts to find the way of knowing Truth. He believes that as there is no creature without God Almighty, no knowledge without knowing God Almighty is possible for creatures. So, intuition of truth and perception of intellectual universals are requisite to loss of egoism. Mulla Sadra in his most Gnostic works and writings has followed the Gnostic way and method of Ibn Arabi and believes that there is a limit and a boundary for the reason in knowing Truth and his Names and Attributes that who is seeking truth must know this limit.

Key words: *Ibn Arabi, Mulla Sadra, Reason, Knowledge, Truths.*

that body returns to the soul and not soul to the body and this is against others views. Allama has accepted this idea about the attachment of the bodies to the souls, although he is not in agreement with him completely in some details.

Key words: *Bodily Resurrection, Attachment of the bodies to the souls, Universal soul, Position of the souls, Modarres Zenuzi, Allama Tabatabai.*

Reviewing the Question of the Relationship of the Soul and Body

- *Dr. Asgar Dirbaz (Assistant professor of Qum University)*
- *Ahmad Shahgoli (A PhD student of Qum University)*

One of the most difficult problems of philosophy is explaining the quality of the relationship of the soul and body. With all researches that have been done about this discussion, it still needs be discussed. At the beginning, the ideas of some philosophers about relationship of the soul and body have been considered in this article. Given to the importance of the idea of Mulla Sadra, his view has been emphasized more and has been proved that his idea, despite some disputes, is the most successful one in solving the problem of the relationship of the soul and body. Then, the nature of the vapory soul and its function in the theory of Mulla Sadra and the rate of the attachment of his view to this idea has been shown. At the end, following issues have been reconsidered: clearing the subject of the discussion, five statements can be given, which the basic pivot of each of them is: relationship, impressing and being impressed, combination of one natural kind from matter and spirit, attachment and

Suhravardi and Kant, who both of them were well known among philosophers of their age, in addition to compare them with each other and also with other experts. The importance of this question appears when we pay attention to their ideas about principality of the existence and essence. Despite their share in this idea that has led to be in agreement in issues like individuation, consciousness, will, unity, simplicity, denying the identification of the substance with the self, survival and the like, they differ in some other issues like negation of the relation of the conceptual distinction of the two things with their objective distinction, non-exclusiveness of the soul to the thinking substance, pure being of the soul, intellectual knowledge, intuitive knowledge, consciousness of the soul to the external world, clearness and ambiguity of the perceptions of the self. These were discussed here in detail.

Key words: *Soul, Body, Kant, Suhravardi, Philosophy.*

Bodily Resurrection in Viewpoint of Agha Ali Modarres Zenuzi and Allama Tabatabai

- *Dr. Reza Akbarian (Associate professor of Tarbiyat Modarress University)*
- *Muhammad Eshaq Arefi (A PhD student of Islamic philosophy and theology)*

The Principle of Resurrection is one of the definite principles of Islam and bodily resurrection is regarded as a necessity in Islam. Hakim Zenuzi and Allama Tabatabai are jurisprudents and scholars who have new words and theory about bodily resurrection. What is distinct the idea of Hakim Zenuzi from others in this regard is that he says about the attachment of the soul to body in the Day of Judgment

Abstracts

The Nature of the Soul and Its Relationship with Body in View of Suhravardi and Kant

□ *Dr. Sayyed Murtaza Hoseini Shahrudi*

□ *Associate professor of Ferdowsi University of Mashhad*

Philosophy of the self is regarded as one of the subsets of the philosophy today and great philosophers of the east and the west have analyzed and explained it and they have written many works about it. Among the predecessors, even though philosophers like Plato and Aristotle have discussed about psychology not self, every great philosophers after them, in particular, Ibn Sina a, Mulla Sadra, Suhravardi, Descartes, Hobbes, Locke, Berkley, Hume and Kant have propounded different issues about the self. However, the well known question of the soul and the body in the west has begun from Descartes and still is continued. This article considers the idea of

Table of contents

Researches:

The Nature of the Soul and Its Relationship with Body in View of Suhravardi and Kant Dr. Sayyed Murtaza Hoseini Shahrudi	3
Bodily Resurrection in Viewpoint of Agha Ali Modarres Zenuzi and Allama Tabatabai Dr. Reza Akbarian & Muhammad Eshaq Arefi	39
Reviewing the Question of the Relationship of the Soul and Body Dr. Asgar Dirbaz & Ahmad Shahgoli	55
The Idea of Mulla Sadra and Ibn Arabi about the Range and Scope of the Reason in Knowing of Reality/ Dr. Behzad Murtezai	77
Innate Disposition and Its Role in Epistemology Dr. Hussein Ghaffari & Gholam Ali Moghaddam	97
Mental Foundations of Mulana and Hakim Sabzevari in Mysticism and Philosophy Dr. Hussein Behravan	121
Subject of Metaphysics/ Dr. Jaafar Shanazari	135
Ontological Argument in Philosophical Theology of the West and Islam Valiyollah Abbasi	157

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Yaghoub Khavari	181
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	194

نمایه مقالات شماره‌های پیشین

ویژه فلسفه و کلام اسلامی

[۱] شماره ۳

سرمقاله

جستارهای فلسفی - کلامی؛ ضرورت زمان / غلام‌نبی گلستانی

پژوهشها

مبانی مشروعیت حکومتها / حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

مقدمه‌ای بر مسئله الزام سیاسی / محمد حسنین شیخ

نظریه‌های اختیارگرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی / محمد سلامی

مدنیت بالطبع انسان از چشم‌انداز فلاسفه / سیدمحمد مظفری

امامت؛ روش‌شناختی و چیستی / دکتر احد فرامرز قراملکی

تحلیل و ترجمه

هرمنوتیک، دین، چالش / گفت‌وگو با دکتر محمدجواد لاریجانی

کثرت‌گرایی دینی / کیث ای. یاندل / ترجمه حسن رضایی خاوری

«کثرت‌گرایی دینی» در بوته نقد / سیدمرتضی حسینی شاهرودی

[۲ و ۳] شماره ۷ و ۸

سرمقاله

پژوهش و توسعه / غلام‌نبی گلستانی

گفت‌وگو

فلسفه دین / گفت‌وگو با دکتر محمد فنایی اشکوری

پژوهشها

متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین / عبدالحسین خسروپناه
قبضی در «بسط تجربه نبوی» / ولی الله عباسی
معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی / سیدمرتضی حسینی شاهرودی
بازکاوی نظریه نیستی‌انگاری شر / عبدالکریم رضایی
نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی / محمد حسنین شیخ
ترجمه‌ها
لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت / رحمت‌الله کریم‌زاده
دورکین؛ بی‌طرفی و ترجیحات / محمد سلامی

[۴] شماره ۱۲

سرمقاله
علوم انسانی، تولید و نوآوری / غلام‌نبی گلستانی
پژوهشها
تحلیل فلسفی و فلسفه تحلیلی / دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
نقد مبانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی / جان هییک / ولی الله عباسی
تجسس اعمال و تبیین عقلانی آن در حکمت متعالیه / رضا کشاورز
ترجمه‌ها
راولز؛ قرارداد و قواعد / ریموند پلانت / ترجمه محمد حسنین شیخ
نوزیک؛ نظریه استحقاق در باب عدالت / ریموند پلانت / ترجمه حسنعلی زیدانلو
براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند / ماجد فخری / ترجمه داود حیدری
مفاهیم غیر توحیدی واقعیت‌نهایی / کیت ای. یاندل / ترجمه عمران هاشمی

[۵] شماره ۱۸

پژوهشها
مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی اهل بیت (علیهم‌السلام) / غلامحسین زینلی
تکامل نفس از منظر عقل / مهدی زندیه
مرگ و بقای نفس (نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا) / محمداسحاق عارفی
افکار افلاطونی ابن سینا / جواد رقوی
درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین / محمد ندایی
اخلاق و نسبیت / سیدمرتضی حسینی شاهرودی
پلورالیسم دینی از مسئله‌نما تا مسئله / زینب برخوردار
ترجمه‌ها
ایمان و عقل [کلام مسیحی] / ولفهارت پانن‌برگ / ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده

[۶] شماره ۲۴

پژوهشها

رابطه نفس و بدن / دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و رحمت‌الله کریمزاده
تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود/ مهدی زندیه
حکمت فلسفی مصداقی از حکمت در قرآن و حدیث/ عزیزالله فیاض صابری
تحلیل مهمترین براهین ابطال تناسخ از نظر ملاصدرا/ دکتر رضا اکبری و حسین شمس
نقش رشد و بلوغ فکری بشر در خاتمیت/ سیدمحمد مظفری
بررسی برخی از شبهات درون دینی خاتمیت/ محمداسحاق عارفی
امامت و امامان علیهم‌السلام در صحاح و برخی منابع معتبر اهل سنت/ غلامحسین زینلی
دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین / جواد رقوی
هرمونوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین / اکرم نامور
ترجمه‌ها

بنیادهای الزام سیاسی / D. D. Raphael / ترجمه رحمت‌الله کریمزاده/ زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

* * *

[۷] شماره ۲۹

پژوهشها

علم الهی؛ نقد و بررسی نظریه ابن سینا/ محمداسحاق عارفی شیرداغی
معاد جسمانی نزد ملاصدرا/ دکتر یحیی بوذری‌نژاد
جایگاه امامان معصوم علیهم‌السلام در عصر خاتمیت/ سیدمحمد مظفری
آیه ولایت؛ پندارها و پاسخها/ علی جلاتیان اکبرنیا
ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء و اشراق/ مهدی زندیه
بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا/ دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
هرمونوتیک فلسفی یا فلسفه هرمونوتیکی؛ درآمدی بر هرمونوتیک هایدرگر/ علی فتحی
ترجمه‌ها
حدس و فکر: ساختار بسط تدریجی معرفت‌شناسی ابن سینا/ دیمتری گاتاس/ ترجمه رحمت‌الله کریمزاده
* * *

[۸] شماره ۳۳ (آموزه‌های فلسفی - کلامی ۸)

قوة خیال و عالم صور خیالی/ دکتر رضا اکبریان
بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت/ دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
حقیقت جسم از نگاه متکلمان و نقد آن بر اساس مبانی حکما/ دکتر حسین غفاری و رحمت‌الله کریمزاده
تحلیل رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا/ محمداسحاق عارفی شیرداغی
آلستون و معرفت‌شناسی تجربه دینی / ولی‌الله عباسی
نقد حاجی سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا در باب ترکیب ماده و صورت، اتحاد عاقل و معقول، ادراک کلیات و حدوث اسمی / دکتر حسین بهروان
«امامت» در کلام شیعه امامیه (با توجه به منابع اهل سنت) // غلامحسین زینلی

قابل توجه خوانندگان و مشتریان گرامی

مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی که تا کنون با عنوان الهیات و حقوق به صورت فصلنامه منتشر می‌شده و هر شماره به صورت ویژه‌نامه به یک موضوع از موضوعات حقوق، علوم قرآن و حدیث، فلسفه و کلام اسلامی، و فقه اختصاص می‌یافت، از این پس در راستای رعایت آیین‌نامه‌های وزارت علوم برای درجه علمی و پژوهشی به شکل مستقل و با چهار عنوان، به صورت دوفصلنامه منتشر خواهد شد. شماره حاضر اولین شماره مربوط به موضوع فلسفه است که با عنوان آموزه‌های فلسفه اسلامی در اختیار شما قرار می‌گیرد.

برای تهیه شماره‌های پیشین مجله در زمینه فلسفه می‌توانید با شماره ۰۵۱۱-۲۲۳۶۸۱۷ انتشارات دانشگاه علوم اسلامی تماس بگیرید و شماره‌های ویژه فلسفه و کلام را درخواست نمایید.

– شماره‌های پیشین فلسفه:

۳، ۸، ۱۲، ۱۸، ۲۴، ۲۹ و ۳۳ (آموزه‌های فلسفی – کلامی ۸)

– عناوین دیگر مجلات تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی:

آموزه‌های حقوق کیفری

آموزه‌های فقه مدنی

آموزه‌های قرآنی