

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

- ۳ قوه خیال و عالم صور خیالی / دکتر رضا اکبریان
- ۳۳ بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت / دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۶۳ حقیقت جسم از نگاه متکلمان و نقد آن بر اساس مبانی حکما / دکتر حسین غفاری و رحمت‌الله کریم‌زاده
- ۸۳ تحلیل رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا / محمداسحاق عارفی شیرداغی
- ۱۰۳ آلتون 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
- ۱۲۹ «امامت» در کلام شیعه امامیه (با توجه به منابع اهل سنت) / غلامحسین زینلی
- ۱۵۱

ترجمه چکیده‌ها

- ۱۸۱ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۹۴ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده



- 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.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: 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 پرانتز (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.

قوه خیال و عالم صور خیالی*

- دکتر رضا اکبریان
- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر، بحث از خیال بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و توانسته است که به حل مسائل غامض تری چون مسئله شناخت، ربط حادث به قدیم و حیات اخروی مدد برساند، تا جایی که بعضی صاحب نظران توجه به این مسئله را از ممیزات فلسفه اسلامی دانسته‌اند. فارابی تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند، لذا قائل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور خیالی ملتزم می‌شود، گرچه نشانه‌هایی از گرایش به تجرد خیال در بعض آثار او به چشم می‌خورد. سهروردی با استناد به عالم خیال به حل بسیاری از مسائل و مخصوصاً به جمع

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

میان دین و فلسفه، مشاهده و برهان و نقل و عقل نائل می‌شود. وی علی‌رغم پیروی از شیخ الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. از این رو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» تعبیر می‌شود، اقامه نموده است و از سوی دیگر قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می‌داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قائل به رؤیت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می‌شود.

در این میان صدرالمتألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد -به تجرد مثالی- و باقی به بقای نفس و به تعبیر دقیق‌تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. از نظر او جمیع صور خیالیه در موطن و صقع نفس‌اند و صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جتنی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، «برزخ صعودی» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل، نسبت علت به معلول است نه حال به محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است. اثبات اختصاص این نظریه به ملاصدرا و نقد نظریه سهروردی و ابن سینا بر اساس آن با عنایت به نتایج و آثار فلسفی مترتب بر هر یک، هدف اصلی این مقاله است.

واژگان کلیدی: عالم خیال، قوه خیال، برزخ نزولی، برزخ صعودی، سهروردی، ملاصدرا.

طرح مسئله

در تاریخ فلسفه و عرفان و دوره فاصل میان فارابی و ملاصدرا اثبات عالم خیال در قوس نزول توسط سهروردی و اثبات آن در قوس صعود توسط ملاصدرا باعث شد تا عالم خیال در پرتو این نظریه جایگاه ویژه‌ای پیدا کند که همه راههای صعود و نزول به آن پیوندد و هر فیضی که از عالم بالا می‌رسد از آنجا بگذرد. فارابی و ابن سینا، عالم خیال را در قوس نزول و صعود منکرند و سهروردی فقط به عالم خیال در قوس نزول نظر دارد. در نظر ملاصدرا، قوه خیال با این ویژگی که مرز مادیت و تجرد است از سایر قوا متمایز می‌شود. خیال پنجره‌ای دو سویه در انتهای عالم طبیعت و ابتدای عالم آخرت است که اولین نگاههای انسان مادی به جهان مجرد را میسر و بقای نفس همه انسانها

پس از مفارقت از بدن را تبیین می‌کند. اما در نظر ابن سینا و شیخ اشراق، قوه خیال مانند سایر قوا، موجودی مادی و فانی به فنای بدن است و عاقله تنها قوه مجرد است. روشن است که اخذ هر یک از این دو موضع، اصول و مقدمات خاصی را لازم دارد، همچنان که نتایج و آثار خاصی را به همراه می‌آورد. باید معلوم شود که جسمانی بودن خیال، چه مسائلی را بی‌جواب گذاشته بود که ملاصدرا مسیر حرکت خود را به سمت مجرد دانستن خیال تغییر داد و مجرد برزخی بودن خیال، چگونه پاسخگوی این مسائل شد؟ مسئله اصلی ما در این مقاله در گام اول گزارش دقیقی از سیر این بحث از فارابی تا ملاصدراست که بر اساس آن معلوم شود چه میراثی به ملاصدرا رسیده، او چه نوآوری‌هایی در این زمینه داشته و فیلسوفان بعدی چه نظری نسبت به سخنان او داشته‌اند. تبیین و تحلیل فلسفی قوه خیال و عالم صور خیالی توسط ملاصدرا، نسبت به تبیین و تحلیل ابن سینا، سهروردی و ابن عربی از چه امتیازاتی برخوردار است؟ نوآوری ملاصدرا در مورد قوه خیال و عالم صور خیالی چیست؟ آیا تجرد قوه خیال و دید تازه در مورد عالم صور خیالی در قوس صعود که محصول مبادی و قواعد خاص حکمت متعالیه است، از جمله نوآوری‌های ملاصدرا به حساب می‌آید؟ چه لوازمی بر این نظریه مترتب می‌شود؟ و با توجه به نقدهایی که در مورد این نظریه و نتایج آن وجود دارد میزان استحکام آن چقدر است؟

انکار عالم خیال توسط فارابی و ابن سینا

همان‌طور که گفتیم فارابی و به تبع او ابن سینا خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکرند و جمیع قوای مربوط به نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲). لذا قائلند که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. با این وصف فارابی نظریه نبوت خود را به کمک صور خیالیه تبیین می‌کند و ابن سینا به کمک عقل.

فارابی می‌گوید اگر قوه خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورتهای خیالی را درک کند، چنان که پیامبر فرشته وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی پیامبر از طریق خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم

گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. اشکالی که به فارابی وارد می‌شود این است که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است؛ زیرا نبی علم را از طریق خیال از عقل فعال اخذ می‌کند و حال آنکه فیلسوف با عقل به عقل فعال متصل می‌شود. در سیر و بسطی که فلسفه اسلامی مخصوصاً در مبحث خیال پیدا کرد این اشکال به تدریج رفع شد و چون نوبت به ملاصدرا رسید او توانست در پرتو مبانی و اصول فلسفی اش هر گونه دوگانگی و یا تقدم و تأخر را بین خیال و عقل برطرف سازد.

شیخ الرئیس در طبیعیات شفا در نفی تجرد خیال متصل و این که ادراک خیالی به قوه جسمانی است و تجرد ندارد، دلایلی آورده است.^۱ از نظر وی خیال قوه‌ای است جسمانی و مدرک صور جزئی که فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و از آنجا که هیچ یک از قوای مدرک جزئیات، مجرد نیست خیال نیز غیر مجرد است. این قوه صور جزئیة متخیله را از ماده به طور تام تجرد می‌کند، اما علائق مادی نظیر وضع و کم و کیف همراه صور می‌مانند. وظیفه خیال، حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد مگر اینکه صور خیالی در جسم مرسم شوند که این ارتسام، میان قوه و جسم مشترک است (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۸-۳۵۰؛ نیز در جسمانیت خیال ر.ک: همو، ۱۳۷۸: ۲/۳۲۳). همچنین شیخ در کتاب نفس شفا (۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶) بر جسمانیت خیال و ادراکات خیالی دلایلی اقامه می‌کند.^۲ در

۱. از نظر ابن سینا نفس دارای پنج قوه ادراک باطنی است که عبارتند از: ۱- حس مشترک، مدرک صور حسی، ۲- خیال، حافظ این صور، ۳- وهم، مدرک معانی جزئی غیر محسوس، ۴- متصرفه، ترکیب کننده یا جداکننده صور که اگر تحت سیطره وهم باشد متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد متفکره نامیده می‌شود، ۵- ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم می‌باشد و هر یک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند (ابن سینا، *الطبیعیات من الشفاء*: ۳۴۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۸: نمط ۳، فصل ۹، ص ۲۴۰).

۲. ماحصل دلایل شیخ الرئیس بر اثبات جسمانیت خیال و ادراکات خیالی در این مقام این است که تمایز صور خیالی یا به «جهت» است مثلاً یک صورت سمت راست و صورت دیگر سمت چپ قرار دارد، یا به «مقدار» است چنان که یک صورت خیالی بزرگ‌تر از صورت دیگر است و با به «کیفیت» است چنان که یک صورت خیالی به عنوان مثال سیاه است و صورت دیگر سفید، و این قبیل تمایزات که نشان می‌دهد که صور خیالی دارای وضع و کم و کیف‌اند بر حصول صور در محل جسمانی دلالت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۴: ۳۵۱-۳۵۶؛ رازی، ۱۴۱۰: ۲/۳۵۲؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۲۳۴-۲۳۷).

رساله نفس (۱۳۳۱: ۳۱-۳۳) نیز در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: پس معلوم شد که ادراکات خیالی به قوت، جسمانی باشد.

بنا بر انحصار تجرد در تجرد عقلانی و نفی تجرد برزخی، بقای پس از مرگ و حشر مخصوص کسانی است که به تجرد عقلی تام رسیده باشند و نفوس بسیط با مفارقت نفس از بدن محکوم به فنا هستند. شیخ به واسطه انکار تجرد خیال،^۱ از اثبات معاد جسمانی و حشر عاجز مانده است و در بعضی از کتب خود برهان بر محال بودن عود نفس به بدن اقامه نموده و عود روح را به بدن دنیایی مستلزم اجتماع نفسین در بدن واحد دانسته است. مع ذلک در شفا و نجات (بی تا: ۹۲؛ ۱۳۶۴: آخر کتاب نجات) معاد جسمانی را تصدیق نموده است.^۲ شیخ به واسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس ساده که به مقام تعقل بالفعل نرسیده‌اند متحیر مانده به طوری که در «مجالس سبعة»^۳ به بطلان این قبیل نفوس حکم کرده، ولی در «رسالة فی السعادة» (۱۹۵۳: ۲۷۴-۲۷۵) ملاک بقا را به داشتن حداقل ادراک عقلانی یعنی ادراک اولیات تنزل داده و نتیجه گرفته که این قبیل نفوس نیز به سبب داشتن همین مرتبه از ادراک، باقی‌اند و بعد از مرگ به

۱. شیخ در کتاب مباحثات، مادی بودن مبدأ خیال را قبول ندارد، ولی چون تشکیک خاصی و حرکت جوهری و عقول عرضیه را منکر است، اذعان به تجرد خیال ننموده است و با آنکه در این مسئله هم مثل کثیری از مباحث علم باری و تجرد خیال و معاد جسمانی متحیر است، با این برهان قوی نمی‌تواند قائل به انعدام قوای باطن انسانی و نفوس حیواناتی که دارای حفظ و ذکرند شود، ولی مع ذلک ملتمز به این معنا نیست. چون قول به اینکه نفس انسانی غیر از جهت تعقل و جنبه ادراک کلیات مرتبه‌ای یا مراتب دیگری از وجود تجردی را دارد، با مبانی او درست در نمی‌آید. علاوه بر این شیخ در اینکه صور اشباحی و مقداری چگونه بدون حلول در اجسام تحقق پیدا می‌نمایند، درگیر است.

۲. ابن سینا در شفا بر نفی تجرد قوه وهم دلایلی آورده است که از نظر ملاصدرا تام نیست. چون او اثبات کرده است که قوه واهمه که کارش ادراک معانی است، قطعاً باید مجرد باشد. دلیل ملاصدرا بر مادی بودن خیال این است که چون قوه خیال جسمانی است قوه واهمه هم که متعلق ادراکش افراد جزئی است، باید مادی باشد. توضیح این برهان آن است که مدرکات وهم مثل محبت و صداقت و بغض یا مطلق است و یا مضاف به فرد جزئی خارجی. اول که مطلق و کلی باشد باطل است، چون مدرک کلیات و معانی کلیه عقل است. پس باید آنچه که به واسطه قوای جزئی ادراک می‌شود به واسطه مناسبت تامه بین مدرک و مدرک امر جزئی باشد و در جای خود ثابت شده است که مدرک صورت جزئی قوه جسمانی است (ص ۹۶ پاورقی سفر نفس اسفار ص ۵۹).

۳. این رساله را در رسائل موجود ابن سینا نیافتیم، به اخذ مطلب از اسفار (۱۴۷/۹) و الشواهد الربوبیه (۱۳۶۰: ۲۲۴-۲۲۵) اکتفا کردیم.

فخر رازی که می‌خواهد عقل فعال را حافظ صور موجود در حس مشترک نیز بداند می‌گوید: «العقل الفعّال لتمثّل المعقولات فيه و امتناع تمثّل المحسوسات فيه، يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۳۸/۲). پس اگر عقل فعال حافظ صور متخیله باشد قطعاً این صور محسوس نیستند.

حاصل کلام اینکه شیخ گرچه با جسمانیت خیال شروع می‌کند و بر صحت آن دلایل متعددی اقامه می‌نماید اما از یک سو به دلیل وجود اشکالاتی که با جسمانیت خیال پیش می‌آید و مانع پیشبرد نظریه او می‌شود و از سوی دیگر با توجه به شواهد و مؤیداتی که تجرد خیال را تقویت می‌کند کم کم از حالت یقین خارج می‌شود و گاه با شک و گاه با ظن نسبت به تجرد خیال حکم می‌کند، و یک جا نیز آنقدر پیش می‌رود که برای رسیدن به تجرد خیال فقط نیازمند حل یک مشکل است و بس، یعنی مشکل ارتسام صور در قوه خیال. پس او به نتیجه تجرد خیال می‌رسد اما به دلیل نداشتن برخی مبانی و نقصان یک مقدمه برهان، نمی‌تواند شکل کامل برهان را تنظیم کند.

سهروردی و عالم خیال

سهروردی علاوه بر عالم جسمانی و عالم نفس و عقل با طرح عالم دیگری به نام عالم مثال^۱ که عبارت از صور قائم به ذات است، گام مهمی در توسعه و تعمیق فلسفه در جهان اسلام برمی‌دارد.^۲ این صور دارای وجودی مستقل از قوه خیال و در

۱. عالم مثال مشتمل بر صور خیالی‌ای است که غیر صور موجود در اجسام مادی است. این عالم به لحاظ ساختار و عدد محدود انواع آن با جهان ما هماهنگی دارد اما ممکن است عدد افراد در هر نوع نامتناهی باشد. این به سبب آن است که انواع مختلف از تأثیر و تأثر صواد الهی ناشی می‌شوند. از آنجا که بین نورالانوار و عوالم مادی و مثالی مراتب نامحدودی وجود ندارد، عدد چنین ترکیهایی و در نتیجه عدد انواع مختلف اشیا، هر چند بسیار زیاد ولی محدود است. به علاوه، چون عالم مبدأ زمانی نداشته و افراد در عالم مثال بدن مادی ندارند، ممکن است عددی نامتناهی از افراد همراه با یکدیگر در درون هر یک از این اعداد متناهی از انواع موجود باشد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۸۰/۲).

۲. ظاهراً ابن سینا اولین حکیم مسلمان بود که در حل مسائل مربوط به توجیه نظریه دینی پاداش و عقاب اخروی از اصطلاح خیال بهره جست (ر.ک: فضل الرحمان، رؤیا، خیال و عالم مثال، که صورتهای ابتدایی نظریه سهروردی در باب عالم مثال را توضیح داده است).

عالمی فراتر از ماده و فروتر از عقول قرار دارند و اگر حقیقی تر از عالم مادی نباشند به هر حال واقعی‌اند (۱۳۹۷: ۲۱۱/۲-۲۱۲). سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین بود نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند در حالی که ما در نفس خود در هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک نمی‌یابیم. از نظر او این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهدیه تحقق دارند و نور اسفهدی که مدبر انسان است آن صور را در همان عالم به کمک قوه خیال مشاهده می‌کند. قوه خیال که سایه قوه‌ای از نور مدبر و اسفهدی در بدن است، مظهر و نه محل انطباع آن صور می‌باشد. نور مدبر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند همان‌طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن را می‌بیند (همان: ۲۰۸-۲۱۶).

سهروردی در حکمة الاشراف و سایر کتب خود، برهان بر وجود این عالم که از آن به عالم مثال مطلق و عالم برزخ نزولی نیز تعبیر می‌کند، اقامه نموده است. او با آنکه قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند، سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قائل به رؤیت صور خیالیه در مثال مطلق توسط نفس می‌شود. سهروردی صورتهایی را که در آینه دیده می‌شود از قبیل اشباح مجرده پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته، بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است.

دلیل عقلی بر وجود عالم مثال مبتنی بر تعریف سهروردی از ابصار است به حضور شیء مستتیر در مقابل چشم سلیم. سهروردی بر اساس آرای اشراقی خویش نظریه‌ای را در باب مشاهده ارائه کرده است که مبنای معرفت‌شناختی مکتب اشراقی قرار می‌گیرد.^۱

۱. سخن سهروردی این است که «مشاهده» تنها می‌تواند مطابق با اصول اشراق صورت پذیرد. او نخست نظریه‌های موجود را درباره اینکه مشاهده چگونه رخ می‌دهد مردود می‌شمارد و سپس نظر خود را اظهار می‌کند (۱۳۹۷: ۱۳۳/۲-۱۳۴). طبق نخستین نظریه، پرتو نوری از جسم می‌تابد و پس از برخورد به مردمک چشم اثری آنجا می‌گذارد که آن را عمل دیدن می‌نامیم. نظریه دوم موضعی مقابل نظریه اول می‌گیرد و می‌گوید شعاع نوری از چشم صادر می‌شود و به جسم برخورد می‌کند و این عمل دیدن را تشکیل می‌دهد. سهروردی هر دو نظر را رد و نظریه خود را به شرح زیر عرضه می‌کند: «چون دانستی که دیدن عبارت از منطبق شدن صورت اشیا در چشم نیست و به خروج شعاع

او بر این اساس چارچوبی به دست می‌دهد که مشاهده را هم در معنای مادی، و هم در معنای عقلانی آن تعلیل می‌کند. این موضوع - همراه با انکار مادی بودن صور موجود در آئینه، رؤیت‌های قوه خیال و رؤیاها - مبتنی بر ردّ این احتمال است که صور شیء کبیر در شیء صغیر جای گیرند؛ هرچند مسلم است که شبکیه، متخیله و آئینه محل و نیز شرط ظهور آنان است. وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم مدرک باید واقعاً برای ما حاضر باشد نه اینکه توسط طرحی در مغز بر ذهن ما نموده شود. صور موجود در آئینه هرچند مشروط به وجود آئینه هستند نمی‌توان گفت که در درون آئینه جای دارند. بدین ترتیب، این صور باید در جایی دیگر که همان عالم مثال است وجودی واقعی داشته باشند (همان: ۹۹-۱۰۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۷-۲۷۴ و ۴۷۰-۴۷۴؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۱۶). همین استدلال در خصوص رؤیا، ابصار، صور خیالی و بعضی از انواع کرامات و غیره نیز صادق است. اینها باید در عالم مثال وجودی مستقل داشته و در مجرد از ماده واسطه میان عالم حس و عقل باشند. با اینکه غیر مادی هستند اشباحی قائم به ذات و جواهری بسیطند، حتی اعراض موجود در میان آنها مثل طعمها و رایحه‌ها (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۸۴/۲-۱۸۵). خلاصه اینکه، هرچند عالم مثال، دارای بعد مکانی است، در جایی قرار ندارد. نه فاصله‌ای معین آن را از عالم ما جدا کرده و نه در جهتی خاص نسبت به ما قرار دارد؛ گویی محیط بر سراسر عالم ماست (همان: ۱۸۵-۱۸۹).

سهروردی در رساله‌های متعددش و مخصوصاً در آواز پر جبرئیل، اشاره به وجودهایی مثالی دارد که نفس انسانی می‌تواند شاهد آن باشد. او از عالم مثال عمدتاً به منزله بنیادی مابعدالطبیعی در اعتبار عینی رؤیتها استفاده می‌کند. سهروردی

→ از چشم نیز بستگی ندارد، پس دیدن به جز به واسطه مقابله شیء مستتیر با چشم سالم رخ نمی‌دهد... و حاصل این مقابله برمی‌گردد به نبود حجاب بین باصر و مبصر» (همان: ۱۳۴). در نظر سهروردی وجود یک شیء موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه به مجردی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‌شود. بنابراین، به هنگام رؤیت چیزی، این طور نیست که شخص آن چیز را می‌بیند بلکه وجود نفس است که بر حضور شیء احاطه می‌یابد. برای آنکه این کنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجابی میان داننده و دانسته وجود داشته باشد، چون داننده یعنی شخص، که همان نفس و به نظر سهروردی، نور است، با شیء که آن هم نورانی است در تماس می‌آید، آنگاه نفس آن شیء را مشاهده می‌کند. «من» در مقام عالم و «شیء» به عنوان معلوم هر دو وابسته به نور هستند؛ نور شرط لازم برای «من» است که «شیء» را بشناسم.

تصدیق کرده است که حکمای مشاء هم، رؤیای صادقه را احاطه عالم قدس بر نفس آدمی می‌دانستند؛ اما می‌گفتند جایگاه ظهور آن حس مشترک است نه نفس ناطقه. آنها رؤیای کاذبه را حاصل تصرفات قوه متخیله به حساب می‌آوردند و عالم قدس را در این کار دخیل نمی‌دانستند. شیخ اشراق جایگاه ظهور صور رؤیا را نفس و منشأ آنها را صرف صور عینیۀ مثالی می‌دانست. او معتقد بود که متخیله منشأ صور رؤیا نیست. بلکه تنها شیطنت می‌کند.

سهروردی به هنگام توصیف عالم مثال، چند اصطلاح به کار می‌برد که اختصاصاً از خود اوست، مانند «ناکجاآباد»، «خراب‌آباد» و شهرستان جان، که همه آنها را وی با اقلیم هشتم منطبق می‌داند (همان: ۲۱۱). هانری کربن از این محل با نام «mundus Imaginalis» یاد می‌کند و آن را سطحی از حقیقت به شمار می‌آورد که وجود طبیعی ندارد، اما حقیقی است؛ در واقع حقیقتی تر از عالم طبیعت است که به نظر حقیقی می‌آید.^۱ او در حکمة الاشراق به چند شهر این عالم اشاره می‌کند که همه آنها به اقلیم هشتم تعلق دارند (۱۳۹۷: ۲۵۴/۲-۲۵۵). به عقیده سهروردی مثل معلقه با مثل افلاطون که در عالم ثابت واقعند، تفاوت دارند. مثل معلقه که بین عالم برزخ و انوار قاهره واقعند نه تنها بسیارند بلکه بی‌نیاز از مکان و زمانند و به همین سبب است که حواس ظاهر قادر به دیدن آنها نیستند (همان: ۱۸۳-۱۸۴). عالم خیال، عالمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عادی روی گردانیده و به تأویل تکیه می‌کنند، و این مسئله عمیقی است که سهروردی هم در تلوینات (۱۹۷۹: ۳-۴) و هم در الواح عمادی (۱۳۷۲: ۱۹۱) بحث کرده است. دیدن مثل مستلزم فراتر رفتن از کلیه موانع برای گذشتن از نقطه‌ای است که سهروردی به بیانی نمادین آن را کوه قاف می‌نامد. آنگاه شخص به شهرهای اسرارآمیز عالم مثل معلقه که منزلگاه این وجودهای روحانی است، می‌رسد.

به عقیده سهروردی، استدلال نوعی مشاهده است که از طریق آن انسان مثل را

۱. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: اثر هانری کربن درباره تخیل:

Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal, trans. Ruth Horine Ipswich, Golgonooza Press, 1976.

در عالم خیال می‌بیند. در حقیقت، اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مثلی که واقعیت آن را فقط می‌توان از طریق استدلال مشاهده کرد. این نکته‌ای است بس عمیق که سهروردی مطرح می‌کند، چون نفس عمل استدلال وجود عالمی عقلانی را ایجاب می‌کند که ساکنانش مثل هستند. همان‌طور که بیان کردیم، سهروردی بین این مثل، یعنی مثل معلقه و مثل افلاطونی فرق می‌گذارد: این مثل معلقه مانند مثل افلاطونی نیستند چون مثل افلاطونی وجودهای نوری ثابتند، اما این مثل معلقه، معلق در عالم اشباح هستند و محلی ندارند؛ پس رواست که آنها را در این عالم حسی مظهري باشد (همان، ۱۳۷۲: ۲۳۰-۲۳۱).

سهروردی گرچه مانند شیخ به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک تخیلات معتقد است، اما به سبب خروج از نظریه دو تا بودن عوالم و قبول عالمی متوسط به نام «مثال اکبر» یا خیال منفصل از شیخ فاصله می‌گیرد. مطابق نظر سهروردی در حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۱۰-۲۱۲) خیال و وهم و متخیله قوه واحدند که به سه اعتبار سه نام مختلف گرفته‌اند. محل قوه خیال بطن وسط مغز است، اما صور خیالی نه در مکانند و نه در زمان و نه منطبق در نفس، بلکه مستقل از نفس و قائم به ذاتند. این صور در وجود انسان و در ذهن او قرار ندارند؛ زیرا انطباق صور خیالی کبیر در موضع صغیر ذهن محال است. در عالم خارج نیز قرار ندارند؛ زیرا در این صورت، باید صور خیالی هر کس مشهود همه می‌بود. در عالم عقل نیز قرار ندارند؛ زیرا صوری جسمانی‌اند و جایی برای آنها در عالم عقل وجود ندارد، معدوم هم نیستند؛ زیرا به نحو متمایز از یکدیگر تصور می‌شوند و احکام ثبوتی در موردشان صادر می‌گردد، در حالی که امور معدوم نه ممتازند نه محکوم احکام ثبوتی. حال که صور خیالیه قطعاً وجود دارند ولی نه در عالم ذهنند، نه در عالم عین و نه در عالم عقل، پس در عالم دیگری هستند که شیخ اشراق آن را مثال اکبر یا خیال منفصل می‌نامد (شهرزوری، ۱۳۷۹: ۵۰۹، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۴۹-۴۵۱). این عالم، مجرد از ماده ولی دارای مقدار و اندازه است و صور خیالیه به نحو قائم به ذات در آن معلقند، یعنی میان تجرد و مادیت قرار دارند و تخیل عبارت است از اضافه اشراقی نفس به این عالم و مشاهده صور معلقه خیالی موجود در آن.

بر نظریه سهروردی اشکالاتی وارد است از جمله اینکه او قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌داند مع ذلك معتقد است که نفس در مرتبه خیال، برای ادراک صور و اشباح جسمانی، این صور را در عالم مثال اکبر مشاهده می‌نماید، اما با توجه به اینکه مناسبت و سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط ادراک است، چگونه قوه خیال مادی می‌تواند صور مجرد را ادراک نماید و نفس در مرتبه خیال با چه چشمی این صور را مشاهده می‌کند؟ به علاوه اتصال و اضافه اشراقی نفس به عالم مثال اکبر، چه هنگام صعود از عالم ماده به آن عالم، چه هنگام رجوع به عالم خودش، ملازم است با تکامل نفس و نمی‌توان پذیرفت که نفس بتواند بدون همرنگی، به آن عالم وسیع علمی متصل شود یا پس از اتصال، بدون اینکه رنگی از آنجا گرفته باشد به وطن خود باز گردد. نکته مهمی که مغفول واقع شده این است که اگر صور علمی - اعم از خیالی و عقلی - مدرک نفس واقع شوند و علم به آنها تعلق بگیرد، باید به غیر از وجود واقعی خود، وجود برای نفس هم داشته باشند. چون نفس وقتی به صورتی عالم می‌شود که آن صورت، در صقع نفس موجود باشد و داخل حیطه وجود آن شده باشد، نه این که صوری در خارج از وجود انسان باشند و مدرک قرار گیرند. همچنین سهروردی معتقد است که قوای خیالی نفوس انسانی بعد از مرگ به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و این اجسام موضع تخیل آنها واقع می‌شود، در حالی که قوای مادی بقایی ندارند تا جسم فلکی، موضع تخیل آنها واقع شود. باید اذعان کرد که با توجه به مواضع سهروردی انتقال قوه خیال از بدن با قول به مادی بودن آن، امری غیر قابل تصور و دور از واقعیت است. امکان ندارد ملاک حشر و بعث و سؤال و جواب قبر و نظایر این امور، ابدان مثالی در قوس نزولی وجود باشند - چنان که شیخ اشراق معتقد است - زیرا بعد از مرگ معذب یا منعم خارجی وجود ندارد و ملاک ثواب و عقاب نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و تجسم نیات و افعال در عمق وجود آنهاست (۱۹۷۹: ۲۸۲-۲۸۳).

بخش آخری که در آن سهروردی به توصیف عالم خیال می‌پردازد، به حیات اخروی مربوط می‌شود که روی هم رفته در آنجا به وقوع می‌پیوندد (همان: ۱۸۸). او همانند اشراقیون از حکما، معاد را جسمانی می‌داند، ولی متعلق نفس را جسم برزخی نزولی دانسته و عود روح را به بدن دنیوی محال می‌داند.

ابن عربی و طرح عالم خیال بر اساس قوس نزول و صعود

بعد از سهروردی، ابن عربی و تابعان او به شرح و بسط نظریه عالم مثال پرداخته آن را بر اساس قوس نزول و صعود در هر دو قوس مطرح کرده‌اند. اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی نامیدند؛ زیرا ظهور اولی در عالم شهادت ممکن است، اما دومی فقط در آخرت ظاهر خواهد شد. ابن عربی همانند سهروردی و بر خلاف ملاصدرا قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر از عاقله را مادی می‌داند و معتقد است که نفس، صور خیالیه را در مثال مطلق رؤیت می‌نماید. او بین خیال متصل (مقید) و خیال منفصل (مطلق) فرق می‌نهد (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۰۲). در عرفان ابن عربی به عالم مثال که جواهر موجود در آن، در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی بودن، شبیه جواهر عقلی‌اند، خیال مطلق یا منفصل و به ظهور آن در هر موجود مادی، خیال متصل می‌گویند. برزخ صعودی که محل ارواح بعد از مرگ است با برزخ نزولی تفاوت دارد، زیرا صور موجود در اولی در آخرت امکان ظهور دارند و صور موجود در دومی در دنیا. قیصری ضمن شرح بر دیدگاه‌های ابن عربی، شالوده عالم مثال را تخیل نفس کلی می‌داند که تخیلات فردی ما می‌تواند در آن سهیم باشد. چیزی شبیه به نظریه تعقل ابن سینا، و لاهیجی در شرح بر شبستری می‌گوید که این عالم مشتمل است بر اعیان ثابته موجودات و نفوس دیگر مردگان. قطب‌الدین عبارتی را از فتوحات مکیه نقل می‌کند که ابن عربی در آن تناقضهای صوری را که در آینه‌ها دیده می‌شود بیان می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که برزخ میان این عالم و عالم دیگر که این صور قائم به آنند نیز محل رؤیتها و تجربه‌های مردگان است (همو، ۱۸۸۱: ۳۰ به بعد و ۱۸۸۲: ۲۵ به بعد؛ ترجمه کربن در *Spiritual Body*: ۱۴۴-۱۴۷ و نیز ۱۷۱-۱۷۵؛ لاهیجی، ۱۳۱۳/۱۸۹۵: ۲۸۷-۲۸۹).

اندیشه اصلی که نقطه آغازین تفکر ابن عربی را شکل می‌دهد، یعنی اینکه حقیقت، چیزی جز یک رؤیا نیست، از یک طرف مبین آن است که جهان آن‌گونه که ما آن را تحت شرایط عادی تجربه می‌کنیم در ذات خود چیزی جز خیال،

ظاهر و غیر حقیقت نیست. لکن از طرف دیگر این بدان معنا نیست که جهان محسوسات توهم صرف و زائیده محض ذهن است. در نظر ابن عربی اگر حقیقت، یک توهم باشد توهمی ذهنی نیست، بلکه توهمی خارجی است؛ یعنی «غیر حقیقی» است که بر مبانی وجودی استوار شده است و این برابر آن است که گفته شود آن حقیقت اصلاً توهم نیست، دست کم نه به آن مفهومی که غالباً از این کلمه فهمیده می‌شود.

برای وضوح بیشتر این نکته، باید به ادراک وجودی و خاص ابن عربی و مکتب او در مورد حضرات خمس، اشاره شود. در جهان‌بینی ابن عربی، پنج عالم یا پنج حضرت وجودی قابل تشخیص است. حضرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب؛ حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت؛ حضرت افعال یا حضرت ربوبیت؛ حضرت مثال و خیال و حضرت حواس و مشاهده. هر کدام از این حضرات، نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است. این حضرات در میان خود یک کل متکامل را تشکیل می‌دهند. چیزهایی که در حضرت پایین‌تر هستند صور و مثالهایی برای چیزهایی هستند که در حضرت بالاتر قرار دارند. لذا هر آنچه در عالم شهادت که پایین‌ترین حضرات است قرار دارد مثالی است برای چیزی که در حضرت امثال می‌باشد و هر چه در عالم امثال است صورتی است که منعکس کننده حالتی از شئون حضرت اسماء و صفات الهی است و هر صفت خود بعدی است از ذات الهی در کار تجلی. «عالم مثال» به لحاظ وجودی قلمرو میانی تماس میان عالم محسوسات صرف و عالم روحانیت محض است.

این عالم عبارت از عالمی حقیقی است که در آن صورتهای اشیا به نحوی میان لطافت و کثافت یعنی میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارند (قیصری، ۱۲۹۹: ۷۴). همه اشیا در این مرتبه از هستی، از یک سو با همه چیزهای موجود در عالم محسوسات یک وجه اشتراک دارند و از سوی دیگر با معقولات مجرد در عالم عقل صرف تشابه می‌یابند. اشیای خاصی وجود دارند که نیمی محسوس و نیمی معقولند. آنها محسوس هستند لکن لطافت در آنها اشتداد دارد. آنها معقول نیز هستند لکن نه بدان معقولیت که مثل افلاطونی دارای آنند. آنچه را

که عموماً خیال می‌نامند چیزی جز این عالم نیست. گرچه گاهی عالم مثال همان‌گونه که هست در ضمیر یک انسان عادی ظهور می‌کند. واضح‌ترین حالت این امر، رؤیاهای صادق‌هستند. عالم مثال همیشه موجود است و در هر لحظه بر روی ضمیر انسان کار می‌کند. لکن آدمی به نوبه خود معمولاً به هنگام بیداری از این عالم آگاهی ندارد، چرا که ذهن او در این حالت به دلیل نیروهای مادی عالم خارجی تمرکز نمی‌یابد. به هنگام خواب است که با به تعلیق درآمدن قوای مادی ذهن او، نیروی خیال قادر به درست عمل کردن است، و رؤیاهای صادق‌ه پدید می‌آیند. با این حال حتی اگر انسانی در خواب رؤیای صادقی را ببیند، این رؤیا نیز همیشه عرضه‌گر مثالهای محسوس است. این رؤیا مادامی که تأویل نشود فاقد اهمیت است.

ابن عربی فلسفه‌سازی خود از هستی را با مرتبه ملاموس حقیقت عادی آغاز نمی‌کند. در نزد او، اشیای جهان مادی تنها یک رؤیا هستند. آغاز و پایان وجودشناسی او، با تفهّم وجودی او از هستی در عمیق‌ترین ژرفا، یعنی حق تعالی است که بی‌نهایت از مرتبه فهم عرفی بالاتر و ابهامی لاینحل برای فهم مردمان عادی است. به طور مختصر، آن وجودشناسی مبتنی بر عرفان و برانگیخته از کشف است. ابن عربی در جهان‌بینی خود هر چیز را -چه روحانی و چه جسمانی، چه مرئی و چه نامرئی- تجلی حق مطلق می‌داند. به جز حق مطلق در اطلاق خود که تجلی نبوده بلکه مصدر تمام تجلیات است.

ملاصدرا و قوه خیال در قوس صعود

ملاصدرا در پرتو مبانی و اصول فلسفی اش هرگونه دوگانگی و یا تقدم و تاخر را بین خیال و عقل برطرف می‌سازد. در فلسفه ملاصدرا قوه خیال و عالم صور خیالی مبحث مهمی است. او از این قوه در تبیین اموری چون ادراک، خواب، معراج، سحر و مراتب هستی، قیام صدوری صور ادراکی به نفس و اتحاد با آنکه در حل مسئله شناخت مهم است، استفاده کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳۷-۳۵۶، نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۸: نمط ۱۰). قوه خیال، در کنار قوای حسی و عقلی، به عنوان یکی از منابع شناخت اثبات

می‌شود.^۱ پدیده‌هایی چون وحی و مکاشفات را می‌توان بهتر تبیین کرد. با آن تبیین فلسفی، اموری چون معجزه امکان‌پذیر می‌گردد. علاوه بر مرتبه مادی و عقلی در جهان، مرتبه دیگری هم در بین آنها وجود دارد. کربن پدیدارشناسی را همان تأویل یا کشف المحجوب می‌داند (۱۳۸۵: ۲۱) و پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات معرفی می‌کند. او در مقابل زمان آفاقی که مربوط به عالم ماده است به زمان قدسی که مربوط به عالم خیال است، اشاره می‌کند و عقیده دارد که بسیاری از حوادث و امور دینی در این تاریخ و ارض ملکوتی رخ داده‌اند و قابل فهم می‌گردند (۱۳۸۴: ۴۰۳) و لذا رابطه نفس و بدن توجیه بهتری می‌یابد. وجود مرتبه مثالی در انسان، ما را از بن‌بستی که ثنویت روح و جسم یا فکر و امتداد ایجاد کرده است نجات می‌دهد (همان: ۸۲).

همچنین در پرتو چنین نظریه‌ای اثبات فلسفی معاد جسمانی ممکن می‌گردد و فهم عمیقی از تأویل به دست می‌آید. اثبات تجرد خیال و صور قائم به آن، اثبات حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود جمیع اشیا به مبدأ اعلا با براهین عقلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سکرات موت و غیر اینها از مباحث مربوط به نفس و مقامات آن و همچنین اثبات عالم برزخ در قوس نزول بر طریقه‌ای غیر از طریقه سهروردی و ابن عربی از مختصات ملاصدراست.

۱. در دوران معاصر که سوپزکتیویته و فلسفه آگاهی به بحران رسیده است، کسانی چون هانری کربن و پیروان او و اساساً فیلسوفان پدیدارشناس توسل به عالم خیال را راهی برای گذشت از بحران تفکر و پر کردن خلأ میان ادراکات حسی و عقلی پیشنهاد کرده‌اند (کربن، /رض ملکوت: ۱۶). این پیشنهاد هرچه باشد حاکی از اهمیت طرح عالم خیال نه فقط در نظام فلسفه اسلامی بلکه در تمامی قلمرو فلسفه است. بدون شک نمی‌توان در فلسفه جدید و در نظام دکارتی جایی برای عالم خیال پیدا کرد و بیهوده است که مبحثی درباره خیال به فلسفه فیلسوفان دوره جدید بیفزاییم، اما اگر فیلسوف پدیدارشناس که در فعالیت ادراکی، طبیعت را دخیل می‌داند و در جسم و طبیعت نیز اثر و نشان روح می‌بیند به عالم خیال قائل شود و رجوع به آن را به معاصران توصیه کند عجیب نیست. این معانی در فلسفه جدید چندان مهجور شده است که به دشواری می‌توان بر خود هموار کرد که فی‌المثل شرایط ترانساندانتال ادراک در فلسفه کانت جایگاهی شبیه به عالم خیال در فلسفه اسلامی دارد و اتفاقاً کانت قوه خیال را نیز در قوام بخشیدن علم و ادراک دخیل دانسته است، منتهی در دوره جدید صورت خیالی ساخته و پرداخته قوه خیال است. البته درک روان‌شناسی قوه خیال و انتساب همه صورتهای خیالی به آن بسیار آسان است، اما اگر خوب تأمل شود قوه خیال چیزی بیش از شأن روان‌شناسی آن امری بسیار اسرارآمیز و قابل تأمل جلوه می‌کند.

خیال منفصل و عالم برزخ

ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق جمیع صور خیالی را در موطن و صقع نفس می‌داند. از نظر او صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق، یعنی عالم خیال منفصل و یا به تعبیر دیگر عالم خیال در قوس نزول دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، برزخ صعودی است نه نزولی. ملاصدرا ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته و نشان می‌دهد که صورتهایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد. در نظر ملاصدرا صور مرآتی در اثر انکسار نور به وجود می‌آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و جن موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.

عمده دلیل بر وجود چنین عالمی، مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تأیید می‌شود و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد. در حکمت متعالیه هر مرتبه از عالم، مثال مرتبه بالاتر است. بنابراین، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن آن عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن اسماء، ذات حق متعال می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷). این دیدگاه باعث می‌شود که معنایی عمیق از تأویل ارائه شود، معنایی که کربن آن را پدیدارشناسی حقیقی و کشف المحجوب می‌داند و به واسطه آن از پدیدار و ظاهر به ذات و باطن می‌رسیم (آشتیانی، ۱۳۸۱). ملاصدرا، موجود مثالی را بر دو قسم تقسیم می‌کند: مثال منفصل و مثال متصل. مثال منفصل عبارت است از فرد مثالی هر نوعی از انواع محققه. چنین وجودی مسبوق به ماده جسمانی نیست؛ چون امکان ذاتی دارد و صرف امکان ذاتی کافی است که از علت خود فایض گردد. جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از این روی برزخ نامیده می‌شود.

از نظر ملاصدرا چون موجود در خارج و اصیل در اعیان و فایض از مبدأ وجود

مراتب مادون وجودی می‌باشند و ماهیت به منزله ظل و عکس و شبیحی است که از حقایق وجودیه انتزاع می‌شود و چون اصل حقیقت وجود دارای مراتب است و ظهورات مختلفی دارد بین انحای وجودات، مجرد و مادی، دنیوی و اخروی و عقل و نفس تباین بالذات به حسب وجود نیست و می‌شود که یک حقیقت و ماهیت دارای افراد مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقص باشد به نحوی که نقص و کمال و شدت و ضعف به اصل طبیعت برگردد، از این رو مثلاً برای انسان، فرد مادی، فرد برزخی، فرد عقلی و مجرد تام موجود است و بر اساس قاعده امکان اشرف وجود مفاض از حق از وجود عقلی و فرد مثالی مرور نموده به افراد منتشره در عالم ماده می‌رسد، لذا وجود در عقل تمام‌تر از وجود برزخی و وجود برزخی کامل‌تر از وجود مادی است.

جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست. اگر برای طبیعتی سه فرد ممکن باشد، فرد مجرد عقلانی و موجود مثالی و موجود مادی، از وجود فرد مادی به قاعده امکان اشرف استدلال می‌شود به وجود آن دو فرد. و در موجودات مجرد چون احتیاج به شرایط و لوازم و اعدادات مادی نیست و صرف امکان ذاتی کافی است، قاعده امکان اشرف جاری است، ولی اشکال کار این است که نمی‌توان تشکیک خاصی را به طور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال به حساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد. برخی معتقدند اثبات عالم مثال از طریق قاعده امکان اشرف امکان‌پذیر نمی‌باشد، زیرا این قاعده مبتنی بر وجود رابطه علیت بین عالم مثال و ماده است در حالی که این امر، مبرهن نیست و لزومی ندارد که هر امر مجردی در سلسله علل جهان مادی قرار گیرد. برای مثال ادراکات مجرد ما علت امور مادی نیستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۶۱ و ۴۷۲).

خیال متصل و تجرد برزخی قوه خیال

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی آن و

حرکت جوهری به اثبات تجرد قوه خیال پرداخته است (۱۴۱۰: ۲۲۶/۸-۲۲۷) و تبیین فلسفی جدیدی از عالم خیال در قوس صعود به دست می‌دهد. از نظر او این صور نه در عالم ماده‌اند، نه در عالم مثل افلاطونی (۱۳۷۵: ۲۶۳). این صور، معلول نفس و لذا در خیال متصل ما قرار دارند، نه در خیال منفصل - آن گونه که سهروردی می‌پنداشت؛ و لذا ابصار، دیدن عالم مثال توسط قوای ادراکی مادی نمی‌باشد (۱۴۱۰: ۳۰۳/۱). بنابراین انسان در این دنیا و آخرت هرچه را که می‌بیند در ذات خود و عالم خود می‌بیند؛ یعنی همواره صورت ادراکی متحدشده با یکی از مراتب نفسش را می‌بیند (۱۳۷۵: ۲۴۴). او اثبات می‌کند که عالم مثال در قوس صعود، حاصل حرکت جوهری است و ملکات اخلاقی انسان در این عالم تجسم می‌یابند و نفس او بدن مثالی‌اش را ایجاد می‌کند (۱۴۱۰: ۳۱/۹) و لذا نیازی نیست که همانند ابن سینا برای توجیه حشر نفوسی که به مرحله ادراکات عقلی نرسیده‌اند، به اجرام سماوی متوسل شویم (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۵۵/۳).

بر این اساس، ملاصدرا برای اولین بار ضمن طرح دلایلی برای اثبات تجرد قوه خیال (۱۴۱۰: ۴۷۵/۳-۴۸۷) و نظریه شیخ الرئیس پیرامون مادی بودن خیال را رد می‌کند، با سهروردی فقط در اصل وجود عالم متوسط میان طبیعت و عقل هم‌رأی می‌شود و بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به خصوص حرکت جوهری تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعودی ارائه می‌کند که با تبیین عرفا بر اساس تجدد امثال تفاوت دارد. او در اسفار (همان: ۲۳۴/۸-۲۳۹) دلایل شیخ بر اثبات جسمانیت خیال را نقل و نقد می‌کند، و خیال را قوه‌ای غیر مادی به شمار می‌آورد. او علاوه بر رد استدلالهایی که برای جسمانیت خیال اقامه کرده‌اند، برای اثبات تجرد خیال مستقیماً نیز دلیل اقامه می‌کند (همان: ۲۲۶-۲۲۷: ۱۳۷۵: ۳۲۸).

پس از رد نظریه ابن سینا و سهروردی، ملاصدرا با تکیه بر مبانی خود، نظریه سومی را ارائه می‌کند که می‌تواند مسائل و مشکلات قبلی را به نحو مناسب و جامع‌تری پاسخ دهد. او با اثبات تجرد قوه خیال و صور ادراکی آن، دلیل دیگری بر وجود عالم خیال و اتحاد نفس با صور آن ارائه کرده است (۱۳۶۰: ۱۹۷). در این نظریه، نحوه ایجاد صور خیالی به این ترتیب است که نفس با مشاهده امور خارجی،

در صقع خود صوری مطابق این صور ایجاد می‌کند. ادراکات جزئی ناشی از امور خارجی در این انشا، نقش علت معده صور خیالی را دارند نه علت موجد؛ چون نفس به سبب حضور در عالم ماده هنوز نیازمند جهات اعدادی است و نمی‌تواند مستقلاً و بدون استمداد از خارج، صورتی را انشا کند. بنا بر حرکت ذاتی استکمال، ماده مستعد، مرتبه به مرتبه، از مادیت محض به سمت تجرد حرکت می‌کند تا به تجرد عقلانی برسد. در این حرکت، نفس به واسطه معدّات خارجی، دچار تحول ذاتی می‌شود و از مرتبه و عالم حس به مرتبه و عالم تجرد برزخی وارد شده بر طبق استعدادی که از معدّات تحصیل نموده واجد صورتی می‌شود که عین وجود نفس و قائم به جهت تخیل و برزخ آنند. این صور، با شیء خارجی منشأ انتزاع متمائل و بر آن منطبقند و میان نفس و صور خیال که در واقع تجلی و ظهور نفس در مرتبه خیالند اتحاد وجودی برقرار است.

ملاصدرا که قائل به تجرد خیال است نسبت صور خیالیه به قوه تخیل را نسبت علت به معلول می‌داند نه نسبت حال به محل. از نظر او قیام صور خیالی به نفس قیام صدور است نه حلولی، و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است (۱۴۱۰: ۳۱/۹). نفس به واسطه مشاهده امور خارجی، در صقع داخلی خود ایجاد صور می‌نماید و احتیاج به امور معده فقط در این نشئه است و در آخرت، نفوس، مستکفی بالذاتند و به صرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند؛ نفوس سعاداً موجد صور حسنه و نفوس اشقیاء محضوف به صور قبیحه می‌باشند. به عبارت واضح‌تر بین قوه خیال و صورت خیالی علاقه‌ای موجود است و این علاقه یا علاقه وضعی است مثل مجاورت و محاذات و سایر علاقه‌های موجود بین اجسام یا آنکه علاقه وضعی نیست، بلکه ارتباط بین این دو ارتباط علی و معلولی است. تأثیر قوه خیال در صور شعبی اگر تأثیر مادی باشد، باید به مشارکت وضع تأثیر نماید و باید بین آن با جسمی که متأثر می‌شود، علاقه وضعی موجود باشد. در حالی که صور خیالیه در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند.

او در مقام اثبات تجرد خیال بین حضور صور ادراکی برای نفس و حصول آن صور در مواد خارجی از جهاتی فرق می‌گذارد. از نظر او بین صور و اشکال و

هیئات و الوان و کیفیات مادی تراحم است. جسم اگر شکل یا لون مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و لون مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و لون اول را از بین می‌برد و محو می‌نماید؛ اما صور ادراکی در دار وجود مزاحم ندارند. خیال که حافظ صور جزئی است، هزاران صورت را حافظ است و این صور به اعتبار اینکه خیال حافظ آنهاست، به وجود واحد در مخزن خیال موجودند و هیچ تراحم ندارند. او اثبات می‌کند که در صور مادیه ممکن نیست جسم بزرگ در محل و ماده کوچک حلول نماید، به خلاف وجود ادراکی. اگر جمیع سماوات را نفس در خیال خود جای دهد، هیچ احساس تنگی محل نمی‌نماید. اگر ما بزرگ‌ترین مقدار را تصور نماییم همه آن را ادراک می‌نماییم نه جزئی از آن را. علت این معنا آن است که نفس خود نه مقدار دارد و نه صاحب وضع است که قبول اشاره حسیه نماید.

صور مادی دارای وضع و قابل اشاره حسیه‌اند، برای آنکه در جهتی از جهات عالم ماده واقعند به خلاف انواع صورتهای ادراکی که دارای وضع نیستند و در جهات عالم ماده واقع نگردیده‌اند. صورت خارجی موجود مادی را ممکن است هزاران نفر ادراک نمایند، یعنی هر یک از درک کنندگان صورتی از آن بردارند، ولی صورت مدرکی را که به وجود ادراکی نائل شده است و در صقع نفس موجود است، فقط برای مدرک خودش حاضر است و بس. ممکن است انسان صور کثیری از اشیایی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند، تصور نماید و در ذهن به آنها وجود بدهد. محل این صور قوه دماغی نیست، چون بیشتر صوری را که ما دائماً در ذهن خود وجود می‌دهیم به مراتب از قوه دماغی بزرگ‌ترند. این صور اگر در قوه دماغی موجود باشند، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و اگر بعضی از آن صور در هوا موجود باشند، مدرک بالذات ما نخواهند بود. چون مدرکات بالذات نفس، آن را گویند که وجود «لنا» داشته باشد. بر این اساس صور خیالی، در دو موطن متحد با نفسند: یکی در موطن وجود جمعی خیال که مقام وجود اجمالی آن باشد، دیگری در موطن ظهور صور خیالیه. به اعتبار خلاقیت نفس در مرتبه خیال، اولی را انطوای کثرت در وحدت و دومی را ظهور وحدت در کثرت گویند.

تجرد خیال در برزخ صعودی و مبحث معاد

همان‌طور که بیان کردیم نظریه تجرد برزخی قوه خیال قادر است بسیاری از مسائل فلسفی از قبیل توجیه بقای تمام انسانها و بهره‌مندی از ثواب و عقابهای جسمانی، بقای نفوس بسیطه که در حد عقل هیولانی مانده‌اند و تفسیر آیات و روایات مربوط به احوال پس از مرگ را به نحو منطبق بر شریعت و بسیار بهتر از دیگر مکاتب فلسفی تبیین نماید و گام بزرگی در حل بعضی مشکلات لاینحل بردارد. در حکمت متعالیه، قوای باطنی - اعم از قوای جزئی و کلی - غیر مادی و باقی و دائمی هستند و با مرگ از بین نمی‌روند، زیرا عالم تجرد منحصر به عالم عقل صرف نیست و حقیقت انسان در مقام نفس حیوانی که همان قوه خیال است با جمیع شعب و فروع این قوه به وجودی جسمانی و دارای تعلقات ماده نظیر مقدار، رنگ و اندازه و حس، مانند قوه عاقله ابدی است. پس انسان علاوه بر مرتبه حسی مادی و مرتبه عقلانی و تجردی، دارای مقام تجرد مثالی نیز هست که وجود حی، باقی، درآک و در عین حال دارای تجسم و تقدیر است و می‌تواند بقای نفوس بسیط و فاقد عقل بالفعل، حشر عموم مردم، آیات و روایات دال بر تجسم و تقدیر صور اخروی و احوال قبر و امثال آن را توضیح دهد. به علاوه اثبات تجرد برزخی، بقای نفوس حیوانی و برخی ادراکات آنها نظیر محبت، ترس و فرار و از همه مهم‌تر ادراک آنها نسبت به ذاتشان را موجه می‌سازد.

دیدگاه ملاصدرا و شیخ الرئیس در امر بقای قوه خیال، مستقیماً متأثر از دیدگاه ایشان درباره مرتبه وجودی این قوه است. بدیهی است که هر دو فیلسوف متفق القولند که امر مادی، فانی می‌شود و هرچه باقی و ماندنی است باید مجرد و غیر مادی باشد، اما دامنه مصادیق امر مجرد نزد این دو متفاوت است. ملاصدرا به سبب ذومراتب دانستن نفس انسانی و به سبب گسترش دادن دامنه تجرد و مشروط دانستن بقای به تجرد در هر مرتبه‌ای - خواه تجرد مثالی، خواه تجرد تام - علاوه بر قوه عاقله، قوه خیال را نیز به جهت تجرد مثالی، امر باقی انسان بعد از مرگ می‌داند و بقای آن را هماهنگ با اصول و مبانی خود تعیین می‌نماید. اما شیخ با منحصر کردن تجرد به مجرد تام از یک سو و منحصر دانستن قوه مستغنی از جسم و آلات جسمانی مادی

به قوه عاقله از سوی دیگر، خیال و به دنبال آن واهمه را مادی، جسمانی و فانی به فنای بدن می‌خواند و در کتاب نفس شفا با تنظیم مقدمات مورد نظر، نتیجه فَنای همه قوا غیر از عاقله را مسجل می‌کند: «لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ جَمِيعَ الْقَوَى الْحَيَوَاتِيَّةِ لَا فِعْلَ لَهَا إِلَّا بِالْبَدَنِ فَوْجُودَهَا إِنَّ تَكُونَ بَدَنِيَّةً فَلَا بَقَاءَ لَهَا بَعْدَ الْبَدَنِ» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

ملاصدرا بر اساس نظریه‌اش در باب تجرد قوه خیال، در مبحث معاد، نظریه‌ای دارد که قبل از او کسی قائل به آن نبوده است. غفلت از تجرد خیال در برزخ صعودی منشأ انکار حشر اجساد شده است، یعنی غفلت از اینکه هر انسانی در باطن این بدن، متصور به بدنی است که حی و غیر مادی است و فنا در آن راه ندارد و به وجهی عین این بدن جسمانی و به وجهی غیر این بدن است؛ بدنی که انسان آن را با عمل اختیاری خود و با حرکت جوهری نفس می‌سازد. بنا بر این طریقه، آنچه در روز معاد محشور می‌شود، مجموع نفس و بدن است و محشور در معاد، این بدن می‌باشد نه بدن دیگر مابین بدن دنیوی. سایر فلاسفه چون موجود در باطن این بدن را منکرند، محشور در یوم نشور را بدن مابین این بدن می‌دانند. اشراقیون چون مثال متصل و تجرد خیال را در برزخ صعودی منکرند، ملاک حشر اجساد را ابدان مثالی در قوس نزول می‌دانند. در حالی که در نظر ملاصدرا هر انسانی در حال حیات دارای قوه خیالی مجرد و بدنی مثالی است که ساخته نفس خودش و هماهنگ با ملکات اخلاقی‌اش می‌باشد و پس از مرگ همراه او باقی می‌ماند (۱۴۱۰: ۲۲۱/۹). بنابراین نیازی نیست تا برای توجیه حشر نفوس متوسط، به اجرام سماوی (ابن سینا، ۱۳۷۸: نمط ۸، فصل ۱۷، ص ۳۴۹) یا به عالم مثل معلقه (در قوس نزول) و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۳۰/۲) متوسل شویم.

ملاصدرا قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است، نه غیر آن؛ ولی با تبدلات و انتقالاتی که متناسب با آخرت است. از نظر او در مرکبات خارجی، شیئیت هر شیئی به صورت نوعیه است و صورت نوعیه در هر مرکبی برگشتش به نحوه خاصی از وجود است. و از آنجا که فصل اخیر در انواع مختلف، جامع جمیع مراتب حاصل از حرکات و انتقالات در صورت قبلی می‌باشد و شیئیت هر شیئی به صورت آن است، اگر صورت طبیعی به صورت مثالی و یا به صورت

اخروی متبدل گردند انحای تبدلات و انتقالات ضرری به انسانیت انسان وارد نخواهد کرد. از برای هر انسان در این نشئه، بدن مثالی صاحب مقدار و شکل و لون در باطن این جسم محسوس موجود است که نسبت بدن دنیوی به آن، نسبت ناقص به کامل است. تفاوت این دو بدن در این است که در عالم برزخ و در بین موجودات برزخی و صور مثالی چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، تکثر و تعدد در نوع واحد احتیاج به مشارکت ماده و جهات قابل ندارد. ممکن است این تکثر و تعدد در نوع واحد از ناحیه فاعل حاصل گردد. در این کلام رمزی است که ملاصدرا آن را در مباحث نفس بیان کرده است. از نظر او نفس انسان در صقع خود صور اشباحی مجرد از ماده جسمانی را ابداع می‌نماید که ماده آنها فقط توجه نفس و جهات فاعلی است.

بنا بر طریقه ملاصدرا، بدن محشور در معاد، بدن عنصری مادی نمی‌باشد. او معتقد است که انسان پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود و با بدن مثالی از تنعمات یا عذابهای عالم برزخ برخوردار است و بعد از برپایی قیامت کبری با بدن اخروی در بهشت منتعم از نعمتهای الهی و در جهنم متأذی از نعمتهای الهی می‌شود. لازمه عود نفس از عالم برزخ به این عالم و تعلق آن به بدن جسمانی مادی، مستلزم اجتماع دو نفس بر بدن واحد است. چون ماده جسمانی معد برای حدوث نفس است، هر زمان در بدن مزاج صالح جهت تعلق نفس حاصل شود از موجود مجرد عقلی و واهب صور، نفس مدبری بدون مهلت و تراخی به آن بدن افاضه خواهد شد، برای آنکه مجرد، تام الفاعلیه است و در او بخل و حالت منتظره برای افاضه نیست و آنچه که مدخلیت در فاعلیت او دارد، عین ذاتش می‌باشد. در صورتی که نفس دیگری از عالم ربوبی به بدن افاضه شود لازم می‌آید اجتماع دو نفس مدبر در بدن واحد، لازمه تعلق دو نفس به بدن واحد، اجتماع دو صورت عرضی و حلول دو فعلیت در ماده واحد است. شیخ و اتباع او محذور تناسخ را همین دانسته‌اند.

ملاصدرا بر این اساس موفق به اثبات حشر اجساد و معاد جسمانی می‌شود و نشان می‌دهد که در قوس صعود، بدن محشور در روز جزا عین بدن موجود در نشئه دنیاست با تغییر خصوصیات بدن از وضع و جهت و غیر این دو و این تبدلات و

تغییرات ضروری به تشخیص انسان نمی‌زند، برای آنکه بدن و ماده در هر شیئی به نحو ابهام مأخوذ است و تعیین هر موجودی به صورت نوعیه آن است و اگر جایز باشد که صورت بدون حلول در ماده محقق شود، خودش صورت و فعلیت است. مثلاً بدن انسان در این نشئه با آنکه معروض تغییرات و تبدلات مختلف از کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و پیری واقع می‌شود، این تغییرات سبب خروج بدن انسان از بدنیت نمی‌شود.

از نظر ملاصدرا افرادی که در آخرت محشور می‌شوند مختلفند: بعضی از آنها حشرشان، حشر اجساد و حظی از ادراک معانی خالصه ندارند و لذت آنها منحصر به لذات جسمانی است و بعضی چون حظشان از ادراکات عقلی وافر است، علاوه بر لذات جسمانی از لذات روحانی هم بهره کامل دارند. منشأ جنت جسمانی، تفکر در آفاق و انفس و تدبر در آیات حق تعالی و نظر در کیفیت صدور اشیا از حق و استدلال از عالم محسوسات بر مجردات و کیفیت رجوع موجودات به مبدأ وجود و غیر اینها از معارف حق است. نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله در صقع داخلی خود صوری را ایجاد نموده و آن صور منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می‌باشند. نفس، بدون شک متصور به آن صور می‌شود. بعد از خروج از این نشئه و زوال شواغل مادی و جسمانی، جمیع قوایش در قوه واحد محشور می‌شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده، قدرت بر ایجاد هر شیئی دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی واقع در دار حرکات و استکمالات ندارد و هرچه در لوح نفس خطوط نماید، نزد او حاضر می‌شود.

دوزخ و نار نیز بر دو قسم است: نار معنوی روحانی عقلی و نار محسوس شبحی جسمانی. مبدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانی و علوم الهی و معارف

۱. برخی از مستعدین به واسطه تحصیل مکاشفات و سیر معنوی در مراتب وجود، اهل جنت صفتاند و این دسته از اهل سعادت محشور با حقند، در مقام واحدیت و اسماء و صفات. دسته چهارم به واسطه استعدادات ذاتی و تجلیات ربوبی، اهل جنت ذات و مظهر تجلیات ذاتیه‌اند که علاوه بر حشر جسمی و حشر عقلی دو مرتبه دیگر را هم واجدند. این مقام یعنی حشر با ذات اختصاص دارد به نبی ما محمد ﷺ و اهل بیت او ﷺ نیز مخصوصند به تجلیات ذاتیه. به همین مقام اشاره شده است در کلام حضرت ختمی ﷺ: «أبیت عند ربی يطعمنی و یسقینی».

ربانی و معاندت با معارف حقه و رسوخ عقاید باطل می‌باشد و علت حصول نار حسی انغمار در شهوات و ولع در دنیا و مادیات و زخارف آن می‌باشد. نفس و روح بعد از استمرار در ایجاد اعمال بد و زشت و افعال پلید و رجس متصور به صور مناسب با اعمال خود شده و به واسطه کثرت مزاولت با اعمال سبعی و شیطانی مظهر صور مثالی و ابدان برزخی حیات و عقارب و سموم می‌شود. بدین ترتیب ملاصدرا روی مبنای حرکت جوهری، تجسم اعمال و ملکات افراد انسان را به حسب حشر و عود انواع متباینه تبیین می‌کند که در کتاب و سنت اشارات لطیفی به حقیقت این قول وجود دارد. در قرآن و متون روایی در مورد تمثیل ارواح در عالم خیال، وجود برزخی که بر این عالم احاطه دارد، قیامت صغری و تجسم اعمال و مسائل مربوط به بهشت و جهنم مطالب بسیاری وجود دارد که دستمایه ارزشمندی برای حکمای اسلامی و به خصوص ملاصدرا بوده است. بنابراین بحث عالم خیال در هر سه حوزه قرآن، برهان و عرفان مطرح شده است و حکمت متعالیه محل ظهور این سه حوزه می‌باشد.

آنچه در بالا بیان شد، موضع ملاصدرا در باب قوه خیال است. فارابی و به تبع او ابن سینا خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکرند و جمیع قوای مربوط به نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌دانند، لذا قائلند که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. روشن است که با نفی تجرد خیال و جسمانی دانستن آن که به دنبال نفی تجرد مثالی و عالم برزخ حاصل می‌شود، نمی‌توان از عهده پاسخگویی به بعضی مسائل فلسفی برآمد. نظریه فوق تا مدت‌ها همه حکما را به تابعیت واداشت، حتی شیخ اشراق که به عالم واسطه میان مادیت محض و تجرد تام قائل بود به مادی بودن نفس حیوانی و نفس انسانی در مقام ادراک صور متخیله معتقد شد. بعضی مانند فخر رازی نیز با نفی قوای باطن از جمله خیال، از درگیر شدن در مباحث مربوطه رها شدند و نفس را جایگزین این قوه دانستند. این سخن، موضع مشهور ابن سینا در باب قوه خیال است. در مباحثات به برهانی برمی‌خوریم که نتیجه مقدمات ذکر شده در آن، تجرد خیال است و یک جا نیز آنقدر پیش می‌رود که برای رسیدن به تجرد خیال فقط نیازمند حل یک مشکل است و بس، یعنی مشکل ارتسام صور در قوه خیال. پس او به نتیجه تجرد خیال می‌رسد

اما به دلیل نداشتن برخی مبانی و نقصان یک مقدمه برهان، نمی‌تواند شکل کامل برهان را تنظیم کند و ما رفع این نقیصه و جایگزینی مقدمه صحیح را در آرای فلاسفه بعدی جستجو می‌کنیم. انکار اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی و حرکت در جوهر اجسام و تحول ناقص به کامل از طریق حرکت تدریجی باعث شد که این فلاسفه نتوانند بپذیرند که حقیقت واحد شخصی مانند نفس انسان، می‌تواند دارای مراتب متعدد مادی، مجرد غیر تام - یا مجرد برزخی - و مجرد تام باشد که همگی آنها حاصل حرکت تدریجی استکمالی در ماده و صور جوهری است.

سهروردی گرچه مانند ابن سینا به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک تخیلات معتقد است، اما به سبب قبول عالمی به نام مثال اکبر یا خیال منفصل از شیخ فاصله می‌گیرد. از دیگر سو علی‌رغم هماهنگی با ملاصدرا در اعتقاد به عالم مثال، در تجرد قوه خیال و بعضی موارد دیگر با او موافق و هم‌رأی نمی‌باشد. او مراتب عقل و برزخ و ماده را در یکی از دو قوس وجود حاصل می‌داند ولی وجود برزخ در قوس دیگر یعنی قوس صعود را منکر می‌شود، در حالی که قوس صعود و نزول وجود باید با هم مطابق باشند. در حالی که شیخ اصولاً وجود برزخی را منکر شده است چه در قوس صعود، چه در قوس نزول، چه در وجود انسان، چه در عالم خارج از او، و هستی را به مادی محض و مجرد صرف تقسیم می‌کند. بعد از سهروردی، ابن عربی و تابعان او به شرح و بسط نظریه عالم مثال پرداخته آن را بر اساس قوس نزول و صعود در هر دو قوس مطرح کرده‌اند. ابن عربی همانند سهروردی قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر از عاقله را مادی می‌داند و معتقد است که نفس، صور خیالی را در مثال مطلق رؤیت می‌نماید.

ملاصدرا با تکیه بر مبانی خود، نظریه سومی را ارائه می‌کند که می‌تواند مسائل و مشکلات قبلی را به نحو مناسب و جامع‌تری پاسخ دهد. در این نظریه، نحوه ایجاد صور خیالی به این ترتیب است که نفس با مشاهده امور خارجی، در صقع خود صوری مطابق این صور ایجاد می‌کند. از نظر او این صور نه در عالم ماده‌اند، نه در عالم مثل افلاطونی، نه در خیال منفصل. این صور، معلول نفس و لذا در خیال متصل ما قرار دارند. بنابراین انسان در دنیا و آخرت هرچه را که می‌بیند در ذات خود و

عالم خود می‌بیند؛ یعنی همواره صورت ادراکی متحدشده با یکی از مراتب نفسش را می‌بیند. او اثبات می‌کند که عالم مثال در قوس صعود، حاصل حرکت جوهری است و ملکات اخلاقی انسان در این عالم تجسم می‌یابند و نفس او بدن مثالی‌اش را ایجاد می‌کند و لذا نیازی نیست که برای توجیه حشر نفوسی که به مرحله ادراکات عقلی نرسیده‌اند، همانند ابن سینا به اجرام سماوی فلکی و یا همانند سهروردی به ابدان مثالی در قوس نزول متوسل شویم.

ابن سینا و سهروردی هر دو معتقدند که نفس انسان از ابتدای وجود، مجرد تام الوجود است و به همین سبب بعد از مرگ باقی و دائمی است. اما قوای جزئیة نفس، از جمله قوه خیال که مادی است، بعد از مفارقت نفس از بدن، فانی می‌شوند و لذا تأکید و تأیید معاد جسمانی و حشر اجساد برای آنها مشکل است. اما ملاصدرا با مبانی اختصاصی خود: ذو مراتب بودن وجود، تشکیک و اشتداد در وجود و حرکت ذاتی جوهری که هم در نفس ناطقه و هم در عالم طبیعت جاری است به موجودیت عالم مثال، قوه خیال و مرتبه تجردی برزخی به موازات یکدیگر قائل است و خیال را به عنوان قوه‌ای مجرد - به تجرد برزخی مثالی - برزخ وجود انسان و عامل بقای نفس در عالم برزخ و مثال، و مصحح معاد جسمانی و مبین آیات و روایات دال بر احوال پس از مرگ و رافع مشکلات و شبهات فلسفی موجود در این باب می‌داند و به این ترتیب گامی بزرگ در جهت تحول مباحث فلسفه برمی‌دارد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که کشف و طرح عالم خیال در قوام و بسط فلسفه اسلامی اثری بزرگ داشته و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و می‌توانسته است که به حل مسائل غامض‌تری مثل ربط حادث به قدیم نیز مدد برساند، اما اینکه بتوان جایی برای آن در فلسفه معاصر پیدا کرد مطلبی است که درک آن آسان نیست. کسانی که می‌گویند طرد اقلیم روح از جغرافیای هستی در سیر تاریخ غربی همواره آثار مهم داشته و حتی شبح‌سازی جهان نیز از آثار و نتایج طرد عالم خیال است، می‌توان در گفته‌شان تأمل کرد. بدون شک اگر خیال و باطن آن یعنی روح عالم دوباره در جغرافیای علم و معرفت جایگاهی پیدا کند، نگاه بشر دگرگون خواهد شد و جلوه دیگری از عالم و موجودات در نظرها ظهور پیدا خواهد کرد.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، *الرسالة فی السعادة*، ضمن رسائل ابن سینا، استانبول، حلمی ضیاء اولکن، ۱۹۵۳ ق.
۴. همو، *الشفاء، الالهيات*، با مقدمه ابراهیم مدکور، قاهره، بی تا.
۵. همو، *الشفاء، کتاب النفس*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، *الطبیعیات من الشفاء*، قم، بیدار، چاپ سنگی.
۷. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. همو، *النجاة*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. همو، *رسالة نفس*، تحقیق موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد، *المباحث المشرقیه*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، قم، علامه، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *التلویحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانزی کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۹۷۹ ق.
۱۳. همو، *الواح عمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هانزی کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، بمبئی، ۱۲۹۹ ق، و نیز بمبئی، ۱۳۰۰ ق.
۱۸. کربن، هانزی، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، تهران، جامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، *مجموعه مقالات*، گردآوری و تدوین محمدمامین شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، ۱۳۱۳ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. همو، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. همو، *رسالة الشواهد الربوبیة*، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمতالیهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
26. Corban, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. Nancy Pearson, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977.
27. *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine Ipswich, Golgonooza Press, 1976.

بررسی و نقد

دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت*

- دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

اصل علیت که از بدیهی ترین اصول مورد پذیرش همه انسانها در طول تاریخ بوده و نقش تعیین کننده و بدون جایگزینی در پیش‌بینی رخدادهای طبیعی و فراطبیعی داشته و دارد، در فیزیک کوانتوم با چالش روبه‌رو شده است. دیدگاه مکانیکی نیوتن نیز که یکی از پایه‌های اساسی علم به حساب می‌آید، قرن‌ها مورد پذیرش قرار گرفته بود ولی صحت و اصالت این دیدگاه، بر اثر پیشرفتهای علمی سالهای اخیر به ویژه با مطرح شدن نظریه کوانتوم در فیزیک، به صورت جدی مورد تردید قرار گرفته و به تصویری کاملاً متفاوت از جهان هستی رسیده است.

این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت می‌پردازد.

واژگان کلیدی: فیزیک کوانتوم، اصل علیت، بوهر.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

اصل علیّت که از بدیهی‌ترین اصول مورد پذیرش همه انسانها در طول تاریخ بوده و نقش تعیین‌کننده و بدون جایگزینی در پیش‌بینی رخدادهای طبیعی و فراطبیعی داشته و دارد، در فیزیک کوانتوم با چالش روبه‌رو شده است. دیدگاه مکانیکی نیوتن نیز که یکی از پایه‌های اساسی علم به حساب می‌آید، قرن‌ها مورد پذیرش قرار گرفته بود ولی صحت و اصالت این دیدگاه، بر اثر پیشرفتهای علمی سالهای اخیر به ویژه با مطرح شدن نظریه کوانتوم در فیزیک، به صورت جدی مورد تردید قرار گرفته و به تصویری کاملاً متفاوت از جهان هستی رسیده است.

نظریه کوانتوم به منظور شرح و بیان طبیعت عناصر فیزیکی از یک سو و چگونگی ارتباط و تبادل آنها با یکدیگر از دیگر سو در اوایل سده بیستم مطرح شد و توانست به ارائه تصویری از جهان که با دیدگاه نیوتنی کاملاً مغایر بود، پردازد و پاسخهایی مناسب و تا اندازه‌ای قانع‌کننده به پرسشهای مطرح و بدون پاسخ تا آن زمان ارائه نماید. هرچند نظریه مزبور از آغاز پیدایش به دلیل انتزاعی بودن و پیچیدگیهای ناشی از ماهیت ریاضی آن، در توضیح و بیان هستی با اختلاف سلیقه‌های متفاوتی روبه‌رو شد ولی در «تفسیر کوپنهاگی»^۱ آن، که مقبولیت بیشتری داشته است، اشیا و اعیان موجود در جهان نه وجود استقلالی دارند و نه از ویژگیها و مختصات که خاص آنها باشد، برخوردارند. نیز در این تفسیر، جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم قابل پیش‌بینی صددرصد نیست و وقوع عملکرد غیر معمول امکان‌پذیر است. یکی از تفاوتها میان فیزیک جدید و فیزیک کلاسیک نیز همین است.

چیز^۲ با مقایسه اصل علیّت در علوم جدید و کلاسیک می‌گوید: «در قرن هفدهم، دانشمندان در مطالعه امور و قضایای طبیعی به اسباب و علل توجه کرده و متقاعد می‌شدند که هر علت مفروضی، معلول معینی را به وجود می‌آورد. بر اساس این، اگر وضع کنونی عالم را بدانیم، می‌توانیم وضع آتی آن را تعیین کنیم، اما در علوم جدید بطور قطع نمی‌توان حکم کرد که وضع مفروض، وضع معین بعدی را

1. Copenhagen interpretation.

2. James Hopwood Jeans.

در پی خواهد داشت (cf. Jeans: 25).

مهم‌ترین برآیند ساختار فیزیک کلاسیک، رهیافت آن نسبت به ضرورت و سنخیت علی است که بسیاری از فیزیکدانها بدان تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه بوهر^۱ که همانند هایزنبرگ علاقه خود را به گسترش عدم قطعیت به قلمرو جز فیزیک کتمان نمی‌کند، می‌گوید: «من فکر می‌کنم همگی ما در این مورد با نیوتن هم عقیده باشیم که علم در نهایت بر این مبنا متکی است که در طبیعت، تحت شرایط یکسان، معلولهای یکسان به وجود می‌آیند. اشیا یی که در خواص عمده یکسان هستند، در شرایط نسبتاً همانند، یکسان عمل می‌کنند، دانه گندم همیشه ساقه گندم بیرون می‌دهد، نه ساقه جو (اسوچنیکو، ۱۳۵۸: ۱۴). در برابر این دیدگاه مشهور فیزیک کلاسیک، دیدگاه فیزیک جدید قرار دارد که مهم‌ترین برآیند ساختار آن، نفی ضرورت و سنخیت علی است که برخی از فیزیکدانهای جدید بدان تصریح کرده‌اند.

به عنوان نمونه، دیراک در این زمینه می‌گوید: «در تجربیات و مطالعات مربوط به اتمها و الکترونها عموماً در حالت مفروض و معین نتیجه آزمایش، نامتعیّن است؛ اگر آزمایش چند بار، بطور یکسان، انجام شود، چندین نتیجه مختلف به دست خواهد آمد، چنانچه آزمایش را تکرار کنیم، درمی‌یابیم هر نتیجه خاص، در کلّ دفعات، به نسبت معینی وقوع می‌یابد، از این رو، تنها می‌توان احتمال معینی را برای وقوع هر نتیجه در هر مرتبه آزمایش در نظر گرفت» (cf. Jeans: 30).

در این نوشتار ضمن پرداختن به آن دسته از دیدگاههای فیزیک کوانتوم که ناظر به اصل علیّت و عدم قطعیت آن است، با استناد به دیدگاههای سایر فیزیکدانهای جدید و معاصر، آن را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

نظریه کوانتوم

هنگامی که الکترون، برای نخستین بار در سال ۱۸۹۷ کشف شد، فرض بر این بود که ذره‌ای بسیار کوچک است، یعنی چیزی با اندازه و بُعد معین در فضا است ولی مطالعات بعدی نشان داد گرچه الکترون برخی مواقع به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی ذره است

1. Niels Henrik David Bohr.

اما همیشه چنین نیست، زیرا گاهی عملکرد آن به گونه‌ای است که با ساختار موج تناسب دارد و از آنجا که موج اندازه و عمل مشخص ندارد در این صورت یک تناقض بنیادی رخ می‌نماید و این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است که الکترون بسان ذره عمل کند و نیازمند به مکان باشد و در همان زمان موج باشد و بی‌نیاز از مکان؟ نظریه کوانتوم برای شرح و بیان این مسائل و معضلات مطرح شد. این نظریه دارای ماهیتی بسیار انتزاعی است و به کمک ریاضی نظری در صدد بیان و توضیح عملکرد ذراتی همچون الکترون است. هرچند از زمان ظهور این نظریه تاکنون، اظهار نظرهای متفاوتی در مورد اتقان و صحت تفسیر آن از جهان ارائه شده است ولی رایج‌ترین آنها، تفسیر کوپنهاگی آن است که به احترام یکی از پایه‌گذاران آن، به نام نیلز بوهر،^۱ (۱۸۸۵-۱۹۶۲) که رئیس بنیاد فیزیک نظری کوپنهاگ بود، معروف شده است.

با توجه به تفسیر متعارف از فیزیک کوانتوم، نه تنها اندازه‌گیری موقعیت و زمان یک ذره بطور هم‌زمان با دقت برابر ممکن نیست، بلکه یک ذره زمانی که با ابزار اندازه‌گیری در تعامل است، دارای خصوصیات تعریف‌شده و ثابتی نیست. علاوه بر این، اصل عدم قطعیت نشان می‌دهد که یک ذره هرگز نمی‌تواند در حالت ثبات و سکون باشد، بلکه حتی زمانی هم که هیچ اندازه‌گیری رخ نمی‌دهد باز هم در نوسان پیوسته است و به نظر می‌رسد که این نوسانات هیچ علتی ندارند. به هنگام اندازه‌گیری یا مشاهده الکترون نمی‌توان انتظار مدار و موقعیت ثابتی را داشت، بلکه در هر لحظه، هر جایی ممکن است باشد و در هر جایی ناپدید گردد و در جایی دیگر که اصلاً انتظارش نمی‌رود، دوباره پدید آید. گمان نویسنده بر آن است که فهم در خور آن را تنها از طریق مشاهده مدل‌های نمایشی آن می‌توان دریافت.

به عبارت دیگر، اعتقاد بر این است که مشخصه ذاتی جهان کوانتومی، عدم قطعیت مطلق،^۲ ابهام^۳ و بی‌قانونی تحویل‌ناپذیر^۴ است. به گفته دیوید بوهم که از

1. Niels Henrik David Bohr.
 2. Absolute indeterminism.
 3. Ambiguity.
 4. Irreducible lawlessness.

فیزیکدانهای معاصر است، «به نظر می‌رسد در هر آزمایش مشخص، نتیجه دقیقی که به دست می‌آید، کاملاً دلخواهانه است به این معنا که هیچ رابطه‌ای میان هیچ چیزی با هیچ چیزی وجود ندارد» (cf. Bohm: 87).

البته با تمام اعتمادی که به اصول علمی فیزیک وجود دارد و آزمایشات بسیاری آن را تأیید کرده است هنوز برای نتیجه‌گیری پایانی مبنی بر اینکه اصل علیت اصلاً فاقد اعتبار است، بسیار زود است (cf. ibid: 95).

بر اساس نظریه کوانتومی، عملکرد الکترون تنها به خود آن وابسته نیست بلکه به عمل مشاهده‌کننده نیز ارتباط خواهد داشت؛ زیرا بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که اگر مشاهده‌کننده، طرح آزمایشی خود را به مطالعه خواص موجی الکترون اختصاص داده بود، الکترون به صورت موج عمل می‌کرد و برعکس اگر طرح آزمایشی به مطالعه خواص ذره‌ای الکترون اختصاص داده شود، الکترون رفتار ذره‌ای از خود نشان خواهد داد و بدین صورت عملکرد الکترون تابعی است از عمل و قصد مشاهده‌گر.

در نظریه کوانتوم، الکترون به صورت تمام و کمال به تابعی از موج توصیف می‌شود. این تابع ریاضی خواص الکترون و از جمله انرژی آن را دقیقاً تعریف می‌کند. اما این تابع محل دقیق الکترون و یا حرکت دقیق آن را به هیچ وجه نشان نمی‌دهد. بر طبق نظریه کوانتوم، تعریف این صفات حتی به صورت نظری نیز امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، الکترون هیچ مکانی را اشغال نمی‌کند مگر آنکه مشاهده‌کننده با آن به نوعی «تعامل»^۱ پردازد. به عبارت دیگر، الکترون ذره‌ای است که تنها به هنگامی که مشاهده‌کننده مکان آن را تعیین کند، دارای مکان می‌شود و بدون این تعامل، بی‌مکان است.

به تعبیر دیگر، هرچند الکترون بدون این تعامل، فاقد وضع و مکان یا بی‌موقعیت است اما «توان»^۲ آن را دارد که در مکانهای مختلف خود را نشان دهد. در هر صورت تا زمانی که مشاهده‌کننده، با الکترون به منظور تعیین محل آن، در تعامل قرار نگیرد در هیچ مکانی وجود نخواهد داشت.

1. Interaction.
 2. Ableity.

نظریه کوانتوم به هنگام بررسی ماهیت اشیا و اعیان بدین اظهار صریح می‌رسد که ویژگیهای و صفات اشیا با مشخصات و صفاتی که ما از آنها انتظار داریم، کاملاً متفاوت است. این سخن بدین معناست که اگر یک گلوله سربی رها شده بر روی میزی را به هنگام ترک اتاق در نظر بگیریم، موجودیت این گلوله آن چنان نیست که ما به صورت طبیعی انتظار داریم. این گلوله نه تنها توانایی ادامه وجود بر روی میز را دارد بلکه این توانایی را نیز دارد که در مکانهای متعدد دیگری نیز حضور پیدا کند و یا موجود باشد. اما واقع مطلب آن است که گلوله مزبور در هیچ جا وجود نخواهد داشت مگر آنکه شخصی با آن به تعامل پردازد (بدین معنا که به آن نگاه کند تا ببیند در کجاست).

گرچه پیش‌بینی مکان دقیق یک الکترون غیر ممکن است، ولی احتمال وجود آن در نزدیکی هسته بسیار زیاد است. از سوی دیگر با آنکه وجود الکترون در فواصل دور از هسته بسیار کم است ولی احتمال وجود آن را به صورت کلی نمی‌توان نفی کرد. حال هنگامی که مشاهده‌کننده در جستجوی مکان یک الکترون است بطور مسلم نمی‌تواند مکان دقیق آن را پیش‌بینی کند؛ زیرا الکترون توان وجود و حضور در هر نقطه را دارد و به هر صورت احتمال پیدا کردن یک الکترون در مکانی معین به میزان بسیار بالایی قابل پیش‌بینی است. با آنکه یک الکترون، قبل از تعامل مشاهده‌کننده با آن، مکان قابل تعریفی ندارد ولی پس از تعیین مکان به احتمال زیاد در آنجا قرار خواهد داشت.

مفهوم احتمال به یکی از شگفت‌انگیزترین عناصر نظریه کوانتوم، یعنی اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، ارتباط نزدیک دارد، این اصل که در سال ۱۹۲۷ توسط هایزنبرگ پیشنهاد شد، بر آن است که در چگونگی شناخت یک شیء حد و مرز ریاضی معینی وجود دارد؛ بدین سان که ویژگیهای خاص یک الکترون آنچنان به یکدیگر مربوطند که شناخت و آگاهی بر یکی موجب شناخت دیگری نیز می‌شود و یا آنکه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

دو مشخصه مکان و جهت حرکت از آن جمله‌اند، بدین معنا که هرچه بیشتر درباره میزان حرکت یک ذره بدانیم امکان آگاهی بر مکان آن کمتر خواهد بود.

مثلاً اگر سرعت و جهت حرکت یک الکترون بطور دقیق معلوم باشد، تعیین مکان الکترون غیر ممکن خواهد بود. برعکس، اگر محل دقیق یک الکترون را بدانیم در این صورت درباره جهت حرکت هیچ اطلاعی نمی‌توان به دست آورد.

چنانکه گفته شد، سیستم کوانتومی از حیث ریاضی با تابع موج^۱ نشان داده می‌شود که از معادله شرودینگر^۲ اقتباس شده است. تابع موج را می‌توان برای محاسبه احتمال یافتن یک ذره در هر نقطه‌ای از فضا به کار برد. هنگامی که اندازه‌گیری انجام شد ذره یادشده تنها در یک نقطه وجود خواهد داشت ولی اگر بر آن باشیم تا از تابع موج برای توصیف کامل و شفاف سیستم کوانتومی آن گونه که در تعابیر متعارف رایج است، استفاده کنیم، ویژگی تابع موج، حضور احتمالی در جاهای متعدد است که احتمالاً به قصد آزمایش‌گر ارتباط دارد.

در فیزیک جدید، برخی قانون علیت را قانون تجربی قلمداد نموده و بر این اساس، آن را با مکانیسم مواد یکی دانسته‌اند. در مکانیسم، تنها اصل اصیل و واقعیت‌دار شناخته شده، ماده و حرکات مکانیکی ماده است و روابط حرکات، منحصر به روابط مادی است و بر همین اساس، هر جا مشاهدات علمی و تجربه با مکانیسم، قابل توجیه نبوده، خط بطلان روی قانون علیت کشیده‌اند، مثل رویدادهای درون اتم و کوانتوم که آن را ماورای قانون علیت می‌دانند (رک: صدر، بی‌تا: ۴۹۶).

بر اساس آنچه پیشتر گفته شد، در دنیای کوانتوم اشیا و اعیان فاقد وجود مستقل هستند و موجودیت آن در گرو تعاملی است که بین آنها و مشاهده‌گر برقرار می‌گردد. مضافاً بر اینکه به هیچ وجه نمی‌توان عملکرد دقیق یک شیء را در یک لحظه مشخص پیش‌بینی کرد، زیرا احتمال وقوع هر اتفاقی قابل پیش‌بینی است. همچنین از آنجا که هر ویژگی بر ویژگی دیگر اثر می‌گذارد در این صورت کسب آگاهی و اطلاع از یک شیء نه تنها تنگناها و محدودیتهای بیشتری دارد بلکه به سبب ساختار کوانتای جهان ناممکن است.

به گفته شرودینگر، در توالی پیشامدهای طبیعی، اوضاع و احوالی که بر رخداد

1. Wave function.
2. Schrödinger's equation.

(الف) مقدم می‌شود به دو گروه عمده تقسیم می‌شود: یکی اوضاع و احوالی که همیشه حضور دارند و تغییرناپذیر هستند و دیگری آنهایی که تنها گاهی حضور پیدا می‌کنند و قابل تغییرند. هنگامی که این امر کشف شد که در جهت عکس این موضوع، گروه تغییرناپذیر نیز همیشه به دنبال A قرار می‌گیرد، نتیجه این حکم می‌شود که این گروه تغییرناپذیر از اوضاع و احوال، علتی است که سبب پیدا شدن پدیده A می‌شود بدین ترتیب با کشف ارتباطهای منظم خاص، به اندیشه ارتباط و پیوستگی کلی ضروری میان یک نمود و نموده‌های دیگر رسیدیم (ر.ک: شرودینگر، ۱۳۴۸: ۱۶۴).

این همان تفکر هیومی است که شرودینگر متأثر از آن است که علیت را صرف توالی حوادث می‌داند و این کلیت و ضرورت هم برداشت ما انسانها از این توالی و تعاقب است که در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که اگر جایی موفق به کشف منبع علیتی یک پدیده نشدیم به ناچار باید چنین منبعی داشته باشیم که از طریق آن، معین و محتوم می‌شود و این همان اصل علیت است. به گفته وی، آنچه نام قانون طبیعت بر آن می‌نیم چیزی نیست جز یکی از نظامهایی که در حوادث طبیعی مشاهده می‌شود (ر.ک: همان: ۱۶۲-۱۶۵).

اصل سنخیت علی و معلولی یکی دیگر از مسائلی است که در فیزیک جدید به چالش کشیده شده است. این اصل یکی از شروطی است که در رابطه علی و معلولی منظور می‌شود و در تبیین آن باید ثابت کنیم که «تنها و تنها از علت معین، معلول معین تولید می‌شود» و نیز «هر علتی، معلوم معین دارد»، بنابراین، شباهتهای غیر قابل تغییر و ثابتی بین هر علت و معلولی وجود دارد و نیز علت باید دارنده چیزی باشد که عطا می‌کند (نمازی، ۱۳۸۲: ۷۶) چون ممکن نیست فاقد شیء، معطی آن باشد و گرنه صدور هر چیز از هر چیزی امکان‌پذیر و جایز خواهد بود. اگر بخواهیم اصل سنخیت را با زبان ساده بیان کنیم، باید بگوییم از هر علت معینی، تنها معلول معین صادر می‌شود و معلول معین نیز تنها از علت معین صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۲۱۳).

برخی فیزیک‌دانان که بحث اراده و اختیار را در نفی علیت پیش می‌کشند، منکر اصل علیت نیستند، بلکه سنخیت علی را انکار می‌کنند و به دنبال نفی وجود نظام

معین و قطعی در جهان زیراتمی هستند (همان: ۲۰۲).

اصل سنخیت علی و معلولی بر اساس علم جدید، قابل اثبات نیست. به تعبیر برخی از معاصران، این پدیده که ما در جهان ذرات با آن روبه‌رو هستیم، بیشتر از این نمی‌گوید که شرط سنخیت، توهمی بیش نیست. تشابه در صور موجودات نباید ما را به قبول این اصل وادار کند که آنها در زیربنای ذرات نیز با همین تسانخ از همدیگر تولید می‌شوند (جعفری، ۱۳۴۴: ۱۲۸).

در فیزیک معاصر، مکانیک کوانتوم دارای نهادی است غیر علی، که اکثر فیزیکدانان و فیلسوفان علم آن را غیر جبری می‌دانند و قوانینی را در بر می‌گیرد که اساساً احتمالاتی هستند. به این قوانین نمی‌توان شکل جبری داد به این صورت که اگر چند کمیت دارای مقادیر خاصی باشند، آن‌گاه کمیت‌های خاص دیگری دقیقاً دارای مقادیر مشخصی خواهند بود. یک قانون آماری یا احتمالاتی می‌گوید اگر چند کمیت، دارای مقادیر خاصی باشند، آن‌گاه مقادیر کمیت‌های دیگر به شکل یک توزیع احتمالاتی خاص معین می‌شود و اگر بعضی از قوانین اساسی جهان احتمالاتی باشند، اصل ضرورت یا جبر علی صادق نیست.

فیزیکدانهای کوانتومی ادعا می‌کنند که در عالم ذرات به نتایجی رسیده‌اند که نفی ضرورت علی و معلولی و به دنبال آن نفی سنخیت از آن استنباط می‌شود. به عنوان نمونه، هایزنبرگ در قالب یک اصل فیزیکی اثبات می‌کند که ادعای لاپلاس، مبنی بر اینکه همه حوادث با شناخت وضع کنونی قابل پیش‌بینی هستند، نادرست است؛ زیرا برخی پارامترهای مزدوج متغیر چنانند که دقت در اندازه‌گیری یکی، در جهان اتمی و درون‌اتمی، موجب از دست دادن وقت اندازه‌گیری در متغیر دیگر است در نتیجه نمی‌توان به دقت یکسان، سرعت و مکان الکترون را تعیین کرد. اگر کسی تنها به همین ادعا بسنده کند، هنوز به انکار ضرورت و سنخیت علی و معلولی نپرداخته است ولی نظریه کوانتوم پا را از این فراتر نهاده است.

اصل عدم قطعیت هایزنبرگ نشان می‌دهد که امکان پیش‌بینی قطعی و حتمی وضع آینده وجود ندارد و تنها به صورت احتمالی قابل پیش‌بینی است به همین سبب، تفسیر این اصل با ضرورت و سنخیت علی که یکی از ارکان اصلی علیت

است، ناسازگار است (جوادی، ۱۳۷۵: ۷۷). برخی به این دلیل که اصل علیت را آن گونه که در علوم عقلی مطرح است، نمی‌شناسند و نمی‌دانند که نفی ضرورت یا سنخیت علی با نفی علیت تفاوتی ندارد، این نکته را با انکار اصل علیت برابر ندانسته‌اند.

به عنوان نمونه، به گفتهٔ ماکس بورن^۱ (۱۹۷۰-۱۸۸۲)، شکی نیست که صورت‌بندی مکانیک کوانتومی و تعبیر آماری آن در تنظیم و پیش‌بینی تجارب فیزیکی خیلی موفق بوده اما آیا اشتیاق به فهم و توضیح اشیا را می‌توان با نظریه‌ای که آشکارا و بی‌پروا آماری و غیر موجبیتی است، ارضا کرد؟ آیا می‌توانیم به قبول شانس و نه علت به عنوان قانون متعالی جهان فیزیکی راضی باشیم؟

پاسخ این پرسش این است که علیت به مفهوم درست آن حذف نمی‌شود بلکه تنها تعبیر سنتی از آن که با دترمینیسم (جبرگرایی) تطبیق می‌کند، حذف می‌شود. علیت در حقیقت، این اصل است که یک واقعیت فیزیکی بستگی به دیگری دارد و کاوش حقیقی، کشف این وابستگی است و این هنوز در مکانیک کوانتومی صادق است گرچه اشیا مورد مشاهده که برای آنها این وابستگی ادعا می‌شود، متفاوتند، اینها احتمالات حوادث بنیادی هستند و نه خود حوادث فردی.

بر همین اساس، بسیاری از فیزیکدانها، جبریت و ضرورت علی را به مفهوم اکیدی که تاکنون فهم شده، نمی‌پذیرند. اگرچه برخی نیز معتقدند که فیزیک روزی به جبریت باز خواهد گشت. انیشتین از جمله کسانی بود که این عقیده را هرگز مردود ندانست. وی در تمامی طول حیاتش معتقد بود که طرد جبریت در فیزیک موقتی است.

انیشتین در این باره می‌گوید: «این تنها در نظریهٔ کوانتوم است که روش دیفرانسیلی نیوتن کفایت نمی‌کند و در واقع، علیت اکید معتبر نیست. اما هنوز حرف آخر زده نشده است، امید است که روح نیوتن به ما قدرت بخشد که وحدت بین واقعیت فیزیکی و عمیق‌ترین خاصهٔ تعلیمات نیوتن یعنی علیت را دوباره برقرار کنیم» (ر.ک: گلشنی، ۱۳۶۹: ۱۲۶).

حاصل آنکه اولاً فیزیک جدید در برخی از تفسیرهای رایج، در قلمرو زیراتمی،

1. Max Born.

اصل علیت را انکار کرده است. ثانیاً، به جای آن، علیت کوانتومی را قرار داده‌اند که آماری و احتمالی است، خواه عدم قطعیت در پیش‌بینی روابط اشیا، به ذات اشیا (نظریهٔ هایزنبرگ) یا جهل بشری (نظریهٔ بور و انیشتین) و یا کمبود منابع و ابزار آزمایشگاهی نسبت داده شود. ثالثاً، ضرورت و سنخیت علی را یا بطور مستقل یا به عنوان بخشی از علیت مورد تردید قرار داده‌اند. با توجه به همین نکات است که اصل عدم قطعیت چنانکه خواهیم دید با انتقادهای اساسی روبه‌رو شده است.

اصل علیت و اختیار

یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به اصل علیت و ضرورت علی مسئلهٔ اختیار و رابطهٔ آن با ضرورت است. اختیار در بحث علیت و ضرورت، از دو دیدگاه مورد بحث قرار گرفته است: ۱- اختیار الهی ۲- اختیار بشری که از آن به ارادهٔ آزاد تعبیر می‌کنند. آنچه در فیزیک کوانتوم اهمیت دارد، اختیار انسان است. به عقیدهٔ برخی از فیزیکدانهای جدید، یکی از جنبه‌های پراهمیت فیزیک کوانتومی این است که با نفی علیت و قطعیت، هم اختیار انسان را بطور ضمنی اثبات کرده است و هم قلمرو آن را گسترش داده و سایهٔ جبر نیوتنی را از سر او برداشته است.

در سالهای اخیر، برخی از فیلسوفان علم نیز به این باور رسیده‌اند که جهشهای نامعین کوانتوم که اکثر فیزیکدانها آن را اساساً بی‌نظم می‌دانند، ممکن است در تصمیم‌گیری نقشی داشته باشند. بر این اساس به گمان برخی، اگر نظریهٔ مکانیسم را دربارهٔ علیت بپذیریم نباید انسان را مختار بدانیم، در حالی که آفرینندهٔ جهان، اختیاری در ما قرار داده که به کمک آن می‌توانیم در کارهای عالم اظهار وجود کنیم (ر.ک: صدر، بی‌تا: ۴۹۷). در واقع، فیزیک کوانتوم بر خلاف فیزیک نیوتن، اختیار انسان را تبیین می‌کند و حوزهٔ احتمالات را به تصمیم‌گیری انسان اختصاص می‌دهد و به گفتهٔ ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) کمیت علیت، با اراده و اختیار، ناسازگار است و اختیار مولود صدفه و اتفاق می‌باشد. وی تصریح می‌کند که «در جهانی که در آن اندکی از صدفه و اتفاق نباشد، اختیار ناممکن است» (والژان، ۱۳۷۰: ۶۹۳). به

1. William James.

همین سبب است که با توجه به نقش فیزیک کوانتوم در این زمینه، این دیدگاه از جنبه‌های متعددی مورد توجه قرار گرفته است. برخی نیز مانند ادینگتون^۱ (۱۸۸۲-۱۹۴۴) برای اثبات اختیار، نقض اصل ضرورت علی را مطرح می‌کند (Eddington, 1935: 25).

بررسی و نقد عدم قطعیت

مهم‌ترین برآیند عدم قطعیت کوانتومی اولاً نفی علیت در قلمرو زیراتمی و ثانیاً نفی ضرورت علی و ثالثاً نفی سنخیت علی است که بسیاری از دیدگاههایی که به تبیین قلمرو زیراتمی پرداخته‌اند دست کم به یکی از آن سه تصریح کرده‌اند. البته دانشمندان دیگری هم هستند که با ارائه تفسیرهای دقیق‌تر راه حلی برای مسئله عدم قطعیت و لوازم آن ارائه کرده‌اند.

مشکل اساسی آنها که پیش‌بینی ناپذیری را با عدم قطعیت علی برابر می‌دانند، در کوانتای اندازه‌گیری فروپاشی تابع موج است. راه حل‌های مختلفی برای مشکل اندازه‌گیری در ارتباط با فروپاشی تابع موج پیشنهاد شده که مستقیم یا غیر مستقیم به برآیندهای عدم قطعیت ارتباط دارد. این پیشنهادها و کاستیهای دیگر اصل عدم قطعیت، مجموعه نقدهایی است که به گمان نویسنده بر چشم‌انداز فیزیک جدید که درباره اصل علیت ارائه شده، وارد می‌شود که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱- برخی از فیزیکدانها بر این عقیده هستند که دنیای کلاسیک یا کلان و فرااتمی از ابهام کوانتومی متأثر نمی‌شود، به دلیل آنکه هم می‌تواند اطلاعات را ذخیره کند و هم موضوع زمان محدود و برگشت پذیر است. در حالی که کوانتوم یا جهان خرد قادر به ذخیره اطلاعات و دارای زمان برگشت پذیر نیست (Pagels, 1993: 138).

به گفته برخی از نظریه پردازان ممکن است تابع موج را متلاشی کرد و آن را نادیده گرفت و در نتیجه واقعیت را بنیاد نهاد. بر این اساس، هنگامی که ذرات زیراتمی با شیوه‌ای از اندازه‌گیری در تعامل هستند هیچ ویژگی خاصی ندارند ولی هنگامی که شیوه اندازه‌گیری به وسیله ذهن انسان مورد مطالعه قرار گرفت در ذهن

1. Sir Arthur Stanley Eddington.

مشاهده گر تثبیت می‌شود.

بر اساس یکی از افراطی‌ترین تفسیرهای انسان‌گرایانه این نظریه، تنها موجودات خودآگاه مانند انسان می‌توانند از حدود تابع موج فراتر روند و آن را فرو پاشند. این بدان معناست که کل جهان باید به عنوان امری بالقوه در حوزه‌ای فراتر از احتمالات کوانتومی وجود داشته باشد تا زمانی که موجودات خودآگاه رشد کنند و حدود خود را بشکنند و به دریافت جهان نایل گردند، بنابراین، تنها در صورتی جهان از واقعیت برخوردار است که انسان آن را مشاهده کند (Goswami, 1993: 31).

نظریات دیگر بر آن است که موجودات ناخودآگاه مانند حیوانات و حتی الکترونها نیز می‌توانند تابع موجی خود را فروپاشند و از آن فراتر روند (Herbert, 1993: 99). تئوری فروپاشی تابع موج (یا وضعیت سقوط بردار که نام دیگری برای آن است) این پرسش را به دنبال دارد که چگونه امواج احتمال که گمان بر آن است که تابع موج می‌خواهد آن را نشان می‌دهد، می‌تواند فرو پاشیده شود و به پاره‌هایی تبدیل شود در صورتی که تنها ساختاری انتزاعی ریاضی دارد؟

۲- تبیین هستی‌شناسانه بوهام از فیزیک کوانتوم، این فرضیه را که تابع موج، کامل‌ترین تبیین و توصیف ممکن را برای واقعیت ارائه می‌کند، کاملاً رد می‌کند. در نتیجه نیازی به ارائه تعریف نادرست از فروپاشی تابع موج نخواهد بود.

در عوض، وجود واقعی ذرات و میدانهای آن را می‌پذیرد و می‌گوید: ذرات دارای ساختار پیچیده درونی هستند و همواره با یک میدان کوانتومی موج همراهند؛ آنها نه تنها توسط نیروهای الکترومغناطیسی کلاسیک، تأثیر می‌پذیرند بلکه از یک نیروی دقیق و لطیف، پتانسیل کوانتومی که توسط میدان کوانتومی خود تعیین شده است و از معادله شرودینگر پیروی می‌کند نیز تأثیر می‌پذیرند (Bohm & Hiley, 1993: 152; Bohm & Peat, 1989: 89; Hiley & Peat, 1991: 191).

پتانسیل کوانتومی اطلاعات را از کل محیط به همراه دارد و ارتباط مستقیم و غیر موضعی میان سیستمهای کوانتومی برقرار می‌سازد. این پتانسیل ذرات را به همان شیوه‌ای هدایت می‌کند که امواج رادیویی یک کشتی یا خلبان خودکار را راهنمایی می‌کند - این کار را با شکل و ساختار خود انجام می‌دهد نه با قدرت خود - این پتانسیل

به اندازه‌ای حساس و پیچیده است که مدار ذرات، بی‌نظم به نظر می‌رسد. این دقیقاً همان چیزی است که بوهم آن را نظم درونی یا ضمنی^۱ می‌نامد و می‌توان آن را همانند اقیانوس پهناوری از انرژی دانست که جهان فیزیکی یا آشکار بر آن حرکت می‌کند.

بوهم اشاره می‌کند که کمی توجه به نظریه کوانتومی استاندارد که یک میدان کوانتومی جهانی را تحت جهان مادی پیش فرض می‌گیرد - خلاً کوانتومی یا نقطه صفر میدان- وجود استخر انرژی از این نوع را به رسمیت شناخته شده است. اینک دانش ما درباره خلاً کوانتومی بسیار کم است ولی چگالی انرژی آن تخمین زده می‌شود (cf. Forward, 1996: 328-37).

۳- با این تفسیر از نظریه میدان کوانتومی، دیوید بوهم پیشنهاد می‌کند که میدان کوانتومی (نظم ضمنی) موضوعی است که می‌توان برای تأثیر شکل دهنده و سازماندهی کننده یک پتانسیل فراکوانتومی^۲ که بیانگر فعالیت نظم فراضمی^۳ است پیشنهاد کرد.

فراکوانتوم^۴ سبب می‌شود امواج پیوسته و مکرر، همگرا و سپس واگرا شوند تا تولید کننده یک نوع رفتار شبه ذره‌ای^۵ متعادل شوند، بنابراین، شکل‌های ظاهراً جداگانه‌ای که ما در اطرافمان مشاهده می‌کنیم، تنها بطور نسبی الگوهای باثبات و مستقل هستند که به وسیله حرکت پیوسته نهفته و آشکاری پدید آمده‌اند که از طریق ذرات دائماً در حال انحلال به نظم ضمنی می‌انجامند.

اگرچه بوهم این دیدگاه را که آگاهی انسان سیستم‌های کوانتومی را به وجود آورده است، رد می‌کند و معتقد نیست که ذهن ما بطور معمول دارای اثر قابل توجهی بر نتیجه اندازه گیری (جز به این معنا و اندازه که ما راه‌اندازی آزمایش را انتخاب می‌کنیم)، ندارد، تفسیر او راه را برای عملیات‌های عمیق‌تر، دقیق‌تر و بیشتر

1. Implicate order.
2. Superquantum.
3. Superimplicate.
4. Superquantum.
5. Particlelike.

همانند ذهن بر سطوحی از واقعیت باز می‌کند.

به گفته وی، ذهن، ریشه‌های عمیقی در نظم ضمنی و دلالتی دارد و بنابراین تا اندازه‌ای در همه شکل‌های مادی وجود دارد. او پیشنهاد می‌کند که ممکن است مجموعه‌ای نامتناهی از نظم‌های ضمنی وجود داشته باشد که هر یک از آنها هم جنبه مادی داشته باشد و هم جنبه ذهنی. «همه چیزهای مادی، ذهنی هم هستند و همه چیزهای ذهنی، مادی هم هستند. در واقع، سطوح بی‌نهایت لطیف‌تر و دقیق‌تر از ماده نسبت به آنچه ما آگاهی داریم، وجود دارد (Weber, 1990: 151). این مهم‌ترین راه حلی است که نه تنها قلمرو کوانتوم را به علّیت پیوند می‌دهد بلکه تفسیر نوینی از جهان است که آن را از تفاسیر فیزیک کلاسیک و کوانتوم متمایز می‌سازد و از جهتی آن را با تفاسیر متافیزیک گذشته همانند می‌سازد.

مفهوم حوزه ضمنی یا دلالتی را اگرچه می‌توان به عنوان صورت توسعه یافته ماتریالیسم لحاظ کرد اما به گفته وی، آن را به همان اندازه می‌توان ایده آلیسم، روح، ذهن و مانند آن نیز نامید. جداسازی آن دو (ماده و روح) یک انتزاع است ولی واقعیت و مبنی همیشه یکی است (ibid: 101). این گونه تعبیر در فیزیک جدید هیچ شباهتی به دیدگاه ماتریالیستی و حتی ایده آلیستی ندارد بلکه از جهتی اندیشه‌های حکمت متعالیه (به عنوان نمونه، ترکیب حقیقی و اتحاد نفس و بدن و تعدد تحلیلی آن دو) را تداعی می‌کند.

۴- عدم قطعیت کوانتومی را می‌توان به راحتی به گونه‌های مختلفی تبیین کرد. یک تفسیر آن، ناشناخته بودن علتها برای ماست چنانکه تفسیر دیگر آن فقدان هر گونه علتی است. این دیدگاه که برخی از رخدادها «بدون علت رخ داده‌اند» برای هیچ کس قابل اثبات نیست؛ زیرا ناتوانی ما از شناخت علت، ضرورتاً به معنای فقدان علت نیست.

علاوه بر این، مفهوم اتفاق مطلق بطور ضمنی بر این امر دلالت دارد که سیستم‌های کوانتومی می‌توانند بطور مطلقاً خودجوش و خودکار، کاملاً از هر چیزی جدا شده و تأثیرناپذیرفته^۱ از هر چیز دیگری در جهان فعالیت کنند.

1. Uninfluenced.

دیدگاه مخالف آن، این است که تمام سیستمها، بطور مداوم در یک شبکه پیچیده‌ای از تعاملات و ارتباطات علی در سطوح مختلف شرکت دارند. قطعاً سیستمهای کوانتومی فردی بطور پیش‌بینی‌ناپذیری^۱ رفتار می‌کنند، اما اگر آنها به هیچ وجه موضوع هیچ‌گونه عوامل علی نباشند، فهم اینکه چگونه فعالیت جمعی آنها، قاعده‌مندیهایی آماری را نشان می‌دهند، دشوار خواهد بود.

۵- اصل علیت و اراده آزاد

از گذشته دور تاکنون مشکل اساسی اصل علیت در فیزیک ارتباط آن با اختیار بوده است. بسیاری از متکلمان، مهم‌ترین دلیل نفی علیت را ناسازگاری آن با اراده خدا می‌دانستند و بسیاری از منکران اصل علیت در سده‌های اخیر ناسازگاری آن را با اراده آزاد انسان، مهم‌ترین دلیل بر نفی آن پنداشته‌اند ولی این دیدگاه که هر چیزی، علت یا علت‌هایی دارد ضرورتاً بر این امر دلالت نمی‌کند که همه رخدادها از جمله کارها و انتخابهای ما دقیقاً به وسیله فرایندهای فیزیکی، کاملاً از پیش تعیین شده هستند. این دیدگاه را گاهی قطعیت یا ضرورت یا جبر شدید^۲ می‌گویند. اگرچه عدم قطعیت در سطح کوانتومی گشایشی را برای خلاقیت و اراده آزاد فراهم می‌کند، اما اگر این عدم قطعیت به معنای اتفاق مطلق، تفسیر شود، به معنای آن است که انتخابها و اعمال ما بی‌مقدمه و دلیل^۳ و به صورتی کاملاً تصادفی و خودسرانه اتفاق افتاده است که در این صورت به سختی می‌توان گفت، اینها انتخابهای ما و ظهورات اراده آزاد ماست.

در عوض، عدم قطعیت کوانتومی را می‌توان به عنوان نسبت میان علت و معلول در سطوح دقیق‌تر و لطیف‌تر غیر فیزیکی تفسیر نمود. بطوری که اعمال ارادی ما علت داشته باشند ولی علت آنها ذهن خودآگاه ما باشد. از این دیدگاه که گاهی به نام «جبر نرم»^۴ خوانده می‌شود، اراده آزاد شامل خودتعیین‌گری و خودمختاری

1. Unpredictably.
2. Hard determinism.
3. Just pop up.
4. Soft determinism.

آگاهانه فعال خواهد بود.

با توجه به ماده‌گرایی علمی، وضعیتهای روانی با وضعیتهای مغزی یکی است؛ افکار و احساسات ما و احساس ما از خود، توسط فعالیتهای الکتروشیمیایی در مغز تولید می‌شوند.

این یا به این معناست که بخشی از مغز، بخش دیگر را فعال می‌کند که آن هم به نوبه خود بخش دیگر را فعال می‌کند و همین‌طور سایر بخشها یا به این معناست که یک منطقه خاص از مغز خودبه‌خود و بی‌علت فعال می‌شود، در این صورت سخت است که بفهمیم چگونه یک جایگزین می‌تواند مبنایی برای خودآگاهی و اراده آزاد ارائه کند.

به عنوان نمونه، فرانسیس کریک (Crick, 1994: 171) (۱۹۹۴) که معتقد است آگاهی اساساً بسته‌ای از نورونها (یاخته‌های مغزی)^۱ است، می‌گوید که مقرر اصلی این اراده آزاد احتمالاً در نزدیکی و یا بخشی از قشر مغز به نام کمر بند قدامی^۲ قرار دارد، اما معنای این سخن این است که احساس ما از آزاد بودن بطور عمد، اگر نه کاملاً، توهمی بیش نیست.

کسانی که شعور و آگاهی را به محصول مغز کاهش می‌دهند، با ارتباط جنبه‌های مکانیکی کوانتوم به شبکه‌های عصبی موافق نیستند. به عنوان نمونه، فرانسیس کریک^۳، و دانیل دانت (Dennett, 1991: 213)، تمایل به چشم‌پوشی از کوانتومی فیزیک دارند در حالی که استوارت همروف^۴ (۱۹۹۴) معتقد است که آگاهی ناشی از انسجام کوانتومی در میکرولوله‌های^۵ درون نورونهای مغز است.

۶- برخی از دانشمندان رابطه‌ای میان هوشیاری و خلأ کوانتومی را اثبات می‌کنند. به عنوان نمونه، چارلز لافلین^۶ استدلال می‌کند که ساختارهای عصبی که واسطه آگاهی و شعور هستند، ممکن است بطور پیوسته با خلأ (و یا دریای کوانتوم)

1. Neurons.
2. Sulcus cingulated.
3. Francis Crick.
4. Stuart Hameroff.
5. Microtubules.
6. Charles Laughlin.

تعامل داشته باشند در حالی که ادگار میچل (Mitchell, 1996: 207) معتقد است که هم ماده و هم شعور از انرژی پتانسیل خلاً به وجود می‌آیند.

۷- دانشمند عصب‌شناس^۱ سر جان اکلس^۲ دیدگاه مادی‌گرایانه را به عنوان خرافات رد می‌کند و از تعامل دو گانه‌انگاری^۳ حمایت می‌کند و استدلال می‌کند که علاوه بر جهان مادی، جهانی ذهنی نیز وجود دارد و ذهن یا نفس ما (به ویژه منطقه موتور تکمیلی که بر اثر اندیشیدن رشد و تکامل یافته^۴ است) در سطح کوانتومی با افزایش احتمال شلیک نورونها انتخاب شده، بر اعمال مغز اثر می‌گذارد (Eccles, 1994: 94; Giroladini, 1991: 145).

به گفته وی، ذهن نه تنها غیر جسمانی^۵ است بلکه مطلقاً بدون جرم^۶ و غیر مادی^۷ است. با این حال، اگر ذهن با هیچ شکلی از انرژی و ماده همراه و شریک نباشد، انتزاع صرف خواهد بود و در نتیجه نمی‌تواند در هیچ جهان فیزیکی تأثیر و نفوذ داشته باشد. یادآوری می‌شود، این گونه تعابیر که نشان‌دهنده این است که ذهن یا باید مادی باشد یا انتزاع صرف، بدین سبب است که در فیزیک نمی‌توان از چیزی که در فلسفه مجرد نام دارد، سخن گفت و گرنه دیگر فیزیک نخواهد بود بلکه متافیزیک خواهد بود.

این اشکال بر ضد تحویل‌گرایان^۸ نیز که از واژه دو گانه‌گرا^۹ پرهیز می‌کنند و ماده و شعور را به عنوان جنبه‌های مکمل یا دو گانه از واقعیت، توصیف می‌کنند و با این حال، منکر شعور و آگاهی هرگونه ذات و طبیعت مادی یا انرژی هستند، وارد می‌شود، بنابراین بطور ضمنی بر این نکته دلالت می‌کند که ذهن اساساً از ماده متفاوت است و در واقع انتزاع محض است. اگر کسی نه مادی بودن ذهن را بپذیرد

1. Neuroscientist.
2. Sir John Eccles.
3. Interactionism dualist.
4. Neocortex.
5. Nonphysical.
6. Nomaterial.
7. Nonsubstantial.
8. Antireductionists.
9. Dualist.

و نه انتزاع صرف بودن آن را، این راه حل برای مسئله عدم قطعیت از سوی و اختیار از سوی دیگر، بسی مشکل‌گشا خواهد بود.

۸- پیشنهاد و راه حل دیگر چیزی است که در بسیاری از سنتهای عرفانی و معنوی مطرح شده است مبنی بر اینکه ماده فیزیکی تنها یکی از «نتهای هشتمگانه موسیقی» در طیف بی‌نهایت ماده و انرژی، یا شعور و ماده است و دقیقاً به همان اندازه که جهان فیزیکی بطور گسترده‌ای به وسیله جهانهای درونی^۱ (علوی،^۲ روانی^۳ و معنوی^۴) سازمان یافته و کنترل شده است، این بدن فیزیکی نیز تا حد زیادی به وسیله بدنهای لطیف‌تر و رقیق‌تر یا میدانهای انرژی از جمله مدلهای علوی بدن و ذهن و یا روح تقویت و کنترل شده است (Purucker, 1973: 97).

با توجه به این دیدگاه، طبیعت به طور کلی و همه موجوداتی که آن را تشکیل می‌دهند، به طور عمده از درون به سمت بیرون و به وسیله سطوح عمیق‌تر ساختارشان شکل گرفته و سازماندهی شده‌اند. این هدایت درونی در حالی که به عملکردهای خودکار و رفتارهای عادی بدنی و رفتارهای غریزی^۵ و به فعالیتهای قانونمند^۶ و منظم طبیعت می‌انجامد، گاهی اوقات خودکار و منفعل و در برخی مانند کارهایی که از روی قصد و اراده انجام می‌دهیم، فعال و خودآگاه^۷ است.

بر این اساس، می‌توان بسیاری از جنبشهای نامنظم درون‌اتمی را به فعل و انفعالات غیر ارادی و ناآگاهانه درون بدنی نسبت داد. این فعل و انفعالات درونی می‌توانند دو عامل داشته باشند. یکی فعل و انفعالات درونی همه اجزای زیراتمی و دیگر فعل و انفعالات درونی سایر موجوداتی که به نوعی بر قلمرو زیراتمی تأثیر می‌گذارند، خواه مشاهده‌گر باشد و خواه غیر از آن، به عنوان نمونه، دستگاه پراش

1. Inner worlds.
2. Astral.
3. Mental.
4. Spiritual.
5. Instinctual.
6. Lawlike.
7. Selfconscious.

نو یا دیوار آزمایشگاه یا هر چیز دیگر.

به گمان نویسنده حتی اگر تأثیر از راه دور را نیز منتفی بدانیم باز هم این راه حل یکی از موجه‌ترین احتمالات است؛ زیرا سیستم فیزیکی که تحت تأثیر چنین تأثیرات لطیف و رقیق قرار گرفته است، آن اندازه که از درون هدایت می‌شود و تحت تأثیر قرار می‌گیرد از بیرون هدایت نمی‌شود. همان‌گونه که مغز و بدن ما تأثیر می‌گذارند، ذهن ما نیز می‌تواند بر ذهنها و بدنهای دیگر و سایر اشیای جسمانی و فیزیکی تا یک فاصله‌ای، چنان که در پدیده‌های نادر دیده می‌شود، تأثیر بگذارد.

۹- ای پی آر (EPR) و ای اس پی (ESP)^۱

این دیوید بوهم^۲ و یکی از حامیان وی، جان بل از سرن^۳ بودند که بیشترین زمینه نظری برای آزمایشات EPR^۴ را که توسط آلن اسپکت^۵ در سال ۱۹۸۲ انجام شد، فراهم ساخته بودند. (اندیشه و آزمایش اصلی، توسط انیشتین، پودولوسکی^۶ و روزن^۷ در سال ۱۹۳۵ مطرح شده بود و این واژه حروف اول نام این سه دانشمند است). این آزمایشات نشان داد که اگر دو سیستم کوانتومی به هم برخورد کنند و بر همدیگر تأثیر متقابل داشته باشند و سپس حرکت کنند و از همدیگر جدا شوند، رفتار آنها به شیوه‌ای بستگی دارد که در قالب واژگان مربوط به سیگنالهایی که میان آنها با سرعت نور یا کمتر از آن حرکت می‌کنند، قابل توضیح نیست. این پدیده به عنوان بی‌موقعیتی^۸ شناخته شده است و دو تفسیر عمده دارد: یا در یک فاصله‌ای، فعالیت مستقیم^۹ و آنی^{۱۰} دارند یا سرعتی بیش از سرعت سیگنالهای نور دارند.

1. Extrasensory perception.
2. David Bohm.
3. John Bell of Cern.
4. Einstein , Podolsky, and Rosen.
5. Alain Aspect.
6. Podolsky.
7. Rosen.
8. Nonlocality.
9. Unmediated.
10. Instantaneous.

به گمان نویسنده، در هر دو صورت، احتمال وجود عوامل ناشناخته یا تفسیرهای جایگزین برای عدم قطعیت را فراهم می‌سازد و دست کم وضعیت اختلالهای درون‌اتمی را گواهی بر عدم قطعیت لحاظ نخواهد کرد. در صورتی که بی‌موقعیتی، به معنای فعالیت بی‌واسطه و آنی باشد، ناپدید شدن الکترون در یک موقعیت و پدید آمدن دوباره آن در موقعیت پیش‌بینی نشده دیگر، از لوازم بی‌واسطگی و آنی بودن حرکت آن است؛ چیزی مانند آنچه که در عرفان تحت عنوان خلق بدن و حضور هم‌زمان در مکانهای مختلف، وجود دارد. ولی اگر بی‌موقعیتی به معنای سرعت فراتر از نور باشد، مسئله کاملاً روشن خواهد بود، زیرا نه آزمایش‌پذیری دارد تا بتوان درباره آن داوری کرد و نه مکث در مکان خواهد داشت تا مکان بعدی آن قابل پیش‌بینی باشد. در این صورت، پیش‌بینیهای نقض شده، توهمات بیش نخواهد بود.

اگر همبستگیهای فاقد موقعیت^۱ دقیقاً و به معنای واقعی کلمه آنی باشند، محکوم قانون علیت طبیعی نخواهند بود؛ اگر دو پدیده دقیقاً هم‌زمان رخ دهند، علت و اثر از یکدیگر غیر قابل تشخیص خواهند بود و نمی‌توان گفت یکی از رخدادها از طریق انتقال نیرو یا انرژی، علت انتقال دیگری شده است، چون چنین انتقالی با بی‌نهایت سرعت نمی‌تواند رخ دهد، بنابراین، هیچ مکانیزم طبیعی انتقال علی وجود ندارد تا آن را توضیح دهد و هر نوع تحقیقات به شرایطی محدود می‌شود که اجازه می‌دهد تا وقایع همبسته در محل‌های مختلف اتفاق افتد. روشن است که نفی قانون علیت طبیعی و شناخته شده در برخی از موارد، به معنای نفی اصل علیت نیست.

جالب است بدانیم که نور و دیگر اثرات الکترومغناطیسی نیز بطور آنی منتقل می‌شوند و دست کم، در آزمایشات متعارف این‌گونه است مگر آنکه دلایل برگرفته از مشاهدات چیزی غیر از آن را اثبات کند.

به نظر برخی، این فرضیه که ارتباطات بی‌موقعیت، کاملاً آنی هستند، ممکن نیست اثبات شود، چون مستلزم دو اندازه‌گیری آنی است که خود مستلزم درجات نامتناهی دقت خواهد بود و چنین چیزی یا ممکن نیست و یا برای انسان ممکن

1. Nonlocal.

نیست. البته از جنبه متافیزیکی، مسئله به گونه دیگری است که آنی بودن هم قابل استدلال است و هم قابل تجربه.

ولی آن گونه که دیوید بوهم^۱ و باسیل هیلی^۲ خاطرنشان کرده‌اند (cf. Bohm & Hiley, 1993: 293-4, 347) این فرضیه به لحاظ تجربی و بر اساس مشاهدات و آزمایشات قابل ابطال است؛ زیرا ارتباطات فاقد موقعیت در سرعت‌های نامتناهی گسترش نمی‌یابند بلکه در سرعت‌های بالاتر از نور از طریق «اتر کوانتومی» (دامنه تحت کوانتومی جایی که تئوری کوانتوم و نظریه نسبیت در حال حاضر نقض می‌شوند) منتشر می‌شوند در این صورت، اگر اندازه‌گیری در زمانهایی کوتاهتر از زمانهایی که برای انتقال از ارتباطات کوانتومی بین ذرات لازم است، انجام پذیرد، ارتباطات پیش‌بینی شده توسط نظریه کوانتومی از بین می‌رود.

چنین آزمایشاتی فراتر از تواناییهای تکنولوژی عصر ماست اما ممکن است در آینده امکان‌پذیر باشد. اگر تعامل فراستاره‌ای^۳ وجود داشته باشد، الکترونها تنها به این معنای موقعیت هستند که غیر جسمانی هستند بی‌موقعیتی^۴ به عنوان توضیحی برای دوهم‌اندیشی^۵ و روشن‌بینی^۶ لحاظ شده است هرچند برخی از پژوهشگران بر این باور هستند که آنها ممکن است سطح عمیق‌تری از بی‌موقعیتی یا آنچه را که بوهم بی‌موقعیتی ویژه یا فراموقعیتی^۷ می‌نامد، ایجاب کنند (Sheldrake, 1989: 189).

همان‌طور که اشاره شد، اگر بی‌موقعیتی دقیقاً به معنای اتصال و پیوستگی^۸ باشد این بدان معناست که اطلاعات را می‌توان از راه دور در همان لحظه‌ای که به وجود می‌آید، بدون تحمل هرگونه انتقالی و در نتیجه بدون صرف زمان، دریافت نمود. حداکثر چیزی که در این صورت لازم است این است که شرایطی را که اجازه

1. David Bohm.
2. Basil Hiley.
3. Superluminal.
4. Nonlocality.
5. Telepathy.
6. Clairvoyance.
7. Super-nonlocality.
8. Connectedness.

می‌دهد این ظهور فوری و هم‌زمانی اطلاعات رخ دهد، بشناسیم.

وضعیت جایگزین این است که اطلاعات - که اساساً نمونه‌ای از انرژی است - همیشه برای انتقال از مبدأ و منبع خود به مقصد و محل دیگر به منظور ذخیره‌سازی در سطح فرافیزیکی زمان‌بر باشد و اینکه ما بتوانیم این اطلاعات را به دست آوریم و یا با اذهان دیگر، اگر شرایط لازم را برای دوهم‌اندیشی داشته باشند، به تبادل اطلاعات پردازیم.

بر اساس EPR^۱ این فرضیه که دوهم‌اندیشی یا ارتباط اذهان با یکدیگر از راه دور به صورت آنی و بدون صرف زمان است، قابل اثبات نخواهد بود، اما شاید امکان دستیابی به آزمایشاتی که بتواند آن را باطل سازد، وجود داشته باشد؛ زیرا اگر پدیده‌های ESP^۲ (ادراک فراحسی) شکل‌های لطیف‌تر و دقیق‌تر از انرژی را که در سرعت‌های محدود اما شاید فراتر از واحد نور^۳ از طریق میدان‌های فرافیزیک حرکت می‌کنند، در خود داشته باشند، شاید بتوان فاصله زمانی میان تولید اطلاعات و دریافت آن و نیز تقلیل تأثیر از فاصله دور را کشف کرد، هرچند از پیش روشن است که هرگونه تضعیف و میرایی باید بسیار کمتر از آن چیزی باشد که در انرژی الکترومغناطیسی، عنوان و تجربه شده است.

نسبت به پیش‌آگاهی^۴، یکی از موضوعات ESP، یک توضیح ممکن این است که پیش‌آگاهی شامل دسترسی مستقیم بی‌موقعیتی است که به آینده‌ای واقعی تعلق دارد. جایگزین آن این است که ممکن است درک نهان‌بینی از سناریوی احتمالی آینده باشند که شروع به شکل گرفتن بر اساس تمایلات و نیات کنونی (مطابق با ایده‌های سنتی که وقایع آینده سایه خود را قبل از آنکه بازیگران داشته باشند، فرو خواهد انداخت) کرده است. دیوید بوهم می‌گوید که چنین سایه‌اندازی پیشین^۵ در ژرفای نظم استلزامی رخ می‌دهد (Talbot, 1992: 212) که برخی از سنت‌های عرفانی

1. Einstein, Podolsky, and Rosen.
2. Extrasensory perception.
3. Superluminal.
4. Precognition.
5. Foreshadowing.

آن را قلمرو علوی^۱ یا آسمانی^۲ می‌نامند.

بر این اساس نیز هر یک از این احتمالات می‌تواند حرکتهای نوسانی الکترونها را تبیین کند. پیش‌آگاهی، آگاهی از راه دور، ذهن‌خوانی و مانند آنها هر کدام به تنهایی گواهی بر بی‌موقعیتی فعالیت‌های نورونهای مغز است که برای کسانی که چنین ویژگی‌هایی دارند، کاملاً قابل پیش‌بینی هستند و در واقع، از نمونه‌های تردیدناپذیر و ناگسستگی فیزیکی و متافیزیکی به شمار می‌روند. همین وضعیت را می‌توان به قلمرو زیراتمی تعمیم داد و پیش‌بینی‌ناپذیری آن را فراگیر ندانست چنانکه در موارد یادشده فراگیر نیست.

۱۰- رفتارهای جنون‌آمیز ناشی از اختلالات روانی^۳ و جهان نامرئی^۴

از دیدگاه روان‌شناسان، اختلالات روانی بر دو دسته خرد و کلان تقسیم می‌شوند. مقصود از اختلالات روانی کوچک^۵ آن دسته از فعالیتها یا ظهورات روانی است که نشان‌دهنده تأثیر شعور بر ذرات اتمی است. در برخی از آزمایشهای اختلالات روانی کوچک که هلموت اشمیت^۶ انجام داده است، گروههای مورد آزمایش به طور معمول موفق شدند احتمالات رخدادهای کوانتومی، از بین ۵۰٪ تا ۵۱٪ و ۵۲٪، تغییر دهند و تعداد کمی از آنها ۵۴٪ را مدیریت کردند (Broughton, 1991: 177). آزمایشاتی که در آزمایشگاه پی‌یر در دانشگاه پرینستون انجام شد، نتیجه مشابهی داشت و تغییراتی کمتر از یک در ده هزار را نشان می‌داد (Jahn & Dunne, 1987: 217). برخی از محققان تئوری فروپاشی توابع موجی توسط شعور و آگاهی را به منظور توضیح چنین رخدادهایی پیش کشیدند. بر اساس این تئوری استدلال می‌کنند که در میکرو - PK (اختلالات روانی کوچک) در تقابل با ادراک عادی، موضوع مورد مشاهده بسا با نوعی از فرایند اطلاع‌رسانی، کمک می‌کند تا تعیین

1. Astral.
2. Akashic.
3. Psychokinesis.
4. Unseen world.
5. Micro-PK.
6. Helmut Schmidt.

کند نتیجه فروپاشی تابع موج چه خواهد بود (cf. Broughton, 1991: 177-81).

ایکلس^۱ در توضیح چگونگی تأثیر ادراک ما بر مغز خودمان یک رویکرد مشابه را دنبال می‌کند. با این حال، مفهوم فروپاشی تابع موج، برای توضیح تعامل ذهن و ماده ضروری نیست. ما به خوبی می‌توانیم این دیدگاه را بپذیریم که ذرات زیراتمی بطور پیوسته وجود فیزیکی پیدا می‌کنند و از دست می‌دهند و نتیجه این فرایند را اراده^۲ ما (نیروی روانی) اصلاح و تعدیل می‌کند.

اختلالات روانی کلان^۳ مانند حرکت اشیای ثابت با فعالیت ذهنی. پدیده‌های مرتبط از جمله فعالیت‌هایی مانند احضار ارواح،^۴ مجسم کردن،^۵ ناپدید کردن،^۶ دورنویسی^۷ و شناور شدن در فضا.^۸ اگرچه مقدار چشمگیری از شواهد چنین پدیده‌های را پژوهشگران از صد و پنجاه سال پیش تاکنون جمع‌آوری کرده‌اند (194: 194; Milton, 1994: 142; 1992: 85; Inglis, 1984: 85)، اختلالات روانی کلان که نمونه‌های یادشده بخشی از آن است، هنوز هم منطقه تابو است، به رغم و یا شاید به دلیل توانایی آن برای سرنگونی پارادایم مادی گرایانه فعلی و ایجاد تغییرات اساسی و انقلاب در علم، به ویژه فیزیک، توجه و علاقه کمی را به خود جلب کرده است. چنین پدیده‌هایی به وضوح، شامل چیزی بیش از دستکاری احتمالی رفتار ذرات اتمی است و می‌تواند به عنوان مدرک برای نیروها، موقعیتهای ماده و موجودات زنده غیر جسمانی که برای علم در شرایط حاضر ناشناخته‌اند، در نظر گرفته شود. تأیید اینکه چنین چیزهایی وجود دارد، نشانه‌های بیشتری را فراهم می‌سازد مبنی بر اینکه درون طبیعت که وحدت آن مورد استقبال همگان قرار گرفته است، تنوع بی‌پایان وجود دارد. به گمان نویسنده، نسبت دادن تغییرات ناشناخته زیراتمی با چنین موجوداتی بسی

1. Eccles.
2. Macro-PK.
3. Poltergeist.
4. Materializations.
5. Dematerializations.
6. Teleportation.
7. Levitation.

محتمل تر است از عدم قطعیت؛ زیرا وجود چنین موجوداتی خردناپذیر نیست و با عقل سازگار است ولی عدم قطعیت با عقل صریح ناسازگار است. البته باید توجه داشت که این تفسیر اگرچه علمی و امروزی است ولی بازگشت به سنت و گذشته دارد، یعنی تفسیر فیزیک از طریق متافیزیک که با توجه به وحدت یا اتحاد نفس و بدن یا جسم و روان، سنجیده‌ترین رویکردی است که در حال تجدید حیات است. به هر حال به گفته برخی، احتمال وجود هواپیماهایی لطیف‌تر که در هواپیماهای فیزیکی نفوذ کند، کاملاً منتفی نیست و جا برای پژوهش دارد (cf. Tiller, 1993) و درباره اهمیت و ابعاد فرضهای دیگری مانند فرض کهکشانهای نوزاد^۱ و جهانهای جوشان (کهکشانهای حباب)^۲ که برخی از کیهان‌شناسان مطرح کرده‌اند و بر این باورند که در ابعاد دست‌نیافتنی و در مناطق دوردست وجود دارند، بیش از آن می‌توان گفت که تاکنون گفته شده است.

بر این اساس یکی از راههای تبیین اختلالات زیراتمی، وجود نیروها، انرژیها و موجودات لطیف‌تر از موجودات جسمانی است. به هر حال هم حوزه نادانستنیهای تجربی انسان بیش از آن است که شایستگی مقابله با اصول عقلی را داشته باشد و هم تبیینهای جایگزین برای جنبشهای نوسانی و پیش‌بینی‌ناپذیر قلمرو زیراتمی بیش از آن است که عدم قطعیت به معنای نفی علیت، توجیه‌پذیر باشد.

البته بسیاری از پژوهشگران فرضیه قلمرو ماورای عالم مادی را نفی کرده‌اند. به عنوان نمونه، ادگار میچل^۳، بر این باور است که همه پدیده‌های روانی مستلزم ایجاد طنین بی‌موقعیت بین مغز و خلأ کوانتومی و نیز مستلزم دست‌یابی به براینده اصلی^۴، آگاهی بی‌موقعیت است. به نظر او، این فرضیه نه تنها می‌تواند PK و ESP را تبیین کند بلکه می‌تواند تجربیات بیرون از بدن و تجربیات دم مرگ، بصیرت^۵، تخیلات و اشباح^۶

1. Baby universes.
2. Bubble universes.
3. Edgar Mitchell.
4. Holographic.
5. Visions.
6. Apparitions.

و شواهدی که معمولاً برای اثبات تجسم دوباره روح (زنده شدن دوباره ارواح پس از مرگ)^۱ ارائه می‌شود، را نیز توضیح دهد. او می‌پذیرد که این دیدگاهی نظری و تأییدنشده است که ممکن است مستلزم فیزیک جدید باشد.

نتیجه این گزارش و بررسیهای انجام‌شده این است که دانش تجربی نه تنها توان معارضة با اصول مسلم عقلی را ندارد بلکه با وجود احتمالات و تبیینهای جایگزین که اغلب یا فیزیکی هستند و یا در قلمرو فیزیک معتبرند، چنین رویکردی را نیز نمی‌توان از آن انتظار داشت. از این گذشته معارضة علوم تجربی با اصول مسلم عقلی به مانند این است که کسی بر شاخه‌ای نشسته باشد و بُن آن را از آن کند؛ زیرا این گونه اصول نه تنها زیربنای همه علوم بشری است بلکه ملاک و معیار اعتبار همین علوم نیز هست. امیدواریم مطالعات تجربی بیشتر درباره پدیده‌های مربوط به شعور، هم شعور عادی و هم شعور فراعادی، شایستگیهای نظریات مختلف متعارض را برای آزمودن فراهم سازد. چنین پژوهشهایی می‌تواند دانش ما درباره عملکردهای هر دو قلمرو کوانتوم و ذهن و نیز ارتباط بین آنها را عمیق‌تر سازد و نشان دهد که آیا خلأ کوانتومی واقعاً پایین‌ترین سطح تمام وجود است و یا اینکه قلمرو عمیق‌تری در طبیعت وجود دارد که منتظر کشف شدن است.

از این گذشته، اگرچه مشهورترین تفسیر نظریه عدم قطعیت بر آن است که وقایع و پدیده‌های جهان دقیقاً قابل پیش‌بینی نیستند و پدیده‌های غیر قابل پیش‌بینی و غیر قابل انتظار می‌تواند رخ دهد، برخی از فیزیکدانهای معاصر با استناد به برخی از حوزه‌های مشترک، وجود علت‌های غیر نیوتنی را مطرح کرده‌اند.

نظریه کوانتوم بر آن است که واقعیت جهان غیر از آن است که شناخت عمومی ما را به آن رهبری می‌کند. ظاهر اشیا فریبنده و فاقد هرگونه وجود استقلالی‌اند. اشیا هر لحظه در حال آفرینش مجددند، حال چه به وسیله خلق مدام از سوی خدا و یا عمل مشاهده‌گر از طریق ارتباط تعاملی و بسا قابل پیش‌بینی نبودن عملکرد دقیق و لایتخلف اشیا به همین سبب باشد.

1. Reincarnating.

23. Inglis, B. (1992), *Natural and Supernatural: A History of the Paranormal from the Earliest Times to 1914*, Bridport/ Lindfield, Prism/ Unity, first published in 1977.

24. Jahn, R.G. & Dunne, B.J. (1987), *Margins of Reality: The Role of Consciousness in the Physical World*, New York, Harcourt Brace.

25. Jeans, James Hopwood, *The Mysterious Universe*, Cambridge University Press, 1930.

26. Milton, R. (1994), *Forbidden Science: Suppressed research that could change our lives*, London, Fourth Estate.

27. Mitchell, E., with Williams, D. (1996), *The Way of the Explorer: An Apollo Astronaut's Journey Through the Material and Mystical Worlds*, New York, Putnam.

28. Pagels, H.R. (1983), *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, New York, Bantam.

29. Purucker, G. de (1973), *The Esoteric Tradition*, Pasadena, California, Theosophical University Press, 2nd ed, first published in 1940.

30. Sheldrake, R. (1989), *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*, New York, Vintage.

31. Talbot, M. (1992), *The Holographic Universe*, New York, HarperPerennial.

32. Tiller, W.A. (1993), What Are Subtle Energies?, *Journal of Scientific Exploration*.

33. Weber, R. (1990), *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*, London, Arkana.

کتاب‌شناسی

۱. اسوچنیکو، گنادی، الکساندروویچ، مسئله علیت و رابطه حائتها در فیزیک، ترجمه منصور شریف‌زاده، بی‌جا، نشر پویا، ۱۳۵۸ ش.

۲. جعفری تبریزی، محمدتقی، جبر و اختیار، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴ ش.

۳. جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۵ ش.

۴. شرودینگر، اروین، علم، نظریه و انسان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸ ش.

۵. صدر، محمدباقر، فلسفه ما، ترجمه سیدمحمدحسن مرعشی شوشتری، تهران، کتابخانه صدر، بی‌تا.

۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ و ۳، پاورقی شهید مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.

۷. گلشنی، مهدی، تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.

۸. نمازی، محمود، علیت و وحدت وجود از نظر ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.

۹. وال‌زان، آندره، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰ ش.

10. Bohm, D. & Hiley, B.J. (1993), *The undivided Universe: An ontological interpretation of quantum theory*, London and New York, Routledge.

11. Bohm, D. & Peat, F.D. (1989), *Science, Order & Creativity*, London, Routledge.

12. Broughton, R.S. (1991), *Parapsychology: The Controversial Science*, New York, Ballantine Books.

13. Crick, Francis (1994), *The Astonishing Hypotheses: The Scientific Search for the Soul*, London, Simon & Schuster.

14. Dennett, Daniel, C. (1991), *Consciousness Explained*, London, Allen Lane/ Penguin.

15. Eccles, J.C. (1994), *How the Self Controls Its Brain*, Berlin, Springer-Verlag.

16. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Folcroft Library Editions, 1935.

17. Forward, R.L. (1996), Mass Modofication Experiment Definition Study, *Journal of Scientific Exploration*.

18. Girol dini, W. (1991), Eccles's Model of Mind-Brain Interaction and Psychokinesis: A Preliminary Study, *Journal of Scientific Exploration*.

19. Goswami, A. with Reed, R.E. & Goswami, M. (1993), *The Self-Aware Universe: How consciousness creates the material world*, New York, Tarcher/ Putnam.

20. Herbert, N. (1993), *Elemental Mind: Human Consciousness and the New Physics*, New York, Dutton.

21. Hiley, B.J. & Peat, F.D. (eds.) (1991), *Quantum Implications: Essays in honour od David Bohm*, London and New York, Routledge.

22. Inglis, B. (1984), *Science and Parascience: A history of the paranormal, 1914-1939*, London, Hodder and Stoughton.

حقیقت جسم از نگاه متکلمان

و نقد آن بر اساس مبانی حکما*

□ دکتر حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)

□ رحمت‌الله کریم‌زاده^۱ (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

چکیده

نزاع اساسی در باب جوهر جسمانی، در نحوه وجود آن است. جمهور متکلمان جسم را مرکب از جوهر غیر قابل انقسام می‌دانند و به تناهی جوهر فرد قائل‌اند و نظام قائل به عدم تناهی جوهر فرد شده است. شهرستانی قائل به قابلیت انقسام جسم به عدد متناهی است و سپس انقسام نمی‌پذیرد. ذیمقراطیس قائل به عدم انقسام است مطلقاً. جمهور حکما جسم را جوهری متصل و قابل انقسام الی ما لا نهاییه می‌دانند. گروهی معتقد به ترکیب جسم از دو جوهر می‌باشند: یکی صورت اتصالی و دیگری قابل آن. برخی جسم را مرکب از یک جوهر و یک عرض می‌دانند.

در مورد سازگاری دیدگاه حکما با علم امروزی و نظریه ذیمقراطیس در باب حقیقت جسم، دو دیدگاه مطرح است. علم ثابت کرده است که جسم

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

محسوس، متصل واحد نیست، بلکه از ذراتی تشکیل شده است که دارای جرم بوده و فاصله میان آن ذرات، چندین برابر امتداد جرم آنهاست. از این جهت این نظریه، موافق نظریهٔ دیمقراطیس و مخالف نظریهٔ حکماست. از طرف دیگر، جسم، مرکب از ماده و صورتی است که تابعی نهایت قابل انقسام است. علم از این جهت موافق نظریهٔ حکماست. دیدگاه دوم این است که صورت اتصالی اجسام به اعتبار آن فضا و مکانی است که آنها را اشغال کرده است. با این بیان می‌توان اختلاف دیرینه بین متکلمان و حکما و فلسفه و علم را برداشت. واژگان کلیدی: جسم، جوهر جسمانی، حکما، متکلمان، جزء لایتجزی، اتصال جوهری.

مقدمه

مسائل زیر در این نوشتار بررسی می‌شوند: یکی بحث وجود جوهر جسمانی است که البته این بحث مورد اتفاق است و در اصل وجود چنین جوهری اختلاف نظری وجود ندارد. نزاع عمده در نحوهٔ وجود آن است که آیا متصل است یا نه و آیا مرکب است یا بسیط و اگر مرکب است، مرکب از دو جوهر است یا یک جوهر و یک عرض؟ این مسئله دوم مورد بحث ماست که به حقیقت جسم طبیعی مربوط می‌شود. برخی قائل شده‌اند که جسم، مرکب است از جواهری که به هیچ وجه انقسام‌پذیر نیست. این گروه نیز انشعابات مختلفی پیدا کرده‌اند. برخی قائل به عدم تناهی جواهر فرد در هر جسم شده‌اند، این قول را نظام و پیروان او قائل شده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳: ۸۹/۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶). برخی قائل به تناهی جواهر فرد شده‌اند و آنها جمهور متکلمان هستند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۹/۶؛ همو، بی‌تا: ۵/۱). قائلان به اتصال جسم جوهری نیز چند شاخه شده‌اند: جمهور حکما گفته‌اند که آن جوهر متصل، به صورت ما لا نهاییه قابل انقسام است. بعضی مثل صاحب ملل و نحل قائل شده است که جسم قابلیت انقسام به عدد متناهی را دارد و پس از آن انقسام نمی‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶). برخی نیز مانند دیمقراطیس قائل به عدم انقسام مطلقاً هستند، چون جسم، یک شیء کوچک و سختی است که قابل تقسیم نیست. کسانی که قائل به انقسام تابعی نهایت شده‌اند خود به سه دسته انشعاب پیدا کرده‌اند: برخی قائل شده‌اند

جسم، جوهری است بسیط و دارای امتداد در جهات ثلاث و این اتصال مقداری است و قائم به ذات نیز می‌باشد. این دیدگاه منسوب به افلاطون و مذهب رواقیان و سهروردی است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲: ۳۲). گروهی معتقد به ترکیب جسم از دو جوهر می‌باشند که یکی صورت اتصالی و دیگری جوهر قابل آن صورت است. این دیدگاه ارسطو و پیروان او از جمله فارابی و ابن سیناست (همان). برخی نیز بر این عقیده‌اند که جسم مرکب است از یک جوهر و یک عرض که همان اتصال مقداری است. این قول را شیخ اشراق در تلویحات پذیرفته است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۱۴/۱). مسئله سوم در باب جزء لایتجزی است که آیا این نظریه در باب جسم قابل قبول است یا نه؟ آیا این دیدگاه با دیدگاه امروزی در باب جسم طبیعی سازگاری دارد؟ اگر قائل به وحدت صورت جسمیه شویم، آیا با دیدگاه امروزی در باب جسم قابل جمع است؟

طرح مسئله

حس ما اجسام را جوهری دارای امتداد در جهات سه گانه می‌بیند و آن را جوهری ممتد و یکپارچه و قابل تقسیم تلقی می‌کند، نه مجموعه‌ای از اجزای بالفعل که در کنار هم قرار دارند. سؤال این است که آیا واقعاً اشیای خارجی آن گونه که حواس ما آنها را ادراک می‌کنند هستند یا اینکه واقعیت چیز دیگری است؟ جواهر محسوسی که ما آنها را جسم می‌خوانیم دارای ابعاد سه گانه‌اند، یعنی در هر جسمی امکان فرض سه بعد که یکدیگر را به طور عمودی قطع کنند وجود دارد. محل خلاف این است که آیا هر جسمی در حاق حقیقت خود جوهری پیوسته است که به ما امکان می‌دهد سه بعد متقاطع در آن فرض کنیم؟ و یا حقیقت جسم مجموعه‌ای از اجزای ناپیوسته است و آنچه به ما امکان مزبور را می‌دهد اجتماع یک سلسله اجزای ناپیوسته است؟ بنا بر فرض دوم، خود اجزای ناپیوسته چه وضعی دارد؟ آیا هر یک از آنها در ذات خود یک حقیقت پیوسته و دارای کشش است، یعنی طول و عرض و عمق دارد و پیوستگی هر جزء به ما امکان می‌دهد که سه بعد متقاطع در خود آن جزء فرض کنیم؟ و یا خود جزء در ذات خود فاقد هرگونه پیوستگی و کشش است، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، خاصیت نقطه هندسی را دارد، با این تفاوت که

نقطه هندسی یکی از عوارض جسم است و قائم به جسم است، ولی این اجزاء، قائم به ذات و فراهم آورنده جسمند و به عبارت دیگر جوهر فردند؟ پرسشهای فوق مسائلی است که درباره حقیقت جسم طرح شده است و باید بدانها پاسخ داده شود. دو رویکرد کلی در این باب وجود دارد: رویکرد نخست این است که اجسام از اجزاء و مجموعه‌ای از ذرات تشکیل یافته‌اند و رویکرد دوم این است که جسم طبیعی یک واحد پیوسته و به صورت یک امر واحد ممتد می‌باشد. جسم همان طور که با چشم دیده و با لامسه احساس می‌شود، در واقع نیز متصل واحد است.

رویکرد نخست در باب حقیقت جسم

رویکرد تشکیل اجسام از اجزا و مجموعه‌ای از ذرات ریز، دیدگاه‌های مختلفی را به دنبال داشته است.

نظریه متکلمان اسلامی

متکلمان اسلامی بر این عقیده‌اند که جسم طبیعی مرکب است از اجزا و مجموعه‌ای از ذرات که خود آنها جسم نیستند و هیچ نوع انقسامی را نمی‌پذیرند. این ذرات، متحیز و مکاندار و قابل اشاره حسی می‌باشند. متکلمان این اجزا را «جزء لایتجزی» و گاهی «جوهر فرد» می‌نامند. بر اساس این نظریه، جسم دارای طول و عرض و عمق است و از چیزهایی فراهم شده که فاقد طول و عرض و عمق هستند، یعنی از لاجسم، جسم به وجود آمده است (ایبجی، بی‌تا: ۵/۷). اجزای جسم از ویژگیهای سه گانه برخوردارند: یکی اینکه دارای موقعیت مکانی هستند و دیگر اینکه هیچ نوع تقسیمی اعم از خارجی، وهمی و عقلی نمی‌پذیرند و سوم اینکه این اجزا محدود می‌باشند (تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۲-۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۹/۶).

این ذرات از آن جهت که قائم به ذات هستند، «جوهر» به شمار می‌آیند و از آن جهت که طول و عرض و عمق ندارند و هیچ جزئی برای آنها فرض نمی‌شود، «فرد» و «جوهر فرد» نامیده می‌شوند. این ذرات، محسوس نیستند و با دست لمس نمی‌شوند ولی قابل اشاره حسی می‌باشند. این اجزای لایتجزی محدود و متناهی هستند. به

عقیده متکلمان، اینکه ما جسم را به صورت یک واحد متصل و پیوسته می‌بینیم و موقعی که جسم حرکت می‌کند، خیال می‌کنیم یک واحد پیوسته حرکت می‌کند، خطای چشم است. در واقع، مجموعه‌ای از ذرات خالی از بُعد می‌باشند که چنین به چشم می‌آیند. این ذرات، با اینکه حجم ندارند دارای وزن می‌باشند. وزن هر جسم عبارت است از مجموع اوزان هر یک از ذرات (تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۰۹).

دلایلی بر ابطال نظریه متکلمان در باب جزء لایتجزی از سوی حکما اقامه شده است که برخی از آنها در اینجا مطرح می‌شود:

برهان اول: اینکه می‌گویید جسم از اجزای لایتجزی تشکیل شده است، این جزء از دو حال خارج نیست: یا حجم دارد و یا حجم ندارد. اگر دارای حجم است باید دو طرف داشته باشد؛ چون هر چه حجم دارد دست کم دارای دو طرف خواهد بود؛ در نتیجه قابل تقسیم خواهد بود، هر چند به تقسیم وهمی باشد. اگر آن جزء دارای حجم نباشد، محال است با اجتماع آن، جسم دارای حجم پدید آید؛ زیرا هرگز از قرار گرفتن شیء بدون حجم در کنار هم، حجم به وجود نمی‌آید (ایبجی، بی‌تا: ۱۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۸۵/۶؛ همو، بی‌تا: ۱۱/۱؛ صدرالمآلهین، بی‌تا: ۳۰/۵).

برهان دوم: اگر بگوییم جسم از اجزای لایتجزی ترکیب یافته است، حرکت جسم مانند کره یا سنگ به دور خود نتایج سه گانه زیر را به دنبال دارد: یکی اینکه لازم می‌آید در هنگام حرکت جسم، انفصال و اتصال اجزا از یکدیگر پدید آید به نحوی که در هنگام حرکت جسم، بعضی متحرک و بعضی ساکن شوند و فواصل معینی ایجاد شود و دوباره هنگام سکون به حالت اولیه برگردند. و دیگر اینکه لازمه‌اش عدم تساوی مسافت دو حرکتی است که در سرعت و زمان مساوی هستند. سوم اینکه مستلزم اثبات نقیض مدعا یعنی تجزئ اجزاست.

این سه فرض باطل است، طبعاً مدعای متکلمان محال خواهد بود. چون ترکیب جسم از اجزای لایتجزی، مستلزم مثلاً انفکاک اجزای سنگ آسیا از یکدیگر است. روشن است این نوع انفکاک و اتصال به گونه‌ای است که عقل سلیم آن را نمی‌پذیرد. جسمی که مانند سنگ آسیا به دور خود می‌چرخد، سرعت حرکت قسمتهای مختلف آن مختلف است. اگر مثلاً در وسط سنگ، خطی عمودی فرض

شود، سنگ به دور آن می‌چرخد ولی اجزای نزدیک‌تر با سرعت کمتر و اجزای دورتر با سرعت تندتر می‌چرخند. هرچه اجزا از مرکز دورتر باشند، حرکتشان سریع‌تر خواهد بود؛ زیرا هر نقطه از سنگ را که فرض کنیم، دایره‌ای را طی می‌کند که مرکزش در خط محور است و شعاعش فاصله آن نقطه تا محور است. از طرف دیگر، محیط دایره متناسب است با مقدار شعاع و هرچه نقطه دورتر باشد، شعاع بزرگ‌تر و محیط دایره نیز وسیع‌تر خواهد بود. قهراً در هر دوری که سنگ به دور خود می‌چرخد همه نقاط مفروض، یک دور طی می‌کنند و چون دایره‌ها از لحاظ وسعت و محیط مختلفند و باید محیطهای مختلف را در یک زمان طی کنند سرعت حرکت آنها تفاوت خواهد کرد.

بنابراین، اگر قائل به اتصال جسم یا ترکیب جسم از ذرات صغار صلبه باشیم، این اشکال وارد نمی‌شود اما اگر نظریه متکلمان را بپذیریم، اشکال وارد است؛ زیرا در مورد مثلاً سنگ آسیا که حرکت می‌کند اگر فرض کنیم در هر ثانیه یک دور به دور خود بگردد، طبعاً کل سنگ یک دایره کامل را طی خواهد کرد. حال آن بخش از سنگ که در دایره کوچک‌تر قرار گرفته است با آن بخش از سنگ که در دایره بزرگ‌تر قرار گرفته است مقایسه می‌کنیم؛ آیا با حرکت آن بخشی که در دایره بزرگ‌تر قرار گرفته است یک دور کامل را اگر طی کند، وضعیت آن بخش از سنگ که در دایره کوچک‌تر قرار گرفته است چه خواهد شد، آیا آن هم متحرک است یا ساکن؟ اگر ساکن باشد باید پذیرفت که ذرات جسم در حال حرکت، دو حالت مختلف دارند و این خلاف عقل است. اما اگر هر دو بخش را متحرک فرض کنیم، یا سرعت هر دو دایره با هم برابر است در این صورت محال است که با سرعت برابر، در یک زمان دو مسافت مختلف را طی کنند. اگر سرعت اجزای دایره کوچک‌تر کمتر باشد، تجزیه آن اجزا لازم می‌آید. پس اجزای مفروضه دارای مقدار و بُعد هستند و مدعای متکلمان درست نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۹۹/۶-۱۰۲؛ صدرالمتألهین، بی‌تا: ۴۱/۵-۴۲).

نظام نیز همانند متکلمان معتقد است که جسم، مرکب از اجزای بالفعل لایتجزی است که به هیچ وجه قابل تقسیم نیستند ولی معتقد است که این اجزا نامتناهی اند (ایجی،

بی‌تا: ۵/۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶؛ نفنازانی، بی‌تا: ۲۲/۳؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۸۹/۳؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱۰/۱). تمام جوابهایی که در رد و ابطال جزء لایتجزی بیان شده است، در رد نظریه نظام نیز جاری است. اما جوابهای خاصی نیز در رد نظریه نظام ارائه شده است مانند برهان قاطع و برهان تناسب (آمدی، ۱۴۲۳: ۹۰/۳؛ صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳۹/۵-۴۱؛ ابن سینا، طبیعیات: ۱۸۸).

برهان قطع: اگر جسم از اجزای غیر متناهیه تألیف یافته باشد حرکت که عبارت است از طی مسافت معین در زمان معین، محال است و حال آنکه حرکت موجود است، پس ترکیب جسم از اجزای غیر متناهیه باطل است.

توضیح اینکه به موجب ترکیب جسم از اجزای غیر متناهی، هر قطعه از مسافت را که در نظر بگیریم دارای اجزای غیر متناهیه است و فرقی از این جهت میان جسم بزرگ و کوچک نیست، آن جسمی که حرکت بر روی آن صورت می‌گیرد و بنا بر فرض، دارای اجزای غیر متناهیه است، خاصیت غیر متناهی این است که نصف، ربع و ثمن و هر کسری را هم که در نظر بگیریم غیر متناهی خواهد بود. پس اگر حرکتی صورت بگیرد طبعاً مقداری مسافت باید طی شود و آن مقدار خود مجموعی از اجزای غیر متناهی است. آنگاه شیء متحرک به زمانی به آخرین جزء آن مسافت می‌رسد که بی‌نهایت جزء را در بی‌نهایت لحظه طی کرده باشد.

به عبارت دیگر در فاصله هر نقطه با هر نقطه بی‌نهایت اجزا وجود دارد و طی هر جزء بعدی موقوف است به طی بی‌نهایت اجزای قبلی که در بی‌نهایت زمان و یا در بی‌نهایت نقطه زمانی یعنی جزء لایتجزی زمان است. خاصیت بی‌نهایت نقطه مکانی و بی‌نهایت نقطه زمانی این است که هیچ وقت به پایان نمی‌رسد. پس طی مسافت هر اندازه کوچک فرض شود محال است پس حرکت محال است. لذا گفته‌اند لازمه این نظریه این است که هیچ موجود سریع السیری مانند اتومبیل به هیچ موجود بطء السیری مانند مورچه نرسد و یا هیچ متحرکی به هیچ واقفی نرسد؛ زیرا بنا بر این نظریه، واقعاً حرکت صورت نمی‌گیرد (ایجی، بی‌تا: ۹/۷-۱۰).

برهان تناسب: هر جا که غیر متناهی موجود باشد متناهی هم موجود است؛ زیرا غیر متناهی از انواع کثرت است و کثرت از وحدت فراهم می‌شود، یعنی هر کثیر مجموعی از واحدهاست. فرض می‌کنیم که یک عدد معین مثلاً هزار عدد از اجزا را از جسم جدا

می‌کنیم این تعداد یا حجمی به وجود می‌آورند و یا به وجود نمی‌آورند، اگر حجمی به وجود نیآورند پس هر اندازه دیگر هم بر آنها اضافه کنیم حجمی پیدا نخواهد شد ولو غیر متناهی اضافه شود؛ زیرا از ضم هیچ به هیچ، شیء به وجود نمی‌آید، همچنان که از ضم صفر به صفر عدد پیدا نمی‌شود. اما اگر حجمی پدید آید، آن حجم، مقدار معینی خواهد بود، پس طبعاً حجمی که دو برابر این حجم باشد مشتمل بر اجزایی دو برابر است و حجمی که ده برابر است مشتمل بر اجزایی است که از لحاظ عدد ده برابر است و همین‌طور... پس هر جسمی را که در نظر بگیریم چون حجم معینی دارد از نسبت حجم آن جسم با حجم جسمی که از مجموعه‌ای متناهی از اجزا به دست آورده‌ایم می‌توانیم نسبت عدد اجزای تشکیل‌دهنده هر دو جسم را به دست آوریم و سپس نفس عدد اجزای تشکیل‌دهنده جسم را (ایچی، بی‌تا: ۱۱/۷-۱۲؛ مطهری، شرح منظومه: ۲/۲۱۹).

ذیمقراطیس بر این عقیده است که جسم، مرکب از اجزای بالفعل است که اولاً؛ این اجزا غیر قابل شکست هستند و عملاً در خارج قابل تقسیم نیستند اما تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرند. ثانیاً؛ این اجزا طول و عرض و عمق دارند، یعنی خود آن اجزا جسمند، نه لاجسم (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۷/۵؛ ایچی، بی‌تا: ۶/۷؛ تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۲)، لذا در ذهن قابل تقسیمند اما به دلیل طبیعت جسمیه آنها در خارج، غیر قابل انقسامند. تفاوت نظر متکلمان با نظر ذیمقراطیس در این است که از نظر ذیمقراطیس، ذرات فراهم‌آورنده جسم دارای ابعاد ریاضی می‌باشند ولی از نظر متکلمان، فاقد ابعاد ریاضی هستند (مطهری، مقالات فلسفی: ۱/۱۴۷).

وجه اشتراک نظریه ذیمقراطیس با متکلمان این است که در هر دو نظریه جسم پیوسته و متصل نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از اجزای بالفعل است. وجه اختلاف ذیمقراطیس با متکلمان این است که به عقیده متکلمان جسم از نقاط جوهری قائم به ذات، غیر محسوس، خالی از طول و عرض و عمق تشکیل شده است؛ اما به عقیده ذیمقراطیس آن نقاط، طول و عرض و عمق دارند و از نظر ذهن و قوه واهمه منقسم به اجزا هستند ولی انقسام خارجی نمی‌پذیرند.

حکما فقط به رد قسمت دوم نظریه ذیمقراطیس پرداخته‌اند و گفته‌اند که امکان ندارد اجسام وجود داشته باشند در حالی که نه متصل باشند و نه قابل تقسیم، ولی

نسبت به قسمت اول نظریه او بحث نکرده‌اند. بخش اول نظریه ذیمقراطیس مورد تأیید علم جدید نیز هست مبنی بر اینکه اجسام محسوس، مجموعه‌ای از ذرات هستند که «اتم» نام دارند (مطهری، مقالات فلسفی: ۲/۲۲۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۳۸).

اشکال اول این نظریه آن است که اجزای مورد نظر باید جوهرهای دارای حجم باشند، چون اگر قابل تجزیه و همی و عقلی باشند، معنایش آن است که حجم دارند و قائم به موضوع نیستند و طبعاً جوهر خواهند بود. پس خود آن اجزا، اجسامی هستند که دارای اتصال جوهری بوده و اجسام محسوس از آنها ترکیب می‌شوند. این قول اثبات می‌کند که در خارج، اجسام اولیه‌ای وجود دارند که مبادی اجسام محسوس هستند. این قول جسم متصل را نفی نمی‌کند بلکه مصداق آن را اجزای ریزی می‌داند که از اجتماع آنها این اجسام محسوس به وجود می‌آیند.

اشکال دیگر این است که این نظریه ترکیب جسم را نفی نمی‌کند، بلکه صورت جسمی را برای اجسام اولیه اثبات می‌کند که مبادی اجسام محسوس می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷-۹۶).

حکما به حکم قاعده «حکم الامثال» می‌گویند بر اساس نظریه ذیمقراطیس، ویژگیهای موجود برای هر ذره چه ممکن باشد و یا واجب، باید برای دیگری نیز باشد و آنچه برای یکی محال است برای دیگری نیز باید محال باشد. بنابراین، همه ذرات ریز از لحاظ طبیعت واحدند، یعنی ذات واحد و طبع واحد دارند و قهراً خاصیت و اثر واحد دارند، اگر مقتضای آن طبیعت پیوستن است باید همه ذرات، یک جسم پیوسته را به وجود آورند و اگر مقتضای طبیعت گسستن است باید هر جزء نیز تبدیل به دو جزء دیگر و آن جزءها نیز تبدیل به دو جزء دیگر شوند و در نتیجه جزء و جسمی وجود نداشته باشد. پس طبیعت جسم نه اقتضای پیوستن دارد و نه اقتضای گسستن بلکه امکان هر دو را دارد و تحت تأثیر عوامل خارجی گاهی پیوسته و گاهی گسسته است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳).

رویکرد دوم در باب حقیقت جسم

رویکرد دوم در باب جسم طبیعی که عبارت است از یک امر واحد پیوسته و ممتد و

نه شکل یافته از اجزای ریز و لایتجزی نیز همانند رویکرد نخست دیدگاههایی را به همراه داشته است.

نظریه مشهور حکما

از زمان سقراط تا قرن نوزدهم، عموم حکما بر این عقیده بوده‌اند که جسم طبیعی نه از اجزای لایتجزی ترکیب یافته است و نه از اجرام کوچک ذیمقراطیسی، بلکه جسم طبیعی یک واحد پیوسته است. همان‌گونه که اجسام را به صورت یک امر واحد ممتد می‌بینیم، در واقع نیز اجسام، متصل و به هم پیوسته هستند و به صورت یک عده اشیایی که پهلوی هم قرار گرفته و جسم را تشکیل داده باشند نیستند. جسم همان طور که با چشم دیده و با لامسه احساس می‌شود، در واقع نیز متصل واحد است (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۶/۵؛ تفتازانی، بی تا: ۲۱/۳؛ مطهری، شرح منظومه: ۱۸۸/۲).

برای روشن شدن این معنا ابتدا باید معنای حقیقی اتصال و متصل را بدانیم تا تمایز آن با معنای اضافی اتصال روشن شود. اتصال به معنای حقیقی دو معنا دارد:

اول: شیء ذاتاً صلاحیت برای انتزاع امتدادات ثلاث، بدون تعیین هیچ مرتبه‌ای داشته باشد. این معنا از اتصال نه جزء و نه مشارک و نه عاّد و نه معدود و... هیچ اتصال دیگری نیست. اتصال به این معنا نفس متصلیت و ممتدیت است نه شیئی دارای امتداد. بلکه جسم در مرتبه ذات، همان خود امتداد در جهات ثلاث است بدون هیچ تعینی و کمیت اتصال بعد از خود اتصال است. البته جسم در وجود خارجی اش باید تعین مقداری و عددی داشته باشد، ولی این از لوازم وجود خارجی جسم است نه از مقومات و لوازم ذهنی آن. دلیل بر اینکه کمیت اتصال غیر از اتصال است این است که ماهیت جسم بدون هیچ کمیت مقداری و عددی در ذهن تصور می‌شود (ابن سینا، الهیات شفاء: ۶۴؛ صدرالمتألهین، بی تا: ۱۹/۵-۲۰).

شیخ در شفاء می‌گوید: «حقیقت جسم همان صورت اتصالی آن است که قابل ابعاد ثلاثه است و این معنا از اتصال غیر از مقدار و جسم تعلیمی است» (ابن سینا، الهیات شفاء: ۶۴).

دوم: معنای دوم اتصال این است که شیء به گونه‌ای باشد که بین اجزای موهوم

آن حدود مشترکی باشد که هر حدی نهایت یکی و آغاز دیگری باشد. از ویژگیهای این معنا از اتصال این است که شیء متصل به صورت بلانهایه قابل انقسام است و از فصول کم به شمار می‌آید. این دو معنا از معانی حقیقی اتصال هستند (صدرالمتألهین، بی تا: ۲۱/۵).

حکما در مورد حقیقت جسم طبیعی با یکدیگر اختلاف دارند. پیروان افلاطون معتقدند که جسم طبیعی بسیط است؛ یعنی هرچه هست همین جرم اتصالی است که یک واحد جوهری ممتد است و همین واقعیت است که تا بی نهایت قابل انقسام است (همان: ۱۷).

پیروان ارسطو معتقدند که جسم طبیعی مرکب از هیولا و صورت جسمیه است و تا بی نهایت قابل قسمت است. مقصود او این نیست که این قسمتها به مرحله‌ای می‌رسند که جسم دارای بی نهایت اجزای بالفعل می‌شود؛ بلکه مقصود این است که هر جزئی از اجزای جسم که فرض شود به نوبه خود دارای بُعد است، چیزی که هست بعضی از اجزا ممکن است عملاً به دو جزء تقسیم شوند، اینها منقسم بالفعل می‌باشند بعضی دیگر به علت نهایت کوچکی قابل انقسام در خارج نیستند اینها بالقوه قابل انقسام هستند. پس همواره انقسام بالفعل در یک حد معین متوقف می‌شود و هیچ‌گاه به مرحله‌ای نمی‌رسد که تمام انقسامات متوالی پی‌درپی غیر متناهی صورت گیرد و جسم دارای اجزای غیر متناهی بالفعل بشود (همان).

ابن سینا مباحث جسم را هم در طبیعات و هم در الهیات آورده است. ابن سینا با قائل شدن به تمایز خارجی وجود و ماهیت و مابعدالطبیعی بودن آن و تقسیم آن به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به جوهر و عرض و فراتر رفتن او از مقولات ارسطویی و قائل شدن به معقولات، به تعریف ماهیت جسم می‌پردازد. البته اول تعریف مشهور را بررسی می‌کند و سپس نظر خود را در باب حقیقت جسم بیان می‌کند. مشهور جسم را به «جوهر طویل عریض عمیق» تعریف می‌کنند. ابن سینا با ارائه معانی مختلف از طول، عرض و عمق این معانی را در تبیین ماهیت جسم کافی نمی‌داند و خود می‌گوید جسم عبارت است از جوهری که امکان فرض ابعاد برای آن باشد.

ابن سینا جسم را مرکب از ماده و صورت می‌داند. او معتقد است که جسم از

صورت جسمیه و ماده جسمانی ترکیب یافته است. تعریف او از جسم ناظر بر صورت جسمانی آن است و می‌گوید جسم جوهری است که در آن امکان فرض ابعاد سه‌گانه وجود دارد. او بر عبارت «امکان فرض» تأکید دارد و این حاکی از آن است که فعلیت ابعاد، شرط جسمیت جسم نیست، جوهریت جسم به امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن است. بدین معنا که ابتدا بُعد و امتدادی در جسم فرض می‌شود که این را طول می‌نامند، آنگاه بُعد دیگری فرض می‌شود که عمود بر آن است و این عرض نامیده می‌شود و بُعد سومی را می‌توان فرض کرد نسبت به دیگر ابعاد که آن را ارتفاع جسم می‌خوانند. تعریف ماهوی جسم همین است و دیگر امور عارض بر این جوهر می‌باشند و از اعراض آن به شمار می‌آیند. اینکه جسم را در خارج با اندازه‌های معین مشاهده می‌کنیم و خارج از تعین مقدار نیست، این مقدار و تعین عرض و از عوارض جسم طبیعی هستند بنابراین، نهایت داشتن، سطح داشتن و مقدار داشتن از لوازم جسم است نه مقوم ذات (ابن سینا، *الهیات سفاة*: ۶۴؛ فخر رازی، بی‌تا: ۵/۱).

ابن سینا می‌گوید: صورت جسمیه حقیقت و ذاتش اتصال است و آن را امر متصل واحد می‌داند. همان‌گونه که انسان جسم را به صورت متصل و پیوسته حس می‌کند، واقعیت جسم نیز به همان صورت است که حس می‌کند. این اتصال و پیوستگی موجب می‌شود که بتوان در جسم امکان فرض ابعاد سه‌گانه را نمود. از نظر ابن سینا جسم امری متصل است و در عین حال می‌توان آن را تا بی‌نهایت تقسیم کرد. البته به نحو بالقوه و نه بالفعل. نهایت گاهی این تقسیم در خارج است، گاهی در وهم و گاهی در عقل. پس جسم بر خلاف نظر معتقدان به جزء لایتجزی انفصال بالفعل ندارد، بلکه قابلیت انفصال دارد. از نظر ایشان، صورت علت اتصال جسم و ماده سبب انفصال جسم محسوب می‌شود. به همین جهت جسم هم قابلیت پیوستگی و اتصال دارد و هم قابلیت گسستگی و انفصال (ابن سینا، *الهیات سفاة*: ۶۸).

ملاصدرا جایگاه بحث جسم را در الهیات می‌داند و نه در طبیعیات. ایشان بحث جسم را در سطوح مختلف بررسی می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۴/۵ و ۵). او نیز چون ابن سینا جسم را جوهری می‌داند که امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن وجود دارد. جسم طبیعی از آن حیث که جسم طبیعی است، دارای ابعاد سه‌گانه است (همان: ۱۰).

ملاصدرا نیز مانند ابن سینا بر مسئله اتصال جوهر جسمانی تأکید فراوان داشته، آن را مقوم جسمیت می‌داند. وی امتداد را عامل امکان فرض ابعاد سه‌گانه می‌دانسته و اتصال را به اینکه شیء در مرتبه ذات صلاحیت انتزاع امتدادات سه‌گانه را دارد تعریف می‌کند. این معنا از اتصال، مقوم جوهر جسمانی است. صرف اتصال و امتداد شیء مساوق قبول تقسیم مقداری نیست، بلکه بعد از تعیین کمیت این امر امکان‌پذیر است (همان: ۱۹). ایشان در بیان تفاوت جسم تعلیمی با جسم طبیعی نیز این سخن را متذکر شده است. هرچند هیچ جسمی در خارج بدون اندازه معین یافت نمی‌شود و عرض لازم آن محسوب می‌گردد، ولی وهم قدرت دارد آن را جدا از اتصال جوهری لحاظ کند. ملاصدرا هم چون ابن سینا جسم را جوهری متصل و قابل انقسام الی غیرالنهاییه می‌داند، نه دارای اجزای بالفعل. لذا به تفصیل، دیدگاه قائلان به جزء لایتجزی را مورد انتقاد قرار داده و از ادله ابن سینا نیز در این امر بهره می‌برد (همان: ۲۳ و ۳۱). دیدگاه خاص ایشان در باب حقیقت جسم مبتنی بر مبانی خاص او در باب وجودشناختی است؛ یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود و ارتباط وجودی بین علت و معلول.

صدرالمتألهین وجود را اصیل و منشأ اثر و آن را واحدی ذومراتب می‌داند. ملاصدرا از این امر به «وجود امتدادی» تعبیر می‌کند؛ وجودی که دارای ابعاد مکانی و زمانی می‌باشد. مراد او از وجود امتدادی، صورت جسمانی است. چنین وجودی پیچیده در عدم است و حضورش آمیخته با غیبت است، در نهایت این سلسله به مرتبه‌ای می‌رسد که حیثیت وجودش متضمن حیثیت عدم آن است. مرتبه مذکور همان ماده یا هیولای اولی است که صور مختلف را می‌پذیرد. تفاوت این مرتبه با عدم محض در آن است که به واسطه استعداد پذیرش صور مختلف، بالعرض خیر محسوب می‌شود؛ بر خلاف عدم که شر محض است وجود امتدادی یا صورت جسمانی که جنبه بالفعل شیء را تشکیل می‌دهد اگرچه در ذات خود امری ظلمانی و آمیخته با عدم است، با این حال از مراتب نور وجود است. ملاصدرا تحقق صورت جسمانی را نیز ضروری می‌داند، به این دلیل که اگر زنجیره وجود به چنین مرتبه‌ای نرسد، عدم آن شر و عدم ایجادش بخل و امساک از مبدع آن است و این

امساک، در ساحت وجود حق نمی‌گنجد (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳/۳ و ۴۰).

شهرستانی نیز مانند حکما معتقد است که جسم همان گونه که حس، درک می‌کند در واقع و حقیقت نیز یک امر متصل، پیوسته و قابل انقسام و تجزیه شدن به صورت بالقوه و متناهی نیز می‌باشد (تفتازانی، بی‌تا: ۲۱/۳-۲۲، به نقل از «المناهج والبیّنات»). طرفداران پیوستگی جسم طبیعی، در اینکه جسم طبیعی قابل انقسام و تجزیه است، اختلاف ندارند و این امر بدیهی است؛ ولی در این جهت اختلاف دارند که آیا در تجزیه جسم به اجزای کوچک‌تر به جایی خواهیم رسید که دیگر، قابل قسمت شدن نباشد و حالت ذرات ذیمقراطیسی را به خود بگیرد و یا هر اندازه عمل تقسیم را ادامه دهیم، به چنین مرحله‌ای نخواهیم رسید؟

حکما معتقدند که هرگز امکان انقسام، پایان نمی‌پذیرد و چنین نیست که اجزا به صورتی در آیند که دیگر غیر قابل شکست باشند، بلکه هر چند آن را تقسیم کنیم، اجزای به‌دست آمده همچنان قابل تقسیم هستند. تا هر وقت که اجزا در خارج قابل تقسیم باشند تقسیم می‌شوند و اگر در خارج امکان تقسیم نبود، قوه واهمه شروع به تقسیم آن می‌کند و آنگاه که قوه واهمه نیز در اثر نهایت کوچکی جزء، از تقسیم کردن دوباره آن باز ماند، عقل آن را تقسیم می‌کند به این صورت که حکم می‌کند: «هرگاه جسم به چند جزء تقسیم شود، جزء به‌دست آمده دارای حجم است و چون دارای حجم است پس دارای دو طرف است و لذا قابل قسمت می‌باشد و این تقسیم به جایی منتهی نخواهد شد؛ چرا که جسم به واسطه تقسیم از بین نمی‌رود و اجزای به‌دست آمده نیز جسم هستند پس تقسیم در عقل تا بی‌نهایت ادامه دارد (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۶/۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۷؛ مطهری، شرح منظومه: ۱۸۸/۲).

البته باید توجه داشت که بین ذرات صغار صلبه ذیمقراطیس و این ذرات کوچکی که در خارج قابل تقسیم نیستند فرق است، چون ذرات ذیمقراطیسی به لحاظ طبیعت و ذات خود آنها غیر قابل شکست و در خارج تقسیم‌پذیر نیستند. ولی ذرات مورد نظر حکما به دلیل عدم ابزار تقسیم در خارج تقسیم نمی‌شوند نه اینکه این عدم تقسیم‌پذیری به خاطر طبیعت خود آن ذرات باشد، در حقیقت این عدم تقسیم‌پذیری یک امر عارضی است و الا این ذرات در طبیعت و ذات خود قابل تقسیم هستند و دلیل آن

هم این است که وهم و عقل آنها را تقسیم می‌کند (مطهری، شرح منظومه: ۱۹۸/۲).

شهرستانی برخلاف حکما معتقد است که قابلیت انقسام، محدود است یعنی نمی‌توان تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه داد. جسم به اجزای محدودی قابل تقسیم است و این تقسیم به جایی می‌رسد که دیگر امکان تقسیم وجود ندارد (تفتازانی، بی‌تا: ۲۱/۳-۲۲، به نقل از «المناهج والبیّنات»).

لازمه نظریه شهرستانی این است که تقسیم عقلی متوقف شود و این بالضروره باطل است. چون به حکم عقل، اگر یک شیء دارای حجم باشد به هر مقدار تقسیم شود اجزای به‌دست آمده، حجم داشته هرگز به جزئی نمی‌توان رسید که دارای حجم نباشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۷).

شیخ اشراق نه به تمایز مابعدالطبیعی ماده و صورت ارسطو اعتقاد داشت و نه به تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت ابن سینا. شیخ اشراق تمایز ماده و صورت را انکار می‌کند و برهان فصل و وصل مشائین در اثبات ماده را ناتمام می‌داند. او معتقد است که اتصال به معنای امتداد و مقدار است و قابل انفصال محسوب نمی‌شود. بنابراین، اتصال و انفصال مقابل یکدیگر نیستند تا به تعیین موردی خاص به نام ماده قائل شویم. اتصال میان دو جسم معنا دارد. در جسم واحد امتداد موجود است و این مقابل انفصال نیست. بنابراین، مشائین در مورد کلمه اتصال به جای امتداد گرفتار مغالطه شده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰۹). سه‌روردی در تعریف ماهیت جسم می‌گوید: در جسم امتداد طولی، عرضی و عمقی وجود دارد.... جسم چیزی جز خود مقدار نیست و امتدادات سه‌گانه به جهت پیشروی ابعاد جسم در جهات اخذ می‌شود (همان). از نظر سه‌روردی، تفکیک جسمیت از مقدار، ناشی از آن است که انسان شیء را در ذهن با مقدار خاص تصور می‌کند و حکم به مقدار داشتن شیء می‌کند. اما با تأمل می‌توان دریافت که جسم چیزی جز خود مقدار نیست (همان: ۲۱۰).

از دیدگاه او، اجسام هم اشتراک و هم اختلافشان در اتم و انقص بودن همین مقدار است. لذا می‌توان گفت جسم مطلق همان مقدار مطلق است و اجسام خاصه همان مقادیر خاصه می‌باشند و همان طور که اجسام در مقدار مطلق با هم اشتراک دارند و اختلافشان به مقادیر متفاوت است، در جسمیت با هم مشترکند و اختلافشان

در مقادیر مخصوص است. این تفاوت هم چون تفاوت نور شدید و ضعیف در فلسفه اوست (همان: ۲۱۱). سهروردی پذیرش نحوه تحقق ماده را به نحوی که مشائین تصویر کرده‌اند ناممکن می‌داند. اینکه ماده موجودمایی است که جوهریت آن عین سلب موضوع از آن است، صرفاً اثبات‌گر امری ذهنی است که نمی‌تواند وجود خارجی پیدا کند (همان: ۲۱۷).

شیخ اشراق اشیا را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یک دسته اشیا بی هستند که حقیقت ذاتشان نور است و دسته دوم اشیا بی هستند که حقیقت ذاتشان نور نیست و مظلّم هستند. دسته اول شامل نور مجرد و هیئت نوریه می‌شود و دسته دوم جوهر غاسق و هیئت ظلمانیه را در بر می‌گیرد (همان: ۲۸۶). از نظر او جوهر غاسق ظلمت صرف است و نورانیتی ندارد و ذاتاً عدم محض است و تحقق ندارد. این جوهر مظلّم همان جسم مطلق و کمّیت مطلق است.

شیخ جسم را حاصل ترکیب هیئت نوریه و جوهر غاسق می‌داند. او این ترکیب تازه را برزخ می‌نامد و معتقد است که برازخ جسمانی ذاتاً همان جوهر مظلّم هستند که به واسطه هیئت نورانی که بر آنها عارض شده، تحقق یافته‌اند (همان: ۲۸۹). هیئت نوریه از آن حیث که عارض شده‌اند، نیاز به محل دارند. شیخ اشراق محل آنها را جوهر مظلّم می‌داند. پس آنچه به جوهر مظلّم تحقق می‌دهد و به برزخ تبدیل می‌کند، نور است و از سوی دیگر، هیئت نوریه چون وجود عرضی دارد، برای تحقق نیاز به محل دارد (همان).

ملاصدرا در مورد دیدگاه شیخ اشراق در مسئله جسم بیان دیگری دارد. او با ارجاع به آثار سهروردی معتقد است که ایشان در باب ماهیت جسم دو نوع بیان دارد. در کتاب تلویحات، صورت جسمانی را انکار و ماده را اثبات نموده و آن را جوهر و عین جسم دانسته است که مقدار قائم به خود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۱۵). در کتاب مطارحات اتصال و امتداد جوهری را انکار کرده و تنها امتداد از مقوله کم را پذیرفته است (صدرالمآلهین، بی تا: ۱۸/۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۷).

نظریه صحیح در باب حقیقت جسم

مراد از اتصالی که می‌گوییم جسم عبارت است از حقیقتی متصل که ذاتاً قابل انقسام به

طول و عرض و عمق می‌باشد این انقسام به صورت فرضی و امکانی است. این معنا غیر از آن حجم و طول و عرض و عمقی است که در خارج عارض اجسام می‌شود؛ زیرا اینها یک کمیت مقداری هستند و تعریف جسم تعلیمی‌اند نه حقیقت جسم طبیعی.

در مورد سازگاری دیدگاه حکما با علم امروزی و مقایسه آن با نظریه ذیمقراطیس، دو دیدگاه را می‌توان بیان کرد: یکی این است که علم امروز ثابت کرده است که جسم محسوس، متصل واحد نیست و صرفاً با اتکا بر اینکه حس، اشیا را متصل می‌بیند، نمی‌توان گفت در واقع نیز متصل هستند و از اجزای ریزتری که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‌اند تشکیل نشده‌اند؛ زیرا موارد خطای حس فراوان است و نمی‌توان حقیقت شیء را با حس دریافت.

دانشمندان علوم طبیعی به این نتیجه رسیده‌اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده‌اند که دارای جرم بوده و فاصله میان آن ذرات، چندین برابر امتداد جرم آنهاست. منشأ پیدایش اجسام محسوس، اجسام بسیار ریز دیگری هستند. این دیدگاه از این جهت موافق نظریه ذیمقراطیس و مخالف نظریه حکماست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۸).

از طرف دیگر، تردیدی نیست که جسم، مرکب از ماده و اتصال جوهری است که تا بی نهایت قابل انقسام می‌باشد. علم از این جهت که ذرات را تا بی نهایت قابل انقسام می‌داند موافق نظر حکماست.

علمای امروز علت عدم اتصال ذرات را خصوصیات نوعی آنها می‌دانند، نه طبیعت جسمی آنها و این حرف نظر حکما را تأمین می‌کند. در نتیجه، علم جدید در یک بخش نظریه ذیمقراطیس را تأیید می‌کند و طرفدار نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار غیر صلبه می‌باشد و در بخش دوم مؤید نظر حکماست مبنی بر اینکه جسم ذاتاً قابل انقسام تا بی نهایت است (مطهری، شرح منظومه: ۲۲۱/۲).

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: جسم مرکب است از دو جوهر یکی هیولا و دیگری صورت. اما می‌توان گفت که مصداق واقعی جسم همان ذرات ریز بنیادین موسوم به اتم است. اگر اتمها را هم مرکب اجزای ریزتری به نام الکترون و پروتون بدانند، باز هم می‌گوییم آنچه مرکب از هیولا و صورت است عبارت است از همان الکترونها و یا پروتونها و در واقع مصادیق واقعی جسم همان ذرات ریز می‌باشد و

اجسام محسوسه در واقع، مجموعه‌ای از جسم هستند.

اگر این نظریه فیزیکدانان را که می‌گویند: «ماده تبدیل به انرژی می‌شود و ماده مجموعه متراکمی از انرژی است» بپذیریم، در این صورت خواهیم گفت که اگر انرژی دارای ابعاد سه‌گانه باشد، در این صورت جسم است و در نتیجه نمی‌توان از آن به عنوان یک جنس که بالاتر از جسم و پایین‌تر از جوهر قرار دارد نام برد. اگر دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چگونه از ترکیب مجموعه‌ای از جواهر که جسم نیستند، یک جسم دارای بُعد مثل ذرات ریز اتمی درست می‌شود؟ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۹)

دیدگاه دوم این است که اتصال اجسام را می‌توان به نحوی تصویر کرد که با نظریه‌ای که علم در باب حقیقت اجسام دارد منافات نداشته باشد و در عین حال، نظریه حکما در این باب نیز تأمین شده باشد. این نظریه آن است که ما صورت اتصالی اجسام را به اعتبار آن فضا و مکانی که آنجا را اشغال کرده است ملاحظه می‌کنیم. هر جسمی که فضا و مکان خاصی را پر کرده است به اعتبار همان فضا و مکان خاص، به آن جسم می‌گوییم از صورت اتصالی برخوردار است، هرچند که این جسم به اعتبار ذات خود از اجزا و ذرات ریز تشکیل شده باشد. با این بیان می‌توان این تنافی را برداشت و اختلاف دیرینه بین متکلمان و حکما و فلسفه و علم را حل کرد.^۱

نتیجه‌گیری

نتیجه بحث این شد که در باب حقیقت جسم دو رویکرد کلی وجود دارد که یک رویکرد، جسم را مرکب از اجزای لایتجزی می‌داند که نظریاتی را به دنبال داشت که همه آنها مورد نقد قرار گرفت و رویکرد دوم که جسم را امری متصل و پیوسته می‌داند که این نیز موجب پدید آمدن نظریاتی شده است که برخی از آنها مردود دانسته شد و نظریه منتخب همان نظریه حکماست که دو وجه جمع نیز برای سازش نظریه حکما با نظریه دانشمندان علوم امروز بیان گردید.

۱. این دیدگاه را جناب استاد دکتر حسین غفاری در درس الهیات شفاء در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در بحث حقیقت جسم بیان داشتند.

کتاب‌شناسی

۱. آمدی، *ایکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن سینا، *الهیات شفاء*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، بی‌تا.
۳. همو، *طبیعیات شفاء*، مقاله سوم، فن اول، فصل چهارم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، بی‌تا.
۴. ایجی، *شرح الواقف*، قم، شریف رضی، بی‌تا.
۵. تفتازانی، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی، بی‌تا.
۶. شهرزوری، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۸. صدرالمتهین، *اسفار اربعه*، قم، المکتبه المصطفویه، بی‌تا.
۹. همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. فخر رازی، *المطالب العالیه*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. همو، *شرح اشارات*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، بی‌تا.
۱۳. مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، بی‌تا.
۱۴. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، بی‌تا.

تحلیل رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا*

- محمداسحاق عارفی شیرداغی^۱
- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

رابطه نفس و بدن یکی از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مسائل نفس‌شناسی قلمداد می‌شود، این مشکل از اینجا پدید می‌آید که نفس مجرد انسانی چگونه می‌تواند با بدن مادی ارتباط داشته باشد و موجود واحدی را تشکیل دهد؟ در این تحقیق نشان داده می‌شود که این مشکل بر اساس فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق قابل حل نبوده و تنها در فلسفه ملاصدرا امکان حل آن وجود دارد. واژگان کلیدی: نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، رابطه اتحادی، نفس مجرد، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله نفس و معرفت به آن، همواره مورد توجه ادیان الهی و اندیشمندان بوده است. در اسلام، چه در قرآن کریم و چه در احادیث معصومان علیهم‌السلام به رجوع به خویشتن

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

و شناخت نفس بسیار تأکید شده است؛ زیرا معرفت نفس از یک طرف، ارتباط عمیق با معرفت پروردگار دارد^۱ و از طرف دیگر، رابطه آن با مسئله معاد و مباحث مربوط به آن بنیادین است و همچنین، اصول موضوع علم اخلاق بر شناخت نفس و کمال‌پذیری آن مبتنی است.

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت نفس، بحث ارتباط نفس با بدن است. درباره این ارتباط، سخنها بسیار گفته شده و کتابهای فراوان نوشته شده است، ولی کیفیت آن و چگونگی علاقه میان آن دو، از پیچیده‌ترین مسائلی است که تاکنون بشر با آن روبه‌رو بوده است. صرف‌نظر از تعلیمات پیامبران الهی (علیهم‌السلام) که سخنان کوتاه آنان از اصیل‌ترین و در عین حال، درخشان‌ترین منابع معرفت نفس به شمار می‌آید، آثار حکما نیز از قدیم‌ترین ایام تا روزگار حاضر، بخش مهم و جالب توجهی را در این باره تشکیل می‌دهد.

رابطه نفس و بدن دارای جهات مختلفی است و ابعاد گوناگون آن، بررسی دقیق و کاوش عمیق را می‌طلبد؛ عرصه‌هایی از قبیل ارتباط نفس و بدن در اصل پیدایش و هستی، پیوستگی آنان در طول حیات مشترک و نسبت نفس با بدن بعد از مرگ و مفارقت آن از بدن.

مطمئن نظر در این نوشتار، رابطه نفس و بدن بعد از حدوث و در طول حیات مشترک است. در این زمینه، پرسشهای متعددی مطرح است که هر یک پاسخهای مناسب را می‌طلبد. این پرسشها هنگامی جالب توجه و جدی است که تجرد نفس انسانی و آمیختگی آدمی از نفس و بدن به اثبات رسیده باشد، در غیر این صورت، اگر هویت انسان در بعد مادی منحصر شود و برای نفس خاصیتی جز ماده نباشد، پرسش خاصی نیز مطرح نخواهد بود. برخی از مهم‌ترین پرسشها در این باره چنین است:

۱. آیا پس از تعلق نفس به بدن، این دو در افعال از یکدیگر مستقل‌اند و با هم هیچ‌گونه ارتباطی ندارند یا اینکه با هم ارتباطی عمیق دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند؟
۲. در صورت وجود ارتباط و تأثیر بین آن دو، آیا این تأثیر، دو جانبه است یا

۱. «من عرف نفسه عرف ربه» (آمدی، ۱۳۷۷: ۵۱۳/۲).

تنها یکی بر دیگری اثر می‌گذارد؟

۳. آیا ممکن است جوهر مجرد و غیر مادی از بدن صرفاً مادی، متأثر شود و در آن نیز تأثیر بگذارد؟

۴. آیا ممکن است دو جوهر که یکی کاملاً روحانی و ازلی و دیگری کاملاً مادی و فانی است، با همدیگر ارتباط داشته و بین تغییرات و تطوراتشان هماهنگی وجود داشته باشد؟

۵. پرسش جدی‌تر این است که هر یک از ما وحدت خود را تجربه کرده، بالوجدان می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است، نه امور کثیر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۶/۹)؛ با این حال، چگونه ممکن است بین جوهر مادی و غیر مادی چنین وحدتی پدید آید؟ آیا معقول و فهم‌شدنی است که بین یک امر مجرد و یک امر مادی، اتحاد حقیقی ایجاد شود؟

۶. پرسش دیگر اینکه از یک طرف، نفس انسانی مجرد و از طرف دیگر، نسبت مجرد به امور مادی بما هو مادی یکسان است؛ بنابراین، چرا نفسی به بدن خاصی تعلق می‌گیرد، نه به بدن دیگر؛ مثلاً چرا نفس زید به بدن زید تعلق می‌گیرد، نه بدن عمرو و بالعکس؟^۱

در این نوشتار، در تبیین ارتباط بین نفس و بدن و حل این مشکل، کیفیت ارتباط نفس و بدن را بعد از حدوث و در طول حیات مشترک، طبق مبانی صدرالمتألهین مطرح و بررسی می‌کنیم تا روشن شود که آیا مشکل مزبور با مبانی او قابل حل است و پرسشهای یادشده پاسخ داده می‌شود یا نه؟ ابتدا نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر را یادآور می‌شویم تا معلوم گردد که پیوند دوجانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها یک امر مسلم است.

نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن

ارتباط بین نفس و بدن در طول حیات، توأم و مشترک و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر،

۱. برای بررسی پاسخ این پرسش، ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸ و ۴۱۱؛ همو، النفس، ۱۳۷۵: ۳۱۳-۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۸۶.

واقعیتی است که هر انسان در زندگی خویش آن را تجربه کرده است؛ زیرا هر ضربه‌ای که بر بدن وارد می‌شود، نفس آدمی را به طور مستقیم متأثر می‌سازد و باعث احساس درد می‌شود. از طرف دیگر، تحولات نفسانی و هیجان‌ات مثبت و منفی در رشد و سلامت یا ناسلامتی بدن، نقش مهمی را ایفا می‌کنند. در اینجا با استفاده از یافته‌های فیلسوفان مزبور نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن را یادآور می‌شویم:

الف) تأثیر نفس بر بدن

۱. تأثیر نفس بر بدن در حرکت ارادی، کاملاً محسوس است. هنگامی که نفس پس از طی مراحل از قبیل ادراک، شوق و عزم، بر انجام دادن کاری تصمیم می‌گیرد، بدن را به حرکت درمی‌آورد و به وسیله آن در طبیعت موجودات، تصرفاتی می‌کند (ابن سینا، *الانسانیات*، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۳).

۲. اندیشه‌ها و تصوّرات، بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تغییرات جسمی تابع حالات روحی است. درک عظمت الهی و اندیشه در آفرینش خداوندی، بدن را متأثر می‌کند و گاه لرزه به اندام می‌اندازد (همان: ۳۰۷/۲)؛ برای نمونه، اندیشه تصوّر سقوط از دیوار مرتفع، باعث سرگیجه و سقوط احتمالی می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۱/۴-۱۲۲).

۳. اگر نفس، قوی باشد می‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد. علت صدور حوادث غیر عادی و امور خارق‌العاده، مانند اخبار از غیب و انجام دادن کارهای شگفت‌انگیز، از قدرت نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۷/۴-۱۵۸).

۴. بی‌گمان، نفسانیات و انفعالات نفسانی بر بدن تأثیر می‌گذارد و انفعالاتی مانند ترس، غم و شادی، تغییر مزاج و رخدادهای شادی‌بخش یا غمبار را برای بدن موجب می‌شود. در برخی موارد، ترس و اندوه، مزاج بدنی را به هم زده، مرگ یا ابتلا به بیماری‌های شدید را در پی دارد (ابن سینا، *الانسانیات*، ۱۳۷۵: ۳۹۹/۳ و ۴۱۴-۴۱۳).

ب) تأثیر بدن بر نفس

۱. اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می‌گیرد، در تکوّن خصلتها و ملکات، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا احساس، تخیل، غضب، بخل، عمل شجاعانه و امثال آن، در نفس انسانی هیئتی را پدید می‌آورد که با تکرار آنها ملکات

پدیدار می‌شود؛ بنابراین، تکرار افعال بدنی در تحقّق ملکات نفسانی تأثیر دارد و تشکیل‌دهنده شخصیت انسان است (همان: ۳۰۷/۲).

۲. بدن سبب ظهور استعداد نفس و خروج آن از مرتبه هیولایی به عقل بالفعل و مستفاد است؛ زیرا حواس پنج‌گانه که آلات جسمانی و جزء بدن هستند، به صورت ابزاری برای ادراکات کلی عقلی و خیالات به کار می‌افتد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۱/۲).

ج) تابعیت بدن از نفس

پس از ذکر پیوند دو جانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر، این پرسش مطرح می‌شود که در این تأثیر و تأثر، نفس، تابع بدن است یا بدن، تابع نفس، یا هر کدام در عرض دیگری است؟

ملاصدرا معتقد است بدن، تابع نفس است و می‌گوید:

عامه مردم گمان می‌کنند که نفس، تابع بدن است؛ اگر بدن فربه شد، نفس نیز قوی می‌شود و اگر بدن لاغر شد، نفس نیز ضعیف می‌گردد و هكذا... ولی حقیقت، چیز دیگری است؛ زیرا شیئ شئی به صورت آن است. طبق این اصل از آنجا که نفس، صورت و بدن، ماده و متقوم به نفس است، بدن هیچ اصالت و حیثیتی ندارد جز اینکه تابع نفس باشد و این تبعیت، یک تبعیت قهری و ذاتی است؛ یعنی نفس وقتی که اراده می‌کند و حرکت می‌کند، بدن نیز به تبعش حرکت می‌کند و هكذا... (همان: ۴۷/۹).

صدرالمآلهین معتقد است که نفس و بدن در قوّت و ضعف بر عکس یکدیگرند؛ بدین معنا که هرگاه نفس در مسیر ترقی قرار گیرد و قوی گردد، بدن رو به ضعف می‌نهد و ضعیف می‌شود و هرگاه نفس به بدن توجّه داشته باشد، قوه عاقله، ضعیف و بدن قوی می‌گردد.

پیش از پرداختن به دیدگاه ملاصدرا در این باره که موضوع اصلی این نوشتار است به نظریه ابن سینا و شیخ اشراق در این باب اشاره می‌کنیم

فلاسفه اسلامی مثلاً از جمله ابن سینا نفس را در حدوث و بقا، مجرد و غیر مادی (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸: ۱۳۶۴: ۲۷۹) و رابطه آن را با بدن، رابطه تدبیری دانسته‌اند (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۹: ۱۳۶۴: ۲۷۹). با این بیان که هرگاه ماده بدن

انسان، مراحل رشد را مانند نطفه، علقه و مضغه بودن و... سپری کرد، به گونه‌ای که امکانات لازم را برای نفس دارا شد، از سوی خداوند به آن، نفس مجرد اعطا می‌شود؛ به دیگر سخن، هرگاه عناصر کمال پذیرفته شود و مزاج آنها در جهت اعتدال به حد مطلوب برسد، استعداد پذیرش نفس کامل تر را از واهب‌الصّور دریافت خواهد کرد. از طرف دیگر، چون در واهب‌الصّور، منع و بخلی از افاضه نیست، به مجرد تمام شدن استعداد، نفس مجرد افاضه می‌شود (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، *الاشارات*، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲؛ همو، ۲۶۰-۲۵۹/۳ و ۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۵۸).

نفس یادشده تدبیر و تصرف بدن را به عهده داشته، هم حافظ بدن است (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۴۶-۴۵؛ همو، *الاشارات*، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۲-۳۰۴) و هم با این تدبیر و تصرف، به کمالات وجودی خویش که جز از راه تدبیر حاصل نمی‌شود، دست می‌یابد؛ چرا که برای پیمودن راه کمال و رسیدن به مراتب عالی وجود، چاره‌ای جز به کارگیری بدن و قوای بدنی ندارد. این قوا بسیار متنوع است؛ برخی از آنها قوای تحریکی و برخی دیگر، ادراکی است و هر کدام اقسام مختلفی دارد (همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۵۶).

دیدگاه ابن سینا درباره نفس از جهات مختلف جای تأمل دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بر اساس این دیدگاه، نفس در اصل هستی و پیدایش به بدن نیاز ندارد (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۵ و ۳۱۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۸۶ و ۱۸۷)، بلکه نیاز آن به بدن صرفاً برای به دست آوردن کمالاتی است که جز از راه تدبیر بدن دست‌یافتنی نیست.

۲. طبق این دیدگاه، ماهیت واحد انسان توجیه‌پذیر نیست و ترکیب نفس و بدن، ترکیبی سطحی و انضمامی خواهد بود. شیخ الرئیس، خود، در پاره‌ای از کلماتش، نسبت و ارتباط نفس را به بدن، سطحی‌ترین نسبت و ارتباط معرفی می‌کند و می‌گوید نسبت نفس به بدن و مزاج معتدل، نسبت پرنده به آشیانه است. عین عبارت او در این باره چنین است:

انظر إلى حکمته الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى و أعد كل مزاج نوع و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة (الاشارات، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲).

محقق طوسی می‌گوید:

در این کلام شیخ، «لتستوكره نفسه الناطقة» استعاره لطیفی است که بیانگر تجرّد نفس است؛ چون نسبت نفس را به مزاج، نسبت پرنده به آشیانه معرفی کرده است (همان: ۲۷۷).

۳. براساس این دیدگاه، پیوند دو جانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها توجیه‌پذیر نیست و مشکل اتحاد حقیقی و پیوند طبیعی بین نفس و بدن به حال خود باقی است؛ زیرا نفس، موجودی مجرد و بدن، امری مادی است؛ پس چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود متباین، وحدت و اتحاد یا ارتباط و تعامل طبیعی ایجاد شود؟

شیخ اشراق در حکمة الاشراق، نفس را با عنوان «نور مدبّر» یا «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت» و در دیگر آثارش، آن را با عنوان «نفس ناطقه» بررسی کرده است.

از نظر شیخ اشراق، نفس انسانی، روحانیة الحدوث^۱ و البقاء است و رابطه آن با

۱. یادآوری می‌شود که از برخی آثار او، حدوث جسمانی نفس قابل استظهار است. وی در رساله یزدان شناخت، اظهار می‌دارد که نفس انسانی با بدن پدید می‌آید، ولی قبل از بدن، بالقوه وجود داشته است. سهروردی وجود بالقوه نفس را با برهان به اثبات می‌رساند. حاصل این برهان چنین است: در هستی نفس پیش از بدن، سه فرض متصور است:

۱. اصلاً موجود نبوده، بلکه معدوم محض بوده است؛
۲. بالفعل تحقّق داشته است؛
۳. بالقوه وجود داشته است.

دو فرض نخست، باطل است. بطلان فرض نخست بر این اساس است که چیزی از عدم به وجود نیاید؛ فساد فرض دوم نیز بدین سبب است که اگر نفس پیش از بدن، بالفعل موجود می‌بود، باید افعال از او صادر می‌شد و این محال است؛ چون افعال نفس به وسیله آلات صادر می‌شود و آلات مزبور در بدن است؛ بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم نفس قبل از بدن، بالقوه موجود بوده است و این، همان مطلوب و مدعاست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۲۱/۳-۴۲۲).

به نظر می‌رسد وجود قوه و استعداد نفس پیش از بدن از حدوث جسمانی آن حکایت دارد؛ زیرا در فرض حدوث جسمانی، ماده بدن علت قابلی و محل استعداد وجود نفس بوده است که بعد از تمام شدن قابلیت مزبور و به کمال رسیدن استعداد یادشده، نفس پدید آمده، در بدن منطبق می‌شود. اما در فرض حدوث روحانی نفس، بدن نمی‌تواند علت قابلی و محل استعداد وجود نفس باشد، چنان که بارها ابن سینا به این مطلب اشاره کرده است؛ از جمله در طبیعیات شفا (ر.ک: *النفس*، ۱۳۷۵: ۱۱۳). البته در این فرض، قبل از حدوث نفس، بدن صلاحیت و استعداد تعلق نفس را پیدا می‌کند تا نفس مزبور پدید آید، در آن تصرف کند و تدبیرش را به عهده گیرد.

بدن، رابطه شوقی است.

سهروردی معتقد است پس از تأثیرات موجودات علوی بر جهان عناصر، مزاجهایی به وجود می‌آید و هرگاه این مزاجها از جهت اعتدال به درجه اتم و اکمل برسد، از صاحب طلسم نوع ناطق (واهب الصور)، نور مدبر و اسفهد ناسوت (نفس ناطقه) را درخواست می‌کند و از جانب او، نور یادشده اعطا می‌شود (۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۰/۲ و ۶۲/۳، ۱۲۷، ۱۶۳، ۴۱۹).

شیخ اشراق عقیده دارد نفس انسانی ذاتاً دارای کمال تجرد، لطافت و نورانیت است؛ بنابراین، نمی‌تواند با بدن برزخی که به غایت ظلمانی و غاسق است، ارتباط داشته باشد و در آن تصرف کند؛ پس تصرف او در کالبد انسان، به وجود واسطه‌ای منوط است که از لحاظ ماهوی و وجودی، هم به جرم بدن شبیه باشد و هم به نور مدبر انسانی، نزدیک باشد. این واسطه، جسم لطیفی است که به آن روح حیوانی گویند (همان: ۲۰۶/۲ و ۱۳۳/۳، ۱۸۲).

این روح، بخار لطیف و شفافی است که از لطافت اخلاط اربعه به وجود می‌آید و منبع آن، تجویف دماغ است. این روح از جهت اعتدال به اجرام آسمانی شباهت دارد؛ از این رو، پذیرای صورتهای مثالی و اشباح خیالی است (همان: ۲۰۷/۲ و ۴۲۱/۳). این روح، حامل قوه محرکه و مدر که است و در تمام بدن سریان دارد. نفس ناطقه به آن نور بخشیده، توسط آن در بدن تصرف می‌کند و با نبود این روح بدن می‌میرد (همان: ۲۰۷/۲). همان‌گونه که گفته شد، مؤسس حکمت اشراق بر این باور است که هیچ رابطه‌ای بین نفس و بدن نیست، جز رابطه شوقی. او در الالواح العمادیه^۱ می‌گوید: «و لیس

→ شیخ اشراق در پرتونامه دارد: «نفس، کمال بدن است و وجودش بر او موقوف است» (۱۳۸۰: ۶۲/۳). از این عبارت نیز استفاده می‌شود که نفس در اصل هستی به بدن نیاز دارد و احتیاج مزبور تنها با حدوث جسمانی قابل تصویر است. اما در برخی آثار دیگر او مثل تلویحات، الواح عمادی، مشارع و مطارحات و به ویژه در حکمة الاشراق، بر جنبه نور بودن و حدوث روحانی آن تأکید کرده است و نظر نهایی وی نیز همین حدوث روحانی است؛ چون او خود گفته است که نظر نهایی من در حکمة الاشراق منعکس گردیده است (۱۳۸۰: ۴۸۳/۱).

۱. یادآوری می‌شود که رساله «الالواح العمادیه»، توسط سهروردی به عربی تدوین شده است و سپس خود وی آن را به فارسی ترجمه کرده است. عربی آن در جلد چهارم و فارسی آن با عنوان الواح عمادی در جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق به چاپ رسیده است.

بینها و بین البدن إلا علاقة شوقية» (۱۳۸۰: ۱۶۹/۳ و ۸۱-۸۰/۴) و در اللمحات نیز گفته است: «اعلم أن علاقة النفس بالبدن ليست كعلاقة جرمين أو عرض و جرم، بل علاقة شوقية» (همان: ۲۸۰/۴).

بیان او در رساله المشارع و المطارحات نیز چنین است:

«إن النفس جوهر غير منقطع... و ليس مع البدن إلا علاقة شوقية» (همان: ۴۹۶/۱).

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق، پس از تأکید بر وجود ارتباط بین نفس و بدن می‌گوید: «ارتباط مزبور جز رابطه شوقی نمی‌تواند باشد»: مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ عَاقِلٌ أَنَّ بَيْنَ النَّفْسِ وَ الْبَدَنِ عِلَاقَةٌ وَ لَيْسَتْ عِلَاقَتُهَا بِعِلَاقَةِ جَرْمٍ بِمِثْلِهِ وَ لَا عَرَضٍ بِمَحَلِّهِ... وَ لَا تَعْلُقُ الْعِلَّةُ بِالْمَعْلُولِ...، فَهِيَ عِلَاقَةٌ شَوْقِيَّةٌ، لِمُنَاسَبَةِ بَيْنِهَا وَ بَيْنَ الْبَدَنِ الْمُسْتَعَدِّ (شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی).

سهروردی پیوند نفس با بدن را پیوندی شوقی معرفی کرده است، وی به تبیین و توضیح آن، آن‌گونه که شایسته است، پرداخته است. وی در الالواح العمادیه تنها گفته است: و هی إضافة و الإضافة أضعف الأعراض (۱۳۸۰: ۸۱/۴)؛ پیوند یادشده از مقوله «اضافه» بوده و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است.

در جای دیگر چنین گفته است: «و لیس لها مع البدن إلا علاقة شوقية و العلاقة إضاقية من أضعف الأعراض، فإذا بطل البدن ينقطع تلك الإضافة» (همان: ۴۹۶/۱). او در اللمحات می‌گوید:

لو قبلت العدم بعد المفارقة لكان عرض إضافي مقوم جَوهَر... و هو محال، إذ لا فرق بعد المفارقة و قبلها إلا قطع العلاقة و هی إضافة و الإضافات أضعف الأعراض، لا يبطل بطلانها الجوهر (همان: ۲۳۵-۲۳۶/۴).

و در رساله کلمة التصوف می‌گوید: «فلا فرق بين مفارقة البدن و قبلها إلا تلك العلاقة العرقية» (همان: ۱۱۹/۴-۱۲۰).

از مجموع سخنان او این مطلب به دست می‌آید که مراد وی از رابطه شوقی این است که نفس برای رسیدن به کمالات مطلوب خود علاقه و اشتیاق به تدبیر و تصرف در بدن دارد تا از این طریق به کمالات مطلوب نایل آید. نسبت به دیدگاه شیخ اشراق نکات زیر قابل یادآوری است:

۱. براساس این دیدگاه، در ابتدا نفس انسانی با روح حیوانی و بخاری ارتباط دارد و سپس به واسطه روح مزبور با بدن ارتباط پیدا کرده، تدبیر آن را به عهده می‌گیرد و در اثر این تدبیر و تصرف، به کمالات وجودی خود نیز نائل می‌شود.

۲. طبق این دیدگاه، نفس و بدن در اصل هستی و پیدایش با هم ارتباط ندارند و تکون آن دو از همدیگر نیست. نه نفس از بدن تراوش کرده است و نه بدن از نفس، بلکه نیاز نفس به بدن صرفاً برای این است که با به کارگیری بدن و قوای جسمانی آن به کمالات بالقوه خود دست یابد و آنها را به فعلیت برساند؛ کمالاتی که جز با به کارگیری بدن دست‌یافتنی نیست و بدن نیز در اثر این تدبیر، محفوظ می‌ماند و از هم نمی‌پاشد.

۳. ماهیت واحد انسان براساس این دیدگاه توجیه‌پذیر نیست؛ چرا که ترکیب نفس و بدن براساس این دیدگاه نیز ترکیب اتحادی نیست؛ زیرا ترکیب اتحادی بین امر مجرد و جسمانی، مستلزم تجرد اجسام یا تجسم مجرد است و چنین چیزی معقول نیست.

۴. بر اساس این نظریه مشکل تأثیر متقابل نفس و بدن و ارتباط دوجانبه آنها همچنان باقی و لاینحل است؛ چون پیوند طبیعی و اتحاد حقیقی بین آنها برقرار نیست؛ زیرا نسبت تدبیر و تصرف، یا رابطه شوقی برای به دست آوردن کمالات، ضعیف‌ترین نسبتی است که پیوند طبیعی وحدت حقیقی را بین متضایفان ایجاد می‌کند.

۵. طبق این دیدگاه، رابطه نفس و بدن براساس رابطه شوقی توجیه شده است، هر چند این سخن در ظاهر، توجه تازه به رابطه مزبور است، اما آن‌گونه که شایسته است، تبیین نشده است؛ در حالی که از ظاهر گفتار شیخ اشراق استفاده می‌شود که دیدگاه وی در این زمینه با سخن شیخ رئیس چندان تفاوت ندارد.

دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن

در فلسفه صدرای اساسی‌ترین مسئله فلسفه اولی، یعنی مسئله وجود، تحول و پیشرفتهای بزرگی رخ داد که به طور غیر مستقیم روی بیشتر مسائل فلسفه اولی از جمله مسائل حرکت و مسئله دوگانگی و یگانگی نفس و بدن، تأثیر مهمی داشت.

صدرالمتألهین از اصول عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، چنین نتیجه گرفت که افرون بر حرکت عرضی و محسوس که بر سطح جهان حکم فرماست، یک حرکت جوهری و عمیق و نامحسوس نیز بر جوهره عالم تأثیرگذار است که این حرکت، پایه و اساس حرکت‌های ظاهری و محسوس است.

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، در زمینه ارتباط نفس و بدن به دیدگاه‌های تازه‌ای دست یافت که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار بدیع و با اهمیت است. وی بر مبنای حرکت یادشده معتقد شد که بر خلاف گفته افلاطونیان، نفس انسانی حادث است و بر خلاف نظریه مشائیان و اشراقیان، حدوث آن جسمانی است (۱۹۸۱: ۳۳۰/۸). او در باب رابطه نفس و بدن طبق حرکت جوهری معتقد است «رابطه اتحادی»، یگانه نسبتی است که می‌توان آن را درباره نفس و بدن توجیه‌پذیر دانست (همان: ۱۳۴). وی برای اثبات این مدعا هم دلیل تجربی ذکر می‌کند و هم برهان منطقی.

دلایلهای تجربی ملاصدرا

صدرالدین شیرازی دلیل تجربی را با بیانهای گوناگون یادآور شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. از یک طرف ما انسانها وحدت خود را تجربه کرده، بالوجدان می‌یابیم که ذات و حقیقت ما واحد است، نه امور کثیر (همان: ۵۶/۹). از طرف دیگر، به روشنی می‌بینیم که همین ذات، مدرک کلیات و عالم به جزئیات است و نیز همین ذات، دارای حرکت و معروض شهوت، غضب و سایر انفعالات و صفات متقابل است (همان: ۶۱). از جهت سوم، مطالب یادشده بدون وحدت طبیعی و اتحاد وجودی نفس و بدن توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا برخی از این اوصاف و افعال مربوط به نفس و برخی دیگر به بدن اختصاص دارد (همان: ۸۵)؛ پس نفس و بدن باید متحد باشد تا گفته شود، معروض اوصاف یادشده ذات واحد است.

۲. هر انسانی در زندگی خود با تجربه می‌یابد که نفس او درد و آسیب جسمانی را درک می‌کند و بدن نیز در امراض روحی و روانی، آسیب‌هایی را در خود نشان می‌دهد (همان: ۱۵۷/۴)؛ به دلیل همین وحدت وجودی و مسانخت طبیعی و ذاتی است

که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۰/۲).

برهانهای منطقی ملاصدرا

ملاصدرا برهانهای متعددی بر این مطلب ذکر کرده است که برخی آنها به صورت ذیل قابل بیان است:

۱. نفس به اوصاف خاص بدن متّصف می‌شود. هر چیزی که به این اوصاف متّصف شود، با بدن متحد می‌شود، پس نفس با بدن متحد است.

توضیح این برهان چنین است که از یک طرف، همه ما به وضوح می‌یابیم که به «من انسانی» اشاره می‌کنیم و بدون مجاز آن را به اوصافی از قبیل خوردن، خوابیدن و... متّصف می‌کنیم و می‌گوییم: «من خوردم»، «من خوابیدم» و... بی‌گمان، اوصاف یادشده مخصوص بدن است، ولی در عین حال، نفس نیز به آن متّصف شده است. از طرف دیگر، در جای خودش ثابت شده است که قیام صفتی خاص و معین به دو موصوف امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا صفت از مقوله عرض بوده و وجود فی نفسه آن، عین وجود لغیره آن خواهد بود؛ بنابراین، وجود فی نفسه عرض برای موضعش بوده و از مراتب وجود آن خواهد بود و معقول نیست که وجود فی نفسه شیئی معین و مشخص برای دو شیء مختلف باشد و از مراتب وجود آن گردد؛ بنابراین، از اتّصاف نفس به اوصاف خاص بدن کشف می‌کنیم که نفس و بدن، متحد و با وجود واحد، موجودند (همان: ۲۸۶/۵).

۲. هر انسانی می‌تواند به «من» یا «خود انسانی» که نفس اوست، اشاره کند و بگوید: «من انسان هستم». از طرف دیگر، هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم؛ چون در تعریف حیوان گفته می‌شود: «جسم حسّاس متحرک بالارادة» و از جهت سوم، در حمل یک شیء بر شیء دیگر، اتّحاد وجودی بین آنها ضروری است؛ در نتیجه، «من انسانی» که نفس باشد، با جسم و بدن متحد است و این دو، به وجود واحد موجود خواهند بود (همان: ۲۹۰).

۳. حکما و اهل منطق، انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند. «حیوان» در تعریف یادشده، جنس و «ناطق» فصل در نظر گرفته شده است. تردیدی نیست که

فصل شیء در واقع، صورت آن و جنس شیء، ماده آن است؛ زیرا فرق جنس و فصل با ماده و صورت، یک امر اعتباری است و با تحلیل عقلی صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، در جای خودش به اثبات رسیده است که ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتّحادی است، نه انضمامی؛ بنابراین، بین نفس ناطقه و حیوان (که جسم و بدن انسان است) ترکیب اتّحادی برقرار بوده، به وجود واحد موجود است (همان: ۲۹۰). به تعبیر دیگر، نفس ناطقه، فصل اشتقاقی و مبدأ فصل منطقی انسان (مفهوم ناطق) است. از طرف دیگر، جسم به عنوان جنس، بر فصل مزبور حمل شده، با آن اتّحاد وجودی دارد؛ پس نفس ناطقه انسانی با جسم و بدن، متحد و با یک وجود موجود خواهد بود (همان: ۳۴۵/۸).

ملاصدرا نه تنها به اتّحاد وجودی نفس و بدن معتقد است، بلکه در برخی موارد گفته است: بدن مرتبه نازله نفس خویش است (همان: ۴۹/۴) و نفس تمام بدن بوده، بین آنها به لحاظ تحلیل عقلی تغایر هست؛ از این رو، درست این است که بگوییم: بدن در نفس است، نه نفس در بدن (همان: ۴۷؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷-۲۶۱).

بررسی دیدگاه ملاصدرا

این دیدگاه دارای نکات مهمی است که بررسی و دقت بیشتری را می‌طلبد. در ذیل به برخی از این نکات اشاره می‌کنیم:

۱. طبق این دیدگاه، نفس انسانی چون در آغاز پیدایش خود از ماده و بدن به وجود آمده، وضعیت مشابه با وضعیت صور نوعیه منطبع در ماده را دارد و رابطه آن دو در ابتدای وجود، شبیه رابطه ماده و صورت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸)؛ همان‌گونه که هر کدام از ماده و صورت، از یک جهت به دیگری محتاج است، نفس و بدن نیز چنین است و همان‌گونه که ماده و صورت به وجود واحد موجوداند، نفس و بدن نیز اتّحاد وجودی دارند. هرچند نفس به لحاظ حقیقت مجرد و چگونگی وجود عقلی‌اش به بدن نیازی ندارد، اما برای آنکه به عنوان یک نفس جزئی تشخّص پیدا کند، باید در عالم طبیعت حادث گردد و برای حدوث خود به بدن مستعدی نیازمند است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد، ولی پس از

طی مراحل استکمالی به درجه‌ای از کمال می‌رسد که دیگر به بدن نیازی ندارد و می‌تواند بدون آن به وجود خویش ادامه دهد.

۲. بر اساس این نظریه، ماهیت واحد انسان کاملاً توجیه‌پذیر است؛ زیرا پیوند نفس و بدن در این دیدگاه، پیوندی طبیعی و ترکیب آنها، ترکیبی اتحادی می‌باشد.

۳. دیدگاه یادشده در تبیین ارتباط دو جانبه و تأثیر متقابل نفس و بدن از دیدگاه‌های دیگر موفق‌تر است؛ زیرا در این دیدگاه، وجود نفس از وجود بدن بیگانه نیست، بلکه وجودی برآمده و برخاسته از بدن است.

۴. مسئله دیگری که در این دیدگاه مطرح است، این است که آیا می‌توان به صحت اتحاد حقیقی نفس و بدن ملتزم شد یا نه و آیا چنین چیزی قابل دفاع است؟ استاد مصباح یزدی در بحث رابطه نفس با قوای خویش، مسئله یادشده را مطرح کرده و آن را پذیرفتنی نمی‌داند. وی برای اثبات مدعای خود ادله‌ای را ذکر می‌کند که مهم‌ترین آنها این است:

اگر بدن با نفس اتحاد وجودی داشته باشد، امکان ندارد که بدن مزبور مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد، در حالی که بدن، بر خلاف قوای عاقله، خیال و حواس، می‌تواند مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد. نمونه روشن این واقعیت، وجود بدن پس از مفارقت نفس است، همان بدنی که در حال حیات داریم، پس از مرگ نیز وجود دارد (۱۳۷۵: ۳۵۶).

در پاسخ می‌گوییم، به نظر می‌رسد طبق مبنایی که ملاصدرا در پیش گرفته است، دلیل یادشده، اتحاد نفس و بدن را ابطال نمی‌کند؛ چرا که وی، خود، به مناسبتی این بحث را در جای دیگر مطرح کرده، می‌گوید: بدن تا زمانی بدن است که با نفس در پیوند باشد، اما پس از مفارقت نفس، بدن دیگر بدن نیست، بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری یافته است؛ هرچند ممکن است در ظاهر با همان بدن قبلی مشابه باشد؛ بنابراین، وجود بدن به عنوان جسمی که دارای صورت بدنی خاص است، به وجود نفس مشروط است و پس از مفارقت نفس از بدن، همان‌گونه که نفس بما هی نفس نابود می‌شود، بدن نیز بما هو بدن، معدوم خواهد شد: «و الذی یبقی بعد النفس و ما یجری مجراها فی نوعها علی الإطلاق لیس یبدن

أصلاً، بل جسم من نوع آخر...» (۱۹۸۱: ۳۸۲/۸).

به هر حال، گرچه با دلیل مزبور رابطه اتحادی نفس و بدن ابطال نمی‌گردد، در عین حال، ضعف دلیل و استدلال باطل، هیچ‌گاه بیانگر فساد مدعا و بطلان دیدگاه نیست. ممکن است مدعا درست و حق باشد، ولی دلیل آن، باطل و از عهده اثبات آن برنیاید. پس این پرسش که اتحاد نفس با بدن مادی، معقول و منطقی است یا نه، به قوت خود باقی است و پاسخی مناسب را می‌طلبد.

به نظر می‌رسد اتحاد نفس ناطقه مجرد با بدن صرفاً مادی، توجیه عقلانی ندارد؛ زیرا چگونه ممکن است دو جوهر متباینی که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارد و منافی با خصوصیات دیگری است، با همدیگر متحد شده، به اوصاف مشترک متصف شوند؛ مثلاً بدن مادی دارای زمان، مکان، قسمت‌پذیری و... است، در حالی که امر مجرد از چنین اوصافی منزّه بوده، به آنها متصف نمی‌گردد؛ بنابراین، معقول نیست که دو امری که هیچ‌کدام اوصاف دیگری را برنمی‌تابد، با یکدیگر متحد و به اوصاف مشترک متصف باشند.

البته پیش از تجرّد نفس، اتحاد آن با بدن هیچ مشکلی ندارد، ولی مسئله اساسی که انسان را به چالش می‌کشاند، اتحاد نفس با بدن در مرحله تجرّد است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا مقصود ملاصدرا از اتحاد نفس با بدن، این است که اتحاد آن قبل از مرحله تجرّد است و بعد از رسیدن به این مرحله، دیگر اتحاد با بدن ندارد، یا اینکه نفس هم در مرحله حدوث و جسمانیت و هم در مرتبه تجرّد و روحانیت با بدن اتحاد داشته، به وجود واحد موجود است؟

اگر وی نفس را در تمام مراحل با بدن متحد بداند، در این صورت، گرچه ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر توجیه‌پذیر است، اما مشکل اتحاد موجود مجرد با بدن صرفاً مادی همچنان باقی است و توجیه عقلانی ندارد و اگر او نفس را تنها در مرحله حدوث و جسمانیت، با بدن متحد بداند و در مرحله تجرّد به اتحاد آن دو معتقد نباشد، در این فرض، بعد از استکمال نفس و رسیدن به مرتبه تجرّد، ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو با مشکل روبه‌رو می‌شود.

حال باید دید که آیا صدرالمتألهین به مشکل مزبور توجه داشته است یا نه و بر فرض توجه وی به آن، آیا در حل مشکل آن موفق بوده است یا خیر؟

به نظر می‌رسد او هم به مشکل یادشده توجه داشته و هم در صدد حل آن برآمده است (همان: ۵۶/۹ و ۶۱) و تا حد زیادی نیز در حل آن موفق بوده است.

در توضیح این مطلب می‌گوییم، نفس انسانی، دست کم دارای دو بُعد است:

۱. از حیث حدوث و پیدایش و تعلق آن به بدن و تصرف در بدن، جسمانی است؛
۲. از حیث اینکه پس از مدتی به مرتبه ادراک کلیات و معقولات راه می‌یابد و ذات خویش و ذات علت خود را تعقل می‌کند، جوهر مجردی است که پس از مرگ بدن نیز می‌تواند به وجود مجردی و روحانی خود ادامه دهد (همان: ۳۴۷/۸).

بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، اتحاد نفس با بدن تنها از جهت نخست است؛ یعنی نفس انسانی از آن حیث که جسمانی است، با بدن اتحاد داشته، به وجود واحد موجود است، اما بُعد تجردی و روحانی اش که به کمال وجودی رسیده است، هیچ‌گاه با بدن متحد نبوده و نخواهد بود. شاهد این مدعا گفتار خود اوست که با بیانهای مختلف به این مطلب اشاره دارد. در ذیل به برخی آنها اشاره می‌کنیم:

الف) برخی از کلمات وی بیانگر این است که اتحاد امر مجرد با موجود مادی امکان‌پذیر نیست. چنان که در بحث احوال عاقل، فصل پنجم می‌گوید: «هر عاقلی باید مجرد باشد». وی برای اثبات این مدعا برهانی را یادآور می‌شود که حاصل آن چنین است: از یک طرف، تعقل یا عبارت است از حصول و عروض صورت مجرد برای عاقل، چنان که مشهور حکما گفته‌اند و یا عبارت است از اتحاد صور معقول با عاقل، چنان که خود ملاصدرا می‌گوید. از طرف دیگر، با شیوه‌های مختلف به اثبات رسیده است که هر معقولی، مجرد است.^۱ از جهت سوم، عارض شدن امر

۱. گاهی از طریق وجود فعلی و حضور جمعی صور معقول و عدم صلاحیت حضور جمعی امر مادی (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۷/۳-۲۹۸)؛ گاهی از راه تقسیم‌پذیری جسم و جسمانی و تقسیم‌ناپذیری صور معقوله، تجرد صور معقوله به اثبات رسیده است (همان: ۴۷۳-۴۷۴ و ۲۶۰/۸-۲۶۷) و گاهی نیز گفته شده است: صور معقوله فاقد عوارض مشخصه مادی همچون زمان معین، مکان خاص، وضع مشخص و... است، در حالی که امر مادی از عوارض یادشده انفکاک‌پذیر نیست؛ پس صور معقوله، مادی نخواهد بود (همان: ۲۷۹-۲۸۱).

مجرد بر موجود مادی یا اتحاد آن با امر مادی، به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ چون لازمه چنین عروض یا اتحادی، این است که امر مجرد به تبع موجود مادی، تجزیه‌پذیر و دارای زمان و مکان باشد، در حالی که امر مجرد فاقد عوارض مادی، از قبیل زمان، مکان و قسمت‌پذیری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۷۰/۳-۴۷۱).

مؤسس حکمت متعالیه، در جای دیگر نیز به صراحت بیان می‌کند که ترکیب حقیقی بین امر مجرد و موجود مادی، به هیچ وجه معقول نیست؛ آنجا که می‌گوید: «إن التركيب الحقیقی بین المجرّد بالفعل و المادّی بالفعل، بحيث یکون مجموعهما أمراً واحداً طبعیاً...، غیر معقول» (همان: ۲۹۰/۵).

ب) ملاصدرا در برخی از عبارات خود به این نکته اشاره می‌کند که نفس انسانی، دست کم دارای دو بُعد است: بُعد مادی و بعد مجرد. اتحاد نفس با بدن تنها از ناحیه بُعد مادی امکان‌پذیر است، اما اتحاد بعد مجرد آن با بدن، معقول و منطقی نیست.

وی در یک جا می‌گوید:

نفس دارای سه مرحله است: مرحله صورت مادی، مرتبه تجرد مثالی و نشئه تجرد عقلانی.

مرحله تجرد عقلانی نفس نه تنها با اجسام مادی متحد نیست، بلکه با هیچ‌گونه جسمی، اعم از مادی و مثالی، ارتباط ندارد، اما مرتبه مادی آن با جسم مادی و مرحله مثالی آن با جسم مثالی ارتباط دارد و با آنها متحد خواهد بود (همان: ۴۶۱/۳).

همو در جای دیگر می‌گوید:

نفس دارای دو بُعد است:

۱. جهت تجرد و استقلال، از این حیث نه قوه جسم است، نه مدبر بدن، نه محرک مباشر آن، نه متحد با آن و نه به تبع آن، تقسیم‌پذیر است؛
۲. بُعد دیگر نفس، قوه‌ای است ساری در بدن، از این حیث، حکم جسم و بدن را دارد و با آن متحد و به تبع آن، قسمت‌پذیر است (همان: ۱۹۰/۵).

همچنین در جایی دیگر اظهار می‌دارد که نفس انسانی از آغاز پیدایش جسمانی بوده است، ولی بعد از استکمال به تدریج مجرد می‌گردد. نفس مزبور از آن حیث که مجرد است، هرگز با بدن اتحاد ندارد (همان: ۲۸۹). عین عبارت او در این زمینه

چنین است:

النفوس بما هی نفوس جسمانیة ألبتة، ثم إذا استکملت و قویت فی جوهرها تصیر مجردة و هی بما هی صورة مجردة لیست مع البدن (همان).

گفتار وی در جایی دیگر چنین است:

نفس به وسیله تحوّل ذاتی‌اش دارای اطوار مختلف، درجات متعدّد، نشئات گوناگون و قوه‌های متفاوت می‌باشد. یکی از آن نشئات، نشئه تعلّق به بدن و نشئه دیگر، نشئه تجرّد است (همان، ۳۰۶-۳۰۷ و ۳/۵۱۰).

از این بیان نیز استفاده می‌شود که نشئه تجرّد نفس غیر از نشئه تعلّق آن به بدن است؛ بنابراین، نفس انسانی از حیث تجرّد، به بدن تعلّق ندارد و با آن متحد نیست.

او در جای دیگر نیز با اشاره به این مطلب می‌گوید:

نفس از حیث ذات، یک جوهر عقلی و ثابت است، اما از حیث تعلّقش به بدن، جوهری متجدّد و غیر ثابت (همان: ۳/۱۸۹).

از این کلام نیز به دست می‌آید که نفس انسانی از حیث تجرّدش با بدن اتحاد ندارد، در غیر این صورت، ثبات و عدم تجدد در آن معنا نخواهد داشت.

بنابراین، با توجه به مطالب یادشده می‌توان گفت: مقصود ملاصدرا از اتحاد نفس ناطقه انسانی با بدن مادی، اتحاد جنبه مادی و حیثیت جسمانی آن با بدن است، نه بُعد تجرّدی و جنبه عقلانی آن.

براساس آنچه ذکر شد، دیدگاه صدرالمتملّهین درباره نفس و ارتباط آن با بدن مستلزم اتحاد موجود مجرد با امر مادی نیست و با این مشکل مواجه نخواهد بود؛ زیرا طبق این دیدگاه، بُعد مجرد و عقلانی نفس انسانی، پیوند اتحادی و وحدت وجودی با بدن ندارد، بلکه تنها جنبه جسمانیت و مادی آن با بدن متحد خواهد بود. اما مشکلی که این دیدگاه با آن مواجه است ماهیت واحد انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر است؛ زیرا طبق این دیدگاه، بعد از آنکه نفس انسانی به مرحله تجرّد می‌رسد، یا اصلاً با بدن مادی ارتباطی ندارد یا دست کم پیوند اتحادی با آن

۱. طبق آنچه نگارنده برداشت کرده است.

خواهد داشت؛ بنابراین، بعد از استکمال نفس و رسیدن به مرحله تجرّد، ماهیت واحد انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن همان‌گونه که براساس دیدگاه ابن سینا و سهروردی توجیه‌پذیر نبود، طبق دیدگاه ملاصدرا نیز توجیه‌پذیر نیست.

به نظر می‌رسد براساس مبانی ملاصدرا در باب نفس، مشکل یادشده توجیه‌پذیر است؛ زیرا او معتقد است نفس ناطقه انسانی، یک حقیقت و هویت واحد دارد و از درجات و مراتب گوناگون برخوردار است.

وحدت نفس از نظر ملاصدرا مانند وحدت نقطه و امثال آن نیست تا ارتباط و اتحاد آن با اشیای مختلف امکان‌پذیر نباشد، بلکه برای آن وحدتی هست که مقامات مختلف و مراتب گوناگون در آن گرد آمده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۵). یک مرتبه آن با عالم عقل ارتباط دارد، مرتبه دیگرش با عالم مثال در پیوند است و مرتبه سوم آن با بدن مادی اتحاد دارد (همان: ۶۲/۹)؛ بنابراین، انسانی که از نطفه آغاز می‌کند و در اثر استکمال و حرکت جوهری به عقل مجرد می‌رسد، دارای حقیقت و هویتی است که از مراتب مختلف برخوردار است (همان: ۱۰۴).

با توجه به مطالب مزبور، در عین حال که تنها بُعد مادی انسان با بدن متحد است، نه بُعد مجرد آن، ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر توجیه‌پذیر است و با مشکلی مواجه نخواهد شد؛ چرا که مراتب مختلف و درجات گوناگون انسان به وحدت حقیقی و هویت شخصی آن، صدمه‌ای نمی‌زند.

نتیجه‌گیری

رابطه نفس و بدن و تأثیر متقابل این دو از مسائلی است که فیلسوفان پیش از ملاصدرا را به چالش کشیده است و با مبانی آنها این مشکل قابل حل نبوده است و تنها با اصول و مبانی که ملاصدرا پی‌ریزی کرده مشکل مزبور را می‌توان حل کرد.

۱. آمدی، عبدالواحد، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه و شرح سیدهاشم موسوی محلاتی، دو جلدی، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، سه جلدی، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، *الشفاء: الالهيات*، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق ال‌اب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳ ش.
۴. همو، *النجاة*، چاپ دوم، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۴ ش.
۵. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱-۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۸. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسن نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی از هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۹. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، نه جلدی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. قطب‌الدین شیرازی، محمود، *شرح حکمة الاشراق*، با حاشیه ملاصدرا شیرازی، چاپ سنگی (بدون مشخصات).
۱۲. مدرس طهرانی، آقاعلی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد هشتم اسفار*، دو جلدی، تحقیق و نگارش محمدسعید مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.

آلستون و معرفت‌شناسی تجربه دینی*

- ولی‌الله عباسی^۱
- محقق و نویسنده

چکیده

«تجربه دینی» یکی از مباحث مهم فلسفه دین معاصر است که رویکردهای متعددی نسبت به آن وجود دارد. توجه باور دینی بر مبنای تجربه دینی یکی از این رویکردهاست که از آن به معرفت‌شناسی تجربه دینی تعبیر می‌شود. ویلیام آلستون، معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته معاصر از پیشگامان و نظریه‌پردازان مهم در این عرصه می‌باشد. بر همین اساس مقاله حاضر، دیدگاه آلستون را در دفاع از منزلت معرفتی تجربه دینی تبیین نموده و در ادامه مورد نقد و ارزیابی قرار داده است. واژگان کلیدی: تجربه دینی، توجه باور، مبنای‌گرایی، توجه معرفتی، توجه دستوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

مقدمه

تجربه دینی یکی از مباحث مهم فلسفه دین می‌باشد به طوری که حجم وسیعی از مباحث را به خود اختصاص داده است و به گفته رونالد هپ برن «مجموعه مسائل مرتبط به فلسفه دین از توجه به «تجربه دینی» برخاسته است» (هپ برن، ۱۳۸۴: ۲۴۹).

تجربه دینی دارای ابعاد متنوعی است که مهمترین آنها، بُعد پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این بحث، به لحاظ تاریخی ابتدا در قلمرو پدیدارشناسی دین، توسط شلایرماخر و اتو، سپس در روان‌شناسی دین، توسط جیمز و بالاخره در دوره معاصر در قلمرو معرفت‌شناسی توسط آلتون، سوئین برن، گاتینگ و دیگران مطرح شد. با قطع نظر از رویه روان‌شناختی تجربه دینی، بر اساس بُعد پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی تجربه دینی، رویکردهای مختلفی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است. تجربه دینی به عنوان گوهر دین، همسان‌انگاری با وحی، به مثابه ایمان دینی، مبنای تجربه دینی برای پلورالیسم دینی و ارتباط تجربه دینی با منشأ دین از مهمترین رهیافتهای پدیدارشناسی تجربه دینی‌اند و توجیه معرفتی باور دینی توسط تجربه دینی (برهان تجربه دینی) عمده‌ترین مسئله معرفت‌شناسی تجربه دینی است.

ویلیام، پی. آلتون یکی از مهمترین معرفت‌شناسان معاصر و از برجسته‌ترین فیلسوفان دین در قرن بیستم است که به سبب پژوهشهای جامع، نظریه‌های بدیع و آثار خویش در حوزه‌های فلسفه و دین، سالهاست که مورد توجه اهل فلسفه و الهیات است. الهیات فلسفی، نظریه معرفت (مفهوم معرفت و توجیه معرفت)، نظریه ادراک، معرفت‌شناسی تجربه دینی، فلسفه زبان و تاریخ فلسفه قرون هفدهم و هیجدهم (به ویژه فلسفه جان لاک و توماس رید)، عمده موضوعاتی است که بدانها پرداخته و آثار خود را در این زمینه‌ها نگاشته است. ام. آدام، عضو گروه فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا، درباره یکی از کتابهای آلتون به نام سرشت الهی و زبان بشری می‌نویسد: ویلیام آلتون یکی از سرشناس‌ترین افرادی است که در فلسفه تحلیلی دین کار کرده و تعالیم و آثار وی سازنده‌ترین انگیزه‌های اولیه را برای رشد و پرورش این حوزه در آمریکا فراهم آورده است. وی در فلسفه زبان و فلسفه ذهن نیز سهم

فراوانی داشته است. این امر در مباحث مربوط به موضوعاتی که محل تلاقی فلسفه دین با فلسفه زبان و فلسفه ذهن هستند، به خوبی نمایان است (آلتون، ۱۳۸۱: ۵).

مباحث معرفت‌شناسی و بحث تجربه دینی از دغدغه‌های اصلی ویلیام آلتون است. وی به سبب طرح نظریه بدیعی در معرفت‌شناسی تجربه دینی هم‌اکنون از مطرح‌ترین معرفت‌شناسان و فیلسوفان دین به حساب می‌آید. کتاب ادراک خداوند که در سال ۱۹۹۱ م. منتشر شد، اثری کلاسیک در این زمینه است، در این کتاب، که دو موضوع مورد علاقه وی، یعنی معرفت‌شناسی و فلسفه دین، در شرحی مفصل از معرفت‌شناسی تجربه دینی با هم جمع می‌شوند، با رویکردی معرفت‌شناسانه به سراغ تجربه دینی و بحث از ماهیت آن می‌رود. در واقع، آلتون در نظریه خود هم به ماهیت‌شناسی تجربه دینی می‌پردازد و هم معرفت‌شناسی تجربه دینی. منظور از ماهیت‌شناسی تجربه دینی، یعنی این سؤال که: ماهیت و سرشت تجربه دینی چیست؟ منظور از معرفت‌شناسی تجربه دینی نیز، حجیت و اعتبار معرفت‌شناسی آن است، یا به عبارت دقیق‌تر، این سؤال که: آیا تجربه دینی در توجیه معرفتی باور دینی، کارایی دارد یا نه؟

قبل از اینکه به تبیین و بررسی دیدگاه آلتون پردازیم بهتر است برای وضوح بخشیدن به بحث، مسائلی را درباره تجربه دینی و معنا و مفهوم آن به عنوان مقدمه بیان کنیم.

الف) تجربه

واژه تجربه (Experience) از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای از جهت معنا در طول تاریخ در آن رخ داده است. این واژه اکنون به گونه وسیعی در رشته‌های گوناگونی، مانند علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفه دین به کار می‌رود و در هر کدام بار معنایی خاصی دارد.

ریشه‌یابی این واژه نشان دهنده آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و به صرف احساس، نمی‌توان چیزی را Experience نامید. این مفهوم در زمان آمپرسیستهای انگلستان، یعنی قرون هفدهم

و هیجدهم، نقش مهمی در فلسفه غرب داشت. اینان اصطلاح تجربه را در مقابل عقل و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، استفاده می‌کردند. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، تجربه‌گرا (Empiricist) می‌نامند. اما بعد از دوران تجربه‌گرایان، مخصوصاً از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) به بعد، این واژه با نوعی توسعه، در مورد هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی‌ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد.

شلایرماخر و جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند. اینها مفهوم تجربه را وسیع‌تر گرفتند تا شامل همه محتوای آگاهی بشود؛ به ویژه با توجه به احساسات شهودی و عاطفی که سهم بسزایی در زندگی مذهبی دارند (ر.ک: لکنهاوزن، ۱۳۷۹: ۲۴؛ قمی، ۱۳۷۹: ۳۶۵).

ب) تجربه دینی

هیچ تعریف واحدی برای تجربه دینی که مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد (مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های رموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیب‌گویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن ندا و دیدن رؤیاست. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد، در حالی که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روشهای خاص از تأمل به دست می‌آید (هرد، ۱۳۸۲: ۶۳). ویلیام آلستون، تعبیر جالب و رسایی از تجربه دینی ارائه می‌دهد:

اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه، یا رهایی، وجد و سرور، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند اینها (آلستون، ۱۳۸۳: ۶۸).

پیشینه برهان تجربه دینی

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره رشد و شکوفایی مباحث فلسفه دین بود، به نقش تجربه دینی در توجیه باور دینی چندان توجهی نمی‌شد. بعد از چند دهه غفلت از احتجاجهای تجربی توجیه باور دینی، دوباره فیلسوفان دین آنها را مورد توجه قرار دادند. دلایل زیادی برای این غفلت مطرح شده است که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم (استون، ۱۳۷۹: ۳۴). دلیل اصلی این است که فیلسوفان فراوانی تحت تأثیر مبنایگرایی، تجربه دینی را بسیار ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و روایی می‌دانستند و لذا با فرض ذهنی بودن چنین تجربی نمی‌توان یک ادعای وجودی را توجیه کرد. دومین عامل بر ضد احتجاجهای تجربی، عدم توافق فیلسوفان درباره چگونگی توصیف و ارزیابی تجربه دینی بود که آن را چیزی مبهم و غیر قابل شناسایی می‌دانستند. هنگامی که فیلسوفان دین به نقش تجربه دینی و کارایی آن در توجیه معرفتی باور دینی پی بردند، در تحلیل سرشت این توجیه دچار اختلاف شدند. از این رو، ای. ای. تیلور قابلیت‌های متنوع و متفاوت افراد برای داشتن تجربه دینی از عالم را با درک و تشخیصهای زیباشناختی متفاوت و متنوع آنها مقایسه می‌کند (تیلور، ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۹). سی. دی. براد در مقاله «استدلال از طریق تجربه دینی» (۱۳۸۱) رویکرد مشابهی را اتخاذ می‌کند. در همین اواخر، گری گاتینگ استدلال کرد که تجارب دینی از حضور خدا وجود خدا را اثبات می‌کنند (گاتینگ، ۱۳۷۹: ۳۶۱). جورج ماوردس در کتاب «باور به خدا» (۱۳۸۲: فصل سوم) راهکاری را ارائه می‌کند که اگر صحیح باشد تبیینی برای چگونگی امکان تجربه خدا از خلال اشیای مادی خواهد بود. از نظر وی، واقعاً همان چیزی را در اختیار دارد که به نظر می‌رسد. به تعبیر دیگر، ما بر واقع‌نمایی تجاربمان اعتماد می‌کنیم. وی تأکید می‌کند که مفهوم واقع‌نمایی یک تجربه، ارتباط وسیعی با حیث التفاتی تجربه دارد (ماوردس، ۱۳۷۹: ۳۲۳). در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان، مانند برتراند راسل (۱۳۸۲: ۱۸۱)، جی. ال. مکی، کای نیلسون و دیگران، منکر شاهد بدون تجربه بر وجود خدا هستند (یا قدرت شاهد بودن آن را ناچیز می‌دانند)، حتی لوئیس پویمن معتقد است که چون تجربه

دینی آزمون‌پذیر نیست و پیش‌بینی قابل ملاحظه‌ای نمی‌کند، از تجربه حسی بی‌اعتبارتر است (Poqman, 1986: 141).

نتیجه این عدم توافق در باب تحلیل توجیه باور دینی توسط تجربه دینی، موجب شد که درباره ارزش تجربه دینی شک و تردید به وجود آید. اما در چند سال اخیر، وضع فرق کرده است، به طوری که ما شاهد توجه فزاینده‌ای به نقش توجیهی تجربه دینی هستیم. این تغییر و تحول تا حدی مرهون پیشرفتهای مهم در تنسيق دلایل تجربی صورت گرفته است.

یکی از دقیق‌ترین و جالب‌ترین این نوع دلایل جدید، از آن ویلیام آلستون است که این رویکرد را به طور وسیع و نظام‌مند در کتاب «ادراک خدا» ارائه کرد. آلستون به طور مفصل بحث می‌کند که به لحاظ علمی، عاقلانه است که در تجارب دینی سهم باشیم؛ چرا که این تجارب از جنبه اجتماعی یک تجربه عقیدتی بوده و نهاده‌ای شده‌اند و لذا نمی‌توان بر غیر واقعی بودن آنها استدلال کرد یا به طرز دیگری آنها را از صلاحیت پذیرش عقلانی انداخت. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم برای داشتن باورهای دینی درباره خدا که ریشه در تجربه دینی دارند، توجیه عقلی داشته باشیم.

آلستون و مبنای دینی

آلستون در چارچوب رهیافتی که می‌توان آن را «مبنای معتدل»^۱ در حوزه معرفت‌شناسی تعبیر کرد، به فعالیت می‌پردازد.

مبنای دینی غالباً در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت‌دارای پایه‌هایی است که بقیه پیکره را نگه می‌دارد، اما خود پایه‌ها به هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند (آلستون، ۱۳۸۰ الف: ۵۶). بنابراین، مبنای دینی باورهای ما را به دو دسته متمایز تقسیم می‌کنند:

۱- باورهای اساسی که در توجیه خود به باورهای دیگری نیاز ندارند و سنگ

بنای ساختار معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند. اینها باورهای پایه (Basic Beliefs) ما هستند.

۲- باورهای غیر اساسی که توجیه و تأییدشان را از باورهای دیگر (پایه) کسب می‌کنند. این باورها را هم می‌توان باورهای مستنتج (Derired Beliefs) نامید. مبنای دینی، تقریرهای مختلفی دارد که در میان آنها مبنای کلاسیک دیدگاهی بسیار رایج و به تعبیر پلانینگا (۱۳۷۴ ب: ۵۰) «تنها دیدگاه موجود درباره ایمان، معرفت، اعتقاد موجب، عقلانیت و مفاهیمی از این دست» است که از روزگار افلاطون و ارسطو مقبولیت وسیعی داشته و کماکان، به صورت دیدگاه غالب، باقی مانده است. از نظر مبنای کلاسیک، باورهای پایه شامل سه دسته «بدیهی اولی»، «بدیهی حسی» و «خطاناپذیر» می‌باشد. اما متفکران وابسته به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»^۱ مخالف حصر باورهای پایه در سه نوع مذکور هستند و دامنه باورهای پایه را بیش از این می‌دانند. هر یک از معرفت‌شناسان اصلاحی‌اندیش با روشهای مختلفی به توسعه باورهای پایه پرداخته‌اند.

آلستون در کتاب «ادراک خداوند» (۱۹۹۱) به تفصیل استدلال می‌کند که به لحاظ عملی، عاقلانه است که به مشیهای باور بنیادی پردازیم که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و آشکارا غیر موثق نیستند یا به عبارتی دیگر برای پذیرش عقلانی، صلاحیت و شایستگی دارند. از نظر آلستون (و دیگر همفکران وی) این تمایز میان باورهای پایه و باورهای مستنتج در حوزه دین هم قابل اطلاق است. متناظر با باورهای بنیادی به واقعیت عالم مادی که از طریق تجربه حسی از آن آگاهیم، باور بنیادی به واقعیت الوهی وجود دارد که ما در تجربه دینی از آن آگاهی می‌یابیم و

۱. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یکی از مکاتب در حوزه عقلانیت باورهای دینی است که به همت فیلسوفانی چون پلانینگا و ولترستورف رشد کرده است. برخی از محققان، آلستون را از جمله معرفت‌شناسان اصلاحی‌اندیش می‌دانند، هر چند که خود آلستون تمایلی به استفاده از این عنوان نشان نمی‌دهد. اما به گفته پلانینگا، آلستون یکی از قوی‌ترین توسعه‌های بعضی از موضوعات معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (یعنی کتاب ادراک خداوند) را به نگارش درآورده است. این نظریه، در مقابل قرینه‌گرایی معتقد است که باور به خدا، بدون نیاز به هیچ دلیلی، واقعاً پایه است. دلیل نام‌گذاری این مکتب به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به آرای مهم در شاخه اصلاح‌شده (کالونیستی) پروتستانسم می‌باشد.

1. Foundationalism Moderate.

مشابه با باورهای حسی جزئی نظیر «درختی را در مقابل خود می‌بینم»، باورهای خاصی وجود دارد که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی هستند و همان‌گونه که تجربه حسی مبنای اعتقاد ما در جهان فیزیکی است، بر همین قیاس تجربه دینی پایه و اساس باور دینی می‌باشد.

از دیدگاه وی، تجربه دینی نوعی از ادراک است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد، با این تفاوت که تجربه دینی مورد نظر آلستون، ادراک غیر حسی خداوند است. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: «مدرک» و فاعل شناسا (شخصی که کتاب را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، تجربه دینی هم واجد این سه رکن است: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذرانند، خداوند که به تجربه درمی‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر. از نظر آلستون، تجربه دینی - در گسترده‌ترین معنا - شامل هر تجربه‌ای است که انسان در ارتباط با زندگی دینی‌اش دارد. این تجربه شامل خوشحالیها، ترسها و یا آمال و آرزوهایی است که انسان در بافت و زمینه دینی‌اش دارد (آلستون، ۱۳۷۹: ۸۴). اما دغدغه وی در موجه‌سازی باور دینی و عقلانیت آن، تجربیاتی است که مبنای ما درباره خداوند و ارتباط او با ماست. مقوله «تجربه خداوند» نزد وی بسیار مضیق‌تر است از «تجربه دینی» که بسیاری از تجربه‌های گوناگون و تعریف‌ناشده را در بر می‌گیرد.

آلستون چیزی را که تجربه خدا می‌نامد، با این واقعیت مشخص می‌کند که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه (Direct Awareness) به خدا تلقی می‌کند. وی با محدود کردن بحث خود به آگاهی بی‌واسطه به خداوند، مواردی را که در آنها آدمی خود را از طریق زیباییهای طبیعت، کلمات مقدس یا کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده‌های طبیعی، آگاه به خداوند تلقی می‌کند، کنار می‌گذارد.

دلیل من برای تمرکز بر تجربه بی‌واسطه خداوند که در آن هیچ منطق دیگری برای تجربه وجود ندارد که در آن، یا از طریق آن، خداوند به تجربه درمی‌آید، این است که اینها تجربه‌هایی هستند که به نحو بسیار موجهی تجلیات (Presentations) خداوند بر فرد لحاظ می‌شوند، تا حدی به شیوه‌ای که اشیای مادی بر ادراک حسی

جلوه‌گر می‌شوند (آلستون، ۱۳۷۸: ۱۶).

در این بحث، وی بر تجربه‌هایی که دارای محتوای غیر حسی هستند، متمرکز می‌شود. دلیل اصلی برای این انتخاب این است که چون خدا روحانی محض (Purely Spiritual) است، برای متجلی شدن او چنان که هست، تجربه‌ای غیر حسی بخت بیشتری دارد تا هرگونه تجربه حسی، اگر خدا به عنوان موجودی بر ما آشکار شود که شکلی خاص دارد یا به آهنگی خاص سخن می‌گوید، این از تجلی او چنان که فی ذاته هست، فاصله زیادی دارد. آلستون از تجربه غیر حسی خدا به عنوان تجربه عرفانی (Mystical Experience) و از آن نوع ادراک خدا که مبتنی بر این تجربه است به عنوان ادراک عرفانی (Mystical Perception) یاد می‌کند.

هدف آلستون در بحث تجربه عرفانی دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم و عرفی به خدا می‌تواند برخی از باورها درباره خدا را توجیه کند. وی مطالب مربوط به این دیدگاه را با ارائه گزارشهایی از تجربه‌های دیگران اعم از عارفان اندیشمند و افراد معمولی روشن می‌سازد و همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی می‌گیرد که کاملاً با آن آشناست، گرچه به گفته وی این پدیده به هیچ وجه اختصاص به مسیحیت ندارد. آلستون درباره تجربه عرفانی از یک مدل ادراکی (Perceptual Model) دفاع می‌کند که اختصاص به ادراک حسی ندارد، گرچه لزوماً در برخی استدلالها از ادراک حسی استفاده می‌کند. مدل ادراکی مزبور «ادراک عرفی خدا» و نام نظریه‌اش نظریه آشکارگی یا ظهور (Theory Of Appearing) است (فقیه، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۲)، که بر اساس آن، ادراک X برای S صرفاً به این معناست که X به نحوی معین بر S آشکار یا متجلی گردد، بدون آنکه مدرک به مفهوم پردازش و صدور حکم مبادرت ورزد.

آلستون در ادامه، مدل ادراکی خود را بر آن دسته از تجربه‌های عرفانی بی‌واسطه‌ای که دارای محتوای غیر حسی‌اند، اعمال می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان این نوع تجارب، از تجربه خود تلقی‌ای مشابه با تجربه حسی عادی دارند.

بر همین اساس، تجربه خدا نسبت به اعتقادات ناظر به خدا عمدتاً همان نقش

معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه عرفانی به اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی. همان گونه که در تجربه حسی، اشیای خارجی خود را به نحوی بر آگاهی ما ظاهر می‌کنند که قادر به شناختشان باشیم، بر همین قیاس، در تجربه عرفانی نیز خداوند خود را به گونه‌ای بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد که آن شخص بتواند خداوند و برخی از اوصاف و افعال درک‌کردنی او را بشناسد. تجربه حسی، پایه‌ی اساسی معرفت ما به جهان فیزیکی است، و بر همین قیاس، تجربه دینی نیز پایه‌ی اساسی معرفت ما به خداوند است. در هر دو مورد، بعضی از اعتقادات «پایه» مستقیماً توسط تجربه مربوطه می‌شوند و سپس برای توجیه سایر اعتقادات (که فراتر از حد ادراک حسی‌اند) از انواع استدلالها استفاده می‌شود. آلستون آن دسته از اعتقادات دینی را که به وسیله تجربه دینی موجه می‌شوند، «اعتقادات M»^۱ می‌نامد. اینها اعتقاداتی هستند درباره «آنچه خداوند انجام می‌دهد، یا نحوه‌ای که خداوند در یک لحظه خاص در برابر فاعل شناسا واقع می‌شود». بنابراین فرد S به واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند در می‌یابد (یا به نحو موجهی معتقد می‌شود) که ادامه حیاتش قائم به خداوند است، خداوند او را از عشق خویش آکنده است، به او نیز نیرو می‌بخشد، و یا پیامهایی را به او ابلاغ می‌کند» (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۳۷).

به نظر آلستون اعتقادات M نیز مانند باورهای ادراکی حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- باورهایی که صرفاً بر تجربه عرفانی مبتنی‌اند و لذا به طور کاملاً بی‌واسطه موجهند؛

۲- باورهایی که علاوه بر تجربه عرفانی بر باورهای زمینه هم مبتنی می‌باشند.

البته حتی در مواردی که باورهای زمینه نیز در مبنای اعتقادات M قرار می‌گیرند، فقط برای تکمیل مبنای تجربی آنها می‌آیند، نه اینکه مستقل از تجربه خود، مبنایی را به وجود می‌آورند. اما اینکه کدام یک از اعتقادات M به طور کاملاً بی‌واسطه موجهند و کدام یک تا اندازه‌ای با واسطه، باید تک‌تک موارد را بررسی

۱. M مخفف Manifestation و به معنای آشکارگی و ناظر به تجلی است.

کرد. تأکید آلستون در اینجا بر باورهای دسته نخست است و اختلاف وی با بسیاری از معرفت‌شناسان هم بر روی همین دسته است که آنها به طور کلی باورهای دسته نخست را انکار می‌کنند. از نظر آنها، باورهای ادراکی و از جمله اعتقادات M پیوسته دست کم تا اندازه‌ای بر باورهای زمینه مبتنی هستند (ر.ک: فقیه، ۱۳۸۲: ۱۲).

به اعتقاد آلستون، توجیه باورهای ادراکی مستلزم این است که تجربه ادراکی واقعی باشد. کاذب درآمدن باورهای ادراکی موجه بسیار کم است به گونه‌ای که در برابر موارد بی‌شماری که صادقند، غیر قابل اعتنا می‌باشند. بنابراین، اگر تجربه‌های عرفی خدا، باورهای درباره خدا را توجیه کنند، چنین تجربه‌هایی دست کم غالباً صادقند. البته چنین استدلالی وابسته به این است که مفهوم توجیه را نشان‌دهنده صدق بدانیم، همچنان که آلستون نیز بر این باور است، اما کسانی که مفهوم صدق را در مفهوم توجیه دخیل نمی‌دانند می‌گویند با اینکه تجربه حسی، باورها درباره اشیای فیزیکی را توجیه می‌کند، ولی این دلیل خوبی برای صادق بودن (غالبی) تجربه حسی نمی‌شود. توجیه معرفتی (Epistemic Justification)، که در نظریه آلستون جایگاه ویژه‌ای دارد، دارای قلمرو گسترده‌ای است. سخن از معرفت بخش بودن تجربه دینی، پرسش از ماهیت معرفت و دیگر مفاهیم هم‌پسته آن و نیز نسبت آنها با تجربه دینی را وارد عرصه می‌کنند. یکی از مفاهیم خویشاوند با مفهوم معرفت مفهوم «توجیه» (Justification) است که نقش خاصی در معرفت‌شناسی تجربه دینی ایفا می‌کند.

معرفت و توجیه

تعریف رایج و مشهور سنتی از زمان افلاطون تا عصر حاضر، معرفت گزاره‌ای (Propositional Knowledge) است که مطابق آن، معرفت عبارت است از «باور صادق موجه». علی‌رغم مناقشاتی که بر سر تعریف سه جزئی معرفت صورت گرفته است، از میان سه شرط مذکور، مفهوم توجیه یا به تفسیر دقیق‌تر، توجیه معرفتی بیشترین توجه و تلاش را در معرفت‌شناسی معاصر به خود معطوف کرده است.

هدف از بحث توجیه معرفتی، روشن کردن ماهیت توجیه است (ر.ک: گرلینگ،

۱۳۸۰: ۲۵). اگر شرط صدق، ناظر به فاعل شناسا، یعنی شرط ذهنی / انفسی (Subjective) معرفت است و شرط صدق، ناظر به گزاره - بر فرض - مخبر از واقع؛ یعنی شرط عینی / آفاقی (Objective) معرفت، در این صورت رابطه و نسبت میان این دو مؤلفه، خود مؤلفهٔ سومی خواهد بود که توجیه نام دارد توجیه هم چون حلقهٔ واسطه‌ای، باور و صدق مفروض را به هم متصل می‌کند و این سه حلقه در کنار هم زنجیرهٔ معرفت را تشکیل می‌دهند. توجیه، شکاف موجود میان باور و صدق مفروض را پر می‌کند (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۴).

آلستون هم توجه زیادی به مؤلفهٔ توجیه دارد. در بحث توجیه باید به این نکته توجه داشت که ما در توجیه با «موجه بودن فاعل شناسا در اعتقاد به یک باور خاص سروکار داریم» نه با «عمل توجیه کردن یک باور». یعنی فاعل شناسا می‌تواند در باور به p موجه باشد بدون اینکه برای p یا برای حالت معرفتی خودش نسبت به p به استدلال نیاز داشته باشد؛ در حالی که «عمل توجیه یک باور» این است که فاعل شناسا در دفاع و حمایت از باور به p اموری را تنظیم کند و در همین جاست که مسئلهٔ توجیه مستقیم و غیر مستقیم مطرح می‌شود.

از دیدگاه آلستون، ما باید میان تجربه‌ای که به نحو مستقیم (Directly) و به نحو غیر مستقیم (Indirectly) باوری را موجه می‌سازد، تمایز قائل شویم. یک تجربه در صورتی باور B1 را به نحو غیرمستقیم، موجه می‌کند که آن تجربه، باورهای دیگری را موجه کند و آن باورها نیز باور B1 را موجه کنند. مثلاً من به نحو غیر مستقیم از طریق تجربه آموختم که طعم آب‌لیمو گس است؛ زیرا تجربه کرده و دیده‌ام که طعم این آب‌لیمو و طعم آب‌لیموی داخل بطری، همگی گس است و این قضایا، مؤید آن تعمیم هستند. یک تجربه در صورتی باوری را به نحو مستقیم موجه خواهد کرد که این توجیه بدین گونه از طریق باورهای دیگر به دست نیامده باشد، مثلاً اگر من صرفاً به اعتبار تجربه‌های بصری‌ای که اکنون دارم در این تلقی موجه باشم که آنچه تجربه می‌کنم، ماشین تحریری است که مستقیماً پیش روی من قرار دارد، آن‌گاه این باور که ماشین تحریری مستقیماً پیش روی من قرار دارد، به اعتبار آن تجربه به نحوی بی‌واسطه، موجه است.

در زمینهٔ دینی هم مدعیانی نسبت به هر دو نوع توجیه مستقیم و غیر مستقیم باورهای دینی از طریق تجربهٔ دینی، وجود دارد. آنجا که شخص باور دارد که نحوهٔ ارتباط و نسبت تازه‌اش با عالم هستی پس از اختیار دین جدیدی، باید از سوی روح القدس تبیین شود که رحمت الهی را به او می‌رساند، گمان می‌کند باور به اینکه «روح القدس الطاف الهی را به او اعطا می‌کند»، به نحو باواسطه از رهگذر تجربه‌اش موجه می‌شود. آنچه او به نحو مستقیم از تجربه‌اش می‌آموزد این است که امور را به نحو متفاوتی می‌بیند و به نحوی متفاوت نیز در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد. در این صورت، این امر دلیلی تلقی می‌شود بر اینکه روح القدس رحمت‌های الهی را به او عطا می‌کند. از طرف دیگر هنگامی که شخص خود را دستخوش تجربهٔ حضور خداوند می‌یابد، می‌اندیشد که این حال و تجربه‌اش به او این حق را می‌دهد که تصور کند خدا همان چیزی است که او در حال تجربه کردن آن است. بنابراین، تصور می‌کند که در اثر حال و تجربه‌ای که به او دست داده است، به نحو مستقیم در این باور که خدا نزد او حضور دارد توجیه شده است (آلستون، ۱۳۷۹: ۱۴۶-۱۴۸).

با توجه به این تمایز، آلستون می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که آیا تجربهٔ دینی می‌تواند توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی فراهم کند یا نه؟ تجربه‌ای که باور دینی را توجیه می‌کند، تجربه‌ای است که منشأ باور دینی است و فاعل تجربه آن را متضمن آگاهی بی‌واسطه‌ای از متعلق تجربهٔ دینی می‌داند. بر اساس تلقی آلستون از توجیه معرفتی، موضوع اصلی توجیه شیوهٔ عمل یا عادات تشکیل باور هستند و آن باورهای خاص، صرفاً در اثر نشأت گرفتن از یک شیوهٔ عمل (یا فعال‌سازی یک عادت) موجه می‌شوند. آلستون توجیه معرفتی را از توجیه «اخلاقی» (Moral) یا «مصلحتی» (Prudential) تفکیک می‌کند. ممکن است کسی معتقد باشد که شیوهٔ عمل مورد بحث ما به این سبب موجه است که احساسی خوش در ما ایجاد می‌کند. از نظر آلستون، حتی اگر این مطلب به یک معنا صادق باشد، ربطی به توجیه معرفتی ندارد. به این ترتیب سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی یک توجیه را به توجیه «معرفتی» تبدیل می‌سازد؟ آلستون می‌گوید: «توجیه معرفتی، چنان که از نام آن برمی‌آید، با معرفت یا به طور کلی‌تر، با هدف دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا

سروکار دارد (همان: ۱۴۹)؛ بنابراین، پرهیز از خطا و دست‌یابی به صدق، گوهر مفهوم توجیه معرفتی است، به طور کلی دو تلقی عمده از توجیه معرفتی وجود دارد:

۱- تلقی دستوری یا هنجاری (NJ) که با چگونگی موضع‌گیری در برابر هنجارهایی که وظایف عقلانی (وظایفی که به شخص به عنوان یک فاعل شناختی یا به عنوان یک جستجوگر، تعلق می‌گیرد) ما را مشخص می‌سازد. بدین ترتیب، موجه بودن در این تلقی وضعیتی سلبی است به این معنا که رفتار فردی هنگامی موجه شمرده می‌شود که از این دستورات تخلف نکند.

۲- تلقی سنجش‌گرایانه (EJ) که ارتباطی با چگونگی موضع‌گیری کارورز در برابر وظایف عقلانی ندارد، بلکه به قوت و استحکام موضع‌گیری معرفتی حاصل در باور به گزاره مفروض مربوط است. به این ترتیب قول به اینکه یک رویه معرفتی به معنای «سنجش‌گرایانه» موجه است، به این معناست که بگوییم باورهایی که مطابق آن رویه به دست می‌آیند و اوضاع و احوالی که در آن، انسانها عموماً یافت می‌شوند، عموماً صادقند و بنابراین رویه‌ای دارای EJ (توجیه سنجش‌گرایانه) است که اگر و تنها اگر آن رویه معتبر باشد.

توجیه دستوری و الغاپذیری

درباره قوت یا منزلت توجیه دستوری این سؤال مطرح می‌شود که توانایی توجیه دستوری تا چه حد است؟ آیا در پذیرش یک باور بر اساس تجربه، بدون دخالت دادن امر دیگری در آن، دارای توجیه دستوری هستیم؟ به اعتقاد آلستون توجیه مختصری به ادراک حسی خبر از پاسخی منفی به ما خواهد داد. ممکن است من به اتکای این واقعیت که هم اکنون دارای نوع خاصی از تجربه حسی هستم در باور به اینکه درختی پیش روی من است، موجه باشم، اما این مطلب صرفاً در «شرایط مطلوب» صادق است. اگر من با آرایش پیچیده‌ای از آینه‌ها مواجه شوم، ممکن است در این باور که درخت بلوطی پیش روی من است، موجه نباشم، حتی اگر برای تمام مردم جهان چنین به نظر برسد که درخت بلوطی در برابر من است.

به این ترتیب توجیهی که از طریق تجربه شخصی به دست می‌آید، توجیهی

ابطال‌پذیر و الغاپذیر (Defeasible) است و این احتمال وجود دارد که در اثر ملاحظات قویتر معارض آن، این توجیه تضعیف و یا باطل گردد. آلستون به همین دلیل باورهای راجع به محیط مادی را که از طریق تجربه حسی به دست آمده‌اند توجیهی ابطال‌پذیر یا به تعبیر خود او، توجیه «فی بادئ النظر» یا توجیه در نخستین نگاه (Prima Facie) می‌داند. در نتیجه، فاعل تجربه به اتکای داشتن تجربه در موضعی قرار دارد که به نحوی مقتضی در باور خویش موجه خواهد بود، مگر اینکه دلایل کافی محکمی علیه آن باور وجود داشته باشد.

اهمیت مفهوم توجیه فی بادئ النظر در بحث حاضر هنگامی آشکار می‌شود که بخواهیم از باورهای دینی مبتنی بر تجربه دینی سخن بگوییم. از دیدگاه آلستون توجیه مستقیم و بی‌واسطه تجربی اعتقادات M (تجلی بنیاد) هم، در بهترین شرایط، توجیهی الغاپذیر و فی بادئ النظر است؛ بدین معنا باورهای راجع به ذات و صفات خداوند غالباً در رد «اعتقادات M» به ویژه برای رد اعتقادات راجع به ارتباطات کلامی با خداوند به کار می‌روند. اگر «من» مدعی شود که خداوند به من دستور داده است که همه پدیدارشناسان را به قتل برسانم، بی‌شک همه دینداران، سخن مرا به حکم این دلیل که خداوند چنین فرمانی به من نمی‌دهد، نادیده می‌گیرند (ر.ک: آلستون، ۱۳۷۹: ۱۴۹-۱۵۱). بنابراین از نظر آلستون، هم تجربه حسی و هم تجربه دینی، حداکثر می‌توانند توجیهی الغاپذیر یا توجیه فی بادئ النظر برای باورهای مربوطه فراهم کنند.

همچنان که دیدیم، آلستون در تبیین نظریه‌اش راجع به تجربه دینی (عرفانی) بر دو چیز تکیه می‌کند. یکی تحلیل گزارشهای فراوان تجارب دینی است. وی با ارائه گزارشهایی از تجربه‌های افراد گوناگون اعم از عارفان و افراد معمولی به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد؛ هرچند که همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی نقل می‌کند، اما بر آن است که این پدیده هیچ اختصاصی به مسیحیت ندارد. و دیگری، هم‌سنخ بودن تجربه دینی با تجربه حسی است. از دیدگاه او باورهای تجربی (عرفانی) شبیه باورهای حسی است؛ یعنی مبتنی بر تجربه به علاوه باورهای زمینه‌ای همراه با آن است. آلستون با توجه به این دو نکته مهم، معمولاً در تبیین نظریه‌اش و در مواجهه با

اشکالات وارد شده بر دیدگاهش گاه با نگاه به تجربه‌های حسی در مقام تبیین و پاسخ‌گویی برمی‌آید و گاه با نگاه به گزارشهای نقل شده از صاحبان تجارب دینی. سؤال اساسی که در رابطه با ادراکات حسی مطرح است، این است که چرا آلستون به سراغ ادراکات حسی رفته و آن را منبع دقیقی برای کسب اطلاعات در باب جهان مادی می‌داند؟ چرا گمان می‌بریم که هر یک از مبانی که بر اساس آن، پیوسته و بی‌چون و چرا اعتقاداتی پیدا می‌کنیم قابل اعتماد است؟

اما دلایلی که آلستون در آغاز به سراغ ادراک حسی می‌رود، این است که اولاً ادراک حسی مشهورتر، قابل فهم‌تر و بررسی آن آسانتر است. ما پیوسته باورهای ادراکی را بر پایه تجربه حسی شکل می‌دهیم و عملاً اعتبار سطح بالایی برای آن قائلیم؛ لذا با استفاده از نتایج به دست آمده در اینجا می‌توانیم به سراغ موضوع بحث‌انگیز ادراک عرفانی برویم. ثانیاً فلاسفه نوعاً برای اعتقادات M، شأن معرفتی منفی قائلند، بر خلاف باورهای ادراکی حسی که برای آنها شأن معرفتی مثبت قائل شده‌اند. از منظر بسیاری از اندیشمندان، ادراک حسی در منبع توجیه بودن برای باورهای دینی قرار دارد و حتی به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، اعتمادپذیری ادراک حسی را می‌توان اثبات کرد، در حالی که ادراک عرفانی چنین نیست. تلاشهایی که برای نشان دادن اعتمادپذیری ادراک حسی به عنوان منبع معتبری برای باورهای حسی صورت گرفته است، ما را در یک موقعیت دوگانه نسبت به ادراک حسی و ادراک عرفانی قرار می‌دهد. هدف آلستون در اینجا این است که نشان دهد اشکالهایی که ادراک عرفانی با آنها مواجه است معمولاً ادراک حسی نیز با همان اشکالها یا شبیه به آنها مواجه است (فقیه، ۱۳۸۲: ۶۵).

آلستون به تحقیق و بررسی درباره مهم‌ترین تلاشها پیرامون اعتمادپذیری ادراکات حسی می‌پردازد. از نظر وی تمام استدلالهایی که در اثبات این امر برآمده‌اند دستخوش یک نحوه دور است که پرهیز از آن بسیار مشکل است؛ دوری که وی آن را «دور معرفتی» (Epistemic Circularity) می‌نامد. بنابراین تا زمانی که یک برهان غیر دوری یا حتی یک استدلال با پشتوانه قوی بر اعتمادپذیری رویه ادراکی PP ارائه نشده است، باید قبول کنیم که برای اطمینانی که برای باورهای

برآمده از ادراکات حسی داریم نمی‌توانیم آن نوع پشتوانه‌ای که قدمای در جستجوی آن بودند، فراهم آوریم (ر.ک: آلستون، ۱۳۷۷: ۱۲). ولی با این همه، این امر مانع از به کارگیری چنین استدلالهایی برای نشان دادن قابل اعتماد بودن ادراک حسی یا توجیه آن نمی‌شود؛ چرا که تنها چیزی که برای موجه بودن یک باور لازم است، ابتنای آن بر یک زمینه کافی است و لازم نیست که فاعل شناسا هم به آن زمینه معرفت داشته باشد یا به نحو قابل توجیهی آن را باور داشته باشد. بنابراین می‌توان در پذیرش خروجیهای یک روش باورساز خاص مانند باورهای ادراکی موجه بود بدون اینکه در باور به اینکه آن روش باورساز قابل اعتماد است، موجه باشیم. به عنوان مثال برای موجه بودن در باورهای حسی لازم نیست که در قابل اعتماد بودن PP نیز موجه باشیم. تنها چیزی که لازم است مقام ثبوت است؛ به این معنا که در عالم واقع PP قابل اعتماد باشد، اگرچه فاعل شناسا هم به آن علم نداشته باشد. اما مقام اثبات قابل اعتماد بودن PP به عهده شخص معرفت‌شناس است. بدین معنا اگر ادعا کرد که مثلاً علی در فلان باور ادراکی خاص موجه است باید قابل اعتماد بودن PP را نیز به عنوان مبنای آن باور اثبات نماید.

نزدیک‌ترین دیدگاه به اعتقادات M آلستون، باورهای واقعاً پایه (Beliefs Properly Basic) پلاتینگا می‌باشد. همچنان که قبلاً اشاره شد باوری پایه است که مبتنی بر باورهای دیگر نباشد. باورهای واقعاً پایه هم آن دسته از باورهای پایه هستند که پذیرش آنها برای فاعل شناسا، عملاً موجه است. به تعبیر دیگر پذیرفتن آنها بدون هرگونه قرینه‌ای معقول است. بسیاری از باورهای پایه و از جمله بسیاری از اعتقادات M در زمره باورهای واقعاً پایه قرار می‌گیرند. البته قلمرو باورهای واقعاً پایه گسترده‌تر از باورهایی است که صرفاً مبتنی بر تجربه می‌باشند؛ به اعتقاد پلاتینگا باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای راجع به اندیشه‌ها و احساسات دیگران نیز باورهای واقعاً پایه می‌باشند.

به علاوه ظاهراً همه باورهای راجع به خدا، که پلاتینگا آنها را واقعاً پایه می‌داند، مبتنی بر تجلی تجربی خدا بر آگاهی فاعل شناسا نیستند؛ چرا که وی، باورهای راجع به خدا را که شخص از والدینش اخذ می‌کند، نیز کاملاً پایه می‌داند.

بنابراین، رابطه میان باورهای پایه با اعتقادات M ، عام و خاص من وجه است؛ زیرا از یک منظر باورهای واقعاً پایه اعم از اعتقادات M بوده و باورهای مبتنی بر حافظه و مانند آن را هم شامل می‌شود و از منظر دیگر اعتقادات M اعم از باورهای واقعاً پایه هستند؛ زیرا بخشی از آنها علاوه بر تجربه دینی بر باورهای زمینه هم مبتنی می‌باشند که این بخش از قلمرو باورهای واقعاً پایه خارج می‌باشند (ر.ک: فقیه، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

با همه شباهتهایی که میان باورهای واقعاً پایه و اعتقادات M هست، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند؛ آلستون توجیه اعتقادات M را به واسطه تجربه دینی می‌داند، اما پلانتینگا باورهای خداشناسی ما را لزوماً ناشی از تجربه مستقیم ما از حضور خداوند نمی‌داند. مطابق دیدگاه وی، من در وضعی خاص (مثلاً مشاهده آسمان پر از ستاره) به خدا باور می‌یابم. مشاهده آسمان پرستاره، قرینه‌ای برای اعتقاد به خدا نیست، بلکه یک سازوکار مسبب است. به عبارت دیگر خداوند مقدر فرموده است که وضعیت C سبب ایجاد اعتقاد من به P شود، اما دیگر لازم نیست میان C و محتوای P رابطه خاصی وجود داشته باشد. بنابراین از نظر پلانتینگا، چنین نیست که وضع C سبب نائل شدن من به تجربه مستقیم خداست، بلکه اعتقاد به خدا صرفاً در وضع C در من برانگیخته می‌شود (ر.ک: مبینی و عباسی، ۱۳۸۲: ۵۸-۵۹).

نقد و بررسی

آلستون تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی می‌داند و برای هر دو ساختار واحدی قائل است. عمده اشکالات منتقدان او هم ناظر به همین جنبه می‌باشد. به نظر بسیاری از منتقدان تفاوت‌های زیادی که میان تجربه دینی و ادراک حسی وجود دارد؛ نشانگر آن است که نمی‌توان تجربه دینی را همانند ادراک حسی قلمداد کرد. به اعتقاد آلستون از آنجا که ما همه، در عمل، به طور کامل از قابل اعتماد بودن ادراک حسی کاملاً مطمئنیم، شباهتهای میان ادراک حسی و تجربه دینی (مانند ساختار واحد، توجیه در نگاه نخستین و...)، مؤیدی برای ارزیابی معرفتی مثبت از تجربه دینی خواهد بود، حال آنکه تفاوت‌های میان آنها مؤیدی برای ارزیابی منفی تلقی می‌شود

(ر.ک: آلستون، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۶؛ هیک، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰).

- برخی از تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد، عبارتند از:
- ۱- تفاوت عمده این است که تجربه دینی در میان افراد بشر عمومیت ندارد، در حالی که تجربه حسی همگانی و همه‌جایی است.
 - ۲- تجربه حسی در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به نحو اجتناب‌ناپذیری برای انسان دست می‌دهد، اما تجربه دینی پدیده‌ای نادر است و فقط در پاره‌ای از لحظات رخ می‌نماید. به گفته ویلیام جمیز حالات عرفانی برای مدت زیادی پایدار نیستند. به استثنای موارد نادر، نیم ساعت یا حداکثر یکی دو ساعت بیشتر دوام نمی‌آورند (جمیز، ۱۳۷۲: ۶۳).
 - ۳- درباره صحت تجربه حسی آزمونهای کارامدی وجود دارد، در حالی که چنین آزمون‌هایی در تجربه حسی وجود ندارد.
 - ۴- تجربه حسی درباره جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می‌دهد، اما تجربه دینی چنین نیست، یعنی هم تجربه از وضوح و روشنی کمتری برخوردار است، هم فحوای آن رسا و بدون ابهام نیست و هم حجم اطلاعات حاصل اندک و غیر تفصیلی است.
 - ۵- در تجربه حسی امر مدرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی (مانند رنگ، بو، مزه و شکل) که دارد نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلق ادراکشان (یعنی خداوند) کیفیات قابل ادراک اما غیر حسی (مانند رحمت، عشق، قدرت، خیریت) دارد.
 - ۶- مهم‌ترین تفاوت میان تجربه حسی و تجربه دینی، که تفاوتی معرفت‌شناسانه است، به کثرت‌گرایی دینی باز می‌گردد. انسانها در همه زمانها و مکانها و در همه فرهنگها تقریباً شاکله و طرح مفهومی واحدی را برای مشخص کردن مدرکات حسی خود به کار می‌برند، در حالی که افراد متدین به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند. برخی به الله، برخی به ویشنو، برخی به شیوا، برخی به روح القدس باور دارند و بعضی هم به برهمن نامتشخص یا تائو و... از این‌رو، در حالی که تجربه حسی کم و بیش در میان نوع

انسان مشترک و یکسان است، تجربه دینی به گونه‌ای خاص، صورت‌های متنوع و متفاوت در میان فرهنگ‌های دینی می‌یابد.

حال، با توجه به این تفاوت‌ها، آیا می‌توان نظریه آلتون را پذیرفت؟ در برخی از تفاوت‌ها میان تجربه دینی و تجربه حسی فرقی ماهوی میان این دو وجود ندارد. اما دو تفاوت پنجم و ششم، انتقادات جدی‌تری به موضع آلتون وارد می‌سازند.

گفته شد که امر مدرک در تجربه حسی از طریق کیفیات حسی خود را به ما نشان می‌دهد، اما در تجربه دینی، کیفیات ادراک‌شده حسی نیستند. آلتون در همین راستا میان کیفیات پدیداری و کیفیات عینی تمایز می‌نهد. کیفیات پدیداری آن نحوه‌ای است که یک چیز در لحظه‌ای خاص بر انسان ظاهر می‌شود. کیفیات عینی آن نحوه‌ای است که یک چیز فی‌نفسه قابلیت آن را دارد که در شرایط معینی به نحو معینی تجلی کند. وقتی ما شیء تجربه‌شده‌ای را توصیف می‌کنیم، همواره توصیف خود را به کیفیات عینی آن شیء ارجاع می‌دهیم، نه به کیفیات پدیداری آن. و برای اینکه از کیفیات عینی سخن بگوییم، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم، بر همین قیاس کیفیاتی مانند قدرت، جلال، جمال و عشق را نیز نه به مدد مفاهیم حسی پدیداری بلکه با استفاده از مفاهیم تطبیقی بیان می‌کنیم. این اوصاف معلوم می‌کنند که خداوند تحت شرایط خاص می‌تواند به نحو خاص جلوه‌گر شود. اگر ما تجربه خود از خداوند را به مدد مفاهیم تطبیقی توصیف کنیم، در این صورت میان نحوه حکایت ما از اشیا‌یی که به قلمرو ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت کاملاً آشکاری وجود خواهد داشت.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می‌دانیم اشیا‌یی مادی در شرایط متعارف چگونه ظاهر می‌شوند، اما صاحبان تجارب دینی نمی‌توانند توصیفی پدیداری از خداوند به دست دهند، پس از کجا می‌فهمند که وی در شرایط متعارف به فلان نحو جلوه می‌کند؟ آلتون برای پاسخ به این اشکال به نظریه تمثیل اسناد می‌جوید و می‌گوید: معانی اوصاف خداوند را از طریق معانی همان اوصاف در مخلوقاتش به دست می‌آوریم. ما می‌دانیم که انسان‌های خوب غالباً در شرایط معینی چگونه رفتار می‌کنند، بر همین قیاس می‌توانیم به خوبی خداوند و کیفیت عینی آن،

در شرایط معینی، پی‌بریم. مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف خداوند را از طریق تمثیل ارتقایی^۱ درمی‌یابیم، چنان که مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف موجودات مادون انسان را از طریق تمثیل تنازلی درک می‌کنیم. در اینجا مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم (یعنی نحوه عملکرد انسان‌های خوب) و طرف دیگر مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی نداریم (یعنی نحوه عملکرد خداوند). اما این نکته در پاسخ آلتون مورد غفلت واقع شده است که در تمثیل ارتقایی طرف دوم مقایسه (یعنی صفات خداوند) برای ما ناآشناست و از آن آگاهی حسی نداریم؛ چرا که هیچ کیفیت پدیداری از نحوه عمل خداوند در شرایط خاص نداریم (ر.ک: صادقی، ۱۳۷۹: ۲۴۰-۲۴۱؛ پترسون، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۷).

از میان انتقاداتی که به نظریه آلتون شده است و به گفته خود وی از همه مهم‌تر و مشکل‌آفرین‌تر است، تفاوت ششم تجربه حسی با تجربه دینی است. به همین دلیل وی فصل هفتم از کتاب ادراک خداوند را مستقلاً به همین مسئله اختصاص داده است. همان‌گونه که قبلاً هم گفته شد اشکال این است که تجارب دینی حسی از تنوع بسیاری برخوردارند و به شدت وابسته به سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف هستند و لذا صحت و دقت یک تجربه دینی خاص را نمی‌توان به آسانی تأیید کرد.

حال اگر تجارب دینی معتبر باشند و در نخستین نگاه اعتقادات M را موجه کنند، در آن صورت بر اساس همین اصل معرفت‌شناسانه، یهودیان، مسلمانان، هندوها و بودیست‌ها هم عقلاً حق دارند که به باورهای ملتزم باشند که بعضاً یا کلاً با نظام عقیدتی مسیحی منافات دارند؛ چون عقیده به الله، ویشنو، شیوا و سه خدای غیر مشخص برهمن و دهارماکایا و تائو، ظاهراً همان مبانی تجربی را دارند که یک فرد مسیحی در اعتقاد به تثلیث دارد.

به اختصار، راه حل آلتون برای مسئله مذکور این است که ما در حال حاضر

۱. تمثیلی را که در آن وصفی را که به طور ناقص در موجود نازل‌تری وجود دارد، به موجود عالی‌تر و کامل‌تری سرایت داده و در مورد او به کار می‌بریم «تمثیل ارتقایی یا تصاعدی» می‌نامند. در مقابل این نوع تمثیل، «تمثیل تنازلی» یا «فرودآینده» قرار داد که بر اساس آن وصفی را در مورد موجود عالی‌تر به موجود نازل‌تر نسبت می‌دهیم (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۰۷).

هیچ شیوه بی طرفی برای اثبات حقانیت انحصاری هیچ یک از ادیان جهان نداریم و چون دین خودمان را عملاً و نظراً قانع کننده می‌یابیم برای ما کاملاً خردمندانه است که به دین خود پایبند باشیم و رو به دین دیگری نیاوریم.

تنها راه خردپسندی که برای من باقی می‌ماند این است که به طریقتی که خود با آن آشناترم و رفتار مرا در جهان به نیکی جهت می‌دهد محکم بچسبم... و لذا، بنا بر اصل تکافوی ادله شیوه خردپسند برای طریقت مسیحی این است که همچنان عقاید ویژه مسیحی (یعنی عقاید مسیحی مآب مربوط به تجلی خداوند بر آدمیان) حاصل کنند و به طور کلی راه خود را در قبول نظام عقیدتی مسیحی و عمل بر وفق آن ادامه دهند (به نقل از: هیک، ۱۳۷۷ الف: ۲۸۷؛ ر.ک: آلستون، ۱۳۷۸ ب: ۷).

در اینجاست که جان هیک، آلستون را به چالش می‌طلبد. از دیدگاه او مشکلی که با این نحوه دفاع پدید می‌آید در توصیه به التزام و «ثابت ماندن» در این وضعیت خاص (بنا بر تعریف آلستون) نیست، بلکه مشکل در روشی است که او با آن، این موقعیت خاص را تعریف می‌کند؛ زیرا این پیش فرض هیومی که فقط یک مجموعه از میان مجموعه‌های رقیب باورهای دینی، صادق است، با این اصل اساسی آلستون که تجارب دینی همانند تجارب حسی (قطع نظر از موارد ناکامی آن) باورهای صادق پدید می‌آورند تعارض دارد: در واقع این پیش فرض هیومی، اصل مبنایی آلستون را به این صورت نقض می‌کند که تجربه دینی درون سنت خود را بر این قاعده کلی که تجربه دینی باورهای کاذب را پدید می‌آورد! استثنا قرار می‌دهد؛ زیرا اصلی که بر اساس آن فقط یک دین حقیقی وجود دارد و ضمیمه کردن این واقعیت که باورهای پایه در ادیان مختلف به لحاظ تجربی مانعة الجمع‌اند، نتیجه می‌گیریم که در نهایت تجربه دینی می‌تواند فقط برای اعتقاد در مورد یک دین خاص قلمداد شود. در همه موارد دیگر، اعتقادات مبتنی بر تجربه دینی تا آنجا که در تعارض با استثنای منحصر به فرد دین ما قرار می‌گیرد، همگی کاذبند. از این رو، واقعیت تنوع دینی، کل این استدلال را که تجربه دینی با تجربه حسی در به دست دادن باورهای صادق، شباهت دارند، متزلزل می‌کند (ر.ک: هیک، ۱۳۸۲ ب: ۸۵). هیک، مشابه چنین اعتراضی را به آلوین پلانتینگا، که دیدگاه واقعاً پایه بودن باور دینی او تا

حدی شبیه دیدگاه آلستون است، کرده است.^۱ آلستون علاوه بر تجربه دینی، وحی، عقل و سنت را نیز به عنوان منبع اعتقاد دینی می‌پذیرد. با توجه به این نکته که هیچ توجیهی برای مسیحیت از جهت وحی و سنت وجود ندارد که نظیر آن در ادیان دیگر یافت نشود، به نظر می‌رسد که باید از عقل استفاده کرد، حال آنکه متکلمان مسیحی عموماً معتزفند که عقل نمی‌تواند درستی مسیحیت را اثبات کند. حتی اگر به فرض با آن (عقل) بتوان وجود خدا و حقایق دیگر را درباره صفات الهی اثبات نمود. آلستون در آخرین صفحات کتاب ادراک خداوند درباره استدلال مرکبی بحث می‌کند که همه ملاحظات پیرامون زندگی مسیحی، سنت، وحی، عقل و تجربه دینی را در بر دارد، ملاحظاتی که همدیگر را تقویت می‌کنند، ولی نتیجه‌ای را که آلستون با به کارگیری این روش در صدد دفاع از آن برمی‌آید، صرفاً این است که یک فرد متفکر مسیحی می‌تواند توجیهی پیدا کند «بر این فرض که آن موجودی که او در زندگی مسیحی اش به آن آگاهی دارد، در واقعیت وجود داد»^۲ (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۶).

این نتیجه، نتیجه درستی است و البته اختصاصی به مسیحیت هم ندارد، اما به هیچ وجه اثبات کننده ادعای آلستون راجع به برتری مسیحیت بر دیگر ادیان و پاسخ‌گوی چالشی که هیک برای آلستون مطرح کرده، نمی‌باشد. آلستون باید دلایل پذیرش مسیحیت را دقیقاً در جایی طرح نماید که تعالیم مسیحیت با تعالیم ادیان دیگر در تعارض است و صرف ادعایی، مبنی بر اینکه شواهد تاریخی مؤید آموزه‌های مسیحی نسبت به دیگر ادیان توحیدی رقیب مانند یهودیت و اسلام وجود دارد، چیزی را اثبات نمی‌کند. علاوه بر این، شواهد تاریخی دقیقاً بر علیه دین مسیحیت است. نقادی کتاب مقدس یکی از اینهاست که در قرن هیجدهم انجام شد (ر.ک:

۱. پلانتینگا در دو مقاله دیدگاه جان هیک را به نقد می‌کشد (ر.ک: پلانتینگا، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۷۷ ب).
۲. برخی بر این باورند که اگر آلستون بخواهد با تکیه بر چنین پاسخهایی، دلیلی بر ترجیح دین مسیحیت و تجربه‌های دینی برخاسته از آن بر دیگر ادیان و تجارب دینی آنها بکند، در آن صورت به نوعی قرینه‌گرایی متوسل شده است (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۴۲؛ صادقی، ۱۳۷۹: ۲۴۲) اما این سخن درست نیست؛ زیرا پایه بودن باورهای دینی بدین جهت است که نیاز به قراین نداریم، اما اگر قراین مخالف مانند ناسازگاری تجارب دینی وجود داشته باشد باید آنها را رد کرد.

فرگوس، ۱۳۸۲: ۲۰) و تحول بزرگی در مسیحیت ایجاد کرد. آیشهورن (۱۷۵۲-۱۸۲۷) استدلال کرد که قصه‌های سفر پیدایش درباره آفرینش جهان، نخستین موجودات بشر و... همانند داستانهای بی‌شمار دیگر ادبیات کهن، اسطوره‌هایی بیش نیست (کیویت، ۱۳۸۰: ۱۰۹)، و لذا وی اولین کسی بود که اصطلاح «اسطوره» را در مطالعات انجیلی وارد کرد. پس از وی رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶)، که به عنوان منتقد اساسی عهد جدید^۱ معروف است (ر.ک: مک کواری، ۱۳۸۲: ۴۶)، جهد بلیغی در علم هرمنوتیک اسطوره و اسطوره‌زدایی از مسیحیت کرد (بولتمان، ۱۳۸۰). پل تیلیش نظریات انتقادی بولتمان را تقریباً به طور درست پذیرفت. به اعتقاد وی گزارشهای کتاب مقدس در مورد مصلوب شدن مسیح غالباً گزارشهایی متضاد و افسانه‌ای است (براون، ۱۳۷۵: ۲۰۰)، و لذا منکر الهی بودن کتاب مقدس است.

حال با توجه به همه کاستیها و ضعفهایی که راجع به کتاب مقدس مطرح شده است (ما در اینجا تنها به طور گذرا به آن اشاره نمودیم) آیا می‌توان چنین کتابی را دلیلی بر ترجیح مسیحیت و تجربه‌های دینی برخاسته از آن بر ادیان دیگر تلقی کرد. بنابراین انحصارگرایی مسیحی که آلتون از آن دفاع می‌کند، مردود است. البته عدم پاسخ‌گویی صحیح آلتون به اشکالات هیک به معنای صحت کثرت‌گرایی هیک و پذیرش آن توسط ما نیست. امروزه کثرت‌گرایی دینی از زوایای گوناگون مورد نقد و بررسی اندیشمندان مسیحی و مسلمان واقع شده و نادرستی آن آشکار گردیده است.

بنابراین با توجه به تفاوتی که میان تجربه دینی و تجربه حسی (ادراک حسی)، مخصوصاً تفاوت پنجم و ششم، بیان شده، نمی‌توان به هم‌سنخ بودن آنها حکم کرد و لذا مبنای بودن تجربه دینی به این معنا هم (یعنی به معنایی که آلتون اراده می‌کند) غیر قابل قبول است. اگر آلتون می‌توانست از این اشکال، یعنی تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی، که شاید مهم‌ترین اشکال باشد، نجات یابد، امکان داشت که بتواند از طریق تجربه دینی، باور دینی را توجیه کرده و راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند.

۱. کتاب مقدس به دو بخش نامساوی تقسیم می‌شود؛ «عهد عتیق» و «عهد جدید». عهد عتیق را می‌توان کتاب مقدس یهودیان نیز محسوب کرد و دارای ۴۶ کتاب است. عهد جدید به مسیحیان اختصاص دارد و دارای ۲۷ کتاب است (میشل، ۱۳۷۷: ۲۳).

کتاب‌شناسی

۱. آلتون، ویلیام پی. «آیا اعتقاد دینی امری معقول است؟»، ترجمه نرجس جوان‌دل، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۵-۲۶، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، «ادراک خداوند»، گفت‌وگوی کیان با آلتون، کیان، شماره ۵۰، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، *اعتبار ادراکات حسی*، ترجمه حسین علی شیدان شید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۴. همو، «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، شماره ۵۰، ۱۳۷۸ ش.
۵. همو، «تجربه دینی»، ترجمه مالک حسینی و دیگران، درباره دین، تهران، هرمن، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، «دو گونه میناگرایی»، ترجمه سیدحسین عظیمی دخت، *ذهن*، شماره ۸، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۹. استون، ام. دبلیو. اف. «معرفت‌شناسی دینی چیست؟»، ترجمه محسن جوادی، *اندیشه دینی*، شماره‌های ۳-۴، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه میکائیلان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. بولتمان، رودلف، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. پلاتینگا، آلون، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، *کلام فلسفی*، تهران، صراط، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، «اندر باب هیک»، عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. همو، «دفاعی از انحصارگرایی دینی»، عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. تیلور، آ. ای. «برهان بر تجربه دینی»، جان هیک، *اثبات وجود خداوند*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قانعی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. راسل، برتراند، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ناهید، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. صادقی، هادی، «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. عباسی، بابک، «آیا تجربه دینی بشر می‌تواند باور دینی را توجیه کند؟»، *حوزه و دانشگاه*، تهران، سمت، شماره ۳۸، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. علی‌زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. همو، *زبان دین*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. فرگوس، دیوید، *رودلف بولتمان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲ ش.
۲۴. فقیه، حسین، *نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از دیدگاه آلتون*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دین‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. قبی، محسن، «برهان تجربه دینی»، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۵-۲۶، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.

۲۷. گاتینگ، گری، «تقریری اصلاح‌شده از طریق تجربه دینی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، *نقد و نظر*، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. گرلینگ، و دیگران، *معرفت‌شناسی*، ترجمه امیر مازیار، تهران، مؤسسه نشر جهاد، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. ماوردس، جورج، *باور به خدا: درآمدی به معرفت‌شناسی دینی*، ترجمه رضا صادقی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. همو، «تجربه‌های عرفانی واقعی و گمراه‌کننده»، ترجمه فروزان راسخی، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۴-۲۳، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مایلز، ریچارد، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. مینی، محمدعلی و ولی‌الله عباسی، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی»، *قبسات*، شماره ۲۸، ۱۳۸۲ ش.
۳۴. مک کواری، جان، *الهیات اگزیستانسیالیستی؛ مقایسه هیدگر و بولتمان*، ترجمه مهدی بزرگ‌دشتی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۵. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. هپ برن، رونالد، «آشنایی با فلسفه دین»، ترجمه همایون همتی، *هفت آسمان*، شماره ۲۵، ۱۳۸۴ ش.
۳۷. هرد، گری لکود، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. هیک، جان، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *پل فیروزه*، شماره ۸، ۱۳۸۲ ش.
۳۹. همو، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ ش.
۴۰. همو، «نظریه‌ای در باب ایمان دینی»، ترجمه هوسن پناهنده، *کیان*، شماره ۴۱، ۱۳۷۷ ش.
41. Poqman, Louis, *Philosophy of Religion, An Anthology*, 1986.

نقد حاجی سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا

در باب ترکیب ماده و صورت، اتحاد عاقل و معقول،

ادراک کلیات و حدوث اسمی*

- دکتر حسین بهروان
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار

چکیده

حاجی سبزواری، شارح فلسفه ملاصدرا، برخی از مسائل صدرالمتألهین را به نقد کشیده و دیدگاهی مخالف او را ارائه می‌دهد. در این مقاله، نقدهای ملاحظه‌ای بر مباحث «ترکیب ماده و صورت»، «اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف»، «ادراک کلیات» و «حدوث اسمی» مطرح و بررسی می‌شود. واژگان کلیدی: ماده، صورت، ترکیب، تضایف، اتحاد عاقل و معقول، ادراک، حدوث اسمی، حدوث طبیعی.

مقدمه

فلسفه حاجی سبزواری با مکتب صدرایی اختلاف بنیادی ندارد به گونه‌ای که برخی بر این باورند که حاج ملاحظه‌ای سبزواری متخلص به اسرار تنها شارح حکمت صدرایی است و فکر نوی از خود بروز نداده است اما در بررسی‌های بعدی توجه

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

خواهیم کرد که افکار فلسفی این دو شخصیت بزرگ علمی و فلسفی قرن ۱۱ و ۱۳ هجری گرچه از لحاظ سبک و روش یکسان است و حاج ملاهادی سبزواری سعی نموده است روش صدرایی را به کارگیرد و در مهمترین اثر فلسفی خود که شرح منظومه «غرر الفرائد» است به تبیین مسائل و موضوعاتی پردازد که صدرالدین شیرازی پیش از او آنها را بیان نموده است. چنان که کنت دو گوینو وزیر مختار فرانسه در ایران سالهای ۱۲۷۱-۱۲۷۴ راجع به حکیم سبزواری می‌گوید: لیاقت حاجی در این است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته و به اندازه امکان، عقاید ابن سینا و ملاصدرا را بیشتر تشریح نموده است (سبزواری، ۱۳۴۸: ۳۳-۳۵). سیدجلال‌الدین آشتیانی درباره حاجی سبزواری می‌گوید: جمیع آثار ایشان در مباحث فلسفی است و فلسفه‌اش به سبک حکمت متعالیه می‌باشد یکی از آثار ایشان شرح منظومه است که مشتمل بر یک دوره منطق و فلسفه می‌باشد. منطق آن تحت عنوان «الثنالی المنتظمه» و فلسفه‌اش به عنوان «غرر الفرائد» است و این کتاب را ظاهراً در عنفوان جوانی نگاشته است و شروح متعددی دارد و نیز این کتاب منتخبی است از کتاب اسفار و دیگر کتب ملاصدرا (آشتیانی، بی‌تا: ۴۷-۶۶).

با این همه نمی‌توان یک نکته را نادیده گرفت که در برخی از موارد اختلاف نظرهایی میان ملاصدرا و حکیم سبزواری در مسائل فلسفی به چشم می‌خورد که می‌توان در حاشیه حاجی بر اسفار و یا در شرح منظومه خود او به دست آورد. از این رو بر آن شدیم که اختلاف نظرهای این دو حکیم را در چهار مسئله ترکیب ماده و صورت، اثبات عاقل و معقول از طریق تضایف، ادراک کلیات و حدوث اسمی به بررسی و نقد بنشینیم.

۱. ترکیب ماده و صورت

۱-۱. عقیده ملاصدرا در ترکیب ماده و صورت

ملاصدرا در کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت می‌گوید: نزد ما و نیز بعضی از بزرگان متأخر شیراز حق این است که ترکیب میان ماده و صورت اتحادی

است که توضیح آن نیاز به بیان دو مقدمه دارد:

الف) موجودات در فضیلت وجود متفاوتند، به گونه‌ای که بعضی از آنها در عین وحدت، جامع معانی کثیره‌ای می‌باشند که آن معانی در غیر آنها موجود نیست و بعضی از آنها به خاطر نقص وجودی، این گونه نیستند. مثال اولی انسان است که در او تمام معانی متفرق در حیوان و نبات و جماد، موجود است.

ب) ترکیب دو قسم است:

اول: انضمامی که عبارت است از انضمام چیزی به چیز دیگر، به طوری که هر یک از این دو چیز، ذات علی حده دارد و در مرکب کثرت بالفعل است. مانند ترکیب خانه از آجرها که این ترکیب طبیعی نبوده بلکه یا صناعی است (مانند خانه) و یا اعتباری است (مانند سنگی که در کنار انسان نهاده شده است) و یا طبیعی بالعرض است، نه بالذات (مانند ترکیب بعضی از اجزای حیوان با بعض دیگر).

دوم: ترکیب اتحادی است که عبارت است از تحوّل ذاتی چیزی به چیز دیگر که سبب کمال ذات او می‌شود که در اینجا بیش از یک چیز نیست که عین هر یک از آن دو، عین مرکب است. مانند جنین وقتی که حکیم می‌شود و بالجمله هر ماده طبیعی وقتی که آن را به شکل جوهر تصوّر کنیم.

سپس چند دلیل بر اتحاد ماده و صورت، به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱- صحّت حمل میان ماده و صورت، مانند حیوان جسم است؛ نبات جسم است؛ جسم، جوهر قابل ابعاد است و مفاد حمل هم اتحاد در وجود است جز اینکه جهت حمل و اتحاد غیر از جهت جزئیت و ترکیب است، آن گونه که در مباحث ماهیت مطرح است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵/۲۸۳).

منظور ملاصدرا این است که چون ملاک حمل در اینجا اتحاد وجودی است یعنی ماده و صورت لا بشرط اخذ شده‌اند نه بشرط لا؛ به عبارت دیگر ماده و صورت به عنوان اینکه دو جزء از جسم هستند بر یکدیگر و بر خود جسم قابل حمل نیستند یعنی نمی‌توان گفت جسم ماده است و یا صورت است بلکه قابلیت حمل آنها از این جهت است که وقتی ماده منقلب و متحوّل به صورت کمالیه شد آن صورت با ماده قبلی عینیت پیدا می‌کند و قابل حمل بر یکدیگر خواهند بود مانند جنین وقتی حکیم

می‌شود یا عناصر تبدیل به اخلاط و اخلاط تبدیل به نطفه و نطفه تبدیل به علقه می‌گردد چون مادهٔ قبلی به صورت بالفعل باقی نمی‌ماند تا اینکه قابل حمل بر صورت نباشد بلکه به این معناست که ماده طبق نظریه حرکت تکاملی ملاصدرا، وجودی غیر از صورت ندارد و ماده همان صورت نازله است نه چیز دیگر مانند جوهر و عرض که عرض، وجودی غیر از وجود جوهر نداشته بلکه حیثیت وجود عرض همان وجود جوهر است در اینجا هم ماده، وجودی جدای از صورت ندارد بنابراین عرض بیاض غیر از جسم است ولی ایض عین جسم است از این رو بیاض قابل حمل بر جسم نیست ولی ایض قابل حمل می‌باشد.

۲- اجزای عنصری در موالید ثلاثه (حیوان، نبات، جماد) بالفعل نیستند. مثلاً، در یاقوت جزء ناری بالفعل وجود ندارد چون در این صورت باید صورت یاقوتی، حال در جزء ناری باشد و چون حلول صورت در مجموع اجزا به نحو سریان است و با حلول صورت یاقوتی در جزء ناری بالفعل، لازم آید به اینکه: اولاً جسم واحد هم نار باشد و هم یاقوت و این محال است و ثانیاً: یاقوت مرکب از عناصر چهارگانه نباشد و این خلاف نظر حکماست. ثالثاً: چگونه می‌تواند جزء ناری موجود در یاقوت باشد و تا مدت زیادی که یاقوت موجود در آن است با کوچکی حجم و مجاورتش با اجزاء مائیه خاموش نگردد. بنابراین وقتی اجزای عنصری به صورت بالفعل در موالید ثلاثه نباشد ترکیب آنها از آن اجزا و صورشان به جز اتحادی نخواهد بود، چون عناصر به اخلاط و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه تبدیل می‌گردد تا سرانجام به حیوان منقلب شود و هیچ سابقی در این انقلابات در لاحق، بالفعل، وجود ندارد تا سبب کثرت نفس الامری شود بلکه هر یک از غذا و اجزای آن امر واحد طبیعی است آری عقل انسان می‌تواند هر یک از آنها را به حسب آثار و خواص به اقسامی تقسیم نماید که بعضی به اعتباری ماده‌اند برای آن و به اعتباری جنس و بعضی به اعتباری صورت و به اعتباری فصل آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۲۸۶).

منظور ملاصدرا این است که اگر آن اجزا بالفعل باشند لازم می‌آید شیء واحد در حالی که یکی است بیش از یکی باشد. مانند اینکه جزء ناری در یاقوت اگر بالفعل، باقی بماند و سپس صورت بالفعل یاقوتی بر آن عارض گردد لازم آید جسم

واحد هم نار باشد و هم یاقوت یا عناصر که به اخلاط منقلب می‌شوند و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه این گونه نیست که هر یک از مواد قبلی به صورت بالفعل، باقی بمانند بلکه در اینجا یک چیز بیش نیست که ذهن می‌تواند آن را به حسب آثار و خواص به اقسامی تقسیم نماید بعضی به اعتباری ماده و به اعتباری جنس و بعضی دیگر به اعتباری صورت و در او به وجود واحد مجتمع هستند و هر یک بر انسان قابل حمل می‌باشند ولی ذهن می‌تواند آن اجزا را تحلیل نماید.

۳- مادهٔ چیزی، عبارت است از آنچه که آن چیز از جانب آن بالقوه است و صورت آن، عبارت است از آنچه به وسیلهٔ آن بالفعل می‌گردد. پس باید با یکدیگر اتحاد پیدا کنند در حالی که صورت، خود آن چیز باشد نه هیولا. لذا گفته‌اند که هیولا برای هر چیزی قوهٔ محض است.

۴- به عقیده محققان از حکما و شیخ و اتباعش نفس، صورت بدن است و بدن، مادهٔ آن و نفس به صفات مخصوص و معین بدن متصف می‌گردد و هر چیزی که متصف شود به صفت مخصوص و معین چیزی، عین آن چیز است. پس نفس عین بدن است این دلیل یک نوع قیاس است که از صغری و کبری مرکب است. صغرای آن این است که هر کسی وجداناً می‌داند آنچه که از او اشاره به «من» می‌شود، همان متحرک، حساس، آکل، شام و ذائق است. پس می‌گوید:

من می‌نشینم؛ من خورنده‌ام؛ من می‌بویم؛ و من می‌چشم، بدون اینکه مجاز و استعاره‌ای قائل شویم و اینها همگی صفات بدن هستند که نفس متصف به آنها شده است. کبرای آن این است که وقتی در جای خود ثابت گردیده است که صفت واحد معینی قائم به دو موصوف نیست و وجود فی نفسه عرض، عین وجود لموضوع آن است و ممکن نیست که وجود واحد فی نفسه، وجود برای دو چیز مختلف باشد بدون اینکه آن دو چیز به گونه‌ای در وجود متحد باشند. پس ثابت می‌گردد که نفس، عین بدن است و ثابت خواهد شد که هر صورتی عین ماده‌اش می‌باشد، چون معتقدی برای جدایی این دو، وجود ندارد و صورتهایی که غیر نفس می‌باشند، اولی هستند به اینکه عین ماده باشند از عینیت نفس نسبت به بدن (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۸۲/۵-۲۸۶).

۲-۱. ترکیب ماده و صورت از نظر حاجی سبزواری

حاجی در رابطه با ترکیب انضمامی ماده و صورت، در منظومه می‌گوید:

«إن بقول سید السناد ترکیب عینیة اتحادی»

و در شرح می‌گوید: «و قد تبعه فی ذلك صدر المتألهین (س)» تا اینکه بیت ذیل را می‌آورد:

لکن قول الحكماء العظام من قبله الترتیب الانضمامی

و در حاشیه دو دلیل برای اثبات عدم اتحاد ذکر می‌نماید: یکی اینکه حیثیت قوه با فعلیت منافات دارد لذا این دو متقابلند و قابل اتحاد نیستند. دیگر اینکه اتحاد همیشه میان لامتحصل و متحصل است. مانند هویت و وجود و جنس و فصل که اجزای عقلیه‌اند نه خارجی و هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند تبدیل به وجود واحد گردند!

سپس می‌گوید: مگر اینکه هیولا را قوه محضه در نظر بگیریم که قوه، عدم شأنی است «یعنی عدم مطلق نیست بلکه عدمی است که شأنیت برای وجود را دارد و از نوع عدم ملکه است» و ابایی از اجتماع با فعلیت ندارد. نه مانند صورت که بالفعل است و جمع میان دو صورت امکان ندارد مگر اینکه یکی از بین برود و دیگری جایگزین آن شود. «إذ صورة بصورة لا ینقلب» باشد (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

به نظر می‌رسد عقیده ملاصدرا در ترکیب اتحادی ماده و صورت نزدیک به صواب می‌باشد؛ چون ملاصدرا ترکیب را بر مبنای حرکت تکاملی وجودی تفسیر می‌نماید و هر مرتبه مادون، ماده برای مافوق به شمار می‌آید که نسبت به صورت بعدی جنبه لاتحصلی دارد که با صورت متحصل بعدی اتحاد پیدا می‌کند و هر دو موجود به یک وجود می‌باشند و از این رو متصف به اوصاف یکدیگر می‌گردند. اما اینکه حاجی در دلیل دوم خود می‌گوید: «هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند تبدیل به یک وجود گردند». باید توجه داشت که وجود هیولا بالفعل نیست که نتواند با صورت که وجود بالفعل است اتحاد پیدا کند بلکه هیولا قوه محض است، به علاوه در حرکت جوهری هر مرتبه قبلی قوه برای مرتبه بعد است یعنی وجود ضعیفی است که تکامل یافته و به مرتبه بعد رسیده است پس در حقیقت

این دو مرتبه موجود به یک وجودند با این تفاوت که مرتبه قبل وجود ضعیف و مرتبه بعد تکامل یافته همان وجود ضعیف می‌باشد و عین یکدیگرند.

۲. اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف

۲-۱. عقیده ملاصدرا

ملاصدرا در فصل ۷ از مرحله عاشره اسفار درباره اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف گوید، صور اشیا دو قسم هستند:

(الف) صورت مادی که قوام وجودش به ماده و وضع و مکان و غیر اینهاست که مانند این صور و با این وجود مادی، قابل معقول بالفعل نبوده، بلکه محسوس بالفعل هم نمی‌باشند، مگر بالعرض.

(ب) صورت مجرد از ماده و وضع و مکان که اینها دو نوعند: بعضی مجرد کاملند که صورت معقول بالفعل می‌باشند و بعضی دیگر مجرد ناقص هستند که متخیل و یا محسوس بالفعل می‌باشند و به عقیده همه حکما وجود فی نفسه صورت معقول بالفعل و وجود آن برای عاقل، شیء واحد و از جهت واحد است. بدون هیچ گونه اختلافی. همچنین وجود فی نفسه محسوس بما هو محسوس وجودش برای حاس، شیء واحدی است، بدون جهت اختلافی؛ سپس می‌گوید: با توجه به این امر پس اگر فرض شود معقول بالفعل امری است که وجودش غیر از وجود عاقل باشد به طوری که دو ذات موجود، متغایر از یکدیگر باشند، پس هر یک از این دو، وجود مغایر با دیگری خواهند داشت و ارتباط میان این دو تنها از طریق حالیت و محلّیت است، مانند سیاهی و جسمی که محل سیاهی است و نیز لازم می‌آید اعتبار وجود هر یک از این دو با صرف نظر از اعتبار وجود دیگری. چون این حداقل دو تا بودن میان دو چیز است.

ولی در معقول بالفعل جریان از این قرار نیست؛ زیرا معقول بالفعل وجودی به جز همین وجودی که بذاته معقول است، ندارد و معقولیت چیزی هم بدون تصور عاقلیت برای آن ممکن نیست. حال اگر عاقل امری مغایر با آن باشد پس این معقول

با صرف نظر از آن عاقل معقول نخواهد بود بنابراین وجودش غیر از این وجود عقلی او خواهد بود، چون صورت معقول مجرد از ماده، همیشه معقول است. خواه عاقلی از خارج آن را تعقل کند و یا نکند و حکم این معقولیت با حکم متحرکیت جسمی که با صرف نظر از محرکش، متحرک نیست، فرق دارد. چون جسم بما هو جسم، متحرک نیست و نیز با گرم شدن جسم، صرف نظر از گرم کننده، متفاوت است چون جسم در این صورت، گرم نیست؛ زیرا وجود آن غیر از وجود گرماست. اما در معقول بالفعل وضع به گونه دیگر است چون وجود فی نفسه آن معقول، عین معقولیت آن است، خواه غیر او آن را تصور نماید و یا ننماید. پس او دارای هویت معقول بالفعل است بدون اینکه نیازی به عاقل دیگری داشته باشد که آن را تعقل کند. بنابراین او عاقل بالفعل است (همان گونه که معقول بالفعل می باشد) و در بحث مضاف بیان داشتیم که دو امر متضایف در وجود و درجه وجود، متکافی هستند. یعنی اگر یکی بالفعل باشد دیگری هم بالفعل و اگر یکی بالقوه باشد دیگری هم بالقوه است. اگر یکی در مرتبه ای ثابت باشد دیگری هم در همان مرتبه ثابت است. حال که وضعیت معقول را دانستی پس بدان که صورت محسوس هم از این قبیل است آن هم به بالفعل و بالقوه تقسیم می شود و بالفعل آن با جوهر حاسّ بالفعل از حیث وجود متحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۲/۳-۳۱۶).

ملاحظه می شود ملاصدرا از طریق تضایف در دو مفهوم عاقل و معقول، اتحاد وجودی آن دو را ثابت می کند.

۲-۲. عقیده حاجی سبزواری در باب اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق تضایف

حاجی سبزواری در حاشیه اسفار می گوید: منظور ملاصدرا از اینکه عاقل و معقول را متضایف و متکافی در درجه وجود می داند، این نیست که یکی از این دو، در هر مرتبه ای صادق باشد، دیگری هم صادق است، به طوری که در مرتبه ذات نیز بر یکدیگر صادق باشند تا بدین وسیله بطلان سخن او آشکار گردد، بنابراین همان گونه که مفهوم هر یک در مرتبه مفهوم دیگری نیست، پس وجود و تحقق هر

یک هم در مرتبه دیگری نخواهد بود تا اینکه عین یا جزء دیگری باشد و اگر عینیتی باشد دلیل دیگری غیر از تضایف دارد چنان که در مجرد بالذات این گونه است زیرا تکافو در تضایف، تنها مقتضی معیت است نه تقدم و تأخر، نه علیت و معلولیت، بلکه مقصودش این است که امکان ندارد عاقلی که در برابر این معقول قرار دارد، نفسی باشد که به عقیده حکما مغایر با آن معقول است و یا مانند ظرفی برای آن بوده که خالی از وجود بالفعل آن معقول است گرچه از وجود بالقوه آن خالی نیست اکنون با وجود این که دو امر متضایف از لحاظ قوه و فعل متکافی هستند. پس عاقل بالفعل مساوی با آن معقول، نفس معقول است حال اگر نفس همراه با معقول عاقل باشد، باز هم منشأ عاقلیت، نفس معقول است. بنابراین خود معقول همان عاقل است و از این جهت مطلوب ما که اتحاد عاقل و معقول است اثبات می گردد. سپس حاجی می گوید: ملاصدرا دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده است: یکی از طریق تضایف که بیان شد و دیگر از طریق اینکه برای معقول بالفعل وجودی جز وجود عقلی نوری نیست. پس آن معقول با صرف نظر از غیر، معقول است و با صرف نظر از غیر، عاقل است. یعنی از طریق اینکه وجود فی نفسه معقول، عین وجود آن برای عاقل است و اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی که در برهان تضایف مطرح کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۵/۳-۳۱۶، حاشیه سبزواری).

آنگاه حاجی در شرح منظومه می گوید: اما مسلک تضایفی را که ملاصدرا در کتاب «المشاعر» و غیر آن مطرح کرده است، برای اثبات اتحاد عاقل و معقول کافی نیست به دلیل آنچه که در حاشیه اسفار بیان کردیم که تضایف عینیت را افاده نمی کند بلکه اتحاد و عینیت دلیل دیگری دارد. سپس می گوید: آنچه که سخن ما را تأیید می نماید این است که موجود در خارج و در ذهن دوقلوبی هستند که از یک شیر ارتضاع می نمایند یعنی همان طور که خارج و شیء موجود در آن عین یکدیگرند و مانند ظرف و مظروف تغایر ندارند (بدین معنا که وجود آن موجود عین خارج و مرتبه ای از مراتب آن است) همین طور، معنای موجود در ذهن و ذهن که نفس ناطقه است دو وجود نیستند، بلکه موجود در ذهن، مرتبه ای از مراتب ذهن و نفس است.

آنگاه می‌افزاید: مقصود قائل به اتحاد مدرک و مدرک این نیست که از این مقام شانه خالی کند، بلکه آن را در دو موضع به کار می‌برد:

۱- مقام کثرت در وحدت که وجود مدرکات به نحو اعلیٰ منطوی در وجود آن مدرک هستند. مانند انطوای عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی.

۲- در مقام وحدت در کثرت، به این معنا که نور فعلی مدرک بدون اینکه از مقام عالی خود تنزل کند، بر تمامی مدرک انبساط و سریان دارد، بلکه هر مدرکی متحد با مدرک خود در همان مرتبه است. پس متخیل با نفس در مرتبه خیال اتحاد دارد و معقول در مرتبه ظهور معقولات مرسله محیط، متحد با عقل است نه اینکه در مرتبه سرّ و خفی متحد با آن باشد. پس حقیقتاً در دومی مدرک متحد با نور فعلی مدرک است ولی چون نور فعلی مانند معنای حرفی است نسبت به آن مدرک و وجودش وابسته به آن است و بین مراتب، اصل محفوظی است، مانند نفس. لذا می‌گویند مدرک با مدرک اتحاد دارد، باید دانست که اتحاد در هر دو مورد اتحاد وجودی است نه ماهوی. چون ماهیات مثار کثرت هستند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۳).

سپس در حاشیه منظومه می‌گوید: این مطلب همان چیزی است که به خاطر رسید و نیز از جمله چیزهایی که باز به ذهنم آمد دلالت تبدلات و تجددات وارد در کتاب و سنت بر این مطلب است، مانند قول خداوند تعالی «کَلِمًا نَضَجَتْ جَلُودَهُمْ بَدَنًا هُمْ جَلُودًا غَيْرَهَا» (نساء/ ۵۶) و مانند حرکات اهل بهشت و خوردنیها و آمیزشهای متجدد آنها و غیره که اگر قائل به اتحاد نگردیم. از این جهت که قوه و استعداد در آنجا مفقود است اشکال وارد خواهد شد، چون هیولا متعلق به دنیاست و به آخرت راه ندارد و دنیا مزرعه است و آخرت عالم درویدن، بنابراین باید اهل آن، تمامی لوازم اعمال و ملکات خود را در دو جانب لطف و قهر، یک باره مشاهده نمایند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۳).

و نیز حاجی سبزواری پس از اینکه در اثبات علم خداوند به ذات در شرح منظومه دو دلیل می‌آورد: یکی اینکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد؛ زیرا خداوند که به عالمین ذاتشان علم می‌بخشد چگونه خود می‌تواند فاقد علم به ذات باشد.

دیگری از طریق «کلّ مجرد عاقل و کلّ عاقل مجرد» که می‌گوید: ایهام انعکاس نیست چون هر یک از دو قاعده مبرهن است به اینکه: هر مجردی که معقولیت عین ذات اوست و وجودی غیر از معقولیت ندارد و معقولیتش بالفعل است، نه به تقشیر مقرر، از باب تضایف عاقل بالفعل هم هست.

می‌گوید: آیا این برهان را می‌توان درباره عاقلیت مجرد در مرتبه ذات مجرد نیز اعمال کرد و استفاده نمود که همان معقول عاقل ذات خویش باشد یا خیر؟ پاسخ می‌دهد: ملاصدرا در کتاب «المشاعر» از طریق همین برهان تضایف و تکافوی در وجود، بر اتحاد عاقل و معقول در علم به ذات و غیر ذات استفاده کرده است. لکن به عقیده من این برهان مطلوب او را اثبات نمی‌کند، زیرا تکافوی در برهان تضایف بیشتر از تحقق یکی از دو امر تضایف با دیگری را نمی‌رساند. گرچه به صورت مقارنه باشد نه اتحاد چنان که در علّت و معلول و محرک و متحرک چنین است و تکافو تنها ثبوت معیت در مرتبه را میان دو امر تضایف اثبات می‌کند نه اتحاد وجودی آنها را، و گر نه اجتماع متقابلین در موضوع واحد و از جهت واحد پیش می‌آید و دو مفهوم تضایف نه اقتضای تکثر را دارد و نه اتحاد را (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۵۷-۱۵۸).

استاد مهدی آشتیانی می‌گوید: بیان این تضایف متکی بر مقدماتی به شرح ذیل است:

۱- وجود فی نفسه صور عقلیه عین وجود آنهاست برای عاقلشان (عین وجود لغیره آنها) چون در غیر این صورت معقول بالذات نخواهند بود در حالی که فرض بر این است که ذات آنها بالذات معقول است و شأنی غیر از معقولیت ندارند. بنابراین اگر وجود فی نفسه آنها عین وجودشان برای عاقل آنها نمی‌بود، با فرض اینکه ملاک معقولیت آنها وجودشان برای عاقل است، پس از حیث وجود، معقول فی نفسه نبوده بلکه از لحاظ وجود لغیره که همان وجودشان برای عاقل آنهاست، معقول خواهند بود....

۲- آنچه حاجی سبزواری در این کتاب و تعلیقاتش بر کتب ملاصدرا، بر آن آگاهی داده، این است که معقول بالذات وجودی جز همان وجود مجرد از ماده

ندارد و اینکه ملاک معقولیت تجرّد شیء از ماده است، که این مطلب مورد اتفاق همه محققان و مدلول تمامی ادله و براهین است.

۳- دو امر متضایف در وجود و درجه وجودی متکافی هستند. یعنی اگر برای یکی از آن دو، وجودی در جایگاهی باشد، اگر یکی بالفعل است، باید دیگری هم بالفعل باشد. همین طور اگر یکی بالقوه است، دیگری هم باید بالقوه باشد. این مقدمه، مؤید به برهان، بدیهی و وجدانی است چون از لوازم تضایف، تکافو می‌باشد.

۴- صور مجردة عقلیه متصف به معقولیت هستند یعنی دارای وجود تجرّدی نوری می‌باشند با صرف نظر از عاقلیت نفس و هر چه غیر از ذات مطلقه آنهاست، چون نفس و افکار و حرکات آن، علت اعدادی هستند نه ایجادی مستقل برای صور عقلیه. بنابراین هرگاه آمادگی برای افاضه آن صور حاصل شد و آن صور نورانی مجرد از مبدأ فعال بر نفس افاضه گردید، آن صور متصف به معقولیت می‌گردند. زیرا ملاک معقولیت حاصل گردیده است.

پس از بیان این مقدمات می‌گوید: طبق مقدمه اول این صورت معقوله وجود فی نفسه آن و وجودش برای عاقل یکی است و بر اساس مقدمه چهارم صور معقوله، معقول بالذات هستند، صرف نظر از عاقلیت نفس و برابر مقدمه دوم معقولیت برای معقول بالذات ثابت است چون ملاک معقولیت در حد ذات و جوهر حقیقت اوست و طبق مقدمه سوم دو امر متضایف از لحاظ ذات، تکافوی ذاتی دارند. پس وقتی صورت معقوله ذاتاً متصف به معقولیت گردید، باید در مقابل آن عاقلیتی هم باشد و این عاقلیت نمی‌تواند از جانب نفس باشد چون ما این معقولیت را با قطع نظر از آن منظور نمودیم و دو امر متضایف هر یک بدون دیگری امکان ندارد. همچنین عاقلیت دیگری را هم طبق همان دلیل عدم عاقلیت نفس، نمی‌توان لحاظ کرد. بنابراین لازم است عاقلیتی که در برابر این معقولیت است، در مرتبه ذات آن صورت معقوله باشد و لازم‌اش این است که او هم عاقل و هم معقول بالذات باشد و از طرفی، جدایی از نفس هم ندارد چون فرض بر این است که وجود این صورت معقوله با وجودش برای نفس یکی است و در آنجا بیش از یک عاقلیت و معقولیت نیست....

بیان دیگر: طبق مقدمه دوم ثابت گردید که این صورت معقوله وجودش تجرّدی نورانی ادراکی و مستقل الوجود است از جهت اینکه با قطع نظر از خود نفس معقول بالذات است (طبق مقدمه چهارم). بنابراین اگر این صورت معقوله، مغایر با نفس باشد، همان‌گونه که قائلان به حلول و قیام صور به نفس معتقدند، وجود صورت، آن وجود شدید ادراکی نورانی مستقل بالذات نخواهد بود. در صورتی که چنین است و از مقدمات قبلی نیز این مطلب به دست آمد. پس لازم است مغایرتی با نفس نداشته باشد و از لحاظ وجودی متحد با آن باشد. البته این بیان اتکایی بر مقدمه سوم و تضایف ندارد. ولی بیان اول متوقف بر تضایف بوده و چون مشهور در سخنان متأخران از ملاصدرا بیان اول است، لذا به خاطر یکی از مقدماتش برهان تضایف نامیده شده است.

سپس آشتیانی گوید، حاجی سبزواری بر تقریر اول که برهان تضایف است، دو ایراد وارد ساخته است: یکی نقضی و دیگری حلّی.

نقضی از طریق علت و معلول و محرک و متحرک چون معلول بالذات در حد ذات، متصف به معلولیت است و علت ذاتی، ذاتاً متصف به علیت می‌باشد. متحرک و محرک بالذات هم ذاتاً متصف به این دو صفت می‌باشند. پس اگر یکی از دو متضایف در مرتبه‌ای اقتضای تحقق دیگری در همان مرتبه نماید لازم‌اش تحقق علیت در حریم ذات معلول و محرکیت در حریم ذات متحرک خواهد بود و این سخنی است که هیچ جاهلی آن را نگفته است تا چه برسد به انسان عاقل؛ زیرا نتیجه این خواهد شد که یک چیز و از یک جهت، هم علت و هم معلول، هم محرک و هم متحرک باشد که قطعاً محال و ممتنع است.

ایراد حلّی: حاجی گوید: تحقق یکی از دو امر متضایف در مرتبه‌ای به هیچ وجه مستلزم تحقق دیگری در آن مرتبه نیست، بلکه اقتضای تحقق مطلق را خواه در این مرتبه و یا مرتبه دیگری دارد پس در عاقلیت نفس نسبت به ذات و هر مجرد قائم به ذاتی، معقولیت در مرتبه عاقل تحقق می‌یابد و برعکس، ولی در عاقلیت نفس و هر مجرد عاقل غیر عاقلیت در مرتبه ذات آن عاقل و معقولیت در مرتبه ذات معقول تحقق پیدا می‌کند، نه در مرتبه ذات عاقل، خواه قیام صورت به نفس حلولی باشد و

یا صدوری و در صدق تضایف و تحقّقش میان عاقلیت و معقولیت همین اندازه کفایت می‌کند و به تحقّق آن دو در یک مرتبه نیازی نیست تا اینکه اتحاد صورت پذیرد (ملاحظه می‌شود که حاجی میان عاقلیت نسبت به ذات و غیر آن فرق گذاشته است که در اولی اتحاد در مرتبه را می‌پذیرد ولی در دومی نمی‌پذیرد).

آشتیانی می‌گوید: بیان این برهان (اتحاد عاقل و معقول) اولاً، به طور مطلق متکی بر تمسک به برهان تضایف نیست چون قبلاً بیان شد که طبق یکی از دو برهان نیازی به آن نبوده است. به طوری که حاجی، در حاشیه‌ی اسفار بدان اشاره کرده است. ثانیاً، چنان که در توضیح این برهان بیان گردید ملاصدرا تنها از طریق تضایف میان عاقلیت و معقولیت و لزوم تحقّق یکی از دو امر متضایف در مرتبه‌ای که دیگری در آن مرتبه تحقّق دارد بر اتحاد عاقل و معقول استدلال نمی‌کند، بلکه از طریق وجود تضایف میان این دو و اتصاف صورت معقوله به معقولیت - با قطع نظر از عاقلیت نفس - این اتحاد را اثبات می‌نماید و اینکه تضایف اقتضا دارد که در برابر یکی از دو امر متضایف، دیگری هم تحقّق پیدا کند، گرچه در مرتبه دیگری باشد. البته نه با قطع نظر از تحقّق آن امر دیگر که با معنای تضایف مغایرت خواهد داشت. مانند اینکه اگر بنوّتی برای زید نسبت به عمرو منظور شود با قطع نظر از ابوّت عمرو برای او در این صورت بنوّت زید نسبت به عمرو و غیر عمرو مساوی خواهد بود. بلکه به گونه‌ای که هر زمان یکی از آن دو تحقّق پیدا کند دیگری هم در اضافه به او تحقّق می‌یابد و برعکس. ولی عاقلیت نفس نسبت به صورت معقوله به گونه دیگری است (وجود فی‌نفسه، صورت معقوله و وجودش برای عاقل یکی است). پس عاقلیتی که مقابل معقولیت صورت معقوله از جهت تضایف لازم است عاقلیت نفس و یا غیر آن نیست بلکه عاقلیت، ذاتی صورت معقول است.

سپس می‌گوید: بدین طریق ایراد نقض به علّت و معلول و محرک و متحرک برطرف می‌شود، چون امکان ندارد که معلول، بالذات متصف به معلولیت گردد (با قطع نظر از علت ذاتی خود)، چون قطع نظر نمودن از علّت، مساوی با عدم اوست تا چه رسد به صفت معلولیتش که متأخر از ذات آن است؛ زیرا معلول بالذات عین الربط به علّت است نه چیزی که دارای ربط در برابر علّت است. در باب متحرک

بالذات هم، چنین وضعیتی خواهد بود... پس ایرادی وارد نیست.

آشتیانی در پایان می‌گوید: آنچه ما گفتیم نهایت مطلبی بوده که امکان گفتنش در اینجا وجود داشت ولی حق این است که این مقدمات چهارگانه، اتحاد عاقل و معقول را طبق نظر ملاصدرا اثبات می‌کند، به شرط اینکه معقول صورت نورانی ادراکی قائم به ذات و مجرد از دو اقلیم (نفس و خارج نفس) باشد، نه مفاهیم کلی سرابی (۱۳۶۷: ۲۲۶-۲۳۵).

استاد حسن‌زاده آملی هم می‌گوید: سبزواری در پایان تعلیقات اسفار مانند پایان گفتارش در شرح منظومه حکمت صریحاً اعتراف کرده است که مسلک تضایف تمام است خیلی موجب تعجب ماست که مثل متأله سبزواری در یک مسئله تکافوی تضایف در رتبه این گونه اضطراب گفتار از خود نشان دهد... (۱۴۰۴: ۲۲۶).

استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در شرح «المشاعر» ملاصدرا پس از آنکه صور اشیا را سه قسم دانسته است:

- ۱- حالّ در مواد جسمانی که نحوه وجود آنهاست؛
 - ۲- غیر حالّ: در هیولا ولی از مقدار جسمانی خالی نیستند که صورت برزخی است؛
 - ۳- صورت عقلی مجرد از ماده و مقدار که معقولیت نحوه وجود آنهاست که اینها نیز دو نوعند: یکی ذاتاً مجرد و دیگری به تقشیر مقشّر.
- می‌گوید: اگر برای صورت عقلی وجودی متباین با نفس لحاظ شود و این دو به صورت حالّ و محلّ باشند، لازم می‌آید که این صورت در صمیم ذات، معقول نباشد و معقول بودن، متأخر از ذات آن باشد و این خلاف فرض است. چون فرق است میان اتصاف صورت عقلیه به معقولیت و اتصاف جسم به حرکت و متحرکیت، صورت معقوله، شأنی غیر از معقولیت ندارد ولی وصف حرکت این گونه نیست؛ زیرا در این صورت انفکاک عاقلیت از معقولیت پیش می‌آید، در حالی که متضایفان در اصل وجود و درجات وجودی تکافو دارند. ولی سبزواری عاقلیت و معقولیت را از نوع محرک و متحرک دانسته است.

فإذن لزم من ذلك أن الصورة المعقولة في حدّ نفسها مع فرض تفردها عمّا عداها هي معقولة فيكون عاقله أيضاً إذ المعقولة لا يتصور حصولها (وجودها) بدون

العاقلیّة كما هو شأن المتضایفین و حیث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فیکون معقولة لذاتها (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۲۴۲-۲۴۵).

البته سیدجلال‌الدین آشتیانی مانند سبزواری معتقد است که برهان تضایف اتحاد را نمی‌رساند و اتحاد باید با برهان دیگر ثابت گردد چون او معقول بالذات را که تمثّل نزد جوهر عاقل دارد، معقول بالعرض می‌داند؛ زیرا حالّ در نفس است و عرض هم از مرتبه معروض تأخر دارد و عرض از کمالات ثانویه است. ملاک خروج نفس از قوه به فعل در صمیم ذاتش نمی‌باشد و در کتاب شرح حال و آثار و افکار ملاصدرا نیز همین مطلب را آورده است.

از بیان ملاصدرا و حاجی برمی‌آید که هر دو در چهار امر اشتراک دارند که عبارتند از:

۱- عاقلیت و معقولیت، دو امر متضایف هستند؛

۲- دو امر متضایف تکافو در رتبه وجودی دارند؛

۳- معقول بالذات و معقول بالغير با یکدیگر متفاوت است.

۴- مدرک با مدرک اتحاد وجودی دارند.

ولی افتراق نظر دو حکیم در این است که ملاصدرا خواسته است از طریق تضایف و تکافوی دو امر متضایف در رتبه وجود، اتحاد وجودی عاقل و معقول را در معقول بالذات و غیر بالذات اثبات نماید. اما حاجی سبزواری درباره معقول بالذات و غیر بالذات از طریق تضایف قائل به تفصیل است چون او معتقد است تضایف تنها تکافوی در رتبه را می‌رساند نه اتحاد را و اتحاد از راه دیگری غیر از تضایف قابل اثبات است.

آنچه به نظر می‌رسد این است که حق با سبزواری است. چون صحیح است که متضایفین از لحاظ اصل وجود و رتبه وجودی دو امر متکافی هستند. ولی تضایف، سبب اتحاد نمی‌شود. بنابراین درست است که عاقل با معقول اتحاد وجودی دارد اما در معقول بالذات این اتحاد، اقتضای ذات آن است و در معقول غیر بالذات از طریق صورت معقوله با نفس که مدرک آن صورت است حاصل می‌آید. به هر حال این اتحاد از طریق تضایف به دست نخواهد آمد.

۳. ادراک کلیات

ملاصدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه» تحت عنوان اشراق نهم از شاهد دوم در بیان کیفیت وجود کلیات در ذهن می‌گوید: ما قبلاً گفتیم نفس در ادراک صور حسیه و خیالیه به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا به فاعل متصف و از این طریق به بسیاری از اشکالات پاسخ داده شد. هم اکنون می‌گوییم حالت نفس نسبت به صور عقلیه انواع جوهری از طریق اضافه اشراقی نفس نسبت به ذوات عقلیه و مثل مجردة نوریه واقع در عالم ابداع که موجود در جایگاه ربوبی است صورت می‌پذیرد و کیفیت ادراک نفس بدین گونه است که: چون برای نفس ادراک آن صور پاک که در نهایت شرف و علو و دور از اقلیم نفس وابسته به اجرام هستند، میسر نیست و نمی‌تواند آنها را به طور کامل مشاهده نماید و ببیند - نه به لحاظ اینکه میان این دو حجابی باشد و یا منعی از جانب آنها صورت پذیرد بلکه به لحاظ قصور نفس و عجز و ضعف او - بنابراین مشاهده نفس از آنها مانند کسی است که شخصی را از دور می‌بیند و احتمال اشیای زیادی را می‌دهد، پس همان طور که شخص از دور دیده شده، شخص خاصی نبوده و مبهم و قابل تطبیق بر افراد و اشیای زیادی است وضعیت نفس نیز به هنگام مشاهده مثل نوری و صور عقلی و مجرد قائم به ذات از لحاظ ابهام و اشتراک نسبت به اشخاصی که معلولهای آن صورت عقلیه مجردند، مبهم خواهد بود. سپس می‌افزاید به اینکه استبعادی نیست در اینکه صوری که از ذوات گرفته می‌شود حمل بر آنها گردیده و متحد با آنها و قابل تطبیق بر آنها باشد مانند حساس و ناطق که از صورت انسانی و حیوانی گرفته می‌شوند، قابل حمل بر افراد انسان و حیوان می‌باشد تا آنجا که می‌گوید ارتباط هر یک از مثل عقلیه و ذوات نوری ادراکی که ارباب انواع جسمانی هستند، نسبت به افرادشان بیشتر است از ارتباط نفوس و ابدان که صورتی از نفوس گرفته می‌شود و بر بدن قابل حمل است (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۳۱-۳۳).

۳-۱. ایراد حاجی سبزواری

ایراد حاجی بر ملاصدرا در باب ادراک کلیات عقلی است که این مطلب را حاجی

در بیان دلیل دوم بر اثبات تجرّد نفس بدین طریق مطرح کرده است:

كذا تجرّد الذوات المرسله و كون فعل النفس لا انتهاء له
 كه در مصراع اول منظور از ذوات مرسله به عقیده حاجی کلیات عقلی است كه
 نفس آن کلیات را كه مشترك میان كثیرین است، تصور و تعقل می‌نماید و نتیجه
 می‌گیرد كه چون اینها مجردند، محل آنها هم كه نفس است باید مجرد باشد سپس
 می‌گوید: ممكن است ذوات مرسله اعم از کلیات عقلی و ارباب انواع باشد كه به
 عقیده ملاصدرا نفس به هنگام ادراك کلیات عقلی اضافه اشراقی نسبت به آنها پیدا
 می‌کند.

شیخ در الهیات شفا نیز گفته است: قومی برای هر یک از امور طبیعت صورت
 مفارقی را كه معقول است، معتقدند كه عقل آنها را می‌گیرد. جز اینکه امر معقول
 فاسدشدنی نیست ولی امر محسوس فاسد می‌شود، همچنین علوم و براهینی را متوجه
 آنها کرده‌اند كه افلاطون و سقراط در این رأی افراط نموده‌اند.

حاجی می‌گوید: حق این است كه اینها - یعنی صور ذهنی - عنوانها و عکوسی از
 آن مثل، در قلب بوده و انواری كه از آسمانهای بالا كه عالم ابداع می‌باشند بر طبق
 آنچه در واقع هستند اشراق می‌شوند (۱۳۶۷: ۳۰۰-۳۰۱).

و نیز در بحث معاد می‌گوید: طبق عقیده ملاصدرا درك کلیات از طریق
 مشاهده نفس مثل نوری را از دور صورت می‌گیرد. ولی به عقیده ما آنها عناوین و
 عکوسی هستند كه از مثل در آینه قلب انعکاس می‌یابند؛ زیرا همان طور كه برای
 نفس، روزنه‌هایی است به عالم ملك و ملكوت، همین طور روزنه‌ای است به عالم
 جبروت و برای آنها دو نحوه وجود است. وجودی برای خود آنها و وجودی برای
 نفوس ما كه وجودشان برای خود از وحدت عددی برخوردار است و برای ما از
 وحدت اطلاقی کلی انبساطی.

و این مثل، افراد خود را به نحو كثرت در وحدت واجد هستند و از هیولا و
 عوارض آن برکنارند و این کلیات عقلیه عنوانات مثل هستند و چون اینها افراد خود
 را واجدند پس وقتی كه نفس حقیقت خالص آنها را درك كند، همه افراد آن
 حقیقت را درك خواهد كرد و فرق میان این عنوان و عكوس با مثل در این است

كه تجرّد و صرافت این عنوانات مشروط به تعریه و تجرید است ولی در مثل بدون
 تجرید می‌باشد (۱۳۶۷: ۳۳۱-۳۳۲).

۴. حدوث اسمی

و الحادث الاسمی الذی مصطلحی
 تباین الوصفی لا الغزلی أثر
 فالحق قد كان و لا كون لشی
 فذی الحدوثات التی مرّت جمع
 آن رسم اسم جا حدیث منمّحی
 ممّن لعقل كأیننا للبشر
 كما سیطوی الكلّ بالقاهر طیّ
 لما سوی ذی الأمر و الخلق تقع

(سبزواری، ۱۳۶۷: ۷۷)

خلاصه سخن حاجی این است، عالم كه به معنای مفاهیم و ماهیات است و از
 آنها تعبیر به اسما و صفاتی می‌شوند كه از حدود وجود منبسط انتزاع شده‌اند،
 همگی در مرتبه احدیت مسبق به عدم هستند. همه اینها - از عقول و نفوس گرفته تا
 صور و اجسام - اسمایی هستند كه پس از تجلّی ذات به عوالم ممكن با اسم «مبدع»
 حادث شده‌اند. همان‌گونه كه پس از تجلّی با اسم قهاری به او برمی‌گردند.

فرق میان حدوث اسمی حاجی و حدوث دهری میرداماد و طبیعی^۱ ملاصدرا در
 این است كه آن دو حدوث در وجود هستند و حدوث اسمی حاجی در ماهیت.
 یعنی متأخر در این حدوث ماهیت است و در آنها وجود و این ماهیت از وجود
 منبسط انتزاع گردیده است. بنابراین از دیدگاه میرداماد زمانیات حادث دهری هستند
 و دهریات حادث سرمدی می‌باشند و از دیدگاه ملاصدرا مجردات، چون صقع
 ربوبی و ملحق به آنها هستند، خارج از حدوث می‌باشند و حدوث مخصوص عالم
 طبیعت و اجسام بوده و در چیزهایی است كه دارای حرکت جوهری هستند.

فرق دیگر كه میان حدوث دهری و اسمی با حدوث طبیعی ملاصدراست در این
 است كه صدرا حدوث را به همه عالم مربوط ندانسته و چنان كه گفته شد،

۱. حدوث طبیعی از اصطلاحات صدراست كه قائل به حرکت جوهری است. او می‌گوید عقول مفارقه
 خارج از حكم حدوثند و چیزهای دیگر در طبیعت جوهر خود همواره در حرکتند و حادث به
 حدوث طبیعی می‌باشند (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۴۵/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۶۲/۱).

مخصوص عالم اجسام می‌داند ولی میرداماد و حاجی مربوط به همه عالم می‌دانند. با این تفاوت که حاجی در همه موجودات به یک نحوه می‌داند ولی میرداماد با تفاوت میان زمانیات و دهریات و سرمدیات.

شیخ محمدتقی آملی بر حدوث اسمی نیز ایرادهایی به شرح ذیل وارد کرده است:

- ۱- حدوث، مسبوقیت وجود به عدم است نه ماهیت، به عدم که حاجی می‌گوید؛
 - ۲- ماهیت امری است اعتباری و تأخر و عدم تأخر در آن معنا ندارد؛
 - ۳- همان گونه که ماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه است لا مسبوقیه و لا لامسبوقیه نیز می‌باشد؛
 - ۴- صرف نظر از ایرادهای قبلی حدوث اسمی، حاجی به نفی حدوث عالم از جهت نفی موضوع آن، که خود عالم است، بازگشت دارد؛ زیرا برابر نظر او در باب حدوث اسمی، عالمی به معنای ما سوی الله وجود ندارد تا از حدوث آن بحث شود به لحاظ اینکه عالم طبق عقیده او یا به ماهیت اعتباری بازگشت می‌کند که حقیقتی ندارد و یا به وجودی که خارج از صقع ربوبی نیست پس در هر دو صورت عالمی وجود ندارد تا از حدوث آن بحث گردد (آملی، بی‌تا: ۲۶۲-۲۶۵).
- در صورتی که منظور از ماهیات که مظاهر اسما و صفات حق هستند همان وجودات باشند به حدوث دهری و یا حدوث طبیعی ملاصدرا باز می‌گردد، ولی اگر منظور از ماهیات مظاهر صفات حق نبوده بلکه صرفاً اصطلاح عرفانی است نباید در ردیف دیگر حدوثها مطرح شود و اگر منظور ماهیت فلسفی است که غیر از وجود است بی‌اعتبار خواهد بود. به هر حال حدوث اسمی در فلسفه نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *مجموعه رسائل حاج ملاهادی سبزواری*، مشهد، دانشگاه مشهد، صدمین سال درگذشت حکیم سبزواری، بی‌تا.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیقه بر شرح منظومه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳. آملی، شیخ محمدتقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۵. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح غرر الفرائد*، امور عامه زیر نظر مهدی محقق و ایزوتسو با حواشی سبزواری، هیدجی عاملی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۶. همو، *شرح منظومه*، مصطفوی، ۱۳۶۷ ق.
۷. سجادی، جعفر، *فرهنگ و معارف اسلامی*، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ ش.
۸. لاهیجانی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ق.
۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، تهران، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.

«امامت» در کلام شیعه امامیه

(با توجه به منابع اهل سنت)*

□ غلامحسین زینلی

□ محقق و نویسنده حوزه علمیه قم

چکیده

زندگی آدمی بر اساس اعتقاداتش، رنگ و بوی خاصی می‌گیرد و بسیاری از تمایزهای میان انسانها به عقاید آنان برمی‌گردد. در میان مسلمانان نیز بر اساس همین اعتقادات و تقسیم آنها، گروههای مختلفی ایجاد شده است. از این میان به دو گروه اصلی شیعه و سنی می‌توان اشاره کرد که از همان روزگاران نخست اسلام حیات خود را آغاز کرده‌اند. علی‌رغم اشتراکات فراوانی که دارند و همه یکتاپرستند و پیامبر واحد دارند و به یک قبله نماز می‌خوانند و کتاب آنان یکی است و همین مایه اتحاد و بقای آنان تا امروز گردیده است، اختلافاتی نیز با هم دارند. یکی از این اختلافات، اختلاف در اصل امامت است که شیعه آن را از اصول دین و انتخاب و معرفی امام را شأن خدا و رسول او و اهل سنت، آن را بر عهده مردم می‌دانند. این مقاله با استناد به کتابها و منابع اهل سنت به بررسی دیدگاه شیعه درباره امامت می‌پردازد.

واژگان کلیدی: امامت، شیعه، اهل سنت، اکمال دین، اصول دین، فروع دین.

مقدمه

افزون بر اصول سه‌گانه توحید، نبوت و معاد، اعتقاد به امامت مهم‌ترین ویژگی‌ای است که پیروان مذهب شیعه امامیه را از پیروان سایر مذاهب اسلامی متمایز می‌سازد؛ هرچند تشیع برای اثبات عقاید و باورهای مذهبی خود، از جمله مسئله «امامت» به آثار دیگران نیازی ندارد، این افتخار را دارد که می‌تواند مهم‌ترین مبانی اعتقادی خود را از جمله مسئله «امامت»، بر اساس معتبرترین منابع پیروان سایر مذاهب اسلامی به اثبات رساند. حال آنکه مخالفان تشیع هیچ‌گاه قادر نیستند مسائل خاص مذهبی خود را با استناد به منابع معتبر تشیع اثبات کنند. این مسئله که آیا امامت جزء اصول دین است یا فروع آن، از مهم‌ترین تفاوت‌های تشیع و تسنن در بحث امامت است.

تشیع امامت را حقی الهی و از اصول دین می‌داند و معتقد است، این حق فقط در اختیار خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است و ایشان حق دارند و می‌توانند امام مسلمانان و جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله را تعیین کنند. در حالی که اهل سنت معتقدند، امامت حقی بشری و از فروع دین است و خود مسلمانان وظیفه دارند برای جامعه اسلامی، امام و پیشوا انتخاب کنند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره، هیچ اقدامی نکرده و هیچ سخنی بیان نفرموده‌اند، بلکه با سکوت خود، این مسئله را به اصحاب و دیگر آحاد امت اسلامی واگذار نموده تا هر کسی را شایسته یافتند، به جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام مسلمانان تعیین کنند. ما در این مقاله در صدد نقد این دیدگاه اهل سنت نیستیم، هرچند این دیدگاه، فاقد دلیل است و افزون بر آن، دلایل متعددی در صحاح و سنن و مسانید و دیگر آثار دست اول آنان وجود دارد که دیدگاه فوق را نفی می‌کند.

اینکه گفتیم امامت حق و منصبی الهی است، حقیقتی است که در احادیث صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صراحت آمده است. از جمله:

۱. مورخان و سیره‌نگاران مسلمان نوشته‌اند: رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که به سراغ قبیله بنی عامر بن صعصعه رفتند تا آنان را به دین خدا فراخوانند، و از آنان خواستند تا ایشان را در اجرای رسالتشان یاری دهند. یکی از افراد آن قبیله به نام بیحیره بن

فراس در پاسخ پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «أرأیت إن نحن تابعناک علی أمرک ثم أظهرک الله علی من یخالفک، أیکون لنا الأمر من بعدک؟»؛ اگر ما از تو پیروی کنیم و خدا تو را بر مخالفان پیروز گرداند، آیا امر خلافت را پس از خود به ما واگذار می‌کنی؟ پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ او فرمود: «الأمر لله یضعه حیث یشاء» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب اماره، باب ۱)؛ امر خلافت در دست خداست (نه در اختیار من) و هر جا که بخواهد، آن را قرار می‌دهد.

پاسخ پیامبر صلی الله علیه و آله به بیحیره بن فراس، به صراحت این دیدگاه شیعه امامیه را تأیید می‌کند که تعیین جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله از حقوق خدا و رسول است نه از حقوق مردم و تنها خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توانند درباره این منصب الهی تصمیم بگیرند و هر کس را که شایسته تشخیص دهند، به سمت جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله برگزینند.

۲. دانشمندان اهل سنت در صحاح، سنن و مسانید و دیگر آثار معتبر خود، روایاتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که طبق آنها رسول خدا صلی الله علیه و آله تعداد جانشینان خود و خلفای امت اسلامی را دوازده تن معرفی کرده و برای آنان اوصافی نیز برشمرده‌اند. نمونه‌ای از روایات مورد نظر را که مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری در صحیح خود از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده، چنین است: «لا یرزال الدین قائماً حتی تقوم الساعة، أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش» (ابن هشام، بی‌تا: ۶۶/۲؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۱۳۹/۳-۱۴۰؛ ابن حبان، ۱۴۰۷: ۸۹/۱-۹۰؛ حلبی، بی‌تا: ۳/۲؛ کاندهلوی، بی‌تا: ۶۹/۱)؛ همواره دین خدا استوار و پابرجاست تا آنکه قیامت به پا شود یا دوازده نفر خلیفه برای شما وجود داشته باشند که همگی آنان از قریش‌اند.

در نقل دیگری از روایت فوق آمده است: «یکون لهذه الأمة اثنا عشر خلیفة، کلهم من قریش» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۱۰۶/۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳۳/۱۲)؛ برای این امت دوازده نفر خلیفه وجود خواهند داشت که همه آنان از قریش‌اند.

در حدیث عبدالله بن مسعود آمده است: «إنه سئل کم یملک هذه الأمة من خلیفة؟ قال: اثنا عشر کعدۃ نعباء بنی اسرائیل» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۵۵/۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۵۰/۱۴؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۵؛ ابن حجر، بی‌تا: ۲۱۱/۱۳؛ البانی، ۱۴۱۵: ۷۱۹/۲-۷۲۰).

مسروق بن اجدع که خود از بزرگان تابعان است، می‌گوید:

ما در کوفه، نزد عبدالله بن مسعود نشسته بودیم و او به ما قرآن می‌آموخت. مردی از او پرسید: ای اباعبدالرحمان! آیا شما [اصحاب پیامبر ﷺ] از آن حضرت پرسیدید که این امت چند نفر خلیفه خواهد داشت؟ ابن مسعود در پاسخ گفت: از هنگامی که به عراق آمده‌ام، تو نخستین کسی هستی که از من چنین پرسشی می‌کنی. آنگاه افزود: آری، ما از پیامبر ﷺ این سؤال را پرسیدیم و آن حضرت در پاسخ ما فرمود: «دوازده تن خواهند بود به تعداد نقبای بنی اسرائیل».

چنان که می‌بینید، رسول خدا ﷺ در این احادیث، هم عدد خلفای امت اسلامی را تعیین کرده‌اند و هم اوصاف آنان را مشخص نموده‌اند. مثل اینکه همه آنان از قریش‌اند؛ خلفای کل امت اسلامی هستند نه بخشی از امت؛ قوام و استواری دین دائر مدار وجود خلفای دوازده‌گانه است؛ دوران خلافت آنان پس از پیامبر ﷺ آغاز می‌شود (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۲؛ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۳۳۳/۴؛ ترمذی، السنن: کتاب فتن، باب ۴۶)؛ افرادی صالح‌اند (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۶۱۸/۳؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۵؛ بخاری، التاريخ الکبیر: ۴۱۱/۸)؛ وجودشان مایه عزت اسلام و عزت خلافت است (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب اماره، باب ۱).

تعیین عدد خلفا و نیز تعیین اوصاف و شرایط آنان از سوی پیامبر ﷺ، به وضوح بیانگر آن است که تعیین جانشین پیامبر ﷺ و امام مسلمانان، حق خدا و پیامبر ﷺ است نه مردم؛ چرا که اگر این امر از حقوق مردم بود، معنا نداشت که پیامبر ﷺ حقوق آنان را نادیده گرفته، خود، عدد خلفای امت اسلامی را تعیین نماید و شرایط و اوصاف آنان را نیز مشخص کند. بلکه باید هم تعیین عدد و هم بیان اوصاف و شرایط خلفای مسلمانان را به خود آنان واگذار می‌نمود و خود آنان، اوصاف کسی را که به جانشینی پیامبر ﷺ برمی‌گزینند، تعیین می‌کردند.

حال آنکه پیامبر ﷺ چنین حقی را برای اصحاب و دیگر آحاد امت اسلامی قائل نشده و شخصاً به تعیین عدد و شرایط لازم برای خلفای دوازده‌گانه امت اسلامی، اقدام کرده‌اند.

آری، نفس تعیین عدد و بیان شرایط، به ویژه بیان شرط خاصی مانند قرشی بودن، تردیدی باقی نمی‌گذارد که پیامبر ﷺ در این احادیث، به افراد خاصی نظر داشته‌اند.^۱

۱. مجموعه عدد و اوصاف ذکر شده در احادیث خلفای اثنا عشر، جز بر امامان دوازده‌گانه صدق نمی‌کند.

نیز بیان شرایط یادشده برای جانشینان دوازده‌گانه پیامبر ﷺ، از قبیل تعیین شرایط برای قاضی و امام جماعت و... نیست؛ زیرا در مسئله قاضی و امام جماعت، اولاً عدد ذکر نکرده‌اند، ثانیاً شرایطی که پیامبر ﷺ برای این مسائل بیان کرده‌اند (از قبیل علم و عدالت و...) شرط عام است و برای هر مسلمانی از هر قوم و ملتی، دست‌یافتنی است. در حالی که شرط قرشی بودن، شرط خاصی است و برای اکثر قریب به اتفاق مسلمانان در سراسر جهان، تحصیل‌شدنی و دست‌یافتنی نیست. این شرط، حقوقی را برای یک قبیله یا یک خانواده، اثبات و حقوقی را از سایر مردم مسلمان در سراسر جهان اسلام، سلب می‌کند. اگر تعیین جانشین پیامبر ﷺ و امام مسلمانان را حق مردم بدانیم - چنان که اهل سنت این‌گونه پنداشته‌اند - تعیین شرط قرشی بودن از سوی پیامبر ﷺ با حقوق مسلمانان در تباین آشکار است.

نیز نظر به اینکه نمی‌توان پیامبر معصوم الهی را به نقض حقوق مشروع مردم مسلمان متهم کرد، باید بپذیریم که تعیین جانشین پیامبر ﷺ و امام مسلمانان، از حقوق خدا و پیامبر ﷺ است نه از حقوق مردم، چه اگر تعیین جانشین پیامبر ﷺ از حقوق مردم باشد، باید آنان بتوانند به هر شکلی که تشخیص می‌دهند، در حقوق خود تصرف کنند. به هر تعدادی که می‌خواهند و از هر قوم و قبیله‌ای که می‌خواهند، امام مورد نظر خود را تعیین کنند، در حالی که چنان که گذشت، رسول خدا ﷺ چنین اجازه‌ای را به مردم نداده و چنین حقی را برای آنان قائل نشده‌اند.

۲. امامت، اصلی از اصول دین

اینکه گفتیم، امامت اصلی از اصول دین است نه فرعی از فروع آن، حقیقتی است که اسناد و مدارک موجود در آثار دست اول فریقین، صحت آن را تأیید می‌کند. پیش از آنکه به بیان دلایل این مسئله پردازیم، شایسته است ببینیم اصولاً چه مسائلی را می‌توان جزء اصول دین و چه مسائلی را جزء فروع آن قرار داد. به باور ما و چنان که از نام آن نیز پیداست، مسائلی را می‌توان جزء اصول دین قرار داد که جزء مسائل ریشه‌ای دین باشد و پایه و اساس دیگر مسائل دین به شمار آید، به گونه‌ای که دین خداوند جز به وسیله آن مسائل به کمال نرسد و وظایف مسلمانان جز با

اعتقاد و عمل به آن مسائل، انجام نگیرد و پذیرفته نشود؛ مانند: توحید، نبوت، معاد. چنان که خواهیم دید، از دیدگاه شیعه امامیه، امامت که به معنای «وصایت» و جانشینی پیامبر ﷺ می‌باشد نیز دارای ویژگی‌های فوق بوده، جزء اصول دین است؛ زیرا ریشه بسیاری از مسائل مهم اسلام به مسئله امامت باز می‌گردد. توحید واقعی و نیز چهره واقعی پیامبر ﷺ و نبوت را به وسیله امام می‌توان شناخت. اگر در مباحث خداشناسی و پیامبرشناسی، مقایسه‌ای اجمالی میان نهج البلاغه و صحیح بخاری و مسلم داشته باشیم، می‌بینیم که میان خداشناسی و پیامبرشناسی نهج البلاغه و خداشناسی و پیامبرشناسی صحیح بخاری و مسلم، تفاوت زیادی وجود دارد.

تفسیر صحیح قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم ﷺ، فقط توسط امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام میسر است، نه کس دیگر. خداوند دین خویش را به وسیله امامت کامل کرده و نعمتهای خود را به وسیله امامت بر بندگان، تمام نموده است (مائده/۳). پیامبر ﷺ مرگ بدون شناخت امامت را مرگ جاهلی دانسته و قبول شدن اعمال و عبادات مسلمانان را به شناخت و محبت امامان اهل بیت عترت مشروط نموده (طیالسی، بی‌تا: ۲۵۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۴۴/۳) و راه دستیابی امت اسلامی به وحدت را تمسک به اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام دانسته است. نیز در حدیث متواتر ثقلین تنها راه استمرار هدایت امت اسلامی را پس از خود، تمسک به قرآن و عترت دانسته است.^۱

اینکه پیشتر گفتیم، امامت به معنای «وصایت» است، بدان جهت است که تعیین وصی و جانشین، سیره مستمر همه پیامبران الهی، از جمله پیامبر اکرم ﷺ بوده است.

وصایت در میان پیامبران پیشین

واژه «وصی» در لغت به معنای «جانشین و سفارش‌دار» است؛ یعنی کسی که وصیت‌کننده او را برای اجرای وصیت و تداوم اهداف خود تعیین کرده باشد. بر اساس نوشته‌های مورخان مسلمان، پیشینه مسئله «وصایت» در تاریخ جهان به روزگار نخستین پیامبر الهی، حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، ابوالبشر، باز می‌گردد. وی در

۱. «... إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدی... کتاب الله... و عترتی...» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۱۵۳، ۱۵۴ و هیثمی، ۱۴۱۴: ۲۵۶/۹؛ سمهودی، بی‌تا: ۲۳۶؛ ترمذی، نوادر الاصول: ۶۸).

آخرین روزهای حیات خویش، به دستور خداوند، فرزند ارشد خود شیث را که بافضیلت‌ترین فرزندش به شمار می‌رفت، وصی خویش قرار داد (طبری، بی‌تا: ۱۵۸/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۴۶/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۱۰۹/۱؛ یعقوبی، ۱۴۱۳: ۳۲/۱؛ مسعودی، ۱۹۸۹: ۳۸/۱؛ قرمانی، ۱۴۱۲: ۵۳/۱؛ ابوالفداء، بی‌تا: ۹/۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۵: ۲۰؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۲۶/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۹). شیث نیز در پایان زندگی، فرزندش انوش را وصی خود ساخت و میراث نبوت را نزد او به ودیعت نهاد (طبری، تاریخ: ۱۶۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۵۰/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۱۱۱/۱؛ یعقوبی، ۱۴۱۳: ۳۳/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۲۲؛ همو، ۱۹۸۹: ۴۸/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۱).

انوش نیز فرزندش قینان و قینان، فرزندش مهلائیل را به وصایت خویش برگزید. مهلائیل، فرزندش یرد و یرد، فرزندش اُخنوخ را وصی خود نمود و اخنوخ که همان ادريس پیامبر است، فرزندش متوشلخ را به وصایت برگزید (طبری، بی‌تا: ۱۶۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۵۱/۱ و ۵۲؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۱۱۱/۱؛ یعقوبی، ۱۴۱۳: ۳۳/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۱؛ مسعودی، ۱۹۸۹: ۳۹/۱). نوح پیامبر فرزندش سام را وصی خود نمود (ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۶۷/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۱۳۶/۱؛ شیخ صدوق، بی‌تا: ۳۶۹/۲؛ دینوری، ۱۹۶۰: ۱).

ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام به دستور خداوند، فرزندش اسماعیل را به وصایت برگزید و میراث نبوت را نزد او به ودیعت نهاد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۴۶).

اسحاق در روزهای پایان زندگی خود به دستور خداوند فرزندش یعقوب را وصی خود نمود و میراث نبوت را به او سپرد (همان: ۴۹) و یعقوب، یوسف را وصی خود قرار داد (همان: ۵۱). موسی عَلَيْهِ السَّلَام در روزهای پایان زندگی به دستور خداوند پسرعمویش یوشع بن نون را وصی خود کرد و میراث نبوت را به او سپرد و اطاعت از او را بر بنی اسرائیل واجب ساخت (مسعودی، ۱۴۰۹: ۶۶؛ یعقوبی، ۱۴۱۳: ۷۳/۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۶). عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز در آخرین روزهای زندگی طبیعی خود، یارانش را جمع کرد و در حضور آنان شمعون را وصی خود قرار داد و میراث نبوت را به او سپرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۸۹؛ شیخ صدوق، بی‌تا: ۳۷۰/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۳).

چنان که می‌بینید، مسئله «وصایت» در روزگار همه پیامبران الهی وجود داشته و هر پیامبری در روزهای پایان عمر، به دستور خداوند برای خود وصی تعیین می‌کرده است و مسئله تعیین وصی، جزء سیره مستمر پیامبران پیشین بوده است.

جالب توجه اینکه در سنت رسول خدا ﷺ نیز احادیث صحیحی هست که مباحث گذشته را تأیید می‌کند؛ از جمله، در حدیثی از آن حضرت آمده است: «لکلّ نبیّ وصیّ و وارث و إنّ علیّاً وصیّی و وارثی» (ابن عساکر، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۴۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۱۱۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۱: ۴۸)؛ برای هر پیامبری وصیّ و وارثی وجود دارد و وصیّ و وارث من است.

در حدیث صحیح دیگری، پیامبر ﷺ خطاب به فاطمه زهرا علیها السلام فرمودند: «... و وصیّی خیر الأوصیاء، و أحبُّهم إلی الله و هو بعلک...» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۵۷/۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷: ۱۳۰/۴۲)؛ ... و وصیّ من بهترین اوصیا و محبوب‌ترین آنان نزد خداوند است و او شوهر تو است....

رسول خدا ﷺ در حدیث نخست به دو مطلب تصریح کرده‌اند: اول اینکه همه پیامبران وصی داشته‌اند. دوم اینکه آن حضرت نیز در ادامه سیره مستمر پیامبران پیشین، برای خود وصیّ برگزیده‌اند و وصیّ ایشان علی بن ابی‌طالب علیهما السلام است. پیامبر در حدیث دوم تصریح کرده‌اند که علی بن ابی‌طالب علیهما السلام وصیّ ایشان است و چنان که پیامبر ﷺ افضل و اشرف انبیاست، وصیّ ایشان نیز بهترین اوصیا و محبوب‌ترین آنان نزد خداوند است.

پیامبر ﷺ در سال سوم بعثت و پس از نزول آیه «و أنذر عشیرتک الأقربین» در جمع فرزندان عبدالمطلب نیز با اشاره به علی بن ابی‌طالب علیهما السلام فرمودند: «هذا أخی و وصیّی و خلیفتی فیکم. فاسمعوا له و أطيعوا» (بغوی، ۱۴۰۵: ۲۷۸/۴ و ۲۷۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷: ۴۹/۴۲؛ طبری، تهذیب الآثار: ۶۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۶۴/۳؛ ابوالفداء، بی‌تا: ۱۱۶/۱ و ۱۱۷؛ طبری، تاریخ: ۳۱۹/۲)؛ این (علی علیهما السلام) برادر و وصیّ و جانشین من در میان شماست. سخن او را بشنوید و از وی اطاعت کنید.

حال به بررسی دلایل مورد نظر پرداخته و از آن میان، دو دلیل از قرآن و سنت را بررسی می‌کنیم.

آیه اکمال دین

سوره مائده که آیه اکمال دین جزء آن است، به اتفاق همه مفسران، سوره‌ای مدنی

است. ابن عباس، مجاهد، قتاده، ابوجعفر بشر و شعبی گفته‌اند: سوره مائده مدنی است، جز آیه «الیوم أكملت لکم دینکم» که در حجّة الوداع در مکه نازل شده است (طوسی، بی‌تا: ۴۱۳/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۳؛ آلوسی، بی‌تا: ۴۷/۶). از پیامبر اکرم ﷺ (شوکانی، بی‌تا: ۳/۲ و ۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۴۷/۶) و شماری از صحابه (سیوطی، ۱۴۱۴: ۴/۳؛ آلوسی، بی‌تا: ۴۷/۶؛ شوکانی، بی‌تا: ۳/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۳/۳) نیز سخنانی نقل شده که بیانگر مدنی بودن این سوره است. عموم مفسران به پیروی از سخنان پیامبر ﷺ این سوره را مدنی دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۱۴: ۳/۳ و ۴؛ زمخشری، بی‌تا: ۵۹۰/۱؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۱۶/۶؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۳۳۰/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۵). شماری از مفسران، پا فراتر نهاده، مدنی بودن سوره مائده را مسئله‌ای اجماعی دانسته‌اند (قرطبی، ۱۹۶۵: ۳۰/۶؛ شوکانی، بی‌تا: ۳/۲ و ۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱).

همچنین سوره مائده آخرین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ است. این حقیقت، هم از پیامبر ﷺ نقل شده و هم شماری از صحابه، مانند محمد بن کعب قرظی، عایشه (شوکانی، بی‌تا: ۳/۲ و ۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۴۷/۶؛ قاسمی، ۱۳۹۸: ۴/۶)، عبدالله بن عمرو، ابومیسره (سیوطی، ۱۴۱۴: ۴/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۳/۳؛ شوکانی، بی‌تا: ۳/۲)، ابن عباس، عبدالله بن عمر (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳/۲؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۵۷۹/۱) و... به آن اذعان کرده‌اند.

آیه اکمال دین، آخرین آیه قرآن

گرچه در میان صحابه و به پیروی از آنان در میان مفسران و محدثان اهل سنت، در مورد نزول آخرین آیه قرآن کریم، دیدگاه‌های مختلف و گاه متضادی به چشم می‌خورد، این مقدار اختلاف در مورد چنین مسئله مهمی، آن هم در آخرین روزهای عمر مبارک پیامبر ﷺ تا حدودی غیر متعارف و سؤال انگیز است.

اما مقبول فریقین و مورد تأیید ظواهر قرآن و احادیث پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت علیهم السلام، آن است که آخرین آیه‌ای که بر نبی اکرم ﷺ نازل شده، آیه اکمال دین است.

دانشمند بزرگ اهل سنت، سیوطی، پس از نقل دیدگاه‌های مختلف صحابه درباره آخرین آیه قرآن کریم می‌نویسد:

دیدگاه‌های صحابه یادشده با یک مشکل مهم مواجه است؛ یعنی در کتاب خداوند، دلیلی وجود دارد که دیدگاه‌های یادشده را نفی می‌کند و آن، آیه اکمال دین است: «اليوم أكملت لكم دينكم...». این آیه در حجة الوداع و در عرفه نازل شده و ظهور در این دارد که همه فرایض و احکام، پیش از این آیه کامل شده و این آیه، آخرین آیه‌ای است که نازل شده است و جمعی مانند: ابن عباس و سُدی و... به این معنا تصریح کرده و گفته‌اند: این آیه، آخرین آیه‌ای است که نازل شده و پس از آن هیچ حلال و حرامی نازل نشده است (سیوطی، ۱۹۷۳: ۲۸/۱).

چنان که اشاره شد، امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) هم از جدشان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) روایاتی نقل نموده و هم خودشان احادیثی بیان داشته‌اند که نشان می‌دهد آیه اکمال دین، آخرین آیه‌ای است که نازل شده است. از امام باقر (علیه‌السلام) نقل است که فرمود: فرایض یکی پس از دیگری نازل شد و ولایت، آخرین فریضه‌ای بود که نازل شد و خداوند این آیه را نازل کرد: «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي...».

امام باقر (علیه‌السلام) سپس فرمود:

خداوند می‌فرماید: پس از این فریضه، بر شما فریضه‌ای نازل نخواهم کرد (عباشی، ۱۴۱۱: ۳۲۲/۱؛ حویزی، بی‌تا: ۵۸۷/۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۱؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۰/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۴۴/۱).

آیه اکمال دین نیز مؤید نظر امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) است؛ چه این آیه خود ظهور و بلکه صراحت دارد که آخرین آیه‌ای است که نازل شده و احکام الهی به وسیله آن کامل شده است. اگر چنان که از شماری از صحابه نقل شده، پس از این آیه، آیاتی نازل شده باشد، به کار بردن تعبیر «اکمال دین» در این آیه درست نمی‌بود، بلکه باید می‌گفت: دین به وسیله آیاتی که پس از این آیه نازل می‌شود، کامل می‌گردد، در حالی که آیه اکمال، صراحت دارد که دین با نزول این آیه کامل شده است.

مضاف بر این، شماری از مفسران اهل سنت نیز آیه اکمال دین را آخرین آیه قرآن کریم دانسته‌اند؛ از آن جمله‌اند: خازن بغدادی، بغوی، آلوسی، رشید رضا، فخر رازی، قاسمی، و... (بغدادی صوفی، بی‌تا: ۴۶۴/۱؛ بغوی، ۱۴۰۵: ۲۰۷/۲؛ آلوسی، بی‌تا: ۶۰/۶؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۵۴/۶؛ فخر رازی، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۴؛ قاسمی، ۱۳۹۸: ۴۶/۶).

زمان و مکان نزول آیه اکمال دین

نزول آیه اکمال دین در حجة الوداع، مورد اتفاق مفسران فریقین است، اما اختلاف در این است که زمان و مکان نزول آن در حجة الوداع کی و کجاست. در این باره در منابع فریقین سه قول مهم وجود دارد:

۱. قول اهل بیت (علیهم‌السلام)

به عقیده امامان اهل بیت (علیهم‌السلام)، آیه مورد نظر در روز پنجشنبه هیجدهم ذی‌حجه، در بازگشت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از حجة الوداع در جحفه نازل شده است. پیامبر به دستور خداوند کاروان حاجیان را نگه داشت و در میان آنان به ایراد خطبه پرداخت و ولایت علی (علیه‌السلام) را به آنان ابلاغ نمود.

امام صادق (علیه‌السلام) از پدرانش از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل می‌کند که فرمود: روز غدیر خم افضل اعیاد امت من است. در آن روز خداوند به من فرمان داد تا برادرم علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) را به پیشوایی امتم نصب کنم تا پس از من به وسیله او هدایت شوند. خداوند در آن روز، دین را کامل کرد و نعمت را بر امتم تمام نمود و اسلام را به عنوان دین آنان برگزید (حویزی، بی‌تا: ۵۸۹/۱).

از امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) و امام باقر (علیه‌السلام) و دیگر امامان اهل بیت نیز احادیثی با مضامین فوق نقل شده است (همان: ۵۸۹/۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۴۳۵/۳؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۰/۲).

۲. مفسران موافق اهل بیت (علیهم‌السلام) از اهل سنت

شماری از مفسران و محدثان اهل سنت نیز از طریق شماری از صحابه از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) احادیثی را نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد، آیه مورد نظر در روز غدیر خم و پس از اعلان ولایت علی (علیه‌السلام) توسط رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نازل شده است خطیب بغدادی با سند صحیح^۱ از ابوهریره نقل کرده است که گفت:

هر کس روز هیجدهم ذی‌حجه را روزه بدارد، برای او شصت ماه روزه نوشته می‌شود و آن، روز غدیر خم است. هنگامی که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دست علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) را

۱. همه رجال سند این روایت، افرادی موثق و مورد تأیید رجال‌شناسان برجسته اهل سنت‌اند.

گرفت و فرمود: «أَلَسْتُ وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ؟» قالوا: بلى يا رسول الله! قال: «مَنْ كُنْتُ مُوَلَّاهُ فَعَلَىٰ مُوَلَّاهِهِ». فقال عمر بن الخطاب: بَخَّ بَخَّ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ، أَصَبَحْتَ مُوَلَّاهُ وَمُوَلَّاهُ كُلِّ مُسْلِمٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (خطیب بغدادی، بی تا: ۲۹۰/۸)؛ آیا من پیشوا و سرپرست مؤمنان نیستم؟ گفتند: آری ای رسول خدا! پیامبر ﷺ فرمود: هر کس من مولای او هستم، علی هم مولای اوست. به دنبال آن، عمر بن خطاب گفت: خوشا به حالت ای فرزند ابوطالب که مولای من و مولای همه مسلمانان شدی! بلافاصله خداوند این آیه را نازل کرد: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾.

حدیث فوق را حاکم حسکانی حنفی، ابن عساکر، خوارزمی، ابن مغازلی، سبط ابن جوزی حنفی، حمّوئی حنفی و... نیز نقل کرده‌اند (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۰/۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷: ۲۳۳/۴۲، ۲۳۴، ۲۳۷؛ خوارزمی، بی تا: ۱۳۵؛ ابن مغازلی، ۱۴۰۲: ۱۹؛ ابن جوزی، ۱۴۰۱: ۳۶؛ جوینی، ۱۳۹۸: ۷۲/۱).

از ابوسعید خدری، صحابی دیگر پیامبر ﷺ نیز حدیث صحیحی با مضمون فوق نقل شده است. وی می گوید:

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا النَّاسَ إِلَىٰ عَلِيٍّ فَأَخَذَ بَضْعِيهِ فَرَفَعَهُمَا ثُمَّ لَمْ يَتَفَرَّقَا حَتَّىٰ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نَعْمَتِي﴾. فقال رسول الله ﷺ: «اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَىٰ إِكْمَالِ الدِّينِ وَ إِتْمَامِ النِّعْمَةِ وَ رِضَا الرَّبِّ بِرِسَالَتِي وَ الْوَالِيَةِ لِعَلِيِّ (مَنْ بَعْدِي)» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۰/۱؛ خوارزمی، بی تا: ۱۳۵؛ جوینی، ۱۳۹۸: ۷۲/۱؛ قاسمی، ۱۳۹۸: ۴/۶ و ۵۰)؛ پیامبر مردم را به (ولایت) علی (ع) فرا خواند و بازوی او را گرفت و بالا برد. هنوز متفرق نشده بودند که این آیه نازل شد: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نَعْمَتِي﴾. به دنبال آن رسول خدا ﷺ فرمود: الله اکبر از کامل شدن دین و تمام شدن نعمت و خشنودی پروردگار به رسالت من و ولایت علی پس از من.

چنان که دیدیم، حدیث ابوهریره و ابوسعید خدری نیز صراحت دارد که آیه اکمال دین در غدیر خم و درباره علی (ع) نازل شده است.

۳. قول عمر بن خطاب

اکثر مفسران اهل سنت به پیروی از سخن عمر بن خطاب بر این باورند که آیه

۱. شایان یادآوری است که خطیب بغدادی حدیث فوق را با دو سند صحیح نقل کرده است.

اکمال دین در حجة الوداع و در روز عرفه، در عرفات بر پیامبر ﷺ نازل شده است (بیضاوی، ۱۴۲۱: ۴۱۸/۱؛ ابوالسعود، بی تا: ۶/۳؛ بغدادی صوفی، بی تا: ۴۶۳/۱ و ۴۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۵: ۲۸۶/۴؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۶/۳ و ۱۷؛ زمخشری، بی تا: ۵۹۳/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۴/۲؛ طبری، ۱۴۲۰: ۴۱۸/۴؛ و...). بخاری و مسلم نوشته‌اند:

روزی یک نفر یهودی به عمر گفت: ای امیرالمؤمنین! در کتاب شما آیه‌ای وجود دارد که آن را می خوانید، اگر آن آیه بر ما یهودیان نازل شده بود، ما روز نزول آن را برای همیشه عید می گرفتیم. عمر گفت: کدام آیه؟ مرد یهودی گفت: آیه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نَعْمَتِي وَ رِضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. عمر گفت: ما آن روز و مکانی را که آیه در آن بر پیامبر نازل شده می شناسیم. این آیه در روز جمعه‌ای که مصادف با روز عرفه بود و پیامبر در عرفات بودند، نازل شده است (بخاری، الصحيح: کتاب الایمان، باب ۳۲؛ کتاب المغازی، باب ۳۳؛ کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة، حدیث اول؛ کتاب التفسیر، باب ۱۰۹؛ مسلم، ۱۳۹۸: کتاب التفسیر، ح ۵-۳).

نقد و بررسی اقوال

قول اول و دوم، یعنی قول امامان اهل بیت (ع) و قول آن دسته از مفسران و محدثان اهل سنت که هماهنگ با امامان اهل بیت (ع) حرکت کرده‌اند، از دلایل مقبولی برخوردار است:

اولاً این قول هماهنگ با ظهور آیات قرآن، به خصوص آیه اکمال دین است؛ زیرا آیه اکمال دین ظهور دارد که آخرین آیه‌ای است که نازل شده و در روز نزولش، حادثه مهمی روی داده که دین خداوند به وسیله آن کامل شده و نعمت الهی بر مسلمانان تمام گشته است. بدون شک، تعیین رهبری الهی و معصوم برای استمرار هدایت امت اسلامی، دارای چنین خصوصیتی است.

ثانیاً چنان که گذشت، احادیث پیامبر ﷺ که امامان اهل بیت (ع) و شماری از صحابه آنها را نقل کرده‌اند، بیانگر نزول آیه مذکور در غدیر خم و درباره علی بن ابی طالب (ع) است.

ثالثاً احادیث خود امامان اهل بیت (ع) که قرآن شناسان واقعی می باشند، بیانگر آن است که آیه در غدیر و درباره ولایت علی (ع) نازل شده است.

رابعاً احادیث صحیح برخی از صحابه مانند ابوهریره و ابوسعید خدری نیز صراحت دارد که آیه مورد نظر، در غدیر خم و درباره ولایت علی علیه السلام نازل شده است.

خامساً اکثر مفسران اهل سنت اعلام داشته‌اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه اکمال دین ۸۱ روز بیشتر در قید حیات نبوده‌اند (بغدادی صوفی، بی تا: ۴۹/۶؛ ۱۳۹۸؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۶/۳ و ۲۰). رازی، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۴؛ آلوسی، بی تا: ۶۰/۶؛ قاسمی، ۱۳۹۸؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۶/۳ و ۲۰).

همچنین اکثر قریب به اتفاق مورخان اهل سنت در گذشت رسول خدا صلی الله علیه و آله را در دوازدهم ربیع الاول دانسته‌اند (ابن خیاط، ۱۴۱۴: ۵۸؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۱۸۵/۲؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ۵۶۹/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۴۴/۲؛ دیاربرکی، بی تا: ۱۶۶/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۴۰/۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۵: ۱۶۵؛ ابوالفداء، بی تا: ۱۵۲/۱) و ۸۱ روز یادشده، با نزول آیه در روز غدیر سازگار است نه با نزول آن در روز عرفه؛ چون از غدیر (هیجدهم ذی الحجّه) تا دوازدهم ربیع الاول، ۸۱ روز است، در حالی که از روز عرفه تا دوازدهم ربیع الاول ۹۱ روز است، نه ۸۱ روز.

بدین سان، نظر امامان اهل بیت علیهم السلام، نظری هماهنگ با قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و تاریخ صحیح است و هیچ ایرادی بر آن وارد نیست و همین گونه است قول آن دسته از مفسران و محدثان اهل سنت که دیدگاهی مانند دیدگاه امامان اهل بیت علیهم السلام برگزیده‌اند.

اما قول عمر بن خطاب که اکثر مفسران اهل سنت از آن پیروی نموده‌اند، ایرادهایی دارد که پذیرش آن را ناممکن می‌سازد؛ زیرا:

۱. نزول آیه اکمال دین در غدیر خم، هم در احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و هم در روایات امامان اهل بیت علیهم السلام آمده است؛ بنابراین، سخن خلیفه که نظر شخصی او می‌باشد با حدیث پیامبر در تعارض است و در تعارض میان حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سخن عمر بن خطاب، بدون هیچ تردیدی، حدیث صحیح پیامبر صلی الله علیه و آله مقدم است.
۲. سخن عمر با روایات امامان اهل بیت علیهم السلام نیز در تعارض است و سخن امام معصوم علیه السلام بر قول صحابی مقدم است؛ چون پیامبر صلی الله علیه و آله به امت سفارش کرده‌اند تا دین را از اهل بیت علیهم السلام دریافت کنند نه از صحابه: «إنی تارک فیکم ما إن تمسکتُم به لن تضلّوا بعدی؛ کتاب الله و عترتی، اهل بیتی...» (ترمذی، بی تا: ۳۲۹/۵؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۶۰/۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۷۳/۱؛ زبیدی، بی تا: ۵۰۷/۱۰).

رسول خدا صلی الله علیه و آله با جمله شرطیه «إن تمسکتُم به» می‌آموزد که پیمودن راه هدایت، تنها در پرتو تمسک به قرآن و عترت میسر است و بس.

۳. روایت عمر دارای تعارض درونی نیز می‌باشد؛ زیرا جمع زیادی از مفسران اهل سنت گفته‌اند: آیه در روز عرفه نازل شده و روز عرفه هم‌زمان بوده با روز جمعه. در مقابل، گروه دیگری تنها نزول آیه را در روز عرفه نقل کرده و از هم‌زمان بودن روز عرفه با روز جمعه سخنی به میان نیاورده‌اند. این نشان می‌دهد تقارن روز عرفه با جمعه، از نگاه آنان مسلم نبوده است. علاوه بر این، شماری از مفسران نیز به صراحت در هم‌زمان بودن روز عرفه با روز جمعه تردید کرده‌اند؛ چنان که سفیان ثوری می‌گوید: تردید دارم که روز جمعه بوده یا نه (بخاری، بی تا: تفسیر سوره مائده، باب ۲). نسایی از قول عمر نقل کرده که آیه در شب جمعه (یعنی در روز پنجشنبه) نازل شده است (نسایی، ۱۳۴۸: ۲۵۱/۵). خطیب شربینی نیز هم‌زمان بودن روز نزول آیه با روز جمعه را تضعیف کرده است (شربینی، بی تا: ۳۵۲/۱ و ۳۵۴).

در نهایت، این تعارض، پایه‌های حدیث مذکور را سست نموده، آن را از ارزش ساقط می‌کند.

۴. روز نزول آیه اکمال دین به اعتقاد همه مسلمانان روز عید است. خود عمر نیز در پاسخ به سؤال مرد یهودی، عید بودن این روز را پذیرفته است و عید مسلمانان، عید قربان است، نه روز عرفه. از آن گذشته، اگر روایت نسایی را بپذیریم که معتقد است عرفه، روز پنجشنبه بوده، در این صورت، دیگر عیدی وجود نخواهد داشت و آیه قبل از عید نازل شده است. در صورتی که نزول آیه در روز عید، امری مسلم است (کورانی، ۱۴۲۲: ۳۵۳).

نیز از سخن مرد یهودی به دست می‌آید، روزی را که عمر روز نزول آیه می‌دانسته، عید نبوده و در آن روزگار، مسلمانان آن روز را عید نمی‌گرفته یا نمی‌دانسته‌اند؛ چرا که اگر مسلمانان آن روز را عید می‌گرفتند، معنا نداشت که آن یهودی بگوید: «اگر این آیه بر ما یهودیان نازل شده بود، روز نزول آن را عید می‌گرفتیم».

اما اگر نظر امامان اهل بیت علیهم السلام را بپذیریم که نزول آیه را در غدیر خم دانسته‌اند، در این صورت، پاسخ مرد یهودی کاملاً روشن خواهد بود؛ زیرا از نظر پیامبر صلی الله علیه و آله و

اهل بیت علیهم‌السلام، روز غدیر، بزرگ‌ترین عید مسلمانان است (حویزی، بی‌تا: ۵۸۹/۱).

همچنین از سخن مرد یهودی استفاده می‌شود که روز نزول آیه باید عیدی مخصوص باشد، البته نه بدین سبب که زمان نزول آن روز جمعه یا روز عرفه بوده است، بلکه بدین سبب که آیه اکمال دین در این روز نازل شده و تحولات بزرگی در این روز روی داده است. بر اساس این، پیروان خلیفه و خلیفه دارند، به جز عید فطر و قربان و جمعه، روز دیگری را با عنوان «عید اکمال دین» گرامی بدارند.

۵. چنان که پیشتر اشاره شد، در قول خلیفه دوم تعارضی هست که آن را از ارزش ساقط نموده، پذیرش آن را ناممکن می‌سازد؛ زیرا اکثر مفسران اهل سنت گفته‌اند: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از نزول آیه اکمال دین، ۸۱ روز بیشتر زنده نبوده‌اند و اکثر مورخان و سیره‌نگاران اهل سنت در گذشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در دوازدهم ربیع الاول^۱ از سال یازدهم هجری دانسته‌اند که این ۸۱ روز یادشده با نزول آیه در غدیر خم سازگار است نه با نزول آن در عرفه؛ چون از غدیر تا دوازدهم ربیع الاول ۸۱ روز است، حال آنکه از عرفه تا دوازدهم ربیع الاول ۹۱ روز می‌شود. بدین سان قول خلیفه دوم، نقد خود را به همراه دارد و فاقد ارزش علمی و تاریخی است.

۶. سخن عمر در مورد نزول آیه در روز عرفه، با سخن دو صحابی دیگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، یعنی ابوهریره و ابوسعید خدری که نزول آیه را در غدیر خم دانسته‌اند نیز در تعارض است؛ چه سخن آن دو بر سخن خلیفه مقدم است، به خصوص اینکه عمر در این ماجرا ذی‌نفع است، چون اگر بپذیرد که آیه در غدیر خم و پس از نصب علی علیه‌السلام به امامت، نازل شده، مشروعیت خلافت او و دوستانش زیر سؤال خواهد رفت. در حالی که ابوهریره و ابوسعید خدری دو ناظر بی‌طرف‌اند، لذا سخن آنان بر سخن خلیفه مقدم است.

۷. سخن عمر با سخن صحابی دیگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یعنی عبدالله بن عباس نیز تعارض دارد؛ چون عمر معتقد است آیه در روز عرفه که مقارن با روز جمعه بوده، نازل شده است، در حالی که ابن عباس معتقد است آیه در روز دوشنبه نازل شده است.

۱. مورخان شیعه امامیه در گذشت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در بیست و هشتم ماه صفر می‌دانند.

بیهقی از ابن عباس نقل می‌کند که گفته است:

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روز دوشنبه متولد شد، روز دوشنبه به نبوت برگزیده شد، روز دوشنبه از مکه خارج شد، روز دوشنبه مکه را فتح کرد، روز دوشنبه سوره مائده و آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» به او نازل شد و روز دوشنبه وفات نمود (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۳۳/۷؛ هبشمی، ۱۴۱۴: ۴۶۳/۱؛ ذهبی، ۱۴۰۹: ۵۶۸/۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲۷۷/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۵/۲).

۸. نزول آیه اکمال دین در غدیر خم، قول مشترک میان فریقین است؛ چه تمام دانشمندان تشیع و جمع زیادی از دانشمندان اهل سنت، آن را پذیرفته‌اند، در حالی که نزول آیه در روز عرفه، از عقاید اختصاصی اهل سنت است و مشترکات مذاهب بر عقاید خاص یک مذهب مقدم است.

چنان که دیدیم، قول اصلی مفسران اهل سنت درباره نزول آیه اکمال دین در روز عرفه، دارای اشکالات متعددی است که هر پژوهشگر آگاه و منصف را از پذیرش آن باز می‌دارد و با رد این قول، نظر امامان اهل بیت علیهم‌السلام مبنی بر نزول آیه در روز غدیر، تثبیت می‌شود. مضافاً اینکه اگر کسی شأن نزول آیه را درباره ولایت علی علیه‌السلام نداند، برای آیه، شأن نزول مقبولی نخواهد یافت.

مدارا با مخالفان

تاکنون ثابت شد که آیه اکمال دین در حجة الوداع و در هیجدهم ذی‌حجه در غدیر خم نازل شده است. حال اگر از باب مدارا با مخالفان، فرض کنیم که آیه مورد نظر در روز عرفه نازل شده باشد، باز با مسئله امامت علی علیه‌السلام منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا ممکن است آیه در روز عرفه و درباره امامت علی علیه‌السلام نازل شده باشد، اما رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پی فرصت مناسبی بوده‌اند تا آیه را ابلاغ کنند، تا آنکه این شرایط در غدیر خم فراهم شد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این پیام الهی را به مسلمانان، ابلاغ کردند.

ضمن اینکه چنان که برخی از دانشمندان مسلمان گفته‌اند، احتمال دارد این آیه جزء آیاتی باشد که دو بار نازل شده است، یک بار در روز عرفه، و بار دیگر در غدیر خم (ابن جوزی، ۱۴۰۱: ۳۷).

بررسی الفاظ آیه اکمال دین

حال به اختصار برخی از الفاظ آیه اکمال دین را بررسی می‌کنیم تا از میان دیدگاه‌های مختلف، بیشتر با قول حق آشنا شویم.

«الیوم»

واژه «الیوم» در آیه مورد نظر دو بار به کار رفته است: ﴿الیوم یئس الذین کفروا...﴾ و ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾.

در این باره که مقصود از «الیوم» کدام روز است، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، لکن عموم مفسران، واژه «الیوم» را روز نزول آیه دانسته‌اند و چنان که پیش از این گذشت، در بحث نزول آیه، دو قول مهم وجود دارد؛ قول امامان اهل بیت علیهم‌السلام و شماری از صحابه و مفسران اهل سنت که با امامان اهل بیت علیهم‌السلام هم عقیده‌اند و قول عمر که اکثر مفسران اهل سنت از آن پیروی کرده‌اند. از آنجا که قول عمر فاقد دلیل است و دلایل متعددی نیز بر رد آن وجود دارد و نیز از آنجا که قول امامان اهل بیت علیهم‌السلام، بدون ایراد و مؤید به دلایل متعددی است، نتیجه می‌گیریم که مقصود از کلمه «الیوم» روز غدیر است که طبق نظر اهل بیت علیهم‌السلام، آیه، در این روز نازل شده است. ضمن اینکه در روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت آمده که مقصود از کلمه «الیوم»، روز غدیر است.

آنچه موجب شده بود تا کافران به نابودی اسلام امیدوار باشند، این بود که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرزند پسر نداشت تا ادامه‌دهنده راه آن حضرت باشد. به همین دلیل، دشمن گمان می‌کرد با درگذشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همه چیز تمام خواهد شد و اوضاع به گذشته باز خواهد گشت. اما وقتی در غدیر خم، مسئله رهبری امت اسلامی از رهبری فردی خارج شد و به صورت یک سیستم سیاسی منظم در آمد، کافران امید خود را از دست داده، دچار یأس و ناامیدی شدند. ﴿الیوم یئس الذین کفروا﴾ به همین معنا اشاره دارد.

امامت، تکمیل‌کننده دین

مفسران اهل سنت در ذیل ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ با حالتی از حیرت، دچار تفرقه

شده و دیدگاه‌های مختلفی بیان داشته‌اند، به گونه‌ای که هر یک به طرح یک احتمال بسنده کرده و برای اثبات مدعای خود دلیلی اقامه نکرده‌اند. دلایل متعددی نیز وجود دارد که احتمالات آنان را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. در مقابل، مفسران امامیه به نقل و پیروی از امامان اهل بیت علیهم‌السلام، ولایت علی بن ابی طالب علیه‌السلام را موجب اکمال دین دانسته‌اند (عیاشی، ۱۴۱۱: ۳۲۱/۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۷۴/۳). این نظر مفسران امامیه، هم در منابع شیعه و هم در منابع اهل سنت (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۲۹۰/۸)؛ زیرا چنان که گذشت، احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان اهل بیت علیهم‌السلام و نیز حدیث ابوهریره و ابوسعید خدری (همان)، صراحت دارد که آیه اکمال دین پس از نصب علی بن ابی طالب علیه‌السلام توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امامت و پیشوایی مسلمانان، در غدیر خم نازل شده است و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز پس از نزول آیه فرمودند: «الله أكبر علی إكمال الدین و إتمام النعمة و رضا الرب برسالتی و ولایة علی بن ابی طالب من بعدی» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۰/۱؛ خوارزمی، بی‌تا: ۱۳۵؛ جوینی، ۱۳۹۸: ۷۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۷۴/۳). در واقع، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ولایت علی علیه‌السلام را موجب اکمال دین دانسته‌اند.

امامت سیستم سیاسی اسلام

اقدام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث غدیر و دیگر احادیثی که از آن حضرت درباره امامت بر جای مانده، به وضوح بیانگر آن است که نظام امامت، سیستم سیاسی اسلام برای اداره جامعه اسلامی است. اگر کسی نظام امامت را نپذیرد، از دیدگاه او اسلام نظام سیاسی‌ای که ریشه در قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشته باشد، نخواهد داشت و بدون تردید، دینی که نظام سیاسی روشن و شناخته‌شده‌ای برای اداره جامعه اسلامی و انسانی نداشته باشد، دینی ناقص است. چگونه می‌توان پذیرفت که کمترین مکتهای سیاسی - اجتماعی و بشری برای اداره جامعه، نظریه‌های سیاسی متعددی داشته باشند، اما دین جاودان و باعظمتی مانند اسلام، نظام سیاسی شناخته‌شده‌ای نداشته باشد؟! در حالی که قرآن کریم به صراحت اعلام می‌کند، اسلام دین کاملی است: ﴿الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی...﴾ پس باید اسلام دارای یک نظام سیاسی باشد و نظام سیاسی اسلام، منحصرأ نظام امامت است.

اتمام نعمت

مفسران امامیه به پیروی از امامان اهل بیت علیهم‌السلام به اتفاق معتقدند، مقصود از اتمام نعمت در آیه اکمال دین، نعمت ولایت علی بن ابی طالب علیه‌السلام است (قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۲/۱؛ عیاشی، ۱۴۱۱: ۳۲۱/۱ و ۳۲۲؛ کوفی، ۱۴۱۲: ۲۱۷/۱-۲۲۱).

امامت، اصلی از اصول دین

از نظر متکلمان امامیه، آیه اکمال دین از دلایلی است که نشان می‌دهد، امامت اصلی از اصول دین است.

چنان که در حدیث صحیح ابوهریره گذشت، آیه اکمال دین در روز غدیر خم، پس از نصّ غدیر و نصب علی بن ابی طالب علیه‌السلام توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امامت و پیشوایی مسلمانان نازل شده است. نیز چنان که در حدیث ابوسعید خدری آمد، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از قرائت آیه اکمال دین فرمود: «الله أكبر علی إكمال الدین و إتمام النعمة و رضا الربّ برسالتی و الولاية لعلیّ (من بعدی)» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۰۰/۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷: ۲۳۳/۴۲ و ۲۳۴ و ۲۳۷؛ ابن جوزی، ۱۴۰۱: ۳۶).

نزول آیه اکمال دین پس از نصب علی علیه‌السلام به امامت و سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از نزول آیه به وضوح بیانگر آن است که دین خداوند با ولایت علی بن ابی طالب علیه‌السلام کامل شده است؛ از این رو، به اعتقاد ما، مسئله‌ای که در مرتبه‌ای از اهمیت قرار دارد که دین خدا با آن کامل می‌شود، باید جزء اصول دین باشد نه فروع آن.

روایات مرگ جاهلی

دلیل دیگری که نشان می‌دهد امامت، اصلی از اصول دین است، روایات مرگ جاهلی است که بیان می‌دارد هر کس بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است. این روایات را که جمعی از بزرگان صحابه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده‌اند، در منابع معتبر فریقین با سندهای متعدد صحیح، موجود است.

این روایات نشان می‌دهد، در هر زمانی برای آحاد جامعه اسلامی، امامی هست که شناخت او عین دین و عدم شناخت او، عین جاهلیت است. تفتازانی با ذکر سند به نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده است:

«من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتة جاهلیة» (تفتازانی، ۱۴۰۴: ۲۳۹/۵)؛ هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است.

عبدالله بن عمر از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که فرمود:

«من مات بغير إمام، مات میتة جاهلیة...» (طیالسی، بی تا: ۲۵۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۴/۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۴۴۶/۳؛ ابن حبان، ۱۴۰۷: ۴۹/۷؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۲۲۳/۵)؛ هر کس بدون امام بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است.

احمد بن حنبل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که فرمود:

«من مات بغير إمام، مات میتة جاهلیة» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۹۶/۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۳؛ با تصریح به صحت حدیث: طبرانی، ۱۴۰۴: ۳۸۸/۱۹؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۳۹۳/۵)؛ هر کس بمیرد و امامی نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است.

وی در نقل دیگری آورده است:

«من مات و لیس فی عنقه بیعة، مات میتة جاهلیة» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب الاماره، ح ۵۸؛ بیهقی، بی تا: ۱۵۶/۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۰۲/۲؛ البانی، ۱۴۱۵: ۷۱۵/۲)؛ هر کس بمیرد و بیعت امامی را بر گردن نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است.

نافع از عمر بن خطاب و او از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که فرمود:

«من مات و لیس فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة» (ابن حزم، بی تا: ۳۵۹/۹)؛ هر کس بمیرد و بیعت امامی را به گردن نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است.

بخاری با ذکر سند از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که فرمود:

«من خرج من السلطان شیراً مات میتة جاهلیة» (بخاری، بی تا: ۵۹/۹)؛ هر کس به اندازه یک وجب از زمامدار فاصله گیرد و بمیرد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.

این روایات، گاه بدون هیچ تفاوتی و گاه با تفاوتی اندک در منابع شیعه نیز آمده است. دانشمندان شیعه، روایات فوق را هم از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هم از امامان اهل بیت علیهم‌السلام با سندهای صحیح نقل کرده‌اند. شیخ صدوق از امام حسن عسکری علیه‌السلام و ایشان از پدرانش چنین نقل می‌کند:

«من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتة جاهلیة» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵: ۴۰۹/۲)؛

مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۱/۳۲؛ هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است.

برقی در محاسن از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند که فرمود:

«إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ وَمَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَهُ، مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ» (برقی، ۱۴۱۶: ۱/۱۷۶)؛ زمین جز با وجود امام به سامان نمی‌رسد و هر کس از دنیا برود و امام خود را نشناسد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.

به دلالت احادیث یادشده، در هر زمانی برای جامعه اسلامی امامی وجود دارد که هر کس بمیرد و تحت رهبری او نباشد، مرگش از نوع مرگ جاهلی است؛ یعنی گویا اسلام را به درستی درک نکرده و در حال انحراف از دنیا رفته است؛ از این رو، آحاد جامعه اسلامی وظیفه دارند این امام را بشناسند و از وی پیروی کنند.

پر واضح است که مقصود از امام مورد نظر در این روایات، یقیناً افرادی چون حاکمان اموی و عباسی نیست؛ زیرا آنان حاکمان ظلم و جورند و قرآن کریم مؤمنان و مسلمانان را از نزدیک شدن به آنان بر حذر داشته است:

«وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسُكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود/۱۱۳)؛ به کسانی که ستم کرده‌اند، نگرانید که آتش [دوزخ] به شما می‌رسد و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود و سرانجام یاری نخواهید شد.

افزون بر آیه فوق، حافظان حدیث از اهل سنت، از طریق شماری از بزرگان

صحابه از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، احادیث صحیحی نقل کرده‌اند که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

به زودی پس از من پیشوایانی خواهند آمد که نماز را از وقت آن به تأخیر می‌اندازند، آن را از معنویت تهی ساخته، می‌میرانند: «ستكون عليكم أئمة يمتنون الصلاة...» (بخاری، ۱۳۹۸: کتاب مساجد، ح ۲۳۸؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۵/۱۶۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲)؛ کارهای زشت و منکر را می‌شناسند و با این همه، آن را مرتکب می‌شوند: «ستكون أمراء يعرفون وينكرون...» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۵/۷۹۲)؛ از سنت من هدایت نمی‌جویند و به دستورهای من عمل نمی‌کنند: «أمراء يكونون من بعدى لا يهتدون بهدای و لا يستنون بسنتی...» (منذری، ۱۳۸۸: ۳/۱۹۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱/۷۹؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۵/۱۶۹).

به فرموده رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اینان افراد فاسقی هستند که شایستگی لازم برای امام جماعت شدن را ندارند؛ لذا پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره آنان به اصحاب فرمود:

نمازهایتان را در وقتشان انجام دهید و نماز با آنان را نافله حساب کنید: «... فصلوا الصلاة لوقتها واجعلوا صلاتكم معهم نافلة» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب مساجد، ح ۲۳۹؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱/۸۱؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۵/۱۶۹).

نیز فرمود:

نمازهای واجبتان را در خانه‌هایتان در وقت آن بخوانید و نمازهای نافله را به آنان اقتدا کنید: «فصلوا فی بیوتکم للوقت الذی تعرفون ثم صلوا معهم واجعلوها سبحة أی نافلة» (بیهقی، بی‌تا: ۶/۳۶۹).

رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنها را افرادی بدعت‌گذار و منافق می‌داند و می‌فرماید:

وقتی سخن می‌گویند، اندرزه‌های حکیمانه بر زبان می‌رانند... و در همان حال، قلبهایشان بدبوتر از مردار است: «ستكون عليكم أمراء من بعدى يعظون بالحكمة علی منابر... و قلوبهم أنتن من الجیف» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۵/۴۲۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹/۱۶۰). نماز را به تأخیر می‌اندازند و افرادی بدعت‌گذارند: «يؤخرون الصلاة عن مواقيتها و يحدثون البدعة...» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۱/۴۹۹؛ بیهقی، بی‌تا: ۳/۱۷۷ و ۱۸۲).

رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنان را افرادی دروغگو و ستمگر دانسته، می‌فرماید:

به زودی پس از من فرمانروایانی خواهند آمد. هر کس آنان را در دروغشان تصدیق نماید و بر ظلمشان یاری کند، از من نیست و من از او نیستم و در حوض کوثر بر من وارد نخواهد شد. ولی کسی که از یاری و تصدیق آنان خودداری کند، او از من است و من از او هستم و در حوض کوثر بر من وارد خواهد شد: «إنه سيكون بعدى أمراء فمن دخل عليهم فصلدّتهم بكدبهم و أعانهم علی ظلمهم، فليس منى و لست منه، و لن یرد علیّ الحوض و من لم یصلدّتهم بكدبهم و لم یعنهم علی ظلمهم فهو منى و أنا منه و هو وارد علیّ الحوض» (ترمذی، السنن: ۳/۳۵۸؛ منذری، ۱۳۸۸: ۳/۱۹۵؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۵/۳۶۲؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹/۱۳۴؛ طحاوی، ۱۳۳۳: ۲/۱۳۶).

نیز در سخنان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است:

اگر از آنان پیروی کنید، شما را وارد آتش خواهند کرد و اگر از آنان سرپیچی

کنید، شما را خواهند کشت: «يكون عليكم أمراء إن أطمعتموهم أدخلوكم النار و إن عصيتموهم قتلوكم» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۴۲۹/۵).

پیامبر ﷺ فرمود:

بدانید، به زودی میان قرآن و سلطان جدایی خواهد افتاد، پس با کتاب خدا باشید و از آن جدا نشوید...: «ألا إن الكتاب و السلطان ليفترقان فلاتفارقوا الكتاب...» (همان).

رسول خدا ﷺ فرمانروایان اموی و عباسی را افرادی سفیه و بدتر از مجوس دانسته، خطاب به کعب بن عجره فرمودند:

در پناه خدا باشی ای کعب بن عجره از حکومت نادانها...: «أعاذك الله يا كعب بن عجرة من إمارة السفهاء...» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۷۹/۱؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۴۴۵/۵؛ منذری، ۱۳۸۸: ۹۴/۳).

ابن عباس نیز از پیامبر ﷺ نقل می کند که فرمود: «يكون عليكم أمراء هم شرّ من المجوس» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۴۲۴/۵، با تصریح به صحت حدیث).

به اعتقاد ما تعبیری چون: «سیکون بعدی»، «سیکون أمراء من بعدی»، «أمراء یكونون من بعدی» و... که در تمامی این روایات به چشم می خورد، علاوه بر حاکمان اموی که دانشمندان اهل سنت آنان را مصداق روایات مذکور می دانند (نووی، بی تا: ۱۵۴/۵)، حاکمان قبل از دودمان اموی را نیز شامل می شود و رسول خدا ﷺ با این بیانات از آنان سلب مشروعیت نموده و آنان را عناصری بیگانه با اسلام و کتاب خدا معرفی کرده اند که نه تنها خودشان از رحمت خدا به دور و اهل جهنم اند، بلکه کسانی که متمایل به آنان باشند و تصدیق و یاریشان کنند نیز اهل جهنم اند؛ بدین ترتیب، حاکمان یادشده را به هیچ روی نمی توان مصداق امامان در «روایات مرگ جاهلی» دانست، بلکه لحن روایاتی که مرگ بدون امام را مرگ جاهلی می داند، نشان می دهد که امام مورد نظر این روایات، یک فرد معمولی نیست، بلکه یک شخصیت برجسته الهی، دینی و معنوی است. جالب توجه اینکه در این باب، روایات دیگری نیز وجود دارد که روایات مرگ جاهلی را تفسیر می کند که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. ابن عمر از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمود:

ای علی! هر کس بمیرد، در حالی که تو را دشمن داشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است: «من مات و هو یبغضک یا علی! مات میتة جاهلیة» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۱۶۲/۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ح ۱۳۵۴۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۱۱/۱۱).

۲. ابن عباس از پیامبر ﷺ نقل می کند که خطاب به علی (علیه السلام) فرمود:

هر کس با تو دشمنی ورزد، خداوند او را به مرگ جاهلی می میراند: «و من أبغضك أماته الله میتة الجاهلیة» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۰۷/۱۱).

دو حدیث فوق و احادیث دیگری از این دست نشان می دهد، مقصود از امامی که هر کس بمیرد و او را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده، همانا امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) است که هر کس بمیرد و دشمنی او را در دل داشته باشد، مرگ او مرگ جاهلی است. محدثان اهل سنت به جز روایات فوق، احادیث دیگری نیز نقل کرده اند که درباره همه اهل بیت پیامبر ﷺ است؛ از جمله:

۱. ابن عباس از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمود:

«... فلو أن رجلاً صَفَنَ بَيْنَ الرِّكْنِ وَ المَقَامِ وَ صَلَّى وَ صَامَ ثَمَّ مَاتَ وَ هُوَ مَبْغُضٌ لآلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ ﷺ دَخَلَ النَّارَ» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۱۱؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۲۷۲/۹)؛ ... اگر مردی میان رکن و مقام توقف کند و تا پایان عمر نماز بخواند و روزه بدارد، اما بغض اهل بیت پیامبر ﷺ را در دل داشته باشد، (عبادات او سودی نبخشیده) وارد جهنم می شود.

۲. حسن بن علی (علیه السلام) از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمود:

«الزُّمُوا مَوَدَّتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، فَإِنَّهُ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ ﷻ وَ هُوَ يُوَدُّنَا دَخَلَ الْجَنَّةَ بِشَفَاعَتِنَا، وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ! لَا يَنْفَعُ عَبْدًا عَمَلُهُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ حَقِّنَا» (هیثمی، ۱۴۱۴: ۲۷۲/۹)؛ ... سوگند به آنکه جانم در دست اوست، عمل هیچ بنده ای به او سود نمی رساند، مگر در صورتی که حق ما را به درستی بشناسد.

۳. جابر بن عبدالله انصاری می گوید: از پیامبر ﷺ شنیدم که می فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ مِنْ أَبْغَضْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ حَشَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهُودِيًّا» فقلت: يا رسول الله! و إن صام و صَلَّى؟ قال: «و إن صام و صَلَّى وَ زَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ...» (همان: ۲۷۳)؛ ای مردم! هر کس با ما اهل بیت دشمنی ورزد، خداوند او را در روز قیامت یهودی محشور خواهد

نمود. گفتیم: ای رسول خدا! حتی اگر روزه بدارد و نماز بخواند؟ فرمود: بله، حتی اگر روزه بدارد و نماز بخواند و گمان کند که مسلمان است....

چنان که می‌بینید، رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایات فوق، پذیرش عبادات مردم مسلمان را مشروط به داشتن محبت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و شناخت حق الهی آنان کرده‌اند، به گونه‌ای که اگر کسی تمام عمر خود را در کنار کعبه و در میان رکن و مقام، خدا را عبادت کند، اما فاقد شرط یادشده باشد، عبادتش به او سودی نخواهد بخشید. این امر بیانگر اهمیت فوق‌العاده شناخت حق الهی اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، یعنی مسئله امامت آنان است.

نتیجه

چنان که دیدیم، در قرآن کریم و سنت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد مسئله امامت جزء اصول دین است، نه فروع آن. خداوند در آیه اکمال دین، ابلاغ امامت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از سوی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را موجب کامل شدن دین و تمام شدن نعمت بر امت اسلامی معرفی می‌کند.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز در روایات مرگ جاهلی، مرگ بدون امام را مرگ جاهلی معرفی نموده و شرط قبولی عبادات امت اسلامی را محبت و شناخت حق الهی اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، یعنی مسئله امامت آنان، قرار داده است.

متکلمان شیعه امامیه معتقدند، امامتی که دارای این همه اهمیت است، به گونه‌ای که دین به وسیله آن کامل می‌شود و نعمت خداوند به وسیله امامت بر بندگان تمام می‌شود و خداوند اسلام را در صورتی به عنوان آیین مسلمانان مورد پسند قرار می‌دهد که امامت جزء آن باشد^۱ و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرگ بدون شناخت امام را برابر با مرگ جاهلی می‌داند و محبت و دوست داشتن امام و شناختن حق الهی او را شرط قبولی اعمال و عبادات مسلمانان اعلام می‌کند، باید جزء اصول دین باشد، نه فروع آن.

۱. «... و رضیت لکم الإسلام دیناً» (مائده / ۳).

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن جوزی، سبط، المنتظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۴. همو، تذکره الخواص، بیروت، مؤسسه اهل البیت، ۱۴۰۱ ق.
۵. همو، زاد المسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابن حجر، فتح الباری، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۸. ابن حزم، المحلی، بیروت، دار الآفاق، بی‌تا.
۹. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. همو، المناقب، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۱. ابن خیاط، خلیفه، تاریخ خلیفه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. ابن قتیبه، المعارف، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. ابن کثیر، البدایه و النهایه، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۹۶۶ م.
۱۵. همو، تفسیر ابن کثیر، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. ابن مغزلی، المناقب، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۲ ق.
۱۷. ابن هشام، سیره ابن هشام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. ابوالسعود، محمد بن محمد العماری، تفسیر ابی‌السعود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۹. ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۲۰. اصفهانی، ابونعیم، حلیه الاولیاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. البانی، ناصرالدین، السلسله الصحیحه، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. بحرانی، سیدهاشم، تفسیر البرهان، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. بخاری، محمد اسماعیل، التاریخ الکبیر، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۲۴. همو، الصحیح، بیروت، دار الجیل، بی‌تا.
۲۵. برقی، المحاسن، قم، مجمع جهانی اهل البیت، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. بغدادی صوفی، علی بن محمد، تفسیر خازن، بغداد، مکتبه المثنی، بی‌تا.
۲۷. بغوی، معالم التنزیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. بلاذری، انساب الاشراف، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. بیضاوی، تفسیر البیضاوی، بیروت، دار الرشید، ۱۴۲۱ ق.
۳۰. بیهقی، دلائل النبوه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. همو، سنن بیهقی، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۳۲. ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۳. همو، نوادر الاصول، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۳۴. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. ثعالبی، الجواهر الحسان، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۱۷ ق.

۳۶. جوینی، فرائد السمطین، بیروت، مؤسسة محمودی، ۱۳۹۸ ق.
۳۷. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. حاکم نیشابوری، مستدرک الصحیحین، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۳۹. حلبی، علی بن برهان‌الدین، السیرة الحلبیه، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۴۰. حویزی، تفسیر نور الثقلین، قم، علمیه، بی تا.
۴۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴۲. خوارزمی، المناقب، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۴۳. دیاربکری، تاریخ الخمیس، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴۴. دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، قاهره، ۱۹۶۰ م.
۴۵. ذهبی، شمس‌الدین، تاریخ الاسلام، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۹ ق.
۴۶. رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۴۷. زبیدی، اتحاف السادة المتقین، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۸. زمخشری، الکشاف، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۴۹. سمهودی، جواهر العقدين، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۵۰. سیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، المكتبة الثقافیه، ۱۹۷۳ م.
۵۱. همو، الدرّ المشهور، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۵۲. شربینی، السراج المنیر، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۵۳. شوکانی، فتح القدير، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۵۴. شیخ صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ ق.
۵۵. همو، معانی الاخبار، تهران، اسلامیه، بی تا.
۵۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۵۷. طبرانی، المعجم الكبير، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، مؤسسة اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. طبری، ابن جریر، تاریخ الطبری، بیروت، بی تا، بی تا.
۶۰. همو، تفسیر الطبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۶۱. همو، تهذیب الآثار، مسند امام علی (ع)، قاهره، بی تا.
۶۲. طحطاوی، مشکل الآثار، بیروت، دار صادر، ۱۳۳۳ ق.
۶۳. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، مؤسسة بعثت، ۱۴۱۴ ق.
۶۴. همو، التبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۵. طیلالی، ابوداود، المسند، بی جا، دار المعرفه، بی تا.
۶۶. عیاشی، تفسیر العیاشی، بیروت، مؤسسة اعلمی، ۱۴۱۱ ق.
۶۷. فخر رازی، التفسیر الكبير، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۶۸. فیض کاشانی، محمد بن محسن، التفسیر الصافی، بی جا، دار المرتضی للنشر، بی تا.
۶۹. قاسمی، محاسن التأویل، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۷۰. قرطبی، تفسیر قرطبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵ م.
۷۱. قرمانی، احمد، اخبار الدول، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۲ ق.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۷۳. کاندهلوی، محمدیوسف، حیاة الصحابه، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۷۴. کورانی، علی، آیات الغدیر، قم، ستاره، ۱۴۲۲ ق.
۷۵. کوفی، ابن فرات، تفسیر ابن فرات کوفی، بیروت، مؤسسة نعمان، ۱۴۱۲ ق.
۷۶. متقی هندی، کنز العمال، بیروت، نشر الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۷۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۸. مسعودی، اثبات الوصیه، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ ق.
۷۹. همو، مروج الذهب، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب، ۱۹۸۹ م.
۸۰. مسلم، الصحیح، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۸۱. منذری، الترغیب و الترہیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ ق.
۸۲. نسایی، السنن، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ ق.
۸۳. نووی، شرح صحیح مسلم، بی تا.
۸۴. هیشمی، نورالدین، مجمع الزوائد، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۸۵. یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت، مؤسسة اعلمی، ۱۴۱۳ ق.

موجز المقالات

قوة الخيال وعالم الصور الخيالية

- الدكتور رضا أكبريان
- أستاذ مساعد بجامعة تربيت مدرّس

من عصر الفارابيّ إلى عصرنا الراهن كانت للبحث عن الخيال في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة مكانة سامية وكان له دور هامّ في حلّ كثير من العويصات الفلسفيّة. فإنّه قد ساعد لحلّ كثير من المسائل الغامضة كمسألة المعرفة وربط الحادث بالقديم والحياة الأخرويّة ولقد اعتبره عدد من العلماء من ميزات الفلسفة الإسلاميّة.

لقد أنكر الفارابيّ تجرّد الخيال في قوس الصعود والنزول كليهما، فهو يرى جميع القوى التي تتعلّق إلى غيب النفس ماديّة إلا القوّة العاقلة ومن ثمّ يعتقد أنّ الإنسان يبقى بعد الموت كعقل جزئيّ وتزول بقيّة قواه. كما أنّ ابن سينا مسيراً له، يثق بأنّ الخيال قوّة جسمانيّة ويعتقد عدم بقاء الخيال والصور الخياليّة مع أنّا نشاهد ملامح عن ميله إلى القول بتجرّد الخيال في بعض آثاره. وهذا السهرورديّ مستنداً إلى عالم الخيال قوي على حلّ كثير من المسائل وخاصّة الجمع بين الدين والفلسفة، المشاهدة والبرهان، النقل والعقل. وبالرغم من أنّه اقتفى الشيخ الرئيس في القول بجسمانيّة

الخيال، يرى أنّ الصور الخياليّة مجردة وباقية وموجودة في عالم المثال الأكبر أو الخيال المنفصل. فهو من جانب، ينهض للبرهنة على وجود هذا العالم الذي يسمّيه المثال المطلق وعالم البرزخ أو «البرزخ النزولي». ولكن من جانب آخر، يعتقد أنّ القوّة المتخيّلة وبقية قواها المتعلقة بغيب النفس الغير العاقلة، مادّيّة ولا يرى لزوم السنخيّة بين المدرك والمدرك ويرتأي إمكان رؤية الصور الخياليّة في المثال المطلق بواسطة النفس.

وأما صدرالدين الشيرازيّ خلافاً للفلاسفة القدامى يرى الخيال مجرداً تجرّداً خياليّاً وباقيّاً ببقاء النفس وبتعبير أدقّ، الخيال سبب لبقاء النفس بعد المفارقة عن البدن. فمن وجهة نظره جميع الصور الخياليّة تكون في صقع النفس والصور المنتزعة من جانب النفس التي تكون من آثار الوهم وقوّة الخيال، لا يمكن القول ببقائها في عالم المثال المطلق. فالجنّة التي هبط منها آدم «مثال مطلق» والجنّة التي أعدت للمتّقين «برزخ صعودي» وليس ببرزخ نزوليّ. ونسبة الصور الخياليّة إلى قوّة التخيّل والمتخيّلة كنسبة العلة إلى المعلول وليست كنسبة الحال إلى المحلّ. وصدرالدين الشيرازيّ يثق بأنّ قيام الصور الخياليّة بالنفس «قيام صدوريّ» وليس حلوليّاً، وأنّ الصور العلميّة مخلوقة من جانب النفس والنفس هي منشأ هذه الصور. الهدف الرئيس من هذا المقال البرهنة على اختصاص هذه الرؤية بصدرالدين الشيرازيّ ومناقشة وجهة نظر السهرورديّ وابن سينا وذلك ضمن الإيعاز إلى النتائج والآثار الفلسفيّة المترتبة عليها.

الكلمات الرئيسية: عالم الخيال، قوّة الخيال، البرزخ النزوليّ، البرزخ الصعوديّ، السهرورديّ، ملاصدرا.

اتّجاه فيزيق الكوانتوم حول أصل العليّة، نقداً ودراسة

- الدكتور سيّد مرتضى حسيني شاهرودي
- أستاذ مساعد بجامعة فردوسي

لا شك أنّ أصل العليّة من أبده المبادئ التي اعتنقها آحاد الناس طيلة التاريخ ولها دور هامّ وأساس في تكهّن الظواهر الطبيعيّة وماوراء الطبيعيّة ولكن هذه الرؤية قد واجهت في فيزيق الكوانتوم مشاكل وعراقيل صعبة. والرؤية الميكانيكيّة لنيوتن كانت تعتبر من

أهمّ مبادئ علم الحساب وقد اعتنقها كثير من الباحثين طيلة القرون المنصرمة واللافت للنظر أنّ التطوّرات العلميّة التي طرئت في الأعوام الأخيرة وخاصّة بعد طرح نظريّة الكوانتوم في الفيزيق قد واجهت شكوك هامّة وقد حصلت هذه الرؤية على صورة حديثة عن العالم مغايرة جداً للصورة السابقة.

هذه الدراسة ترمي إلى نقد ومناقشة اتّجاه فيزيق الكوانتوم حول أصل العليّة.

الكلمات الرئيسية: فيزيق الكوانتوم، أصل العليّة، نيوتن، التطوّرات.

حقيقة الجسم من وجهة نظر الحكماء والمتكلمين

- الدكتور حسين غفاري (أستاذ مساعد بجامعة طهران)
- رحمت الله كريم زاده (طالب في مرحلة الدكتوراه فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

لا نزاع ولا شكّ في وجود الجوهر الجسمانيّ بل النزاع الأساس في نحو وجوده. فالبعض يرى أنّ الجسم مؤلّف من الجواهر الغير القابلة للانقسام. وهذا البعض ينشطر إلى فرق عدّة. فمنهم من قال بعدم تناهي جواهر الفرد وهذا رأي النظام وأتباعه. وذهب آخرون إلى تناهي جواهر الفرد وهذا رأي جمهور المتكلمين. وقال ثالث أنّ هذا الجوهر المتّصل قابل للانقسام إلى ما لا نهاية له، وهذا اتّجاه جمهور الحكماء. لكن صاحب كتاب الملل والنحل يرى قابليّة انقسام الجسم إلى عدد متناه وأما بعد ذلك فلا يقبل الانقسام. وذهب ديمقراطيس إلى عدم الانقسام مطلقاً. ويتق بعض بأنّ الجسم الجوهريّ بسيط وله امتداد في الجهات الثلاث وهذا الاتّصال مقداريّ وقائم بالذات وهذا ينسب إلى الرواقيين وأفلاطون والسهرورديّ. وذهب جماعة إلى أنّ الجسم مركّب من جوهرين، أحدهما اتّصاليّ والآخر قابل له وهذا رأي أرسطو وأتباعه كفارابيّ وابن سينا. قال بعض إنّ الجسم مركّب من جوهر وعرض الذي هو الاتّصال المقداريّ وهذا القول منسوب إلى شيخ الإشراق في التلويحات ولكن بالنسبة إلى الصورة الاتّصاليّة يوجد نزاع في أنّه هل هي كميّة مقداريّة أم لا؟ لا أن يقال إنّ المراد من هذا الاتّصال أنّ الجسم ذاتاً قابل للانقسام وهذا انقسام فرضيّ وإمكانيّ وهذا المعنيّ ليس كميّة مقداريّة التي تعرض في الخارج على الأجسام، بل هذا تعريف للجسم التعليميّ وليس حقيقة الجسم الطبيعيّ.

وفي حين ملاحظة وجهة نظر الحكماء والعلم الحديث ومقارنتهما لوجهة نظر ديمقراطيس نصل إلى هذه الحصيلة وهي أن بإمكاننا أن نعرض اتجاهين حول حقيقة الجسم وأنه جوهر اتصالي.

الاتجاه الأول هو الذي أثبتته العلم الحديث وهو أن الجسم المحسوس ليس واحداً اتصالياً بل الأجسام مؤلفة من الذرات التي لها جرم والمسافة بين هذه الذرات تكون أضعاف امتداد أجرامها. ومن ثم هذه الرؤية تكون مطابقة لرؤية ديمقراطيس وغير موافقة لرؤية الحكماء. من جانب آخر، الجسم مركب من المادة والصورة الذي يكون قابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية له. وحيث أن العلم الحديث يعتبر هذه الذرات قابلة للانقسام إلى غير النهاية، يؤيد اتجاه الحكماء.

وهنا رؤية ثانية وهي أن اتصال الأجسام باعتبار الفضاء والمكان الذي شغلتها. فكل جسم قد أشغل الفضاء والمكان الخاص يسمى جسماً بهذا الاعتبار وله صورة اتصالية، رغم أنه باعتبار ذاته مؤلف من الأجزاء والذرات الصغار. وعلى هذا الغرار يمكن أن نحسم النزاع القديم بين المتكلمين والحكماء والفلسفة والعلم.

الكلمات الرئيسية: الجسم، الجوهر الجسماني، الحكماء، المتكلمون، الجزء الذي لا يتجزى، الاتصال الجوهري.

تحليل علاقة النفس بالبدن من وجهة نظر ملاصدرا

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

تعتبر علاقة النفس بالبدن من أهمّ مسائل معرفة النفس، وتظهر هذه المسألة من ناحية أنه كيف يمكن للنفس الإنسانية المجردة أن ترتبط بالبدن المادي وأن يصيرا معاً موجوداً واحداً؟

قد عرضنا في هذه الدراسة أنه لا يمكن حلّ هذه المشكلة على أساس فلسفة ابن سينا وشيخ الإشراق وإنما الطريقة الفريدة والوحيدة لحلّها هي فلسفة ملاصدرا ليس إلا.

الكلمات الرئيسية: النفس، البدن، علاقة النفس بالبدن، العلاقة الاتحاديّة، النفس

المجردة، ملاصدرا.

آستون وعلم المعرفة للتجربة الدينيّة

- ولي الله عباسي
- باحث الحوزة العلميّة بقم المقدّسة

التجربة الدينيّة أحد المباحث الهامة في فلسفة الدين المعاصرة والتي توجد حولها وجوه واتجاهات منوعة. وتجدر الإشارة إلى أن تبرير الاعتقاد الدينيّ على أساس التجربة الدينيّة أحد هذه الوجوه التي يعبر عنها بعلم المعرفة للتجربة الدينيّة.

ويليام آستون، عالم علم المعرفة وفيلسوف الدين الشهير المعاصر أحد روّاد ومنظري هذا الحقل والدراسة الراهنة قد بيّنت وجهة نظره في الدفاع عن المنزلة المعرفيّة للتجربة الدينيّة ثمّ عالجتها.

الكلمات الرئيسية: التجربة الدينيّة، تبرير الاعتقاد، الأصوليّة، التبرير المعرفي، التبرير الدستوري.

نقد الحاج ملا هادي السبزواريّ على وجهة نظر ملاصدرا

(حول تركيب المادة والصورة، اتحاد العاقل والمعقول،

إدراك الكلّيّات والحدوث الاسميّ)

- الدكتور حسين بهروان
- أستاذ مساعد بجامعة الحرّة فرع سبزواري

لقد ذكر السبزواريّ، شارح فلسفة ملاصدرا، إيرادات عدّة على بعض المسائل الفلسفيّة في فلسفة ملاصدرا وقد طرح اتجاهات مخالفاً له. في هذه المقالة ندرس شكوك وإيرادات السبزواريّ على مباحث تركيب المادة والصورة، اتحاد العاقل والمعقول، إدراك الكلّيّات والحدوث الاسميّ.

الكلمات الرئيسية: المادة، الصورة، التركيب، التضاييف، اتحاد العاقل والمعقول، الإدراك، الحدوث الاسميّ، الحدوث الطبيعيّ.

Muslims have been scattered into many sects. Meanwhile, we can refer to tow main sects: Shiite and Sunnite who have begin their life from the advent of Islam. Despite having many similarities, being monotheists, having a single prophet, praying towards one Kiblah and having one Book that are the grounds of their union and their continuity, they have also some differences. One of their disagreements is the dispute on the problem of Imamate which Shiite believes that it is a divine principle and the appointing and introducing of Imam must by God and His messenger, but Sunni says that it is not a divine principle and the people should elect them. This article attempts to consider the Shiite idea on Imamate based on Sunni books and sources.

Key words: *Imamate, Shiite, Sunni, The principle of the religion, Religious Law.*

الإمامة من المبادئ في كلام الشيعة

□ غلامحسين زينلي
□ باحث الحوزة العلمية بقم المقدسة

تأخذ حياة كل إنسان لون ورائحة عقائده وقناعاته وفي الواقع، يعود كثير من الميزات بين الأشخاص إلى عقائدهم. وعلى هذا الأساس، بدت جماعات و فرق شتى بين المسلمين ومن هؤلاء فرقتان رئيستان هما الشيعة وأهل السنة اللتان ظهرتتا منذ بزوغ الأييام الأولى من الإسلام. وبالرغم من اشتراكات الشيعة وأهل السنة في أمور كثيرة كالتوحيد والإيمان بالنبى الواحد والصلاة إلى القبلة الواحدة والإيمان بالكتاب السماويّ الواحد، الأمور التي سببت بقاءهما واتحادهما إلى الآن، توجد خلافات بينهم ومن جملتها الخلاف في مبدأ الإمامة. فذهب الشيعة إلى أن الإمامة من المبادئ الإلهية ونصب الإمام واختياره من شؤون الله ورسوله وبالمقابل، ارتأى أهل السنة أنه شأن بشريّ وللأمة أن ينصبوا خليفة الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله. تطرّق كاتب هذا المقال إلى دراسة وإثبات وجهة نظر الشيعة حول الإمامة وقد أجراها من خلال الكتب والمآخذ المنتمية إلى أهل السنة.

الكلمات الرئيسية: الإمامة، الشيعة، أهل السنة، إكمال الدين، أصول الدين، فروع

الدين.

Soul and body relationship is regarded as one of the most important and difficult issues of the inner knowledge soul. This problem appears from this question: how can human abstract souls have any relation to material body and become united?

This research shows that this problem cannot be solved based on viewpoint of Ibn Sina and Sheikh Eshragh and only it may be solved based on the philosophy of Mulla Sadra.

Key words: *Soul, Body, Soul and body relationship, Unified relation, Abstract soul, Mulla Sadra.*

Alston and Epistemology of Religious Experience

□ *Valliyollah Abbasi*

□ *Researcher and writer*

Religious experience is one of an important discussion of the modern philosophy that there are several attitudes towards it. Justification of religious belief on the basis of religious experience is one of them that are interpreted as epistemology of religious experience. William Alston, an outstanding modern philosopher of religion, is a pioneer and an important theorist in this field. For this reason his viewpoint in defending from the epistemological position of religious experience is explained and criticized in this article.

Key words: *Religious experience, Justification of belief, Foundationalism, Epistemological justification, Normative justification.*

Criticizing the Idea of Mulla Sadra by H. Sabzevari

(Combination of the Form and Matter,

Union of the Intelligent and Intelligible,

Perception of the Universals and Nominal Createdness)

□ *Dr. Husein Behravan*

□ *Assistant professor of Sabzevar Azad University*

Although Hajji Sabzevari is the commentator of Mulla Sadra's philosophy, but there are some differences between them in some philosophical subjects that we refer to four of them in this paper.

The First one is the combination of matter and form which Mulla Sadra believes it is as unification but Hajj Mulla Hadi believes that it is a composition by way of annexation.

The second is the union of the intelligent and the intelligible by mutual - correlation. what Mulla Sadra proves the union of the intelligent and the intelligible through mutual correlation, but Sabzevari says that mutual correlation theory is not enough for this unification.

The third is the perception of the universals.

The forth is one is the nominal contingent.

Key words: *Matter and form, Unification, Mutual correlation, Union of the intelligent and the intelligible, Perception, Nominal contingent.*

The Principle of Imamate in the Theology of Shiism

□ *Gholam Husein Zainali*

□ *A researcher and a writer of Qum Seminary*

Beliefs have an especial effect on the life of man and the many distinctions among men return to their beliefs. For this reason the

Nature of Body

in Viewpoint of Philosophers and Theologians

- *Dr. Husein Ghaffari (Associate professor of Tehran University)*
- *Rahmatollah Karimzadeh (A member of academic board of Razavi University)*

Obviously, there is no doubt about the existence of the bodily substance, but rather the main dispute is about its quality. Some says that it is combined from substances that are undividable. Some of them like Nazzam believes that these atoms are infinite and some others like most of theologians believe that they are finite. Some like most of philosophers have said that this continuous substance is infinitely divisible. Some like the author of Melal and Nehal believes that it is finitely divisible in number and then it cannot be divided. Some like Democritus say that it is not divisible absolutely. Some like Plato, Stoics and Suhravardi believe that body is a simple substance and has extension in three points and this continuity is quantity and also self-subsistence. Some like Aristotle and his followers concluding Farabi and Ibn Sina believe that body is a combination of two substances: form and matter. Some like Suhravardi in Talvihah says that body is a combination of one substance and one accident.

About the fact that this continuous form whether it is quantity or not, we should say that the meaning of this continuity is that body essentially divisible and this division is hypothetic and contingent. This quantity is not that one which occurs to bodies in external world, but rather it is the definition of mathematical body not the reality of the

natural body.

But regarding to compatibility of philosophers' idea with today science and its comparison to the Democritus' idea, we should say that we can state two ideas here about the nature of body and its continuous substance. One is that the science has proved that the sensible body is not continuous, rather it is formed from atoms that have body and the space among them are many times as much the extension of their body. Thus, this theory agrees with the idea of Democritus and disagrees with idea of philosophers.

On the other hand, body is a combination of the form and matter and infinitely dividable. For the fact that the science divides atoms infinitely, it agrees with the philosophers' idea.

There is a second idea here that says the continuity of bodies is because of their spaces and places that have been occupied by them. Every body that has occupied an especial space and place, in respect to that space and place we say that it has continuous form, even though it is in regard to its essence it is a combination of atomic parts. So we can settle the old disputes between theologians and philosophers and between philosophy and science.

Key words: *Body, Bodily substance, Philosophers, Theologians, Indivisible part, Substantive continuity.*

Analysis of the Body and Soul Relationship from the Viewpoint of Mulla Sadra

- *Muhammad Eshagh Arefi Shirdaghi*
- *A PhD student of Islamic philosophy and theology*

imagination as a material faculty and believed in non-permanence of the imagination and imaginal form, even though there are some tendencies in some of his works to the abstractness of imagination.

Suhravardi could solve many problems and especially could compromise between the religion and philosophy, intuition and proof, and tradition and reason. Despite of following Ibn Sina's idea in materiality of the imagination, he has regarded the imaginal forms as an abstract thing that subsists and exists in great imaginal world or discrete imagination. Thus, he has advanced an argument for the existence of such a world that called absolute imagination or lower intermediate world, from one hand, and on the other hand he has believed that the faculty of imagination and other faculties of the soul except intellectual faculty are material. He has not kept the cognition of the perceiver and perceived and believed that the soul can view the imaginal forms in the absolute imagination.

Contrary to the previous philosophers, Mulla Sadra believed that the imagination is an abstract faculty -imaginal abstractness- and subsists with the continuance of the soul and more exactly we can say it is the agent of the subsistence of the soul after its separation from body. In his idea, all imaginal forms are in the soul itself and forms which the soul creates can not be in the absolute imaginal world. The Paradise that Adam descended from it is an absolute imagination and the Paradise that has been prepared for the pious persons is an ascending intermediate world not descending one. The relation between imaginal forms and imagination and imaginative faculty is the relation of cause to effect not the other relations. The

subsistence of the imaginal forms by the self is originating subsistence not immanent is subsistence and the intelligible forms are created by the soul and the soul is the origin of the forms. To prove the peculiarity of this idea to Mulla Sadra and criticizing the idea of Suhravardi and Ibn Sina based on the philosophical results and effects of each one of them is the main purpose of this article.

Key words: *Imaginal world, Faculty of imagination, Descending intermediate world, Ascending intermediate world, Su hravardi, Mulla Sadra.*

Examining and Criticizing the Quantum Physic about the Principle of Causality

- *Dr. Seyyed Murtaza Shahrudi*
- *Assistant professor of Ferdousi University*

The principle of causality that is the most evident principle which has been accepted by all human beings during the history and has a crucial role and without alternative in forecasting the natural and metaphysical happenings, has faced with challenge in quantum physics. The mechanical theory of Newton that was regarded as one of basic foundation of mathematics had been accepted for centuries, but its correctness and authenticity has been questioned because of scientific developments in new years especially after propounding the theory of Quantum in physics. This article attempts to consider and examine the idea of Quantum in physics about the principle of causality.

Key words: *Principle of causality, Quantum, Physics, Mechanical theory, Self-evident.*

Abstracts

The Faculty of Imagination and the World of Imaginal Form

- *Dr. Reza Akbarian*
- *Associate professor of Tarbiyat Modarress University*

In the history of the Islamic philosophy from Farabi up to now, the issue of imagination has a very important and effective role in solving many problems and could help solving more difficult issues like the problem of epistemology, eternity and createdness relationship, and eternal life so that some theorists have regarded it as an advantage of Islamic philosophy. Farabi has denied the abstractness of the imagination whether in arc of ascent or arc of descent, rather believed that that all the faculties of the soul except intellectual faculty are material. Ibn Sina also has regarded the

قابل توجه خوانندگان و مشترکان گرامی

مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی که تا کنون با عنوان هیات و حقوق در چهار موضوع تخصصی علوم قرآن و حدیث، حقوق، فلسفه و کلام اسلامی و فقه و با یک هیئت تحریریه مشترک منتشر می‌شد، به دلیل کلی و عام بودن عنوان، از این پس با چهار عنوان فرعی آموزه‌های قرآنی - حدیثی، آموزه‌های حقوقی، آموزه‌های فلسفی - کلامی و آموزه‌های فقهی و با چهار هیئت تحریریه مستقل منتشر خواهد شد. از آنجا که این شماره، نخستین شماره فلسفه و کلام اسلامی است که با نام جدید آموزه‌های فلسفی - کلامی منتشر می‌شود و هفت شماره پیشین با نام هیات و حقوق (ویژه فلسفه و کلام اسلامی) منتشر شده، ارائه نمایه مقالات شماره‌های پیشین می‌تواند در نحوه ادامه اشتراک کارگشا باشد.

Table of contents

Researches:

The Faculty of Imagination and the World of Imaginal Form/ Dr. Reza Akbarian	3
Examining and Criticizing the Quantum Physic about the Principle of Causality Dr. Seyyed Murtaza Shahrudi	33
Nature of Body in Viewpoint of Philosophers and Theologians Dr. Husein Ghaffari & Rahmatollah Karimzadeh	63
Analysis of the Body and Soul Relationship from the Viewpoint of Mulla Sadra Muhammad Eshagh Arefi Shirdaghi	83
Alston and Epistemology of Religious Experience/ Valliyollah Abbasi	103
Criticizing the Idea of Mulla Sadra by H. Sabzevari (Combination of the Form and Matter, Union of the Intelligent and Intelligible, Perception of the Universals and Nominal Createdness)/ Dr. Husein Behravan	129
The Principle of Imamate in the Theology of Shiism/ Gholam Husein Zainali	151
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Muhammad Salami	189
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	202

نمایهٔ مقالات شماره‌های پیشین

ویژهٔ فلسفه و کلام اسلامی

[۱] شمارهٔ ۳

سرمقاله
جستارهای فلسفی – کلامی؛ ضرورت زمان/ غلام‌نبی گلستانی
پژوهشها

میانی مشروعیت حکومتها/ حجة‌الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی
مقدمه‌ای بر مسئلهٔ الزام سیاسی/ محمد حسنین شیخ
نظریه‌های اختیارگرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی/ محمد سلامی
مدنیّت 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/ کیت ای. یاندل/ ترجمهٔ حسن رضایی خاوری
«کثرت‌گرایی دینی» در بوتهٔ نقد/ سیدمرتضی حسینی شاهرودی
* * *

[۲ و ۳] شمارهٔ ۷ و ۸

سرمقاله
پژوهش و توسعه/ غلام‌نبی گلستانی
گفت‌وگو

فلسفهٔ دین/ گفت‌وگو با دکتر محمد فناپی اشکوری
پژوهشها
متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین/ عبدالحسین خسروپناه
قبضی در «بسط تجربهٔ نبوی»/ ولی‌الله عباسی
معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی/ سیدمرتضی حسینی شاهرودی
بازکاوی نظریهٔ نیستی‌انگاری شر/ عبدالکریم رضایی
نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانهٔ الزام سیاسی/ محمد حسنین شیخ
ترجمه‌ها

لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت/ رحمت‌الله کریم‌زاده
دورکین؛ بی‌طرفی و ترجیحات/ محمد سلامی
* * *

[۴] شمارهٔ ۱۲

سرمقاله
علوم انسانی، تولید و نوآوری/ غلام‌نبی گلستانی
پژوهشها
تحلیل فلسفی و فلسفهٔ تحلیلی/ دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
نقد میانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی/ جان هیک/ ولی‌الله عباسی
تجسسِ اعمال و تبیین عقلانی آن در حکمت متعالیه/ رضا کشاورز
ترجمه‌ها
راولز؛ قرارداد و قواعد/ ریموند پلانت/ ترجمهٔ محمد حسنین شیخ
نوزیک؛ نظریهٔ استحقاق در باب عدالت/ ریموند پلانت/ ترجمهٔ حسنعلی زیدانلو
براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند/ ماجد فخری/ ترجمهٔ داود حیدری
مفاهیم غیر توحیدی واقعیت‌نهایی/ کیت ای. یاندل/ ترجمهٔ عمران هاشمی
* * *

[۵] شمارهٔ 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 نسیبیت/ سیدمرتضی حسینی شاهرودی
پلورالیسم دینی از مسئله‌نما تا مسئله/ زینب برخوردار
ترجمه‌ها
ایمان و عقل [کلام مسیحی]/ ولفهارت پان‌برگ/ ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده
* * *

[۶] شمارهٔ ۲۴

پژوهشها
رابطهٔ نفس و بدن/ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و رحمت‌الله کریم‌زاده
تبیین و بررسی میانی 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 درون‌دینی خاتمیت/ محمداسحاق عارفی
امامت و امامان(علیهم‌السلام) در صحاح و برخی منابع معتبر اهل سنت/ غلامحسین زینلی
دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین/ جواد رقوی
هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین/ اکرم نامور
ترجمه‌ها

بنیانهای الزام سیاسی/ D. D. Raphael/ ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده/ زیر نظر حجة‌الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی
* * *

[۷] شمارهٔ ۲۹

پژوهشها
علم الهی؛ نقد و بررسی نظریهٔ ابن سینا/ محمداسحاق عارفی شیرداغی
معاد جسمانی نزد ملاصدرا/ دکتر یحیی بوذری‌نژاد
جایگاه امامان معصوم(علیهم‌السلام) در عصر خاتمیت/ سیدمحمد مظفری
آیهٔ ولایت؛ پندارها و پاسخها/ علی جلائیان اکبرتیا
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
هرمنوتیک فلسفی یا فلسفهٔ هرمنوتیکی؛ درآمدی بر هرمنوتیک هایدرگر/ علی فتحی
ترجمه‌ها
حدس و فکر: ساختار بسط تدریجی معرفت‌شناسی ابن سینا/ دیمتری گاتاس/ ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده
* * *

راهنمای اشتراک

- هر شماره مجله، به یکی از رشته‌های تخصصی حقوق، علوم قرآن و حدیث، فلسفه و کلام اسلامی و فقه اختصاص دارد.
- مشترک می‌تواند با توجه به زمینه تخصصی خود در یک موضوع یا بیشتر اشتراک بگیرد.
- مبلغ اشتراک به صورت علی‌الحساب و برای هر شماره ۱۰۰۰ تومان به حساب جاری شماره ۸۱۸۸/۹ بانک ملت شعبه آستان قدس رضوی (کد ۴۹۴۱/۱) یا به حساب جام ۶۵۰۵۸۳۷۳۸۲ به نام دانشگاه علوم اسلامی رضوی واریز شود.
- اصل فیش و شماره‌های درخواستی یا آغاز اشتراک از شماره خاص، به نشانی مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵-۴۶۱ ارسال و یا به شماره ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲ دورنگار و در صورت تمایل جهت پیگیری اشتراک با شماره ۰۵۱۱-۲۲۵۲۳۵۲ تماس حاصل شود.
- خوانا بودن کد حسابگری شعبه مبدأ و تاریخ واریز الزامی است.
- طلاب، دانشجویان و اعضای محترم هیئت علمی دانشگاهها با ارائه کپی کارت شناسایی معتبر از ۲۰٪ تخفیف برخوردار خواهند شد.
- برای پیگیری اشتراک و درخواست شماره‌های پیشین با شماره ۰۵۱۱-۲۲۵۲۳۵۲ تماس بگیرید.