

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ارزیابی قرائت‌های نظریه عینیت صفات با ذات الهی با تأکید بر رویکرد صدرایی
محمدعلی اسماعیلی و مهری چنگی آشتیانی ۳
- بررسی شیوه استفاده ملاصدرا از منابع مختلف و تبیین‌های قابل طرح در مورد آن
سعید انواری و مریم مهدوی مزده ۲۹
- قاعده حدوث؛ از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه / بهزاد پروازمنش ۶۱
- بازسازی نظریه سلطنت نفس بر اساس مبانی ملاصدرا / محمد حسین زاده ۸۷
- بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا / امین دهقانی و حسن معلمی و مسعود اسماعیلی
و اکاوی نظری مرتبه ادراکی تخیل و مفاهیم بنیادین مرتبط به آن از دیدگاه ملاصدرا با چشم‌انداز روان‌شناسی
شناختی / ریحانه شایسته و محمدکاظم علمی سولا و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۱۴۱
- تحلیل و بررسی ادله قرآنی بر تجرد نفس با تأکید بر تفاسیر روایی / صاحب‌عاشوری و زهره برقی ۱۶۱
- تبیین پاسخ صدرایه به معمای شکاف تبیینی جوزف لوین مبتنی بر آموزه تجرد ادراک
مهدی کریمی و احمد واعظی ۱۸۷
- اصل تضاد در عالم از دیدگاه صدرا و هگل / محبوبه کریمی خوزانی و مهدی دهباشی و محمدرضا شمشیری . ۲۱۱
- تأثیر مبنای حکمی وحدت نفس و بدن بر فتوای فقهی مالکیت نفس بر بدن
غلامعلی مقدم و محمد مهدی یزدانی کمرزرد ۲۳۷
- بررسی انتقادی نتایج نظریه وحدت در فیزیک از نظر هاوکینگ بر اساس وحدت تشکیکی ملاصدرا
احمد منصوری ماتک (گیلانی) و فهیمه شریعتی و سیدمجید صابری فتحی و محمدجواد عنایتی راد ۲۵۹
- مقارنه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم در بحث زمان، دهر و سرمد / عبدالله میراحمدی و نرگس‌السادات روح‌الامین ۲۸۹

ترجمه حکم‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل ۳۱۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمد حسین گلپاری ۳۳۸

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، 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 پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- 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.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- 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.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

ارزیابی قرائت‌های نظریه عینیت صفات با ذات الهی با تأکید بر رویکرد صدرایی*

- محمدعلی اسماعیلی^۱
- مهری چنگی آشتیانی^۲

چکیده

اتصاف ذات الهی به صفات ثبوتی حقیقی و نحوه سازگاری آن با بساطت ذات، مهم‌ترین چالشی است که از گذشته دور، کانون بررسی الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده، در پاسخ آن، دیدگاه‌هایی نظیر «زیادت صفات بر ذات»، «نیابت ذات از صفات» و «عینیت صفات حقیقی با ذات» مطرح شده است. دیدگاه اخیر که مورد پذیرش اندیشوران زیادی در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی قرار گرفته، همواره در هاله‌ای از ابهام بوده و تفسیرهای مختلفی برایش ذکر شده است که جستار حاضر به تقریر و ارزیابی مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازد. از رهگذر این جستار آشکار می‌شود که صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه به ویژه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی و اندماجی‌انگاری آن‌ها در ذات، تفسیر ژرفی از این نظریه ارائه نموده که ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (mali.esm91@yahoo.com).
۲. استادیار دانشکده فنی شریعتی (mehrchangi@yahoo.com).

و نفی سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، آن‌ها را به عین وجود ذات و با حیثیت اندماچی آن موجود می‌داند.

واژگان کلیدی: عینیت صفات با ذات، زیادت صفات بر ذات، نیابت ذات از صفات، صفات حقیقی.

مقدمه

رابطه صفات ثبوتی ذاتی حقیقی با ذات الهی و نحوه سازگاری آن‌ها با وحدت و بساطت ذات الهی همواره مورد گفتگوی الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده، در راستای حل آن دیدگاه‌هایی ارائه گردیده است. نظریه «زیادت و قدم صفات» که از سوی کلابیه، پیروان عبدالله بن کلاب مطرح شد و مورد پذیرش ابوالحسن اشعری قرار گرفت، صفات حقیقی را در عین اینکه همچون ذات الهی قدیم می‌داند، عین ذات نمی‌داند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۹؛ همو، بی‌تا: ۳۱؛ آمدی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۴/۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۶۹/۴). این دیدگاه در یهودیت نیز طرفدارانی دارد، چنان که موسی بن میمون، الهی‌دان مشهور یهودی به ارزیابی آن پرداخته است (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۷). نظریه «زیادت و حدوث صفات»، رویکرد دومی است که مورد پذیرش کرامیه (پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام) قرار دارد و صفات حقیقی را در عین زیادت بر ذات الهی، حادث می‌داند و به باور وی، خدا محل حوادث است و صفات در ذاتش حادث می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۷/۱). نظریه «نیابت ذات از صفات» که مورد پذیرش مشهور معتزلیان قرار دارد، ذات الهی را با اینکه فاقد صفات کمالی حقیقی می‌داند، آثار و کارکردهای آن‌ها را برای ذات ثابت می‌داند، بنابراین ذات نایب صفات و همه کارکردهای ذاتِ واجد صفات را داراست؛ از این رو به دیدگاه «نیابت» و «نفی صفات» مشهور است (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۷۸؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۱). نظریه «عینیت صفات حقیقی با ذات الهی»، چهارمین راه حلی است که مورد پذیرش الهی‌دانان فراوانی در الهیات اسلامی، یهودی و مسیحی قرار دارد و فیلسوفان مسلمان غالباً آن را پذیرفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی آن را جزء مسائل مورد اتفاق فیلسوفان می‌داند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹). غالب اندیشوران امامی نیز به پیروی از روایات

اهل بیت علیهم السلام این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱؛ دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶)؛ چنان که مورد پذیرش برخی معتزلیان نیز قرار دارد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۷/۱). برخی اندیشوران مسیحی نظیر آگوستین (۳۴۵-۴۳۰ م.) (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۲/۲؛ ایلخانی، ۱۳۹۶: ۹۶)، آنسلم کانتربری (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م.) (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۰۹-۲۰۸/۲؛ لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵) و بوئتیوس (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۱۴۱) نیز آن را پذیرفته‌اند؛ چنان که از کلمات برخی الهی‌دانان یهودی نظیر داوود بن مروان راقی شیرازی مشهور به «داوود مقمص» (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹) و «لوی بن گرشوم» (شرباک، ۱۳۸۳: ۲۲۷-۲۲۸) نیز قابل استفاده است و برخی از آنان نظیر «موسی بن یوشع ناربونی» (همان: ۲۴۵؛ حفنی، بی‌تا: ۲۳۵) و «ابراهیم بن شم طوو بیباگو» (شرباک، ۱۳۸۳: ۲۸۱) بدان تصریح نموده‌اند.

در این میان آنچه اهمیت ویژه‌ای دارد و کانون جستار حاضر را تشکیل می‌دهد، معناشناسی این نظریه است که همواره مورد گفتگوی موافقان و مخالفان بوده، در راستای ترسیم آن، قرائت‌های مختلفی ارائه گردیده است. جستار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی به تقریر و ارزیابی آن‌ها پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی ذاتی حقیقی چگونه است؟

۲. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه عینیت مفهومی چگونه است؟

۳. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه اعتباری‌انگاری صفات ثبوتی چگونه است؟

۴. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه عینیت ذات الهی با مشتقات چگونه است؟

۵. تقریر و ارزیابی تفسیر عینیت بر پایه وجودی ذات و صفات الهی چگونه است؟

۱. سلبی‌انگاری صفات ثبوتی ذاتی حقیقی

«الهیات سلبی»^۱ نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در حوزه خداشناسی در میان پیروان ادیان ابراهیمی است که در کنار «الهیات ایجابی»، بررسی محمولات گزاره‌های دینی به ویژه گزاره‌های الهیاتی را کانون توجه قرار داده، طیف گسترده‌ای از رویکردها را

شامل می‌شود که با مؤلفه‌ها، مبانی و انگیزه‌های مختلف مطرح‌اند. این نظریه در یک تقسیم کلی، سه رویکرد «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی» و «زبان‌شناختی» را دربر می‌گیرد (ر.ک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲ و ۷۵۲؛ سعدیا الفیومی، ۱۸۸۰: ۸۵؛ ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۵؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶: ۴۶۶/۲). در این میان، الهیات سلبی در میان اندیشوران امامی معمولاً با رویکرد هستی‌شناختی و با هدف موجه‌سازی نظریه عینیت صفات با ذات مطرح است که در ادامه تقریر و ارزیابی می‌شود.

۱-۱. تقریر

اندیشوران امامی پیرو الهیات سلبی معمولاً نظریه «عینیت» را در قالب الهیات سلبی تفسیر می‌نمایند؛ به این صورت که آنان از یک سو بر نفی زیادت صفات بر ذات الهی تأکید دارند و از دیگر سو در سایه فرهنگ دینی و ادله عقلی، صفات ثبوتی را عین ذات الهی می‌دانند و در ادامه، نظریه عینیت را با بهره‌گیری از الهیات سلبی تفسیر می‌نمایند؛ به این صورت که حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی به یک سلسله امور سلبی بازمی‌گردد که نه تنها هیچ گونه زیادتی بر ذات الهی ندارند، بلکه عین ذات الهی هستند. بر همین اساس، خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را به تمام منکران نظریه زیادت نسبت می‌دهد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱). در اینجا جهت اختصار به تقریر دیدگاه شیخ صدوق و علامه حلی بسنده می‌نماییم.

شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ ق.) در کتاب *التوحید* در قدم نخست به نقد دیدگاه زیادت صفات پرداخته، آن را این گونه نقد می‌نماید که صفات زائد بر ذات از دو حال خارج نیستند: اگر حادث باشند، ذات پیش از حدوث آنها متصف به این صفات نیست و ناقص است، و اگر قدیم باشند، لازمه‌اش تعدد قدماست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳). شیخ صدوق در قدم بعد، نظریه «عینیت» را می‌پذیرد و با صراحت، ذات الهی را «لنفسه»، عالم، قادر و حی می‌داند (همان: ۲۰۲-۲۰۱ و ۲۲۳). آنچه در قدم سوم، مورد اهتمام جدی شیخ صدوق است، تفسیر نظریه عینیت است که ایشان آن را در قالب الهیات سلبی بازگو می‌کند و پس از نقل روایات در باب صفات ذات و صفات فعل به بررسی آنها پرداخته، بر این باور است که معنای اتصاف ذات الهی به صفات ذاتی، نفی ضد آنها از اوست؛ برای

نمونه، حیات الهی بیانگر نفی ممت، علم الهی بیانگر نفی جهل، سمع الهی بیانگر نفی گنگی، و بصر الهی بیانگر نفی کوری است؛ چنان که دیگر صفات ثبوتی نیز همین گونه‌اند (همان: ۱۴۸). این مطلب در رساله *الاعتقادات* نیز آمده است (همو، ۱۴۱۴: ۲۷).

در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که مقصود شیخ صدوق از این نظریه چیست؟ آیا مقصود این است که صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی به صفات سلبی باز می‌گردند، به این معنا که این صفات در واقع و نفس‌الامر چیزی جز یک سلسله امور سلبی نیستند، یا در مقام معرفت‌شناختی به صفات سلبی باز می‌گردند، به این معنا که ممکن است این صفات از حقیقت ثبوتی و نفس‌الامری برخوردار باشند، اما آنچه به چنگ عقل انسان می‌آید، تنها شناخت یک سلسله امور سلبی است؟ پاسخ این پرسش از استدلال شیخ صدوق آشکار می‌شود. به باور ایشان، اگر صفات ذاتی را به نفی ضدشان تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیایی در ذات خداست که با بساطتش ناسازگار است (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۸). مطابق این استدلال، اگر حقیقت صفات ذاتی به امور سلبی باز نگردند و بیانگر امور ثبوتی واقعی نفس‌الامری باشند، کثرت در ذات لازم می‌آید. بر این اساس، این استدلال به روشنی بیانگر این است که مقصود شیخ صدوق، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی است و به باور وی، صفات به ظاهر ایجابی، یک سلسله امور سلبی‌اند و چون این امور سلبی زائد بر ذات نیستند و اساساً هیچ وقت، سلب‌ها زیادتی در ذات موصوف ایجاد نمی‌کنند، نه تنها نظریه زیادت صحیح نیست، بلکه می‌توان گفت که این امور سلبی عین ذات‌اند، به این معنا که زائد بر ذات نیستند. حاصل اینکه شیخ صدوق نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام وجودی را به مثابه تقریر نظریه «عینیت» مطرح می‌نماید. گواه بر این سخن، بیانات علامه مجلسی است که دیدگاه شیخ صدوق را این گونه جمع‌بندی می‌نماید که در صفات ذاتی بر خلاف فعلی، ضد آن‌ها به طور مطلق از ذات نفی می‌گردد، اما در عین حال ممکن است که عین ذات باشند و تعدد قدما نیز رخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۲۶۲: ۷۱/۴). ادعای «عینیت امور سلبی با ذات الهی» توسط علامه مجلسی، گواه بر برداشت پیشین ماست؛ زیرا علامه مجلسی نیز در تقریر دیدگاه شیخ صدوق، از یک‌سو آن را بیانگر «سلبی‌انگاری صفات ثبوتی» و از دیگر سو آن را بیانگر «عینیت» می‌داند.

علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ق.) نیز در امتداد دیدگاه شیخ صدوق، الهیات سلبی را به مثابه تقریری برای نظریه عینیت مطرح می‌نماید؛ به این صورت که در قدم نخست بر تغایر مفهومی صفات با ذات تأکید دارد، اما با این حال، کثرت مصداقی این صفات را نمی‌پذیرد (سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۲۲۲) و نظریه زیادت خارجی صفات بر ذات الهی را نفی می‌نماید (علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۵۰؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۹۵). ایشان پس از نقد نظریه زیادت، با صراحت صفات ثبوتی را برای خدا «لذاته» می‌داند (سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۲۱۵) و حتی در برخی موارد، از تعبیر «عینیت» بهره می‌برد (علامه حلّی، ۱۴۱۵: ۲۹۰). قدم بعدی در دیدگاه علامه حلّی، تفسیر نظریه «لذاته» و «عینیت» است که ایشان آن را بر پایه الهیات سلبی تقریر می‌نماید و آن را ذیل صفت «حیات خدا» ارائه می‌نماید. ایشان در بررسی صفت «حیات خدا»، نخست به ذکر دیدگاه‌های مختلف پرداخته، در پایان دیدگاه برگزیده خود را این گونه تقریر می‌نماید که اگر در حوزه هستی‌شناختی صفات، نظریه زیادت را بپذیریم، صفت حیات خدا نیز صفت ثبوتی زائد بر ذات الهی است؛ اما اگر این نظریه را نپذیریم، صفت حیات به صفت سلبی باز می‌گردد، و همین دیدگاه دوم حق است (همو، ۱۳۸۲: ۲۹). این برهان اختصاصی به صفت حیات ندارد و در واقع ایشان در پی اثبات این مدعاست که صفات حقیقی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها، یا زائد بر ذات الهی‌اند که در این صورت اموری ثبوتی‌اند و یا زائد بر ذات نیستند، بلکه «لذاته» و به نحو عینیت برای او ثبات‌اند که در این صورت لازم است که آن‌ها را به امور سلبی باز گردانیم تا کثرت در ذات الهی لازم نیاید. حاصل اینکه علامه حلّی نیز همچون پیشینیان، الهیات سلبی را به مثابه تقریر برای عینیت برگزیده است. شایان توجه است که این تفسیر، مورد پذیرش اندیشوران دیگری نظیر ثقه الاسلام کلینی (۱۴۰۷: ۱۱۲/۱)، فاضل مقداد (سیوری حلّی، ۱۳۶۵: ۱۸)، ملا صالح مازندرانی (۱۳۸۲: ۲۹۸/۱۰) و مانند اینان قرار دارد.

۲-۱. ارزیابی

این قرائت دو مؤلفه دارد: بازگشت حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی به امور سلبی، و تفسیر عینیت بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی؛ اما هیچ کدام پذیرفتنی نیست.

سرچشمه مؤلفه اول، توجیه نظریه عینیت است. این در حالی است که این رویکرد نمی‌تواند تفسیر نظریه عینیت قلمداد شود؛ زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند. این در حالی است که در این رویکرد، صفات ثبوتی بیانگر یک سلسله حقایق سلبی‌اند. بدیهی است که سلبی‌انگاری آن‌ها تنها می‌تواند توجیه‌کننده نفی زیادت آن‌ها بر ذات الهی باشد، اما حقایق سلبی نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. این مطلب که مهم‌ترین چالش این رویکرد قلمداد می‌شود، مورد توجه برخی اندیشوران قرار گرفته است که برای نمونه به دیدگاه برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

علامه مجلسی ضمن اشاره به دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی، آن را مورد پذیرش فیلسوفان و متکلمان امامی می‌داند و در صدد تفسیر آن برآمده، دیدگاه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را شایسته تفسیر نظریه عینیت ندانسته، آن را مستلزم تعطیل می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۲). به نظر می‌رسد مقصود از تعطیل، تعطیل در حوزه هستی‌شناسی صفات است؛ زیرا وقتی حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی یک سلسله امور سلبی باشد، ذات فاقد صفات کمالی به مثابه امور ثبوتی خواهد بود.

ملا صالح مازندرانی که خود رویکرد سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را پذیرفته، این نظریه را شایسته نام «عینیت صفات با ذات» نمی‌داند، بلکه آن را شایسته نام «نفسی صفات» می‌داند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷/۳). محقق نراقی پس از تفسیر نظریه عینیت، دیدگاه ابن میثم بحرانی را مطرح نموده که صفات ثبوتی را اعتبارات عقلی می‌داند و به این نکته تصریح می‌نماید که این دیدگاه نمی‌تواند تفسیری برای نظریه عینیت باشد؛ زیرا «عینیت» فرع بر اثبات صفت است و در این دیدگاه، صفتی برای ذات الهی اثبات نشده است (نراقی، ۱۴۲۳: ۳۶۵/۲).

۲. عینیت مفهومی ذات و صفات

تفسیر نظریه «عینیت» به عینیت مفهومی ذات و صفات، از گذشته دور در میان الهی‌دانان مطرح بوده و مورد ارزیابی قرار گرفته است. صدرالمآلهین آن را مورد پذیرش بسیاری از عقلای مدقق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶). از جمله

پیروان آن، برای نمونه می‌توان به دیدگاه داوود مقمص اشاره نمود که ضمن پذیرش دیدگاه «عینیت» به پیروی از ابوالهذیل علاف (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹)، صفات الهی را از نگاه مفهومی عین یکدیگر می‌شمارد و تغایر مفهومی آن‌ها را مستلزم ترکیب در ذات می‌داند (شرباک، ۱۳۸۳: ۶۸). سیدحیدر آملی ضمن نسبت دادن این دیدگاه به امامیه، آن را در مقابل دیدگاه معتزله می‌داند که تغایر مفهومی صفات با ذات را پذیرفته‌اند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۴۴). شاخص‌ترین طرفدار این تفسیر ابن سیناست که در ادامه تقریر می‌شود.

۲-۱. تقریر

شاخص‌ترین طرفدار این تفسیر ابن سیناست و معمولاً دیدگاه ایشان از سوی اندیشوران بعدی از جمله صدرالمثلین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶) به اختصار مطرح و به طور گذرا نقد شده است. ابن سینا با صراحت، نظریه عینیت مصداقی صفات با ذات الهی را پذیرفته (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۹) و با تحلیل آن نظریه، عینیت مفهومی صفات خدا را استنتاج نموده است که حاصل آن این است که صفات کمالی خدا نه تنها از نگاه مصداقی عین ذات الهی‌اند، بلکه حیثیت صفات نیز همان حیثیت ذات الهی است و هیچ گونه تعدد حیثیتی میان ذات و صفات الهی وجود ندارد. بر این اساس، با اینکه مفهوم کلی علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها با مفهوم ذات و نیز با یکدیگر تغایر دارد، اما این مفاهیم وقتی درباره خدا به کار می‌روند، عین یکدیگرند:

«فبان أنَّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والوجود والإرادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد... وأما الحياة على الإطلاق والعلم على الإطلاق والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم... وإنما كلامنا في أمره والعلم والقدرة التي يجوز أن يوصف بها الواجب الوجود» (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

بنابراین مفهوم «علم خدا» با مفهوم «قدرت خدا» یکی است؛ زیرا تغایر مفهومی تنها زمانی موجه است که هر کدام از این مفاهیم از یک حیثیت خاص حکایت کنند.

این در حالی است که در حوزه صفات خدا تعدد حیثیات نیز منتفی است:

«الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأنَّ كلَّ واحد من صفاته إذا حَقَّق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حيٌّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيٌّ، وكذلك سائر صفاته» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۹).

به عبارت دیگر، وقتی عینیت مصداقی صفات با ذات الهی را بپذیریم و از دیگر سو، ذات الهی را بسیط محض بدانیم و از سوی سوم، هر گونه تعدد حیثیات را نیز نفی کنیم، لازمه منطقی این مبانی، وحدت مفهومی صفات است؛ زیرا تغایر مفهومی، بیانگر تعدد حیثیات است.

شایان توجه است که سخنان ابن سینا در مسئله صفات الهی مختلف است و در کنار نظریه «عینیت مفهومی»، نظریه «لازم ذات‌انگاری صفات» (همان: ۱۸۰ و ۱۸۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۶۶) و «سلبی‌انگاری صفات ثبوتی» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۸۸؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۷) نیز از آن‌ها استفاده می‌شود که تقریر آن‌ها و میزان سازگاری آن‌ها با یکدیگر، خارج از عهده نوشتار حاضر است.

۲-۲. ارزیابی

در ارزیابی این تقریر نکاتی شایان توجه است:

۱. در برهان ابن سینا، میان «حیثیت هستی‌شناسی» و «حیثیت معرفت‌شناسی» خلط شده است. لازمه بساطت ذات الهی، نفی تعدد حیثیت در حوزه هستی‌شناسی است که مربوط به واقع و نفس الامر است؛ اما با این حال، ذات الهی در عین بساطت، همه کمالات را دارد و از آنجا که عقل انسان از پنجره مفاهیم به واقع می‌نگرد و هر مفهومی محدودیت ذاتی دارد، در سایه هر کدام از حیثیات معرفت‌شناسی به یکی از کمالات ذات الهی می‌نگرد و این تعدد که ناظر به حوزه معرفت‌شناسی است، با بساطت ذات و نفی تعدد در حوزه هستی‌شناسی منافات ندارد. شاهد بر این ادعا، صدق سه مفهوم «عقل، عاقل و معقول» در حوزه علم الهی بر ذاتش است که در عین کثرت مفهومی و وحدت حیثیت نفس‌الامری، حیثیت معرفت‌شناختی متعدد است و مصحح انتزاع این سه مفهوم است که ابن سینا نیز خود به این مطلب اقرار دارد.

۲. لازمه عینیت مفهومی ذات و صفات، برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است. این نقد مورد توجه ابن میمون و صدرالمতألہین قرار گرفته است. ابن میمون با این پیش‌فرض که مقصود از نظریه عینیت، عینیت مفهومی است، آن را نامعقول و مستلزم «این‌همانی» می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۶). صدرالمتألہین نیز لازمه این دیدگاه را

ترادف علم، قدرت، حیات و ... می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶). ممکن است در پاسخ گفته شود که ابن سینا این مفاهیم کلی را مترادف نمی‌داند، بلکه آن‌ها را تنها در حوزه خدا مترادف می‌داند؟ پاسخ این است که از یک سو، آنچه در گزاره «خدا عالم است»، محمول قرار می‌گیرد، مفهوم کلی است، چنان که از دیگر سو، وقتی مفهوم کلی علم با مفهوم کلی قدرت متغایر باشد، مفهوم «علم خدا» نیز که حصه‌ای از مفهوم کلی علم است، با مفهوم «قدرت خدا» متغایر خواهد بود؛ زیرا مقید همان مطلق است با افزودن یک قید.

۳. لازمه این رویکرد، اشتراک لفظی مفاهیم صفات میان خدا و انسان است؛ زیرا مفاهیم این صفات در حوزه انسان با یکدیگر تغایر مفهومی دارند، در حالی که در حوزه خدا عین یکدیگرند، بنابراین قدر مشترک معنایی میان این دو وجود ندارد. این در حالی است که ابن سینا مفهوم وجود و مفاهیم وجودی را مشترک معنوی می‌داند. حاصل اینکه تغایر مفهومی صفات با ذات و با یکدیگر، خارج از محل گفتگوست. این نکته مورد توجه اندیشوران بسیاری بوده است (ر.ک: سعدیا الفیومی، ۱۸۸۰: ۸۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۶: ۳۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۷/۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷/۳). از این رو براهینی که در صدد اثبات تغایر مفهومی اند، نمی‌توانند نقد نظریه عینیت قلمداد شوند. میرسیدشریف جرجانی در سایه همین نکته، یکی از براهین دیدگاه زیادت را همین گونه نقد می‌نماید (جرجانی، ۱۴۱۹: ۴۷/۸).

۳. اعتباری‌انگاری صفات ثبوتی

این تفسیر که توسط ابن میثم بحرانی ارائه شده، نظریه «عینیت» را در قالب «اعتباری‌انگاری صفات خدا» تفسیر می‌نماید (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱۲۳/۱-۱۲۴). برخی اندیشوران، این دیدگاه را به فخر رازی نیز نسبت داده‌اند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۵۱۵). علامه مجلسی نیز نظریه اعتباری‌انگاری صفات خدا را به مثابه تفسیری برای نظریه «عینیت» دانسته، آن را بیانگر عدم تحقق خارجی صفات می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۲: ۶۲/۴).

۳-۱. تقریر

ابن میثم پس از نقد نظریه زیادت (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۱)، نظریه عینیت را پذیرفته (همان: ۸۸)، آن را با بهره گیری از نظریه اعتباری‌انگاری صفات خدا تفسیر می‌نماید (همان: ۱۰۱؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱)؛ به این صورت که به باور وی، اتصاف ذات الهی به صفات کمالی مستلزم ترکیب و تکثر در ذات الهی نیست؛ زیرا «صفات» اعتبارات عقلی است که عقل آن‌ها را در مقایسه با غیر، اعتبار می‌نماید و لازمه اعتبار عقلی صفات، تحقق آن‌ها در نفس الامر نیست. بنابراین لازمه اتصاف ذات الهی به صفات کمالی، تحقق آن‌ها در نفس الامر نیست تا مستلزم کثرت در ذات الهی باشد:

«لا یلزم من اتصاف ذاته سبحانه بهذه الأنواع الثلاثة من الصفات ترکیب ولا کثرة فی ذاته؛ لأنّها اعتبارات عقلیة تحدّثها عقولنا عند المقایسة إلى الغير ولم یلزم من ذلك أن تكون موجودة فی نفس الأمر وإن لم تعقل» (همو، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱-۱۰۹).

به باور وی، شناخت الهی مراتبی دارد؛ یک مرتبه‌اش این است که برای ذات الهی صفاتی قائل باشیم. این مرتبه دون مرتبه اخلاص است. مرتبه اخلاص این است که صفات را از ذات الهی سلب نماییم؛ زیرا صفات یک سلسله اعتبارات عقلی‌اند که عقول ما در مقایسه ذات الهی با دیگر اشیاء، آن‌ها را اعتبار می‌نماید (همان: ۱۲۳/۱-۱۲۴). نقطه محوری در دیدگاه ابن میثم، «اعتبار عقلی‌انگاری صفات» است که در راستای تفسیر آن، نخست، اصطلاحات «اعتباری» را بازگو نموده، در ادامه به تقریر دیدگاه ابن میثم می‌پردازیم. واژه «اعتباری» در فلسفه اسلامی چند کاربرد دارد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرارند:

الف) «اعتباری» در مقابل «اصیل» در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. «اصیل» بر خلاف «اعتباری»، منشأ بالذات آثار است که در خارج، تحقق بالذات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۴).

ب) «اعتباری» به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل «حقیقی» که وجود منحاز و مستقل دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۴). اعتباری‌انگاری وجود «رابط» که وجود «فی غیره» دارد، ناظر به همین معناست.

ج) «اعتباری» در مقابل «حقیقی» در باب مفاهیم کلی. مفهوم حقیقی (معقول

اولی / مفاهیم ماهوی) مفهومی است که می‌تواند هم در خارج و هم در ظرف ذهن موجود شود. چنین مفاهیمی نسبت به وجود خارجی و عدم و نیز نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار، «لابشرط» اند. مفاهیم «اعتباری» (معقولات ثانی) مفاهیم غیر ماهوی اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. این مفاهیم خود بر دو دسته‌اند: دسته نخست مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ به دیگر سخن، اموری اند که عین واقعیت و عین ترتب آثارند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشأ آثار «لابشرط» است. «وجود» و صفات حقیقی وجود که در خارج عین وجودند و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیل‌های ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل اند. چنین اموری هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند؛ زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، لذا ورود آن‌ها در ذهن مستلزم آن است که امری خارجی و منشأ اثر، در عین حال ذهنی و فاقد اثر گردد و این انقلاب در ذات و محال است. این دسته از مفاهیم، «معقولات ثانی فلسفی» اند. دسته دوم مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است و محال است که در خارج تحقق یابند؛ چرا که تحقق آن‌ها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود و این انقلاب در ذات و محال است. این دسته از مفاهیم، «معقولات ثانی منطقی» اند (همان: ۱۰۰۲-۹۹۹/۴).

(د) «اعتباریات» معانی تصویری یا تصدیقی عملی هستند که تحقق جز در ظرف عمل ندارند. اعتباری در این اصطلاح بیانگر کاربرد مفاهیم نفس‌الامری حقیقی در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به منظور دستیابی به اهداف مطلوب است (همان: ۱۰۰۸/۴؛ همو، ۲۰۰۷: ۳۴۶).

از میان این کاربردها، آنچه در نظریه ابن میثم مورد نظر است، کاربرد سوم است و واژه «اعتبارات عقلی» در کلمات ابن میثم، وام‌گرفته از شیخ اشراق است. از معقولات ثانی در کلمات سهروردی، با تعبیرات مختلفی نظیر «معقول ثانی» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۴۶/۱)، «ما لا صورة له فی الأعیان» (همان: ۳۴۳/۱ و ۳۶۴)، «ما لا هویة عینیة له» (همان: ۱۶۳/۱) و مانند این‌ها تعبیر شده است؛ اما مهم‌تر از این‌ها، تعبیراتی نظیر «اعتبارات

عقلی» (همان: ۲۵/۱)، «جهات عقلی» (همان)، «اعتبارات ذهنی» (همان) و «اوصاف اعتباری» (همان: ۳۴۳/۱ و ۳۶۴) است. منظور از اعتباری در نگاه سهروردی، مفاهیم ذهنی صرف در مقابل مفاهیم ماهوی است. بنابراین مقصود از «اعتبارات عقلی» در اندیشه ابن میثم، مفاهیم ذهنی است که امروزه به آنها «معقولات ثانی منطقی» گفته می‌شود و میان آنها و «معقولات ثانی فلسفی» تمایز نهاده می‌شود. در واقع ابن میثم صفات الهی را ذهنی صرف دانسته که از مقایسه ذات الهی با دیگر اشیاء انتزاع می‌شوند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷: ۱۰۸/۱). این تفسیر با مجموعه بیانات ابن میثم نیز هماهنگ است؛ به ویژه بیانات صریح ایشان در شرح فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام): «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» که به نفی صفات زائد بر ذات الهی بسنده نموده، بلکه به روشنی به نفی مطلق صفات پرداخته و صفات الهی را امور اعتباری دانسته است (همان: ۱۲۳/۱-۱۲۴). بدیهی است که «اعتباری‌انگاری» به قرینه «نفی صفات در عالم خارج»، به معنای ذهنی بودن صفات الهی است. این تفسیر از واژه «اعتبارات عقلی» در اندیشه ابن میثم، نه تنها مقتضای فضای حاکم بر دوره ایشان در تفسیر معقولات ثانی است، بلکه مورد تأیید برخی دیگر از اندیشوران نظیر صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۴) و علامه مجلسی (۱۳۶۲: ۶۲/۴) نیز می‌باشد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۲-۳. ارزیابی

دیدگاه ابن میثم مورد پذیرش بزرگانی نظیر صدرالمتألهین و محقق نراقی قرار نگرفته است و نقدهایی بر آن وارد نموده‌اند. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی به تبیین هستی‌شناختی صفات الهی پرداخته و این مسئله را در شمار مسائل دشواری می‌داند که برخی پژوهشگران از حل آن عاجز مانده‌اند که از جمله آنها ابن میثم بحرانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۲/۴-۱۰۳). در دیدگاه ابن میثم، میان مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی خلط گردیده و صفات الهی در شمار مفاهیم منطقی قلمداد شده‌اند، در حالی که مفاهیم منطقی تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و بهره‌ای از وجود خارجی ندارند؛ بر خلاف صفات الهی که مانند ذات الهی در ظرف خارج تحقق دارند (همان: ۱۰۴/۴).

محقق نراقی نیز به تفصیل به ارزیابی دیدگاه ابن میثم پرداخته و آن را مغایر با دیدگاه عینیت می‌داند؛ زیرا عینیت، فرع بر اثبات صفت است و در این دیدگاه، صفتی برای ذات الهی اثبات نشده است. ایشان در ادامه به نقد این دیدگاه پرداخته و آن را موجب تعطیل شناخت خدا دانسته که مخالف با شرایع انبیاست و بزرگان حکما به فساد آن تصریح کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۳: ۳۶۵/۲).

۴. عینیت ذات الهی با مشتقات

محقق نراقی این تفسیر را به بعضی از متأخران نسبت می‌دهد (همان: ۳۶۳/۳).

۴-۱. تقریر

«عینیت ذات با صفات» ناظر به عینیت مبادی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها با ذات الهی نیست، بلکه ناظر به عینیت مشتقاتی نظیر عالم، قادر، حی و مانند این‌ها با ذات خداست. توضیح اینکه صفت بر دو گونه است: یکی صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها که قائم به ذات موصوف‌اند و حمل آن‌ها بر موصوف، حمل اشتقاقی است. دوم صفاتی نظیر عالم، قادر، حی و مانند این‌ها که قائم به ذات موصوف نیستند، بلکه محمول‌هایی‌اند که بر موصوف حمل می‌شوند و حمل آن‌ها از سنخ حمل موافات است. در این میان، مقصود از صفات در نظریه عینیت، گونه دوم است که مستلزم قیام آن‌ها بر ذات موصوف نیست (همان).

۴-۲. ارزیابی

در ارزیابی این دیدگاه چند نکته شایان توجه است:

۱. مشتقاتی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها، یا مرکب‌اند و یا بسیط. اگر مقصود از آن‌ها، ذات متصف به مبدأ باشد، عینیت آن‌ها با ذات قابل پذیرش نیست؛ زیرا در این صورت، مشتقات مرکب‌اند و «ذات» در آن‌ها چیزی غیر از مبدأ است. بنابراین عینیت آن‌ها با «ذات» صحیح نیست. اما اگر آن‌ها را بسیط و عین مبدأ بدانیم، تفاوت «عالم» و «علم»، اعتباری خواهد شد و به صحت حمل اولی و عدم صحت حمل دومی برمی‌گردد. در این صورت، عینیت صفات با ذات، به عینیت ذات با مبادی نظیر علم،

قدرت و مانند این‌ها باز می‌گردد که صاحب این دیدگاه آن را نمی‌پذیرد.

۲. مفاهیمی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها «اسماء» نامیده می‌شوند نه «صفات».
- آنچه در مسئله عینیت مطرح است، عینیت صفات با ذات الهی است نه اسماء (همان).
۳. محقق نراقی این تفسیر را این گونه نقد می‌نماید که عینیت ذات با مشتقات، اختصاصی به خداوند ندارد، بلکه درباره انسان نیز چنین است (همان: ۳/۳۶۳-۳۶۴).

۵. عینیت وجودی ذات و صفات الهی (تفسیر حکمت متعالیه)

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از سلسله مبانی هستی‌شناختی، به تقریر نظریه عینیت پرداخته است.

۱-۵. تقریر

این تفسیر که بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه پی‌ریزی شده است، ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات و نفی نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بر عینیت صفات حقیقی با ذات تأکید دارد؛ به این معنا که این صفات به عین وجود ذات موجودند و ذات در عین بساطت به آن‌ها متصف می‌شود و این صفات از حاق وجودش انتزاع می‌شود:

«الحق فی معنی کون صفاته عین ذاته، أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالی متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحیثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعین ذاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶).

۲-۵. مبانی

صدرالمتألهین بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه از قبیل اشتراک معنوی وجود (همان: ۳۵/۱)، اصالت وجود (همان: ۳۸/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۶)، تشکیک وجود (همو، ۱۹۸۱: ۳۶/۱-۳۷)، بساطت وجود (همان: ۵۱-۵۰/۱) و نحوه تحقق مفاهیم فلسفی (همان: ۳۳۶/۱-۳۳۷) این تفسیر را ارائه نموده است که در این میان با چشم‌پوشی از مبانی

عمومی نخست، مبنای اخیر نقش مستقیمی در تقریر این تفسیر دارد و بجاست که به اختصار آن را تقریر نماییم.

مفاهیم در یک تقسیم، به معقولات اولی و معقولات ثانی و این نیز به منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود. نحوه وجود مفاهیم فلسفی همواره مورد گفتگو بوده، سه دیدگاه در آن ارائه شده است:

دیدگاه اول بر همسان‌انگاری مفاهیم فلسفی و منطقی تأکید دارد و در آن، میان مفاهیم منطقی و فلسفی تفکیک نشده، حتی گاهی مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی قلمداد شده است. این دیدگاه در کلمات ابن سینا و بهمنیار مشهود است و توسط سهروردی و محقق طوسی تکامل یافت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱/۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۱/۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۵؛ نیز ر.ک: رامین و سیفعلی‌پور، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

دیدگاه دوم ضمن تفکیک میان مفاهیم فلسفی و منطقی، اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی و اتصاف و عروض ذهنی مفاهیم منطقی را مطرح نمود. این دیدگاه توسط محقق قوشجی پایه‌گذاری شد و توسط فیلسوفان بعدی تکامل یافت (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۱-۲۷۲).

دیدگاه سوم که توسط صدرالمآلهین پایه‌گذاری شد و مورد پذیرش پیروان حکمت متعالیه قرار گرفت، بر اتصاف و عروض خارجی مفاهیم فلسفی تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۶-۳۳۷ و تعلیقه سبزواری در ۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۹۵).

بررسی تفصیلی این‌ها خارج از نوشتار حاضر است و نگارنده اول، در نوشتاری دیگر به بررسی آن‌ها پرداخته است (توکلی و اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۹-۲۶). آنچه در اینجا اهمیت دارد و مبنای تقریر صدرایی نظریه عینیت را تشکیل می‌دهد، دیدگاه سوم است که توضیح آن ارائه می‌شود.

صدرالمآلهین به تفکیک معقولات ثانی منطقی و فلسفی پرداخته و به تفصیل به نقد دیدگاه سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۶/۱ و ۳۴۳) پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۱۸۰-۱۸۱). به باور صدرالمآلهین، ظرف عروض و اتصاف معقولات منطقی تنها ذهن است؛ اما معقولات فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن بر موضوع خود عارض می‌شوند، اتصاف اشیاء به آن‌ها گاه به لحاظ ذهن و گاه به لحاظ خارج است (همان).

صدرالمتألهین در نگرش ابتدایی، دیدگاه دوم را پذیرفته، عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را مطرح می‌نماید (همان: ۱۳۹/۱-۱۴۰)؛ اما در نگرش نهایی، آن را نقد می‌نماید.

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین، ذیل قاعده فرعیت و محمولات عدمی ارائه شده است. قاعده فرعیت دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی (ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له)، مفادش این است که محمول تنها زمانی برای موضوعش ثابت می‌گردد که موضوع قبلاً ثبوت داشته باشد (همان: ۲۱۴/۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۱۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۹/۱). جنبه سلبی (قید «دون الثابت»)، مفادش این است که ثبوت ثابت برای «مثبت له» فرع بر ثبوت ثابت نیست. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع، فرع بر ثبوت محمول نیست و لازم نیست که محمول علاوه بر وجود لغیره، وجود فی نفسه داشته باشد. وجود رابطداری محمول کافی است و لازم نیست وجود رابطی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۱). اغلب فیلسوفان، جنبه سلبی را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان، گزاره‌های موجه معدوله است که در آن‌ها امور عدمی محمول‌اند.

صدرالمتألهین در نگاه آغازین، دیدگاه مشهور را پذیرفته، عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف ناسازگار نمی‌داند (همان). اما دیدگاه نهایی ایشان متفاوت است و در آن، عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف سازگار نیست؛ زیرا «اتصاف» نسبت و ربط است و ربط تابع طرفین است، پس اتصاف تابع دو طرف است. بر این اساس، هر گاه ربط وجود داشته باشد، دو طرف آن نیز وجود دارند. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط دلالت دارد. بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت ننماید، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد. بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، حظی از وجود دارد (همان: ۳۳۶/۱-۳۳۷).

صدرالمتألهین این دیدگاه را گرچه درباره قضایایی که محمولات آن‌ها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند، بیان داشته و ضرورت تحقق این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات می‌نماید، اما استدلال فوق عمومیت داشته، در باب مفاهیم

فلسفی نیز صادق است؛ زیرا مشهور فیلسوفان آن‌ها را فاقد مایزاء خارجی دانسته، اما اتصاف آن‌ها را خارجی می‌دانند. اساس استدلال مزبور این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد (ظرف اتصاف موضوع به حکم) محقق‌اند و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج است، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، تحقق خارجی دارند، هرچند نحوه ثبوت و تحقق آن‌ها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند، نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۹۴).

در اندیشه صدرالمآلهین، تمام معقولات ثانی فلسفی حاکی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع‌اند؛ بدین معنا که مثلاً در باب مفهوم علیت و مفهوم وحدت، تمام حقیقت خارجی وجود دارای حیثیت تأثیری و علیت یا حیثیت وحدت است. این حیثیت‌ها از حاق وجود و از تمام آن انتزاع می‌شوند، نه از حد و تعیین آن. تمام متن وجود شیء خارجی، ویژگی علیت یا وحدت دارد. در اینجا با شیء واحدی روبه‌رو هستیم که حیثیات متعدد را در خود به صورت اندماجی داراست. اشاره به قید اندماج برای این صفات از آن روست که تعدد آن‌ها، سبب ایجاد تکرر و تعدد در متن واقع و افزایش بر آن نمی‌شود. در اینجا نیز اتحاد حیثیات اندماجی با وجود، از نوع اتحاد متحصل و لامتحصل است. متن وجود شیء، متحصل و تمام حیثیات متکثری که منشأ انتزاع معقولات ثانی هستند، لامتحصل است. با این بیان، حیثیاتی مانند وحدت، علیت، فعلیت و... که از متن وجود انتزاع می‌شوند، به حیثیت تقییدی وجود به موجودیت متصف می‌شوند. حکم موجودیت به طور حقیقی از آن حقیقت وجود است؛ یعنی وجود مصداق بالذات برای معنای موجود است. اما به دلیل اتحادی که این حیثیات در خارج با حقیقت وجود دارند و در حاق آن و در تمام ذات آن حضور دارند، این حکم به واسطه حقیقت وجود به آن‌ها نیز سرایت می‌کند. این حیثیات موجودند، اما به نفس وجود و نه به صورت امر افزوده‌ای بر آن. وجود مفاهیم فلسفی به واسطه حیثیت تعلیلی وجود نیست، یعنی وجود علت اتصاف حقیقی آن‌ها به وجود نیست، بلکه این حیثیات در خود حقیقت خارجی وجود و به واسطه آن موجودند. تأکید بر موجود بودن به متن وجود در حیثیت تقییدی اندماجی، بر خلاف حیثیت تقییدی نفادی که موجود به نفاذ

و پایان وجود است، نشانه مهم‌ترین اختلاف میان این دو است. در مورد ماهیت نمی‌توان این تعبیر را به کار برد؛ زیرا ماهیت از حد وجود و نه از حاق آن انتزاع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۱، تعلیقه سبزواری؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۵/۱). البته معقولات ثانی نیز همانند ماهیت اعتباری هستند؛ اما نحوه اعتبار ماهیت با این مفاهیم متفاوت است و اعتباری بودن آن‌ها در واقعی و نفس‌الامری بودن آن‌ها، خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. بنابراین هنگامی که می‌گوییم وحدت در خارج به واسطه وجود موجود است، در اینجا وساطت از نوع حیثیت تقییدی اندماجی است. همه این حقایق نفس‌الامر دارند، در عین آنکه مصداق بالذات برای موجود نخواهند بود و اولاً و بالذات موجود نیستند و تنها ثانیاً و بالعرض موجودند. با قطع نظر از وجود و حیثیت تقییدی آن، این حقایق مصداق بالذات برای معدوم هستند، ولی به نفس وجود، همه این حقایق نفس‌الامر یافته‌اند و حکم موجود بودن را به واسطه وجود می‌پذیرند. این حقایق به حسب ذاتشان معدوم بالذات‌اند، ولی به برکت وجود حظی مجازی و عرضی پیدا می‌کنند. صدرالمতألّهین بر خلاف فیلسوفان پیشین، موطن تقرر معقولات ثانوی همچون وحدت، علیت، فعلیت و مانند این‌ها را خارج دانست؛ اما تقرر هر امری به حسب خود آن است و نباید از مفهومی همانند علیت، همان نحوه تقرر مفهوم وجود یا ماهیت را انتظار داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۶-۳۳۷). بنابراین خارجی بودن منشأ انتزاع این مفاهیم، به معنای تعدد در عین خارجیت و اصالت یافتن آن‌ها نیست. وجود چنین مفاهیمی و نحوه تقرر آن‌ها چنان است که به نفس همان متن اصیل موجود می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۵/۱).

حاصل اینکه مفاهیم فلسفی، گرچه دارای تحقق خارجی‌اند، اما دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به صورت مندمج و در هم تنیده تقرر خارجی دارند. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که مشهور فلاسفه، تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق مورد انکار قرار داده و به نفی مابایزاء خارجی پرداخته‌اند، اما در این دیدگاه، تنها وجود انضمامی آن‌ها مورد انکار قرار گرفته و وجود اندماجی آن‌ها تثبیت شده است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه سهروردی در این است که سهروردی ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی

به وجود خارجی انضمامی، هر گونه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار نموده، اما در این دیدگاه در معنای عروض تعمیم داده شده و شامل عروض اندماجی نیز می‌گردد و مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی دارای عروض خارجی قلمداد می‌شوند؛ با این تفاوت که عروض در مفاهیم ماهوی، همان عروض انضمامی است، اما در مفاهیم فلسفی، عروض اندماجی است. دیدگاه نهایی صدرالمآلهین مورد پذیرش برخی فلاسفه معاصر نیز قرار دارد.

۳-۵. مؤلفه‌ها

در سایه مبانی هستی‌شناختی پیش‌گفته، نظریه عینیت را این گونه می‌توان تقریر نمود که صفات حقیقی نیز همچون مفاهیم فلسفی با حیثیت تقییدی اندماجی وجود ذات و به نفس وجود واجب موجودند؛ بدین معنا که این صفات در واقع حیثیات اندماجی متعددی از متن ذات خدایند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آن‌ها به نفس وجود حق است. این موجودیت همان است که ما در معقولات ثانی فلسفی نسبت به متن وجود می‌شناسیم؛ همه متن وجود حق تعالی، یکسر و یکپارچه، علم و قدرت و رحمت و اراده و... است. در این دیدگاه، نه می‌توان این صفات را معدوم دانست، زیرا نتیجه آن این است که خداوند عالم و قادر و رحیم و رحمان و مرید و... نباشد و نه می‌توان آن‌ها را زاید بر ذات شمرد و برای آن‌ها وجودی جز وجود ذات انگاشت، زیرا تعدد قدما لازم می‌آید. بلکه همه آن‌ها حیثیات انباشته و جهات نهفته و اندکاکی و استهلاکی متن وجود حق تعالی هستند که به وجود او موجودند. صدرالمآلهین با اشاره به اینکه تحقق صفات باری تعالی در مرحله ذات همانند ماهیات، حیثیت تقییدی است، محل انتزاع آن‌ها را کل متن وجود حق و عین آن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸). همان ذات واحد و بسیط در عین وحدت و بساطت، کثرات را به نحو اندماجی داراست.

صفات کمالی خدا از یک سو به حیثیت تقییدی متحقق و مصداق بالذات موجود نیستند و افزایشی بر متن ایجاد نمی‌کنند؛ پس کثرت وجودی و متنی در پی ندارند، بلکه همان متن واحد، تحمل همه این حقایق را دارد. از دیگر سو این حیثیت تقییدی، نه

به نحو نفادی یا شأنی بلکه به نحو اندماجی و اندکاکی در مقام ذات جریان دارد؛ یعنی حتی کثرت مشهود در حیثیت تقییدی نفادی و شأنی نیز در آن موطن دیده نمی‌شود و در سراسر متن وجود حق تعالی حضور داشته، هم‌پای آن وجود، گسترده شده است. طبیعی است که در این وضعیت، عینیت این شئون ذاتیه با متن وجودی ذات حق بسیار شدید بوده، درجه بسیار بالایی خواهد داشت.

تقریر صدرالمتألهین را ضمن نکات زیر می‌توان جمع‌بندی نمود:

۱. صفات خدا اعتباری محض نیستند، به این معنا که صرفاً ذهن آن‌ها را از پیش خود و بی‌آنکه واقعی در خارج داشته باشند، بسازد؛ بلکه ریشه در واقع دارند و ذات در خارج به گونه‌ای است که ذهن از آن چنین برداشتی می‌کند. نقد صدرالمتألهین بر امثال دیدگاه ابن میثم نیز ناظر به همین نکته است (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۴).

۲. ذهن در حوزه فهم صفات در یک مقام، حیثیت انفعال دارد (حیثیت انتزاع از خارج) و در یک مقام، حیثیت فعال (حیثیت جداسازی و دسته‌بندی مفاهیم). به عبارت دیگر، این مفاهیم از یک سو در خارج ریشه دارند و ما از آن‌ها منفعل هستیم، نه آنکه خودمان آن‌ها را در ذهن بسازیم، ولی از دیگر سو در خارج به شکل جدا از هم موجود نیستند، بلکه در متن واقع به نحو اندماجی و جمعی موجودند و ذهن ما این حیثیت‌های مجتمع را از هم جدا می‌سازد که از این جهت، ذهن ما حیثیت فعال دارد، هرچند این حیثیت فعال در ما، در پی حیثیت انفعال و وجود این حقایق در خارج از ما صورت گرفته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۶۵).

۳. هر اندازه مرتبه وجودی شیء شدیدتر باشد، به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتری است و به همان اندازه نیز کثرت از ساحت آن رخت برمی‌بندد و تمام این کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود ثابت. نفس ذات نامتناهی حق و متن وجودی اطلاقی او در بالاترین درجه وجودی قابل تصور (اطلاق و عدم تاهی) است. به همین دلیل، بالاترین درجه کمالات به نحو اطلاقی و بدون زیادتی بر متن ذات برای او ثابت است.

۴. هیچ تلازمی میان کثرت مفهومی و مصداقی وجود ندارد و مفاهیم متکثر صادق بر ذات الهی، هیچ گونه ناسازگاری با بساطت او ندارد.

۴-۵. ارزیابی و جمع‌بندی

تفسیر حکمت متعالیه از نظریه عینیت، دقیق‌ترین تفسیری است که ضمن پذیرش تغییر مفهومی صفات و ثبوتی‌انگاری حقیقت نفس‌الامری آن‌ها، عینیت صفات ثبوتی حقیقی با ذات الهی را موجه می‌نماید. قاعده فلسفی‌ای که در ترسیم این بحث یاری می‌کند، قاعده «بسیط الحقیقه» است. حقیقت بسیط در تمام شئون افزایی و ابرازی خود حضور دارد؛ همان‌گونه که نفس انسانی به عنوان یک حقیقت بسیط، در تمام قوای خود به نحو حضور وحدت در کثرت حاضر است. به عبارت دیگر، حقیقت بسیط در هر مقامی عین آن است، نفس در مقام عقل، عقل است. این قاعده در یک مقام دیگر، عهده‌دار تبیین چگونگی حضور کثرت در وحدت نیز هست که با بحث حاضر ارتباط دارد. در این تقریر گفته می‌شود که حقیقت بسیط، تمام حقایق را در خود جای داده است؛ مثلاً نفس در مقام اطلاقی خود، یعنی در مقامی که هنوز قوای نفسانی از هم تمایز نیافته‌اند، حقیقت عقل، خیال و حس را در خود دارد. در چنین مقامی از قوای متمایز نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا تکثر آن‌ها مستلزم خارج شدن از مقام بساطت اطلاقی نفس است. نفس در مقام وحدانی خود به نحو اطلاقی و اندماجی، همه شئون و قوای خود را داراست. بنابراین «بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء ولیس بشیء منها» در مقام ذات به معنای این است که حقیقت بسیط، وجود همه امور و اشیاء را در خود به نحو اندماجی داراست. یک حقیقت بسیط به نفس وجودش همه چیز را در خود دارد، بدون اینکه تکثیر یا امتیازی در متن وجودش پدید آید.

مطابق این قرائت صدرایی، در پاسخ به این پرسش که «کیفیت تحقق احکام و صفات و کمالات و حقایق در مقام ذات چگونه است؟ و آیا موجب تکثر می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر موجب تکثر نیست، چگونه این همه حقایق و احکام در آنجا هست، ولی منشأ تکثر نمی‌شود؟» باید گفت: هر اندازه مرتبه وجودی شیء بالاتر و درجه وجودی آن شدیدتر باشد، به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتری خواهد بود و به همان اندازه نیز کثرت از ساحت آن رخت برمی‌بندد و تمام این کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود ثابت خواهند بود. نفس ذات نامتناهی حق و متن وجودی اطلاقی او در بالاترین درجه وجودی قابل تصور یعنی اطلاق و عدم تناهی

است. به همین دلیل، بالاترین درجه کمالات، یعنی کمالات به نحو اطلاقی و بدون زیادتی بر متن ذات برای او ثابت خواهد بود؛ بدین معنا که احکام و کمالات اطلاقی به نفس ذات او موجودند و هیچ گونه زیادتی بر نفس ذات ندارند. اساساً اطلاق و صرافت وجود چنین اقتضا می‌کند که به نفس همان وجود، همه صفات و احکام بدون تمیز از یکدیگر موجود باشند. همان یک وجود است که هم وحدت، هم تشخیص، هم اطلاق، هم عدم تاهی و... را دارد.

نتیجه‌گیری

۱. تفسیر نظریه عینیت بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی صحیح نیست؛ زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند. این در حالی است که در این رویکرد، صفات ثبوتی بیانگر یک سلسله حقایق سلبی‌اند.

۲. تفسیر نظریه عینیت به عینیت مفهومی، از یک سو مستلزم برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است، و از دیگر سو، لازمه‌اش اشتراک لفظی مفاهیم صفات میان خدا و انسان است.

۳. تفسیر نظریه «عینیت» در قالب «اعتباری‌انگاری صفات خدا»، بیانگر خلط مفاهیم منطقی و فلسفی است. در این تفسیر، صفات الهی در شمار مفاهیم منطقی قلمداد می‌شوند، در حالی که مفاهیم منطقی تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و بهره‌ای از وجود خارجی ندارند؛ بر خلاف صفات الهی که مانند ذات الهی در ظرف خارج تحقق دارند.

۴. صدرالمتألهین بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، ضمن پذیرش تغایر مفهومی صفات و ذات و نفی سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بر عینیت صفات حقیقی با ذات تأکید دارد؛ به این معنا که این صفات به عین وجود ذات موجودند و ذات در عین بساطت به آن‌ها متصف می‌شود و این صفات از حاق وجودش انتزاع می‌شود. صفات حقیقی با حیثیت تقییدی اندماجی وجود ذات و به نفس وجود واجب موجودند؛ بدین معنا که این صفات در واقع حیثیات اندماجی متعددی از متن ذات خدایند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آن‌ها به نفس وجود حق است.

کتاب‌شناسی

۱. آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۲. آمدی، سیدحیدر، *نقد النجوم فی معرفه الوجود*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۴. همو، *الشفاء، الالهیات*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۵. همو، *الشفاء، المنطق*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ج)
۶. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۸. ابن میثم بحرانی، *کمال‌الدین میثم بن علی، شرح نهج البلاغه*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۷ ق.
۹. همو، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین اتای، بی‌جا، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۹۷۲ م.
۱۱. اسماعیلی، محمدعلی، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۶ ش.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره، المکتبه الازهریه، بی‌تا.
۱۳. همو، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، آلمان، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ ق.
۱۴. افلوطین، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۹۶ ش.
۱۶. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. توکلی، نسرین، و محمدعلی اسماعیلی، «تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمতألهین و شهید صدر»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال هجدهم، شماره ۲ (پیاپی ۷۰)، زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۹. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. جوادی آمدی، عبدالله، *رحیق مختوم*، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک بن عبدالله، *الشامل فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. همو، *کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. حسینی طهرانی، سیدهاشم، *توضیح المراد (تعلیق علی شرح تجرید الاعتقاد)*، چاپ سوم، تهران، مفید، ۱۳۶۵ ش.
۲۴. حفنی، عبدالمنعم، *موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودیة*، بی‌جا، مکتبه مدبولی، بی‌تا.

۲۵. دوانی، جلال‌الدین محمد، *سبع رسائل؛ رسالة اثبات الواجب الجديدة*، تقديم تحقيق و تعليق سيداحمد تويسركاني، تهران، ميراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. رامین، فرح، و مریم سیفعلی پور، «مفاهیم کلی در فلسفه سینوی و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۲۷. سعید الفیومی، سعید بن یوسف، *کتاب الامانات والاعتقادات*، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا در آمریکا، ۱۸۸۰ م.
۲۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. همو، *النافع یوم الحشر فی شرب الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. شریاک، دن کوهن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. همو، *شرح اصول الکافی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، چاپ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۷. همو، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، تحقیق صباح الربیعی، قم، فدک، ۲۰۰۷ م.
۳۹. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الرسالة السعدیة*، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تقديم و تعليق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۴۲. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. همو، *لواعب البینات؛ شرح اسماء الله تعالی و الصفات*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة، ۱۴۰۶ ق.
۴۵. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعليق نجفقلی حبیبی،

- چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، شرح حکمة الاشراف، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، جهان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. مازندرانی، محمدصالح، شرح اصول الکافی، تصحیح و تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۵۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، جامع الافکار و ناقد الانظار، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.
۵۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۶. همو، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵۷. ولفسن، هری اوسترین، بازناب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ ش.
۵۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراقی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

بررسی شیوه استفاده ملاصدرا از منابع مختلف و تبیین‌های قابل طرح در مورد آن*

- سعید انواری^۱
- مریم مهدوی مزده^۲

چکیده

در این مقاله با دسته‌بندی شیوه‌های ارجاع‌دهی ملاصدرا، شواهدی از مشابهت عبارات وی با آثار دیگران آورده شده است که باعث مطرح شدن اتهام اتحال (سرقت علمی) به وی شده است. در این پژوهش کوشش شده است تا علل وقوع این اتفاق در آثار وی تبیین گردد. بدین منظور باروش تحلیلی - تاریخی، هفده تبیین مختلف در مورد علت اقتباس ملاصدرا از عبارات دیگران مطرح شده و مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند و نشان داده شده است که برخی از این تبیین‌ها پذیرفتنی نیستند. در ادامه، تبیین‌های قابل پذیرش به دو دسته تبیین‌های خاص و عام تقسیم شده‌اند. تبیین‌های خاص عبارت‌اند از: تلاش برای تألیف کتابی جامع؛ انتقال نظریات اهل سنت به کتاب‌های شیعیان؛ استفاده از مطالب دیگران جهت تبرک؛ تضمین و اقتباس عبارات مشهور. همچنین تبیین‌های عام عبارت‌اند

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (saeed.anvari@atu.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (mahdavi71@yahoo.com).

از: رایج بودن نقل بدون مأخذ در متون فلسفی؛ نگاه ابزاری به حکمت نظری؛ اقتضای حفظ جنبه تعلیمی در بیان مباحث؛ تأیید نظرات خود از طریق ذکر سخنان دیگران؛ پرهیز از عبارت‌پردازی مجدد. بر این اساس، لزوماً تمامی عبارات موجود در آثار ملاصدرا به قلم خود وی نیستند و محققان باید در انتساب آن‌ها، با دقت بیشتری اظهارنظر نمایند.

واژگان کلیدی: نقل قول، انتحال، ملاصدرا، اقتباس، سرقت علمی، منابع

آثار.

مقدمه

در مورد نحوه استفاده ملاصدرا از منابع مختلف و شیوه ارجاع‌دهی وی، نظرات متفاوتی ذکر شده است. این مقاله کوشیده است تا با جمع‌آوری این دیدگاه‌ها و طرح احتمالات مختلف در این زمینه، به نقد و بررسی آن‌ها بپردازد. بدین منظور نخست به دسته‌بندی نحوه استفاده ملاصدرا از مطالب دیگران پرداخته و سپس با ذکر موارد اقتباسی وی و بیان توجیهاات و تبیین‌هایی که در دفاع از وی بیان شده است، به ارائه و بررسی چند تبیین جدید در این زمینه پرداخته است که تا کنون مطرح نشده‌اند. همچنین از لابه‌لای آثار ملاصدرا، دلایل وی برای اقتباس از آثار دیگران ارائه و بررسی شده‌اند. در تمامی این موارد سعی شده است تا مصادیق و نمونه‌های ذکر شده در این مقاله تا حد امکان جدید باشند.

۱. نحوه استفاده از مطالب دیگران در آثار ملاصدرا

در آثار ملاصدرا، موارد زیادی از نقل اقوال دیگران وجود دارد. این موارد را می‌توان

به سه دسته کلی تقسیم کرد:

۱. ذکر مستقیم منابع: این دسته شامل مطالب منقولی است که ملاصدرا نام مؤلف

آن و یا نام اثر را ذکر کرده است؛ مانند ذکر نام ابن سینا، سهروردی، ابن عربی و...^۱

۱. لازم به ذکر است که ملاصدرا گاه در این موارد به خطا رفته است؛ برای مثال، آنچه وی از جاحظ نقل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۹۳/۷)، در حقیقت از غزالی است (غزالی، ۱۴۱۶: ۸) و یا آنچه از ابن عربی نقل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲/۹)، از قیصری است (برای اطلاع از اسامی حکمایی که در الاسفار به مطالب آن‌ها اشاره شده است، ر.ک: ارنست، ۱۳۷۸: ۱/۵۵-۵۷).

این دسته از عبارات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) دسته‌ای که ملاصدرا در آن‌ها مستقیماً به منبعی که از آن استفاده کرده است،

اشاره می‌کند؛ چنان که می‌نویسد:

«و اکثر آنچه را که در این فصول آمده است، از مقاله‌ای که شیخ در *الادویة القلیبیه* گرد آورده است، نقل کرده‌ایم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷۶/۴).

ب) دسته دیگر عباراتی هستند که گرچه ملاصدرا منابع آن‌ها را مشخص نکرده است، اما می‌توان در مجموع آثار ملاصدرا، مؤلف آن مطالب را یافت؛ برای مثال، وی در *اسرار الآیات* مطالبی را عیناً از رساله *نیروزیه* ابن سینا اقتباس کرده و منبع سخن خود را مشخص نکرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: الف: ۵۶-۵۷؛ مقایسه کنید با: ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۸-۱۳۹).^۱ اما در *تفسیر قرآن کریم* با ذکر مطالبی دیگر از رساله *نیروزیه*، منبع سخن خود را بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: الف: ۱۵/۶).

۲. ذکر منابع به صورت ضمنی: ملاصدرا در مواردی با آوردن افعالی چون «قال» و «قیل» در ابتدای سخن و گاه با آوردن کلمه «انتهی» در پایان عبارت، به گوینده اصلی سخن اشاره کرده است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ب: ۶۰، ۹۷ و ۲۲۷) و گاهی نیز با آوردن عباراتی چون «بعض العرفاء»، «بعض الفضلاء»، «بعض الناس»، «بعض المحققین» به نحو کلی به صاحب کلام ارجاع می‌دهد و مشخص می‌کند که گوینده آن سخن، شخص دیگری است (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۳، ۳۰، ۳۴، ۴۳، ۴۷ و ۷۶).

البته گاه خوانندگان متوجه این اشارات نشده و عبارات را به خود وی نسبت داده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به رساله *اکسیر العارفين* ملاصدرا اشاره کرد. وی در مقدمه این کتاب به طور ضمنی اشاره می‌کند که مطالب این رساله را از کتاب‌های اهل الله انتخاب کرده است. با مقایسه میان این اثر و *جاودان‌نامه* افضل‌الدین کاشانی می‌توان دید که «این رساله با رساله *جاودان‌نامه* بابا افضل از لحاظ محتوا و ابواب و فصول، تطابق کامل دارد» (همو، ۱۳۹۰: مقدمه یثربی، ۳۵)؛ به نحوی که ویلیام چیتیک درباره آن چنین می‌نویسد:

۱. ملاصدرا در تفسیر خود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: الف: ۲۱۹/۱) نیز مطلبی را از رساله *نیروزیه* ابن سینا (۱۳۲۶: ۱۳۸) بدون ذکر مأخذ آورده است.

«ملاصدرا زحمت ترجمه جاودان‌نامه بابا افضل را به خود داد و نام اکسیر العارفین را بر آن نهاد» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۳).

در جدول زیر بخشی از این دو اثر مقایسه شده‌اند (برای بررسی موارد اشتراک و افتراق این دو کتاب ر.ک: موسوی، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۶۵):

اکسیر العارفین (باب اول، فصل سوم)	جاودان‌نامه (باب اول، فصل سوم)
العلوم الفعلية على أربعة أقسام: الأول ما يتعلق بالأعضاء والجوارح؛ كصنائع أرباب الصناعات وحرفهم، كالحياكة والفلاحة والعمارة... والثاني ما هم أرفع قليلاً من الأول وهو علم الكتابة وعلم الحيل وصنعة الكيمياء والشعبذة والقيافة وأمثالها. والثالث ما يتعلق بتدبير المعاش... كعلم المعاملات من النكاح والطلاق والعناق وغيرها... وهو علم الشريعة. والرابع ما يتعلق باقتناء الأخلاق الجميلة واكتساب الملكات والفضائل والاجتناب عن الملكات الرديئة والرذائل.	علم کردار بر چهار بخش آید: یکی از آن بیشترین تعلقش به حرکات اندام و جوارح دارد، چون کارهای پیشه‌وران از زرگری و آهنگری و دُزگری و آنچه بدان ماند. و دوم چون نبشتن و دبیری و علم حیل و صنعت کیمیا، اگرچه در آن حرکت اعضا و جوارح به کار است، اما بیشتر تعلق آن نه به اعضا و جوارح بود. و سوم تعلق به صلاح کار زندگی مردم با یکدیگر، چون علم سیاسات و عبادات و علم معاملات و نکاح و طلاق و عتاق و هر چه بدان ماند، و آن را شریعت خوانند و چهارم شناختن خوی نیکو خوی مردم است، و شناختن راه اکتساب خصال خوب و پرهیز از خصلت‌های بد.

۳. بیان عبارات دیگران بدون ارجاع به منبع سخن (نقل بی‌مأخذ): در این موارد، ملاصدرا عبارات دیگران را به نحوی بیان کرده است که خواننده گمان می‌کند که آن‌ها از قلم خود وی تراوش کرده‌اند. این دسته از عبارات که موضوع اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهند، خود به دو دسته قابل تقسیم هستند:

الف) مواردی که عبارات ملاصدرا عیناً مطابق با متن اثری دیگر است:^۱
برای مثال می‌توان به عبارتی از الاسفار اشاره کرد که دقیقاً مطابق با عبارتی از المباحث‌المشرقیة فخر رازی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۵):

۱. مانند برخی از عبارات وی در الاسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱/۱۵۱) که با عبارات میرداماد (۱۳۸۱ الف: ۱/۱۳۳) مطابقت دارد (برای آگاهی از برخی نمونه‌های دیگر، ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ ج: مقدمه جهانگیری، ۷ و ۴۰-۴۱).

المباحث المشرقيه (فخرالدين رازي، ۱۴۱۱: ۱/۱۲۴)	الاسفار الاربعه (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۳ الف: ۱/۴۶۴)
الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فإنه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل إما واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.	الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فإنه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل إما واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

در این موارد، گاه مطالب دیگران را به صراحت به خود نسبت داده است؛ برای مثال، وی ارائه راه حل پارادوکس معدوم مطلق را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«اندیشمندان راه‌های بسیاری برای فرو گشودن آن پیش نهاده‌اند، اما هیچ یک راه به جایی نمی‌برد و ما به فضل و بخشش خداوند، گره از کار فرو بسته آن گشوده‌ایم و راه حلی یافته‌ایم که چیزی بر آن نتوان افزود و شکی در آن نتوان کرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ۱/۱۲۱).

این در حالی است که دو پاسخ بیان شده توسط ملاصدرا، در *الافق المبين* میرداماد (۱۳۸۱ ب: ۱/۴۲-۴۴) نیز وجود دارند (عظیمی، ۱۳۸۷: ۶۶).

همچنین ملاصدرا قاعده بسیط الحقیقه را نیز از ابتکارات خود می‌داند^۱ و در *اسفار* می‌نویسد: «ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ الف: ۳/۴۹)؛ اما حکیم سبزواری معتقد است که پیش از ملاصدرا، این قاعده مطرح بوده است و سپس می‌کوشد تا ادعای وی را توجیه نماید:

«بلی، تفصیل و بسط این مسئله و تحقیق وافی، حق اوست، شکر الله مساعیه، و از دیگران به طور اجمال و تشابه رسیده است؛ مثل عبارت معلّم ثانی: "ینال الكلّ من ذاته وهو الكلّ فی وحدة" و مثل عبارت سید اعظم الحکماء، المشهور بالسید الداماد -أعلى الله مقامه- که در *تقدیسات* فرموده است: "وهو كلّ الوجود وكلّ الوجود"» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶).

۱. جالب است که ملاصدرا در جای دیگری از *الاسفار* می‌نویسد که این قاعده در ائولوگیا نیز ذکر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ ب: ۳۵۱/۶؛ ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۰: ۳۸).

مورد دیگر، عبارتی از ملاصدراست که به نظر می‌رسد عبارت «الحق عندنا» در آن به خود وی اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ ج: ۷۵/۸)؛ در حالی که فخر رازی همین مطلب را با همین عبارت در کتاب *المباحث المشرقیه* آورده است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۶/۲).

ب) مواردی که عبارات ملاصدرا با کمی اختلاف، مشابه متن اثری دیگر است:^۱ در این موارد، گاه ملاصدرا بخشی از اثری را ترجمه یا تلخیص کرده و یا با کمی تغییر و جابه‌جایی در عبارات از آن استفاده کرده است؛ مانند بخش‌های زیادی از *الاسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲۳/۲) که تلخیص و تغییر مختصر عبارات *المباحث المشرقیه* (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۶۸/۱) است و فصل مربوط به عشق در *الاسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲۹/۷) که با *رسائل اخوان الصفا* (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۳) مشابهت دارد (اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵). همچنین فصلی دیگر از *الاسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۹۲/۱)، مشابه بخشی از *الافق المبین* میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۱۵/۲) است (شهرزوری، ۱۳۸۹: ۱۵۶/۲) و یا *رسالة التنقیح وی*، «آکنده از اقتباس و توأم با تصرف از آثار سلف است» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۱: پنجاه و یک). همچنین عباراتی از کتاب *مفاتیح الغیب* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۶-۱۰۲۲) با *رسالة تبصرة المبتدی* صدرالدین قونوی (۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۱۳) مشابهت دارد. در اینجا بخشی از متن این دو اثر را با هم مقایسه می‌کنیم:

۱. برای نمونه مقایسه کنید: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۶۷/۱ با میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۸۱-۱۸۲/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۷/۱ با میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۳۷/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۱۹ و ۱۴۰-۱۴۳ با عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۵۶، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۲ و ۲۷۷ (برای آگاهی بیشتر ر.ک: کاظمی فرد، ۱۳۹۹: ۸۷ و ۱۰۹-۱۰۶). همچنین مقایسه کنید: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۴۱۴/۱ با فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۲۵۲/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ الف: ۴۵۲/۳ با فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۷-۳۶۶/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۳۶۳/۱ با فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۸/۱ (برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۵/۹، ۳۲۱ و ۱۶/۱۱، ۷۸، ۱۵۹، ۴۰۵ و ۷۰/۱۵، ۷۳، ۱۲۹، ۲۵۸، ۲۷۵، ۳۴۹، ۳۹۷، ۴۲۹، ۴۴۷، ۵۰۷، ۵۱۷، ۷/۱۶، ۳۱، ۵۱، ۱۱۳، ۱۷۴، ۲۵۹، ۴۶۷ و ۵۹۵؛ خسروی، ۱۳۸۲: ۲۶۹ به بعد). همچنین در حواشی تصحیح و چاپ آثار ملاصدرا در بنیاد صدرا به مواردی از این مشابهت‌ها اشاره شده است (برای مثال ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۶۸/۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۰۳/۹ و ۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۷۵/۴؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۲۱/۸، ۴۸ و ۶۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۱، ۷۰، ۷۵، ۲۴۵، ۳۲۱، ۳۷۳، ۷۷۴، ۷۷۶، ۷۸۰، ۷۸۲، ۷۸۷، ۹۷۷، ۱۰۵۰، ۱۰۵۶، ۱۰۶۰، ۱۰۷۰ و ۱۰۹۰).

تبصرة المبتدى (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴-۱۰۶)	مفاتيح الغيب (صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۶)
<p>الروح واحد والنشأ مختلف / في صورة الجسم هذا الأمر فاعتبروا؛ فالجسم كان اختلاف النشأ فاعتمدوا / على الذى قلته في ذاك و اذكروا؛ هذا هو العلم لا ريب يداخله / والشمس تعرف ما قلناه والقمر. چون محقق گردد كه روح يكى است و نشأت و مظاهر او بسيار، بيايد دانست كه ارواح انساني را بعد از موطن «الست» نشأت و موطن بسيار است: بعضى از آن به ارواح سعدا مخصوص است و بعضى سعدا و اشقيا در آن مشترك اند: اول نشأت حسى است كه آن را «دنيا» مى خوانند -وهى التى نحن فيه الآن- و حكم اين نشأت از زمان ولادت بود تا وقت مرگ. دوم نشأت برزخ است و حكم آن نشأت از زمان مفارقت بود تا وقت حشر ﴿وَمِنْ زُرَّتِهِمْ بِرِزْحٍ إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ﴾ و در احكام اين نشأت عجائب بسيار است: آدمى همه افعال و اعمال و اخلاق خود را در آنجا مشخص باز بيند به صورت مناسب ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ ...</p> <p>گر ز علم او برون عمل دارد / زيرپوشى ز جهل هم دارد؛ آنچه امروز زيرپوش نمود / آن زيرپوش حشر خواهد بود.</p>	<p>الروح واحدة والنشأ مختلف / في صورة الجسم هذا الأمر فاعتبروا؛ فى الجسم كان اختلاف النشو فاعتمدوا / على الذى قلته فى ذاك و اذكروا؛ هذا هو العلم لا ريب يداخله / والشمس تعرف ما قلناه والقمر. كشف تفصيلي: لما علمت إجمالاً أن الروح واحدة والنشئات مختلفة، فاعلم أن لها بعد النشئات السابقة المبتدأة من نشأة العهد القديم فى قوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ المنتهية إلى هذه النشأة الحسبية المعروفة للكُلِّ المسماة بالدنيا نشئات ومواطن كثيرة لاحقة بعضها يختص السعداء وبعضها مشتركة بين السعداء والأشقياء كلها بعد الدنيا. فأول هذه النشئات نشأة البرزخ والقبر ﴿وَمِنْ زُرَّتِهِمْ بِرِزْحٍ إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ﴾ وفيها عجائب لا تعد ولا تحصى ومن عجائبها تجسم الأعمال وتشخص النيات والأخلاق ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ ...</p> <p>گر ز علم او برون علم دارد / زيرپوشى ز جهل هم دارد؛ آنچه امروز زيرپوش بود / آن زيرپوش حشر خواهد بود.</p>

بخش دیگری از عبارات مفاتيح الغيب هم با القسطاس المستقيم غزالی مشابهت دارد:

القسطاس المستقيم (غزالی، ۱۴۱۳: ۵۵-۶۰)	مفاتيح الغيب (صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۶: ۵۰۵)
<p>وكذلك كل علم فى العالم يحصل للإنسان فيكون كذلك فأتى إن أخذت اعتقاد العصمة فى الإمام الصادق، بل فى محمد ﷺ تقليدًا من الوالدين والرفقاء لم تتميز عن اليهود والمجوس، فإنهم كذلك فعلوا. وإن أخذت من الوزن بشىء من هذه الموازين فلعلك غلطت فى دقيقة من دقائقه فينبغى ألا تتق به.</p>	<p>وكذلك كل علم فى العالم يحصل للإنسان فيكون كذلك فأتى إن أخذت اعتقاد صدق النبى ﷺ أو الإمام ﷺ تقليدًا من الوالدين والرفقاء فلم تتميز عن المجوس واليهود فإنهم كذلك فعلوا وإن أخذت من الوزن بشىء من هذه الموازين فلعلك غلطت فى دقيقة من دقائقه فينبغى أن تتق به.</p>

<p>قال: صدقت، فأين الطريق؟ فلقد سددت طريق التعليم والوزن جميعًا. قلت: هيهات، راجع القرآن فقد علمك الطريق، إذ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾... وهذا كما أنك إن حسبت ما للبقال عليك أو لك عليه، أو قسمة في مسألة من الفرائض وشككت في الإصابة والخطأ، فيطول عليك أن تسافر إلى الإمام، ولكن تحكم الحساب وتذكره، ولا تزال تعاوده مرّة بعد أخرى حتّى تستيقن قطعًا أنك ما غلطت في دقيقة من دقائقها.</p>	<p>فإن قلت فبأي شيء أعرف الطريق؟ فلقد سددت طريق التقليد وطريق الوزن جميعًا. قلنا هيهات، راجع القرآن فلقد علمك الطريق إذ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾... وهذا كما أنك حسبت مالا للشريك عليك أو لك عليه أو قسمة في مسألة من الفرائض وشككت في الإضافة والخطأ، فيطول عليك أن تسافر إلى المحاسب ولكن يحكم علم الحساب وتذكره ولا تزال تعاوده مرّة بعد أخرى حتّى تستيقن قطعًا أنك ما غلطت في دقيقة من دقائقها.</p>
--	--

در شرح استاد جوادی آملی بر الاسفار نیز نمونه‌های فراوانی از این دست وجود دارند که به آنها با عباراتی مانند «علی وزان» و «علی محاذاة» اشاره، و منابع مورد استفاده ملاحظه را ذکر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۱/۳ و ۵۱۵ و ۱۱۷/۷ و ۵/۸ و ۲۳، ۳۰۷ و ۲۳۵/۹ و ۵۲۳)؛ برای مثال:

<p>فصل التاسع عشر في إثبات القوّة القدسيّة (فخرالدين رازی، ۱۴۱۱: ۳۵۳-۳۵۴)</p>	<p>فصل (۱۹) في الإشارة إلى إثبات القوّة القدسيّة (صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۲: ۴۱۹/۳)</p>
<p>(اعلم)... وإلا لتسلسل إلى غير النهاية ولأنّ كلّ من مارس علمًا من العلوم وخاض فيه وداوم على مزاولته فإنه لا بدّ وأن يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه، قلّ ذلك أو كثر وكيف لا نقول ذلك وقد بيّنا أنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصوّرات كليّة وستعرّف أنّ حصول التصرّوات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فلا نكير لو وقع للذهن التفات إلى تصوّر محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصوّر موضوعه وعند ذلك يترتّب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير أن استفاد ذلك من معلّم أو سمعه عن مرشد وقائل فظهر أنّ الإنسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه وكلّ ما كان كذلك فإنه يسمّى حدسًا وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس....</p>	<p>اعلم... وإلا لتسلسل التعليم والتعلّم إلى غير النهاية ولأنّ كلّ من مارس علمًا من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بدّ وأن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه وأستادوه، قلّ ذلك أو كثر... وكيف لا وقد بيّنا من قبل أنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصرّوات الكليّة وعرفت أنّ حصول التصرّوات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرًا ما يقع للذهن التفات إلى تصوّر محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصوّر موضوعه وعند ذلك يترتّب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلّم أو رواية أو سماع من شيخ... فظهر أنّ الإنسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه وكلّما كان كذلك فإنه يسمّى حدسًا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس....</p>

دانش پژوه در مقدمه کتاب *الاقطاب القطبية* با اشاره به اینکه قاعدتاً ملاصدرا این کتاب را دیده است، می نویسد:

«جای جای، به عباراتی از آن برمی خوریم که در آثار صدرا خوانده ایم»^۱ (اهری، ۱۳۵۸: مقدمه، ۱۷).

همچنین میان مباحث وجود ذهنی *الاسفار* و *رسالة فی الوجود الذهنی ابوالحسن کاشانی*، مشابهت زیادی وجود دارد (ر.ک: کاشانی، ۱۰۰۶).

در برخی از این گونه موارد، ملاصدرا سخنی را با تغییرات و یا حذفیاتی نقل کرده است که در مواردی شارحان را به دردرس انداخته است؛ برای مثال، استاد جوادی آملی در توضیح عبارتی از *الاسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۸/۱)^۲ می نویسد:

«قیصری در فصل اول از شرح *فصوص*، در بخشی از عبارات خود در مورد خفای مطلق ذات واجب گفتاری دارد که صدرالمتألهین بخش هایی از آن را حذف نموده است. عبارت مثله شده قیصری این است: ...» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۲۹/۳).

استاد جوادی در ادامه می گوید:

«صدرالمتألهین این قسمت از عبارت را با حذف عبارات پیشین در *الاسفار* نقل نموده است و حال آنکه نقل عبارات یادشده برای توضیح مذکور ضروری است» (همان: ۵۳۲/۳).

در موردی دیگر، ملاصدرا سخنی را از کتاب *التعلیقات ابن سینا* این گونه ذکر می کند:

«وأعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعلیقات أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالی وليس هناك إمكان البتة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۸/۱).

به این معنا که همه اشیا که به موجود اول تعلق دارند، موجوداتی ضروری اند و

۱. برای نمونه مقایسه کنید: اهری، ۱۳۵۸: ۷۱ با صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۳۰۷/۱، و نیز با همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۸. دانش پژوه به موارد دیگری از مشابهت با کتاب های *الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد* نیز اشاره کرده است.

۲. مقایسه کنید با: قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۶.

هیچ امکانی ندارند. در حالی که در *التعلیقات* ابن سینا کلمه «الأول» به صورت «عند الأوائل» ذکر شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹) که ترجمه جمله فوق چنین می‌شود: همه اشیائی که به اشیاء اول (عقول برتر) متصل‌اند، ضروری‌اند و هیچ امکانی ندارند (ر.ک: لومبارد، ۱۳۷۸: ۳۹۴/۴).

همچنین مانند عبارت «أو إن كان له وجود مشترك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۱/۱) که اصل آن در *المباحث المشرقیه* به صورت «وإن كان له» می‌باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۲۳/۱). این اشتباه باعث شده است تا ملاحادی سبزواری و ملاعلی نوری در فهم این عبارت دچار مشکل شوند و بکوشند تا با استفاده از قوانین نحوی، «أو» را به معنای «إلا» در نظر بگیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲: تعلیقات سبزواری، ۸۹/۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۹: ۳۶۸/۲).

ضیاءالدین دزی در این مورد می‌نویسد:

«تمام این زحمات مختص وجود یک الف است که اگر الف را برداریم و به جای «أو إن كان له»، «وإن كان له» بخوانیم، این تکلفات از بین می‌رود» (شهرزوری، ۱۳۸۹: ۳۶۸/۲).

نمونه‌های دیگری از این دست که ضیاءالدین دزی به آن‌ها اشاره کرده است (همان: ۳۶۸-۳۶۹)، عبارت‌اند از:

الاسفار	المباحث المشرقیه
فمن حکم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأنّ المادة... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۷۹/۲).	فمن حکم هذا القسم صحة الانعكاس لأنّ المادة... (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۵۱۹/۱).
القوى البدئية تكمل بكثره الأفعال ولا يقوى على القوى بعد الضعيف وعلّة ذلك... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ ج: ۳۵۰/۸).	القوى الجسمانية تكمل بكثره الأفعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلّة ذلك... (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۷۲/۲).

عدم ذکر منابع سخن در آثار ملاصدرا، موجب ایجاد اشتباهاتی در تاریخ‌نگاری فلسفه نیز شده است. از جمله این موارد، نسبت دادن ابتکار تمایز حمل اولی و شایع به ملاصدراست؛ در حالی که این تفکیک در آثار قدمای وی مطرح بوده است (زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳: ۲۲؛ فرامرز قراملکی و عابدی، ۱۳۹۵: ۳۴۷/۱).

۲. اتهام انتحال به ملاصدرا

وجود نقل قول‌های بدون منبع در آثار ملاصدرا باعث شده است تا وی را متهم به انتحال^۱ و سرقت علمی از آثار دیگران نمایند.^۲

تا کنون مقالات و کتاب‌های مختلفی به مسئله اتهام انتحال ملاصدرا پرداخته و کوشیده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که آیا ملاصدرا بدون ذکر مأخذ از آثار دیگران استفاده کرده است؟ (حائری یزدی، ۱۳۸۴: کج و کد؛ محقق داماد، ۱۳۸۱: اسلامی، ۱۳۹۰؛ همو، ۱۳۹۲: ثبوت، ۱۳۹۱؛ فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۴۰-۲۵۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۹: ۲-۳۶۷-۳۷۰؛ همچنین رساله‌های کارشناسی ارشد: خسروی، ۱۳۸۲؛ مهدوی مزده، ۱۳۹۶).

بعضی دیگر از محققان علاوه بر بیان منابع مورد استفاده ملاصدرا در آثارش، به اتهام انتحال نیز اشاره کرده و وی را میرا از این اتهام دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: مقدمه آشتیانی، ۶۹-۶۱؛ همو، ۱۳۶۲: مقدمه آشتیانی، ۲۰، ۲۲ و ۲۶-۴۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۳۵/۲-۲۸۰؛ حلبی، ۱۳۸۱: ۶۶۹-۶۷۰؛ خواجوی، ۱۳۷۷: ۱۷۹-۱۸۲؛ نصیری، ۱۳۸۶: ۶۵-۷۲؛ صلواتی، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۴).

افراد مختلفی نیز بدون ذکر اتهام انتحال، با ذکر برخی از موارد مشابهت میان آثار

۱. انتحال در لغت به معنای به خود نسبت دادن سخن دیگری است و به این معناست که شعر فرد دیگری را بدون تغییر در لفظ و معنا یا با تصرفی اندک، از آن خود نمایند (معین، ۱۳۷۱: ۱/۳۶۳؛ شمس‌الدین رازی، ۱۳۸۸: ۴۶۰) و در اصطلاح به سرقت علمی اطلاق می‌شود.

۲. انتحال امروزه دارای دو مصداق است: یکی آنکه فرد از آثار دیگران بدون ذکر منبع نقل قول کرده باشد (انتحال از دیگران) و دیگر آنکه فرد از عبارات آثار خودش مجدداً در دیگر آثار خود استفاده نماید (انتحال از خود). کسانی که تا کنون در مورد انتحال و سرقت علمی ملاصدرا صحبت کرده‌اند، تنها به مورد اول اشاره کرده‌اند، در حالی که در آثار ملاصدرا عبارات مشابه زیادی از سایر آثار وی نیز دیده می‌شود؛ برای مثال مطالب رساله *اتحاد العاقل و المعقول* (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: مقدمه ناجی اصفهانی، بیست و یک) و رساله *مزاج* (ر.ک: همان: مقدمه ناجی اصفهانی، چهل و سه) و *ایقاظ النائمین* وی با *الاسفار* مشابهت دارند (همو، ۱۳۶۱: ۷-۹، ۱۴-۱۸، ۳۰، ۳۲-۳۳، ۳۶؛ به ترتیب مشابهت دارد با همو، ۱۳۸۰: ۲/۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۹-۳۴۷، ۳۴۷ به بعد، ۳۵۲ به بعد و ۳۵۶ به بعد) و عبارات رساله *حشریه* با سایر آثار وی مشابهت دارد (ر.ک: همو، ۱۳۷۵: مقدمه ناجی اصفهانی، سی) و یا ملاصدرا تصریح می‌کند که رساله *اتحاد العاقل و المعقول* وی تلخیص بخشی از کتاب *الاسفار* است (همان: ۶۴). این بحث امروزه در فضای علمی جدید که افراد از طریق آثار خویش درآمدزایی کرده و ارتقای علمی می‌یابند، مطرح شده است و اصولاً در مورد آثار گذشتگان قابل طرح نیست.

ملاصدرا و دیگران به این نکته اشاره کرده‌اند که وی بدون ذکر منبع، عیناً از منابع مختلفی استفاده کرده است (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ج: مقدمه جهانگیری، ۱۷-۱۶ و ۳۴: همو، ۱۳۸۶: مقدمه حبیبی، سی و سه: همو، ۱۳۹۰: مقدمه یثربی، ۳۵: شیروانی، ۱۳۸۴: مقدمه، ۲۶/۱: ذکواتی قراگزلو، ۱۳۸۶: ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۵/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۴۵۲؛ چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۳؛ اترک، ۱۳۹۳: ۳۰، ۴۰، ۴۵، ۵۰ و ۵۳؛ همچنین برای اطلاع از افراد دیگر ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۳).

در بررسی اتهام انتحال دو نکته قابل طرح است:

یکی آنکه آیا بر اساس ملاک‌های انتحال در این روزگار، چنین اتفاقی در آثار ملاصدرا افتاده است یا نه؟ با توجه به موارد بسیاری که در این مقاله ذکر شده است، باید پذیریم که این گونه بوده است. لذا سخنان افرادی که منکر این مسئله شده‌اند، دیگر قابل قبول نیست.

نکته دوم آن است که شیوه استفاده ملاصدرا از آثار دیگران، چگونه قابل تبیین است؟

در ادامه مقاله سعی شده است تا به نحو توصیفی (و نه ارزش داوری)^۱ به بررسی این مطلب پرداخته شود. لازم به ذکر است که این تبیین‌ها، مجاز بودن این عمل را توجیه نمی‌کنند، بلکه علت وقوع آن را بیان می‌نمایند.

۱. بررسی اخلاقی بودن یا نبودن این عمل نیز نکته دیگری است که در این مقاله مورد بررسی قرار نمی‌گیرد (در این زمینه ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۶-۳۵). در آثار برخی از قدما و معاصران ملاصدرا دیده می‌شود که مؤلف اصرار بر ارجاع مطالب داشته و حتی برخی نیز از منتحلان آثارشان شکایت کرده و این عمل را غیر اخلاقی دانسته و نکوهیده‌اند؛ برای نمونه فخر رازی در شرح/اشارات، ذیل فصل تعریف حد و اقسام آن، نسبت به برخی متأخران که کلام ابن سینا را به وی ارجاع نداده‌اند، می‌نویسد: «وهذا الفصل إلى ههنا نقلناه بعبارة الشيخ، وإتّما فعلنا ذلك لأنّ بعض المتأخّرين لمّا عثر علی هذا الكلام، أوردته فی كتابه وجعله استدراکاً علی کتاب الإشارات، ولو أنصف لاعتترف أنه إنّما أخذ من الشيخ واستفاده من كتبه وكان يستحیی أن ینسبه إلى نفسه، لكنّه ممّا جاء فی الحكمة النبویّة: إذا لم تستحی فاصنع ما شئت» (فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۱۱۰-۱۱۱). با وجود مقاله اسلامی، این پرسش همچنان قابل طرح است که آیا می‌توان با معیارهای این روزگار، در مورد رفتارهای گذشتگان داوری اخلاقی کرد؟ و آیا نباید فضای فکری و عرفی و اجتماعی آن دوران را نیز مدّ نظر قرار داد؟ مثلاً آیا حکم برده‌داری در قرآن کریم غیر اخلاقی است؟ (همچنین در مورد شیوه‌های مختلف دفاع از ملاصدرا، ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۲: ۶۵).

۳. بررسی تبیین‌های قابل طرح درباره شیوه استفاده ملاصدرا از منابع^۱ در مورد شیوه استفاده ملاصدرا از منابع مختلف، تبیین‌های متفاوتی مطرح شده است. این تبیین‌ها را در سه بخش: تبیین‌های غیر قابل پذیرش، تبیین‌های قابل پذیرش خاص و تبیین‌های قابل پذیرش عام بررسی می‌کنیم.

الف) تبیین‌های غیر قابل پذیرش

در این بخش چند تبیین مختلف در مورد علت وجود نقل قول‌های بدون مأخذ در آثار ملاصدرا بیان شده‌اند که مورد نقد قرار گرفته و هر یک به دلیلی پذیرفته نشده‌اند:

۱. جزئی و کم بودن نقل‌های بدون مأخذ

برخی وجود این دسته از نقل قول‌ها در آثار ملاصدرا را بسیار جزئی و کم و در مواردی منحصر در عناوین فصل‌ها دانسته‌اند. سیدمحمد خامنه‌ای نیز در رد اتهام انتحال ملاصدرا می‌نویسد:

«فلسوفی که در فلسفه کتاب می‌نویسد، بی‌معنا و غیر ممکن است که همان عناوین و ابواب را در کتاب خود نگشاید و بحث از این مسئله بدون اشاره به عنوان معروف و مذکور آن در کتب دیگران ننماید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۴۴/۲).

شهید مطهری نیز در پاسخ به اشکال ضیاءالدین دُرّی مبنی بر استفاده ملاصدرا از عناوین رسائل شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

«شگفت این‌که مرحوم دُرّی به برخی عناوین فصول *اسفار* اشاره می‌کند که عیناً با تیترا و عناوین *رسائل* شیخ منطبق است؛ گویی دُرّی انتظار داشته که عناوین فصول *اسفار* هم می‌بایست یک سلسله عناوین دیگر باشد... شگفت‌تر آنکه در بعضی موارد، توجهی نکرده که اگر عنوان فصل یکی است، ولی محتوا کاملاً متفاوت می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۳۲).

بر اساس آنچه در ابتدای این مقاله نشان داده شد، نظر استاد مطهری دقیق نیست و اقتباس ملاصدرا از آثار دیگران، منحصر در عناوین مباحث نبوده است. همچنین چنان که

۱. پیش از این اسلامی در دو مقاله به نقد و بررسی چند دلیل ذکرشده در این زمینه پرداخته است (اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۷).

در بخش‌های قبلی مقاله نشان داده شد، مقدار این دسته از نقل قول‌ها به هیچ وجه کم و جزئی نیست، لذا این نظر صحیح به شمار نمی‌آید (برای مطالعه بیشتر ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۹).

۲. تقریر مجدد سخنان به نیت شرح دادن آنها

با مقایسه آنچه ملاصدرا از دیگران نقل می‌کند، مشاهده می‌شود که وی گاهی عباراتی توضیحی را در میان اقوال دیگران بیان می‌کند؛ برای نمونه در جدول زیر، مقایسه‌ای میان سخن میرداماد و ملاصدرا شده است:

الافق المبین (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/۸۰-۸۱)	الاسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱/۴۳۶-۴۳۷)
أَنَّ السَّالِبَةَ المَعْدُولَةَ المَحْمُولَ أَعْمَ من المَوْجِبَةَ المَحْصَلَةَ، لَصَدَقَها بِانْتِفَاءِ المَوْضُوعِ، بِخِلَافِ المَوْجِبَةَ؛ وَقد يَكُونُ نَقِيضُ المَفْهُومِ مِمَّا لا يَصْدُقُ عَلَي شَيْءٍ ما بِحَسَبِ الوَاقِعِ، كَاللَّاشَيْءِ وَاللَّامَعْلُومِ وَاللَّامِمِكِنِ وَسائِرِ نَقائِضِ المَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ. فَلا تَنْتَظِمُ الأَحْكامَ المِيزانِيَّةَ، لَصَدَقَ سَلْبَ نَقِيضِ الأَخْصِ عَمَّا يَفْرَضُ صَدَقَ نَقِيضِ الأَعْمَ عَلَيهِ إِذا كانَ مَعْدُومًا، فَيَصْدُقُ قَوْلنا: «لَيْسَ بَعْضُ اللّاحِيوانِ جَوْهَرًا بِلَا حَيوانٍ» بِانْتِفَاءِ ذَلِكَ البَعْضِ. وَكَذَلِكَ الحالُ فِي نَقِيضِ المِساوِيينَ، فَيَصْدُقُ بَعْضُ اللّاحِيوانِ جِسْمًا لَيْسَ بِلَا مَتَحَيِّزٍ، لانتفائه في نفسه.	أَنَّ السَّالِبَةَ المَعْدُولَةَ المَحْمُولَ أَعْمَ من المَوْجِبَةَ المَحْصَلَةَ، لَصَدَقَها بِانْتِفَاءِ المَوْضُوعِ، بِخِلَافِ المَوْجِبَةَ؛ وَقد يَكُونُ نَقِيضُ المَفْهُومِ مِمَّا لا يَصْدُقُ عَلَي شَيْءٍ ما بِحَسَبِ الوَاقِعِ، كَاللَّاشَيْءِ وَاللَّامَعْلُومِ وَاللَّامِمِكِنِ وَسائِرِ نَقائِضِ المَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ. فَلا تَنْتَظِمُ الأَحْكامَ المِيزانِيَّةَ، لَصَدَقَ سَلْبَ نَقِيضِ الأَخْصِ عَمَّا يَفْرَضُ صَدَقَ نَقِيضِ الأَعْمَ عَلَيهِ إِذا كانَ مَعْدُومًا، فَيَلْزَمُ صَدَقَ قَوْلنا: «لَيْسَ بَعْضُ اللّاحِيوانِ جَوْهَرًا بِلَا حَيوانٍ» بِانْتِفَاءِ ذَلِكَ البَعْضِ. وَكَذَلِكَ الحالُ فِي نَقِيضِ المِساوِيينَ، فَيَصْدُقُ بَعْضُ اللّاحِيوانِ جِسْمًا لَيْسَ بِلَا مَتَحَيِّزٍ، لانتفائه في نفسه.

بنابراین، این امکان وجود دارد که ملاصدرا برای توضیح و شرح -مزجی- مطالب، تغییراتی در عبارات دیگران ایجاد کرده و یا بعضی از سخنان رمزی و دقیق حکما را کشف کرده است (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ الف: ۳/۵۲۴). لذا عیناً سخنان دیگران را ذکر می‌کند تا به شرح و توضیح آنها پردازد (همو، ۱۳۶۶ ب: مقدمه بیدارفر، ۱۱۶/۱).

این نظر در عمل اتفاق نیفتاده است و نمی‌توان عباراتی را که ملاصدرا در آنها دخل و تصرف کرده است، شرح مزجی و یا رمزگشایی آنها به شمار آورد.

۳. ذکر منابع مورد استفاده در مجموع آثار

اکبر ثبوت به نقل از شعرانی بیان می‌کند که ملاصدرا در اثناء کلام خویش، نام کتاب‌های مورد استفاده خود را ذکر می‌کند؛ اما ممکن است بلافاصله بعد از نقل یک مطلب یا در همان پاراگراف و همان فصل، نام کتاب را ذکر نکند (ثبوت، ۱۳۹۱: ۹۸). تاکنون فهرست‌هایی از آثار و منابع مورد استفاده ملاصدرا ارائه شده است؛ برای مثال، جلال‌الدین آشتیانی فهرستی از آثار مورد استفاده ملاصدرا ارائه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ب: مقدمه آشتیانی، ۶۱-۶۹؛ همو، ۱۳۶۲: مقدمه آشتیانی، ۲۰، ۲۲ و ۲۶-۴۱). همچنین ضیاء‌الدین درّی ۱۰۳ اثر (صدوقی سه‌ها، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۷) و احد فرامرز قراملکی ۱۲۰ اثر (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۷) را به عنوان منابع مورد استفاده ملاصدرا در *الاسفار* معرفی کرده‌اند. همچنین فهرستی از ۱۰۴ کتاب در کتابخانه شخصی ملاصدرا ارائه شده است (برکت، ۱۳۷۷: ۶۵-۹۸).^۱ با مقایسه این فهرست‌ها با منابعی که در مجموع آثار ملاصدرا ذکر شده‌اند، در عمل مشاهده می‌کنیم که وی نام تمامی منابع خود را در مجموع آثارش ذکر نکرده است^۲ و تبیین ذکرشده صحیح نیست (نیز ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۲: ۶۷).

۴. استفاده از الگوی میان‌رشته‌ای

این دیدگاه توسط احد فرامرز قراملکی مطرح شده است. وی ذیل بررسی التقاطی نبودن تألیفات و آثار ملاصدرا به این موضوع پرداخته است. بر این اساس، علت طرح مطالب دیگران در آثار ملاصدرا استفاده از الگوی میان‌رشته‌ای در تألیف آثار اوست. تلخیص بیان وی به این شرح است:

«الگوهای اثربخش میان‌رشته‌ای نزد ملاصدرا دو گونه‌اند: الگوهای تلفیقی و دیالکتیکی.

در الگوی پژوهشی نخست، وی به آراء مختلف و متخالف روی می‌آورد و پس از

۱. البته برخی از منابعی که ملاصدرا مستقیماً از آن‌ها نام می‌برد (مانند *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، *البهجة والسعادة* بهمنیار، *قانون ابن سینا* و...)، در این فهرست وجود ندارد.
۲. به طور کلی، مثال‌های نقضی در نقد این احتمال وجود دارد؛ برای نمونه، در تمام آثار ملاصدرا نامی از *جاودان‌نامه* افضل‌الدین کاشانی، *القسطاس المستقیم* غزالی و یا *رسالة تبصرة المبتدی* قونوی - که در بخش ابتدایی مقاله به استفاده ملاصدرا از این منابع اشاره شد، نیامده است. (محققانی که فهرست‌هایی از منابع مورد استفاده ملاصدرا ارائه کرده‌اند نیز به این آثار اشاره نکرده‌اند.)

درک کامل آن‌ها به نقد هر یک می‌پردازد و از طریق نقد، ابعاد غیر قابل دفاع آن‌ها را می‌ستاند و از این طریق، آراء به ظاهر متعارض را به هم نزدیک می‌کند و آن‌ها را به نحو منسجم تلفیق می‌دهد.

الگوی دیگر اقبال به آراء و سعی در مشارکت در طرز نگاه‌ها و رهیافت‌هاست و آنگاه چالش هوشمندانه و بی‌طرفانه رهیافت‌ها برای دستیابی به رهیافتی متعالی. حاصل این رهیافت متعالی، موضع فرادیدگاهی است که ملاصدرا را به نظریه‌های بدیع و جامع می‌رساند» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۴۷-۲۴۸).

بررسی موارد استفاده ملاصدرا از آثار مختلف نشان می‌دهد که این نظر نیز صحیح به شمار نمی‌آید و نمی‌توان شیوه استفاده وی از عبارات دیگران را با الگوی میان‌رشته‌ای تبیین نمود.

۵. حفظ بودن مطالب

بر اساس دیدگاه برخی اندیشمندان، از آنجا که ملاصدرا گاه به هنگام تألیف آثار خویش در دسترسی به منابع در مضیقه بوده است، چنان که برخی از عبارات ابن سینا را با واسطه و به نقل از *المباحث المشرقیه* ذکر کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ الف: ۱۷/۵ و ۲۵۱؛ محقق داماد، ۱۳۸۱: ۱۷)، از این رو به خاطر نبوغی که داشته است، در مواردی مطالب دیگران را از حفظ نگاشته است. اکبر ثبوت (۱۳۹۱: ۹۸)، محمدتقی دانش‌پژوه (اهری، ۱۳۵۸: مقدمه، ۱۷؛ ذکاوتی قراقرزلو، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۷) و سیدمحمد خامنه‌ای (۱۳۹۴: ۲۴۸/۲) از مدافعان این نظر هستند.

به دلیل وجود موارد زیادی که کل یک فصل با اثری دیگر مشابهت دارد، این تبیین صحیح به شمار نمی‌آید. به علاوه ادعای داشتن حافظه‌ای غیر عادی در مورد ملاصدرا، نیازمند اثبات است و به صرف طرح این ادعا، نمی‌توان آن را پذیرفت.

۶. توارد^۱

احتمال دارد مطلب یا مفهومی خاص، ابتدا به ذهن شخصی خطور کرده باشد و

۱. توارد در لغت به معنای سرودن دو شعر مشابه از نظر لفظ یا معنا توسط دو شاعر است، بدون آنکه از یکدیگر اطلاع داشته باشند (معین، ۱۳۷۱: ۱۱۵۸/۱)؛ چنان که در نظر اشخاص جاهل، مورد تهمت سرقت قرار گیرند (همایی، ۱۳۸۹: ۲۴۵).

ملاصدرا نیز بدون اطلاع از دریافت آن شخص، به همان مفهوم دست پیدا کرده باشد. این مفاهیم مشترک در آثار صدرا و گذشتگان وی، می‌توانند بر اثر توارد به وجود آمده باشند.

این سخن در مورد مشابهت معنایی دو عبارت مختلف و در چند مورد محدود پذیرفتنی است، اما در موارد بسیاری که عیناً عبارات افراد مشابه یکدیگر هستند، این احتمال پذیرفتنی نیست. همان طور که در ادبیات نیز توارد را در بیش از یک بیت بسیار نادر و عجیب دانسته‌اند (همای، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

۷. عدم ذکر منبع به منظور طعن زدن و رد کردن مطالب

گفته شده است که ملاصدرا در مواردی که قصد رد کردن مطالبی را داشته است، گوینده آن را ذکر نکرده و یا با عبارت «قیل» بدان اشاره کرده است؛ چنان که گفته‌اند:

«گاهی مقتضای بلاغت در موارد طعن و قدح کلامی، نیاوردن اسم صاحب کتاب یا عبارت مورد ایراد است و لذا حکما بیشتر در این موارد، جملات و عبارات مزبور را با کلمه «قیل» می‌آورند و نام قائل را نمی‌برند» (رضانژاد، ۱۳۷۱: ۲۱۶-۲۱۷).

با مراجعه به نقل قول‌های بدون مأخذ در آثار ملاصدرا مشاهده می‌شود که این تبیین نیز پذیرفتنی نیست.

۸. گردآوری/سفار توسط شاگردان ملاصدرا

در خصوص کتاب *الاسفار* احتمال داده شده که این اثر توسط شاگردان ملاصدرا جمع‌آوری شده و خود وی مهلت نهایی کردن این اثر را نیافته است. این مطلب را یحیی دولت‌آبادی از قول حکیم جلوه بیان کرده است:

«خصوصاً... *اسفار* که آن را جمع‌آوری شده از کتب دیگران می‌داند و تألیف آن کتاب را به این صورت که هست، به شاگردان صدرالمتألهین نسبت می‌دهد که پس از رحلت او جمع نموده باشند» (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۱۱۳/۱).

استاد مطهری نیز در مواضعی همین نظر را اتخاذ کرده، می‌نویسد:
در *اسفار* مکرراً پیش می‌آید که در مورد مطلبی که در گذشته گفته شده، ایشان

می‌گوید: «وسیجیء» یا در مورد مطلبی که در آینده می‌آید، می‌گوید: «وقد مضی» و شاید در آن ترتیبی که ایشان در نظر داشته، همین طور بوده. شاید ایشان مثلاً ابواب «قوه و فعل» و «حدوث و قدم» و «اتحاد عاقل و معقول» و «علت و معلول» را به صورت جدا جدا نوشته بوده و بعد شاگردان ایشان بدون توجه به قرائن موجود، این‌ها را به این صورت فعلی درآورده‌اند. قرینه دیگر این است که ایشان مباحثی را وعده می‌دهد که در آینده بحث می‌کنیم، در حالی که اصلاً چنین بحثی در *اسفار نیست* (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۸۶/۱۲).

احتمال دیگر آن است که ملاصدرا هر یک از بخش‌های کتاب *اسفار* را به صورت جزوات درسی در اختیار شاگردان خود قرار می‌داده است و به همین علت، اجباری در ارجاع دادن تک‌تک مطالب گذشتگان خود نداشته است و شاید در ابتدای کلاس، منبع خود را نیز معرفی می‌کرده است و بعدها این بخش‌ها و فصول مختلف به عنوان یک کتاب، یا به عبارتی دایرةالمعارف فلسفی تدوین شده‌اند و خلأ نقل منبع اقوال به وجود آمده است.

این نظر نیز صحیح به شمار نمی‌آید؛ زیرا ملاصدرا در آثار دیگر خود از *الاسفار* به عنوان یک کتاب مستقل نام برده (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۱۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۳۱) و در مواردی به آن ارجاع داده است (همو، ۱۳۶۰: ب: ۳۴ و ۶۵؛ همو، ۱۳۶۱: الف: ۲۳۱ و ۲۴۶) که نشان می‌دهد این کتاب در زمان حیات وی تدوین شده است.

ب) تبیین‌های قابل پذیرش خاص

برخی از تبیین‌های قابل طرح در مورد نقل قول‌های بدون مأخذ در آثار ملاصدرا در مواردی خاص قابل طرح هستند. این تبیین‌ها عبارت‌اند از:

۹. تلاش برای تألیف کتابی جامع

در زمانی که حکومت صفویه حاکم بود، برخی علما به تولید کتاب‌های جامع روی آوردند؛ از جمله ملا محسن فیض کاشانی که در *الوائفی* مجموعه احادیث کتب اربعه شیعه را دسته‌بندی کرد (انواری و موسویان، ۱۳۹۲: ۵۷). همچنین علامه مجلسی نیز *بحار الانوار* را به همین منظور گردآوری کرد. از این رو، این احتمال وجود دارد که

هدف از نگارش *الاسفار* نیز تألیف کتابی جامع در زمینه فلسفه اسلامی بوده است تا افراد، نیازمند مراجعه به آثار مختلف نباشند.

در این مورد گفته شده است:

«کتاب‌های صدرا به ویژه *الاسفار*، فقط حاوی نظریات فلسفی خاص او نیست، بلکه او می‌خواسته یک دوره فلسفه بنویسد، نه صرفاً نظریات فلسفی خود را در یک کتاب جمع‌آوری کند» (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷).

استاد مطهری نیز می‌نویسد:

«اقتباسات آن فیلسوف از دیگران در چیزهایی است که مربوط به این است که او می‌خواسته یک دوره فلسفی بنویسد، نه در نظریات خاص خود او» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۳۲).

بدین منظور ملاصدرا در مباحث مختلف، تمامی نظرات مطرح‌شده در یک موضوع را بیان می‌نماید و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۴/۱ به بعد).

از آنجا که در گذشته، دسترسی به کتاب‌های خطی بسیار دشوار بوده است، لذا این احتمال نیز وجود دارد که ملاصدرا با جمع‌آوری مطالب مهم کتاب‌های دیگران در کتابی واحد، سعی در حل مشکل متعلمان فلسفه داشته و با فصل‌بندی مورد نظر خود، ترتیب مطالعاتی خاصی را برای آن تنظیم نموده است. ملاصدرا در ابتدای *الاسفار* تصریح می‌کند:

«کتابی جامع تصنیف می‌کنم که مشتمل بر خلاصه سخنان مشایبان و مطالب خالصی از ذوق‌های اهل اشراق است» (همان: ۸).

این تبیین در مورد آثار بزرگ ملاصدرا مانند *الاسفار* قابل طرح است، اما نقل‌های بدون مأخذ در رساله‌های کوچک وی را تبیین نمی‌کند.

۱۰. انتقال نظریات فلاسفه اهل سنت به کتاب‌های شیعیان

معاصران ملاصدرا از جمله میرداماد و فیض کاشانی در مواردی در ارجاع مطالب به اهل سنت از جمله فخر رازی، غزالی، تفتازانی، دوانی و... به نحوی سعی بر آن دارند

که سنی بودن ایشان را نمایان کنند؛ مانند عبارات «مثير فتنة التشييك امام المشككين وعلّامتهم، فخر الدين الرازي...» (ميرداماد، ۱۳۷۴: ۶)، «قال حجّة إسلامهم، وإمام دينهم وشيخ علمائهم، أبو حامد الغزالي...» (همان: ۱۲) در آثار ميرداماد و «قال أبو حامد الغزالي منهم وهو حجّة إسلامهم» (فيض کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۲۷) در کلام فيض کاشانی. حساسيت خاص علمای آن دوران نسبت به اهل سنت، در موارد ديگري نيز مشهود است؛ برای مثال، علی نقی کمره‌ای (درگذشت ۱۰۶۰ ق.) نامه‌ای به پادشاه صفوی می‌نویسد تا از دستور به ملاصدرا جهت ترجمه *احیاء العلوم* غزالی منصرف گردد. کمره‌ای که به منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان رسیده بود، در این نامه، محتویات اثر غزالی را عقاید فاسده دانسته، می‌نویسد:

«[این کتاب] نزد علمای آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جمله کتب ضلال است و حفظ و نشر مواضع ضلال از آن، هر گاه مقام تقیه و غرض نقض آن نسبت به قادر آن نبوده باشد، جایز نیست» (جعفریان، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

بنابراین می‌توان این احتمال را مطرح کرد که با توجه به زمانه ملاصدرا و روی کار آمدن حکومت صفویه، هدف ملاصدرا غنی کردن منابع شیعه و انتقال مطالب اهل سنت به حوزه فکری شیعیان بوده است. لذا هنگامی که از آثار اهل سنت استفاده می‌کند، از آن‌ها نام نمی‌برد. این مطلب می‌تواند یا ناشی از آن باشد که فضای فکری آن زمان، اجازه خواندن مستقیم کتاب‌های اهل سنت را نمی‌داده است و یا آنکه شیعیان به خود اجازه می‌دادند تا اموال فکری اهل سنت را تملک کنند؛ برای مثال، فیض کاشانی نیز *المحجّة البيضاء* را از روی کتاب *احیاء العلوم* غزالی اقتباس و تألیف کرده و احادیث آن را با احادیث شیعی جایگزین کرده است (انواری و موسویان، ۱۳۹۲: ۵۴)؛ همچنان که بسیاری از مباحث اصول فقه شیعه از منابع اهل سنت اقتباس شده است. این تبیین تنها در مورد استفاده ملاصدرا از آثار اهل سنت قابل طرح است، اما در مورد استفاده وی از آثار شیعیانی مانند میرداماد کاربرد ندارد.

۱۱. استفاده از مطالب دیگران جهت تبرک

ملاصدرا گاه کلامی را به جهت تبرک جستن از بزرگان و اساتید خود بیان کرده

است؛ چنان که می‌نویسد:

«شیخ و سید و سرور ما [میرداماد] که خداوند سایه بلندش را بر فرق ارادتمندانش به ادامه وجود شریفش و عزت جلیلش گسترده دارد... چیزی که بیمار را بهبود بخشد و تشنه را سیراب نماید، به گونه‌ای وجیه و پسندیده بیان داشته و ما آن را از راه تبرک به افادتش و تیمن به اضائش بیان می‌داریم...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ الف: ۸۹/۵).

همچنین می‌نویسد: «نقلناها تبرکاً بها فی هذا الكتاب» (همو، ۱۳۸۳ الف: ۴۰۶/۱).
این تبیین تنها در موارد محدودی از نقل‌های بدون مأخذ پذیرفتنی است.

۱۲. تضمین و اقتباس^۱ عبارات مشهور

برخی استفاده از مطالب دیگران را نوعی تضمین سخنان ایشان دانسته‌اند.

سیدمحمد خامنه‌ای در این باره می‌نویسد:

«نگارش کتابی سترگ و پرمضمون فلسفی مانند *الاسفار الاربعه*، جز با ذکر اقوال و آراء دیگران میسر نیست؛ چه نام از مؤلف برده شود - که نقل و روایت نامیده می‌شود - و چه بدون اسم باشد - که تضمین و اقتباس نام دارد - و کاخ رفیع فلسفه جز با افزودن بر کار دیگران ساخته نمی‌شود و این نقل اقوال، منافاتی با نوآوری ملاحظه‌ها و مکتب مستقل و جدید و منسجم وی ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۴۱/۲).

این تبیین را تا آنجا می‌توان پذیرفت که ملاحظه‌ها صرفاً مشهورات را بدون اشاره به منبع آن‌ها ذکر کرده باشد؛ مانند عبارت «جَلَّ جناب الحقُّ أن یكون شریعةً لکلِّ وارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۹) که در آثار ملاحظه‌ها به کار رفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۱؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۵۹) و یا عبارت «فالبلاهة أدنی إلى الخلاص من فطانة بتراء» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰) که در آثار وی بدون سند ذکر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۹۶). این تبیین در اقتباس اشعار دیگران نیز پذیرفتنی است؛ مانند نقل بیتی از *گلشن راز در الاسفار* (همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۹/۱)؛ اما در سایر نقل قول‌های طولانی پذیرفتنی نیست.

۱. اقتباس به معنای گرفتن، اخذ کردن و آوردن آیه‌ای از قرآن یا ذکر حدیثی بدون اشاره به مأخذ آن در نظم و نثر است (معین، ۱۳۷۱: ۳۲۱/۱)؛ به نحوی که معلوم باشد که به قصد اقتباس است، نه سرقت و انتحال (همایی، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

ج) تبیین‌های قابل پذیرش عام

در این بخش، تبیین‌هایی ذکر شده‌اند که رویکرد عام و کلی ملاصدرا در استفاده از نقل قول‌های بدون مأخذ را نشان می‌دهند:

۱۳. رایج بودن نقل بدون مأخذ در متون فلسفی

مهدی حائری یزدی روش ملاصدرا را سبکی معمول در آن دوران دانسته، می‌نویسد: «صدرالمতألہین شیرازی بهترین شاخص و نمودارنده این سبک اسلامی است. او به خود حتی حق می‌دهد مسائل حکمت را از هر منبعی که بهتر طرح شده، اقتباس نماید و وقت و فکر خود را که برای او ارزش بسیار دارد، در عنوان و طرح‌ریزی مسائل تلف نکند» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: کد).

همچنین در مورد رایج بودن این سبک گفته‌اند:

«در کتاب‌های ابن سینا کم و بیش عباراتی از فارابی وجود دارد. در *التحصیل* بهمنیار عبارات فراوانی از ابن سینا یافت می‌شود» (عبودیت، ۱۳۹۴: ۴۱/۱).

همچنین بسیاری از عبارات ابن سینا در آثار پس از وی عیناً استفاده شده است (برای نمونه ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۸/۱). نمونه دیگر، فیض کاشانی است که بسیاری از آثارش، ترجمه، تلخیص و یا اقتباسی از آثار دیگران است (ر.ک: انواری و موسویان، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۵). همچنین ضیاء‌الدین دَرّی به موارد زیادی از ابن دست در آثار گذشتگان اشاره کرده است (شهرزوری، ۱۳۸۹: ۳۷۰/۲). جلال‌الدین آشتیانی نیز این شیوه را در گذشته معمول دانسته، می‌نویسد که فقط «این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: مقدمه آشتیانی، ۳۳).

بر این اساس به دلیل رایج بودن این روش در گذشته، خوانندگان می‌دانستند که عبارات ذکرشده در آثار ملاصدرا از منابع مختلف گرد آمده‌اند. لذا آنچه برای خوانندگان اهمیت داشته است، نحوه تألیف و تنظیم مطالب و نقد و بررسی‌هایی بوده است که توسط ملاصدرا انجام شده است. در ذیل این عنوان، عده‌ای مطرح کرده‌اند که شیوه ارجاع‌دهی به منابع، روشی جدید و غربی است و در گذشته رایج نبوده است (همان). اما عده‌ای دیگر، هر دو روش ارجاع دادن و ارجاع ندادن را در گذشته رایج

دانسته‌اند (ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۳۲). به هر حال با بررسی آثار گذشتگان می‌توان دید که شیوه نقل بدون مأخذ در مورد آثار فلسفی، در گذشته رایج بوده و ملاصدرا نیز بر این اساس، مأخذهای مطالب خود را ذکر نکرده است.^۱

۱۴. داشتن نگاه ابزاری به حکمت نظری

چنان که گفته‌اند: «حکیم با گفته کار دارد، نه با گوینده» (همان: ۳۳). در حقیقت، ملاصدرا در پی دستیابی به حکمت عملی و شهود معنوی بوده و آنچه را که در آثار مختلف خود از حکمت نظری بیان کرده است، به همین هدف تدوین کرده است. بدین جهت به مطالب نظری با دید ابزاری نگریسته است. رضائزاد می‌نویسد:

«ضیاءالدین دُرّی ملتفت نبوده که حکیم و فیلسوف با منطق و معقول سروکار دارد، نه با علوم نقلی، که هر جا عبارتی از دانشمند یا حکیمی برداشت، به طور حتم نام صاحب عبارت را ذکر کند» (رضائزاد، ۱۳۷۱: ۲۱۶).

همچنین می‌توان گفت که هدف ملاصدرا، سلوک عملی است و نه صرف طرح مباحث نظری. لذا در حکمت عملی اهمیت چندانی ندارد که بدانیم گوینده یک سخن کیست؛ چنان که ملاصدرا در مقدمه *الاسفار* می‌نویسد:

«حقیقت آن است که اکثر مباحثی که در دفترها در درون ورق‌های مکتوب ثبت شده است، فایده آن صرفاً توجه دادن و احاطه به افکار صاحبان درایت و نظر است تا شوق به وصول برای فرد حاصل شود، نه اکتفا کردن به اینکه نفس‌ها به نقوش عقلی و نقلی منتقش شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶/۱).

۱۵. اقتضای حفظ جنبه تعلیمی در بیان مباحث

یکی از علل به کار بردن عبارات قدما در آثار ملاصدرا، رعایت جنبه تعلیمی در بیان مطالب است. استاد جوادی آملی در تأیید این نظر می‌نویسد:

«صدرالمتألهین در اغلب آثار خود مطابق جمهور حکماء مشی می‌نماید و تنها در پایان هر بحث، هنگامی که به نتیجه‌ای نوین می‌رسد، نظر خاص خود را ذکر

۱. چنان که ذکر شد، این مقاله تنها وجود این پدیده در گذشته را توصیف کرده است و در پی داوری اخلاقی در مورد آن نیست (برای آگاهی از موارد بیشتر، ر.ک: جرجانی، ۱۳۳۷: مقدمه محدث ارموی، یب به بعد؛ اسلامی، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۲).

می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۹۵/۹).

ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

«ما نیز همین روش را در اکثر مقاصد خاصمان پی می‌گیریم؛ چنان که نخست در ابتدا و اواسط بحث به روش قوم سلوک می‌کنیم و سپس در نهایت از آن‌ها جدا می‌شویم تا طبایع در وهله نخست نسبت به آنچه ما در پی بیان آن هستیم، ابا نکنند، بلکه برای آنان نسبت به مطالب ما انس ایجاد شود و سخنان ما در گوش آن‌ها مورد پذیرش قرار گیرد و این امر به دلیل دلسوزی ما نسبت به ایشان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۱/۱-۱۰۲).

استاد مطهری نیز با اشاره به سخن ملاصدرا می‌نویسد:

«خودش گاهی تصریح می‌کند به اینکه ما در اوایل، حرف‌هایی را روی مبنای قوم می‌گوییم و خودمان هم به آن اعتقاد نداریم. برای اینکه مبتدی حالا باید این‌ها را روی همین مبنای یاد بگیرد تا بعد در آخرها با این حرف‌ها آشنا بشود و ما حرف خودمان را در آن آخرها بگوییم» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۶۹/۹).

همچنین استاد جوادی آملی نیز در مبحثی از *الاسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴۸/۲)

که بیشتر عبارات آن را مطابق با شرح *المقاصد* تفتازانی دانسته است، به بیان خاطره‌ای از استاد خویش، شعرانی اشاره می‌کند:

«در تهران مشغول آموختن سطح *اسفار* [امور عامه] نزد استاد شعرانی بودیم. به عرض ایشان رساندم که غالب عبارات صدرالمتألهین در بطلان تسلسل علل، عین عبارت سعدالدین تفتازانی در شرح *المقاصد* است. استاد شعرانی در پاسخ فرمودند: مطلبی را که پیشینیان با عبارت روشن بیان نموده‌اند، متأخران همان را بازگو می‌کنند و داعی بر تغییر الفاظ آن نیست، آنگاه آراء و مبانی خاص خویش را به عنوان تکمیل و تتمیم بیان می‌نمایند و صدرالمتألهین نیز چنین شیوه‌ای را اعمال کرده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۰/۸).

استاد حسن‌زاده آملی هم این مسئله را تأیید می‌کند و می‌فرماید:

«دأب صدرالمتألهین در *الاسفار* این است که در فاتحه هر مسئله به ممشای قوم در مسیر فلسفه رایج مشی می‌کند و در خاتمه از آن‌ها فاصله می‌گیرد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳: ۳۶).

محقق داماد نیز معتقد است که استفاده ملاصدرا از عبارات دیگران و نقد و بررسی آنها بدین جهت است که ذهن مخاطب آماده پذیرش نظرات وی شود (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۱۵). وی سخن مهدی حائری را تأییدی بر این نظر می‌داند:

«این خود یکی از خصایص و مزایای عمده سبک‌های تحقیقات اسلامی است که پیوسته بحث‌های تحقیقاتی خود را هر اندازه هم که بی‌سابقه و ابتکاری باشد، به صورت استقلال و طرح جدید اظهار نمی‌دارند، بلکه با ضربت‌های انتقادآمیز و حتی با حمله بر نقاط ضعف دیگران، شروع به تحقیق می‌کنند و گاهی عناوین مسئله را هم عیناً از دیگران گرفته و پس از ورود در ماهیت بحث و گاهی قهر و گاهی آشتی، نظر خود را بر محور تحقیق استوار می‌سازند» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: کج).

در بررسی این مورد می‌توان به عبارتی از ملاصدرا استناد کرد که در *الاسفار* می‌نویسد:

«بدان من در مواقعی بسنده نکردم به آنچه در نزد من حق است و اعتقاد بر آن تکیه دارد، با پرداختن به ذکر روش‌های قوم و آنچه متوجه نظرات ایشان است و آنچه در مورد آنها بیان شده است، سپس در حین نقد و ساختن و ویران کردن و منهدم کردن و کوبیدن و دفاع کردن از آنها، به قدر وسع و امکان [به آنچه در نزد من حق است] تبه داده‌ام و این کار برای تیز کردن ذهن‌ها و تقویت اذهان بوده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶/۱).

۱۶. تأیید نظرات خود از طریق ذکر سخنان دیگران

ملاصدرا از سخنان حکما به عنوان تأییدی بر نظرات خود استفاده کرده است؛ چنان که می‌نویسد:

- «بدان که اتکا و اعتماد ما در این مطلب که از امور مهم و عظیم است و در مطالب دیگر، تنها به مجرد نقل از حکما نیست، بلکه بر اساس برهان است. ضمن اینکه سخنان ایشان هنگامی که موافق باشد، برای قلب اطمینان بیشتری حاصل می‌کند، با وجود اینکه طبیعت لفظ، خاستگاه خلط و اشتباه است» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۰۰/۵).

- «پس آنچه از کلمات شیخ و غیر از او مانند بهمنیار و شارحین *اشارات* نقل می‌کنیم... غرض از نقل آن، شکستن دیوار انکار منکرین و هیمنه استبعاد آنهاست» (همان: ۵۰۷/۵).

۱۷. پرهیز از عبارت‌پردازی مجدد

ملاصدرا در مواردی می‌نویسد که این سخن به دلیل کامل بودن آن، نیازمند به تغییر نیست و عبارت‌پردازی مجدد، وقت‌گذرانی و اتلاف عمر است (همو، ۱۳۶۶: ب: مقدمه بیدارفر، ۱۱۵/۱؛ خسروی، ۱۳۸۲: ۲۹۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: مقدمه حبیبی، هجده؛ عبودیت، ۱۳۹۴: ۴۲/۱)؛ چنان که می‌نویسد:

«این تمام آن چیزی است که صاحب مطارحات به نیابت از پیشینیان بیان داشته و ما آن را به عبارتش بیان داشتیم؛ زیرا فایده‌ای در تغییر عبارت ندیدم، چون معنی را به هر لفظی که باشد، می‌رساند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: الف: ۱۷۴/۵).

همچنین می‌نویسد:

«پس این چیزی است که قصد داشتیم آن را در شرح این حدیث بیان کنیم، با استفاده از عبارت مکتوبی که بعضی از افراد مشابهی که مانند ما در این جایگاه بوده‌اند، ذکر کرده‌اند. پس به دلیل تنگی وقت در انتخاب الفاظ مناسب در هر مطلبی، آن‌ها را بدون تبدیل در اکثر آن عبارات آورده‌ایم؛ چرا که غرض اصلی، چیزی جز اظهار حق و بیان علم و تبیین حکمت نیست. پس هر عبارتی که مناسب این منظور باشد، برای این هدف کافی است» (همو، ۱۳۶۶: ج: ۲۷۳/۴).

و یا در *مفاتیح الغیب* می‌نویسد:

«پس این چیزی است که در این "مفتاح" آورده‌ایم و در بیان کردن مطالب، آنچه در اکثر موارد، مشابه آن را در کلام بعضی از علمای اسلام می‌یابیم، ترجیح دادیم؛ برای پرهیز از طولانی شدن زمان [اتلاف وقت] در تبدیل شکل الفاظ و میانی، در هنگامی که در مقاصد و معانی اتفاق نظر وجود دارد» (همو، ۱۳۸۶: ۵۰۷).

این مطلب با توجه به تصریحات ذکرشده از ملاصدرا، رویکرد وی را در استفاده از نقل قول‌های بدون مأخذ به خوبی نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

چنان که در این مقاله نشان داده شد، نقل قول و استفاده ملاصدرا از عبارات دیگران را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: ذکر مستقیم منابع؛ ذکر منابع به صورت

ضمنی؛ بیان عبارات دیگران بدون ارجاع به منبع سخن (نقل‌های بدون مأخذ). از این میان، بر سر نقل قول‌های بدون مأخذ وی بحث درگرفته است که در مجموع، ۱۷ تبیین در این زمینه مطرح گردید و مورد نقد و بررسی قرار گرفت و نشان داده شد که برخی از این تبیین‌ها صحیح به شمار نمی‌آیند. در ادامه، تبیین‌های قابل پذیرش به دو دسته تبیین‌های خاص (موردی) و عام (کلی) تقسیم شدند. با بررسی این تبیین‌ها، به نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از آن‌ها بهتر می‌توانند رویکرد ملاصدرا در استفاده از نقل قول‌های بدون مأخذ را بیان نمایند.

بر این اساس، گرچه امروزه از نظر اخلاق پژوهش، ذکر نکردن منابع تألیف خطاست، اما شاید بتوان گفت که در فضای فکری و عرفانی زمان ملاصدرا، این مطلب مطرح نبوده و او نیز به هدف کسب شهرت^۱ و افزودن بر تألیفات خویش، این کار را نکرده است. بلکه به دلیل رایج بودن نقل‌های بدون مأخذ در متون فلسفی و نگاه ابزاری به حکمت نظری، از عبارات دیگران استفاده کرده است. همچنین به جهت اقتضای جنبه تعلیمی در بیان مباحث و گاه برای تأیید نظرات خود و نیز در مواردی به دلیل پرهیز از اتلاف وقت، از عبارات دیگران استفاده کرده است.

به مرور زمان، متأخران ملاصدرا به دلیل مهجور شدن سایر منابع فلسفی و اکتفا کردن اندیشمندان به مطالعه آثار ملاصدرا، کل مطالب آثار ملاصدرا را نوشته خود وی دانسته‌اند. نتیجه اصلی این مقاله در تحقیقات صدراپژوهی آن است که در بررسی آثار ملاصدرا و ارجاع مطالب به وی و تعیین ابتکارات فکری او، باید همواره جستجوی بیشتری انجام دهیم و این احتمال را مطرح سازیم که ممکن است مطلب ذکرشده در آثار وی، از نویسنده دیگری اخذ شده باشد. لازم به ذکر است تا زمانی که تمامی منابع مورد استفاده ملاصدرا به طور کامل مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، نمی‌توان در مورد میزان و حجم استفاده وی از منابع دیگران به طور دقیق اظهار نظر کرد.

۱. هدف برخی از این تألیفات، کسب شهرت بوده است؛ چنان که مولوی می‌نویسد:

حرف درویشان بدزدد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون

(بلخی، ۱۳۹۶: ۲۲، بیت ۳۲۳)

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)*، تهران، علم، ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *نیروزیة؛ الرسائل فی الحکمة والطبیعیات*، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ ق.
۴. همو، *الاشارات والتنبیہات*، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. اترک، حسین، «نظریه اخلاقی ملاصدرا»، *فصلنامه آینه معرفت*، دوره چهاردهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۶. اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۷. ارنست، کارل، «تصوف و فلسفه از نظر ملاصدرا»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم صدر*، جلد اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸ ش.
۸. اسلامی، سیدحسن، «کاستی‌های روشی در دفاع از ملاصدرا»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶۷، فروردین ۱۳۹۲ ش.
۹. همو، «ملاصدرا و معضل انتحال (بازسنجی دفاعیه‌ها)»، *آینه پژوهش*، دوره بیست و دوم، شماره ۵ (پیاپی ۱۳۱)، آذر و دی ۱۳۹۰ ش. (این مقاله در: *مجله سمات*، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.، مجدداً منتشر شده است.)
۱۰. انواری، سعید و سیدحسین موسویان، «بررسی محتوایی تألیفات فیض کاشانی»، مقاله در: *فیض پژوهی*، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. اهری، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت، *الاقطاب القطبیه و البلغه فی الحکمه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۲. برکت، محمد، *یادداشت‌های ملاصدرا همراه با فهرست کتابخانه شخصی ملاصدرا*، قم، بیدار، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، هرمس، ۱۳۹۶ ش.
۱۴. ثبوت، اکبر، «دفاع از فیلسوف (فیلسوف مخالف تقلید و مقلدان مخالف او)»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶۳، آذر ۱۳۹۱ ش.
۱۵. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، *تفسیرگازر؛ جلاء الازمان و جلاء الاحزان*، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۷ ش.
۱۶. جعفریان، رسول، «اندیشه‌های یک عالم شیعی در دولت صفوی (آیه‌الله علی نقی کمره‌ای)»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، سال دوم، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۶ ش.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، *تحریرایقاظ النائمین*، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۱۸. همو، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. چیتیک، ویلیام، *قلب فلسفه اسلامی (در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی)*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، مروارید، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. حسن‌زاده آملی، حسن، «عرفان و حکمت متعالیه»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. حلبی، علی‌اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، زوار، ۱۳۸۱ ش.

۲۳. خامنه‌ای، سیدمحمد، ملاصدرا (زندگی، شخصیت، مکتب)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. خسروی، نغمه، تحقیق در منابع کتاب اسفار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. خواجه‌ای، محمد، دو صدرالدین (دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام)، تهران، مولی، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، عطار، ۱۳۷۱ ش.
۲۷. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، سیرتاریخی نقد ملاصدرا، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. رحیمیان، سعید، «صدرالمتألهین و ائولوگیا»، خردنامه صدر، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۰ ش.
۲۹. رضانزاد، غلامحسین (نوشین)، حکیم سبزواری (زندگی، آثار، فلسفه)، تهران، سنایی، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. زراعت‌پیشه، محمود، حمل اولی و شایع؛ رهیافتی تاریخی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. شمس‌الدین رازی، محمد بن قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، تصحیح سیروس شمیسا، تهران، علم، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، کنزالحکمة (تاریخ الحكماء)، ترجمه سیدضیاءالدین دُزی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. شیروانی، علی، تحریر الاسفار، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرارالآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۳۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تعلیقات ملاهادی سبزواری، بیروت، دار المحجبة البيضاء، ۱۴۳۲ ق.
۳۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳ ش. (الف)
۳۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۴، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳ ش. (ب)
۳۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش. (الف)
۴۰. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۵، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش. (الف)
۴۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح و تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش. (ب)
۴۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۷ و ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۴۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳ ش. (ج)
۴۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۹، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش. (ب)

۴۵. همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مقدمه و تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۴۶. همو، *العرشيه*، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، مولي، ۱۳۶۱ ش. (الف)
۴۷. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴ ش.
۴۸. همو، *ايقاظ النائمين*، مقدمه و تصحيح محسن مؤيدي، تهران، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۱ ش. (ب)
۴۹. همو، *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح محمد خواجوي، قم، بيدار، ۱۳۶۶ ش. (الف)
۵۰. همو، *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح و تحقيق و مقدمه محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۶۶ ش. (ب)
۵۱. همو، *تفسير آية نور*، تهران، مولي، ۱۳۸۹ ش.
۵۲. همو، *سه رسائل فلسفي (المسائل القدسيه)*، مقدمه و تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۵۳. همو، *سه رسائل فلسفي (مشابهات القرآن)*، مقدمه و تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۵۴. همو، *سه رسائل فلسفي*، مقدمه و تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۶۲ ش.
۵۵. همو، *شرح اصول کافی*، تصحيح محمد خواجوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۶ ش. (ج)
۵۶. همو، *شرح الهداية الاثريه*، تصحيح محمد مصطفي فولادكار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ ق.
۵۷. همو، *شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا*، تصحيح و تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ش. (ج)
۵۸. همو، *کسر اصنام الجاهليه*، تصحيح و تحقيق و مقدمه محسن جهانگيري، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۱ ش. (ج)
۵۹. همو، *مجموعه رسائل فلسفي ۳ (اکسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين)*، تصحيح و تحقيق و مقدمه و ترجمه سيديحبي يثري، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۹۰ ش.
۶۰. همو، *مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين (اتحاد العاقل والمعقول)*، تحقيق و تصحيح حامد ناجي اصفهاني، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۶۱. همو، *مفاتيح الغيب*، تصحيح و تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۶ ش.
۶۲. صدوقی سها، *منوچهر، تاريخ حکماء و عرفای متأخر (تحریر ثانی)*، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ ش.
۶۳. صلواتي، عبدالله، *زيست جهان ملاصدرا*، تهران، هرمس، ۱۳۹۶ ش.
۶۴. عبوديت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران - قم، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ۱۳۹۴ ش.
۶۵. عظيمي، مهدي، «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن»، *فلسفه و كلام*، شماره ۸۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۶۶. عين القضاة همداني، عبدالله بن محمد، *تمهيدات*، مقدمه و تصحيح و تحشيه و تعليق عفيف عسيران، تهران، اساطير، ۱۳۹۲ ش.

۶۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *الحکمة فی مخلوقات الله*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، باشراف مکتب البحوث و الدراسات، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۶۸. همو، *القسطاس المستقیم (الموازن الخمسة للمعرفة فی القرآن)*، تعلیق محمود بیجو، دمشق، المطبعة العالمیه، ۱۴۱۳ ق.
۶۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر المباحث *المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۷۰. همو، *شرحی الاشارات (للخواجه نصیرالدین الطوسی و للامام فخرالدین الرازی)*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۷۱. فرامرز قراملکی، احد، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۸ ش.
۷۲. همو، *مقدمه بر التفتیح فی علم المنطق*. تصحیح غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱ ش.
۷۳. فرامرز قراملکی، احد، و محمد قائم عابدی، *شرح مبسوط منطق اشارات: تعریف منطق*، قم، مجنون، ۱۳۹۵ ش.
۷۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *انوار الحکمه*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۳ ش.
۷۵. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *تبصره المبتدی و تذکرة المنتهی*، بخشی از کتاب: *آفاق معرفت*، تصحیح نجفقلی حبیبی، قم، بخشایش، ۱۳۸۱ ش.
۷۶. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷۷. کاشانی، ابوالحسن، *رسالة فی الوجود الذهنی*، نسخه شماره ۳۸۲۱/۱۶، تصحیح رضا حصاری، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، در دست انتشار، ۱۰۰۶ ق.
۷۸. کاشانی، افضل الدین محمد بن حسین، *جاودان نامه؛ مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی*، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۷۹. کاظمی فرد، زهرا، *بررسی و تحلیل ملاصدرا از آراء فلاسفه، متکلمان و صوفیه پیرامون آیه نور*، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حوران اکبرزاده، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۹ ش.
۸۰. لومبارد، اینگرید، «استفاده ملاصدرا از تعلیقات ابن سینا در اسفار»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم صدر (ملاصدرا و مطالعات تطبیقی)، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸ ش.
۸۱. محقق داماد، سیدمصطفی، «حکمت برتر صدر، التقاط یا ابداع؟»، *خردنامه صدر*، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۸۱ ش.
۸۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (درس های اسفار - مبحث زمان)*، ج ۱۲، تهران، صدر، ۱۳۹۱ ش.
۸۳. همو، *مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)*، ج ۹، تهران، صدر، ۱۳۷۸ ش.
۸۴. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، صدر، ۱۳۸۹ ش.
۸۵. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۸۶. موسوی، سیدهادی، «اهمیت جاودان نامه افضل الدین کاشانی و تأثیر آن بر اکسیر العارفین صدر المتألهین شیرازی»، *پژوهش های فلسفی و کلامی*، سال یازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۱)، پاییز ۱۳۸۸ ش.
۸۷. مهدوی مزده، مریم، *میزان و نحوه استفاده ملاصدرا از منابع فلسفی و کلامی متقدمین در مجلدات یک و دو اسفار*، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی سعید انواری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۶ ش.

۸۸. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، ج ۱ (التقدیسات)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش. (الف)
۸۹. همو، *مصنفات میرداماد*، ج ۱ (الایماضات)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش. (ب)
۹۰. همو، *مصنفات میرداماد*، ج ۲ (الافق المبین)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۹۱. همو، *نیراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تعلیق ملاعلی نوری، تصحیح حامد ناجی اصفهان، قم - تهران، هجرت - میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۹۲. نصیری، علی، *مکتب تفسیری صدرالمتألهین*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹۳. همایی، سیدجلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، اهورا، ۱۳۸۹ ش.
۹۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۹ ش.

قاعده حدوث؛

از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه*

□ بهزاد پروازمنش^۱

چکیده

در میان نظریات متنوع حرکت از انکار تا اثبات مطلق، گام ماندگار و معتدل نظریه «قوه» ارسطو بود. وی ماده نخستین را نیز جوهری می‌دانست که تنها حامل قوه و در کنار جوهر صوری، جسم را تشکیل می‌دهد. فلسفه اسلامی براهینی بر این مطلب اقامه کرد. گاه این برهان‌ها آن‌چنان نقد شده‌اند که به انکار اندیشه «قوه» انجامیده است.

این نوشتار به بررسی این مطلب در خصوص براهین اثبات ماده حامل قوه، یعنی «قاعده حدوث زمانی» می‌پردازد که نشان می‌دهد می‌باید پیش از هر پدیده زمانی، قوه و آمادگی آن که در جوهر مادی قرار دارد، وجود داشته باشد.

نگارنده بر آن است که می‌توان با جداسازی اشکالات روبنایی از زیربنایی و پاسخ از اشکالات دسته نخست، از انسجام اندیشه قوه ارسطویی با حکمت مشاء

دفاع کرد و با توجه به گنجایش بالای آن برای پذیرش ویرایشی صدرایی، آن را تبیین کرد و به خدشه‌های وارده پاسخ داد. اهمیت و ضرورت این موضوع به تثبیت جایگاه حکمت مشاء در یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی، یعنی «قوه و فعل» است که خود، زمینه‌ساز تبیین قلمرو حرکت جوهری به عنوان یکی از مهم‌ترین بنیان‌های حکمت متعالیه است و زیرساخت تبیین فلسفی بسیاری از گزاره‌های دینی به ویژه در بازه نفس و معاد را فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: قوه، ماده نخستین، قاعده حدوث، حکمت مشاء، انسجام

درونی.

مقدمه

در نگاه‌های تاریخی اروپاییان از فلسفه، این دانش در یونان و با پرسمان وحدت و کثرت و نیز ثبات و حرکت آغاز شد و دیدگاه‌های گوناگون و گاه یکسره متقابل پدید آمد. مهم‌ترین دیدگاه‌ها، دیدگاه پارمنیدس در انکار حرکت، دیدگاه هراکلیتوس در انکار سکون و دیدگاه آناکسیمندر است که بر خلاف پیشینیان خود که قرن‌ها ماده نخستین تحولات را در میان گونه‌های متعینی از اجسام مادی جستجو می‌کردند، آن را امری «نامتعین» دانست؛ شاید او می‌دانست که ماده اگر خود متعین باشد، در بستر دگرگونی‌ها با از دست دادن تعینش نابود می‌شود. به جز پارمنیدسیان که هر گونه حرکت را انکار کردند، «ماده» به معنای گسترده آن، که همان آمادگی برای دگرگونی است، مورد قبول همگان قرار گرفت؛ زیرا از دیرباز روشن بود که هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود و برای تحقق آن به عاملی وحدت‌بخش نیاز است و اختلاف دیدگاه‌ها تنها در یافتن مصداق و تبیین آن بود.

سه دیدگاه فوق، پیشرانه‌های اصلی شاهراه میانه و ماندگاری بود که ارسطو در هم‌نشانی میان این اندیشه‌ها به دست داد و نام آن را «هیولا» گذارد و این شاهکار را کانون فلسفه خود قرار داد. از دیدگاه ارسطو، جسم از دو نهاد کاملاً متقابل جوهری به نام‌های «هیولای نخستین» و «صورت جسمیه» تشکیل می‌شود. «صورت جسمیه» جوهری یکپارچه کشش در سه سوی درازا، پهنا و ژرفا و تمام داشته‌ها و فعلیت‌های جسم، و «هیولای نخستین» نیز نهادی مانا و نامتعین و مؤلفه پارمنیدسی و آناکسیمندری

اندیشه اوست. اندیشه هراکلیتوس نیز در دیدگاه او به حرکت در «کم» و «کیف» و «این» فرو کاهید. این اندیشه به جهان اسلام وارد شد و ابن سینا با برپایی براهینی از جمله برهان قاعده حدوث (کلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحملها) از این آموزه پشتیبانی کرد. این براهین در طول سده‌ها و به ویژه از زمان شیخ اشراق مورد نقد و بازبینی قرار گرفته و در این میان، گاه اصل اندیشه هیولای نخستین مورد انکار واقع شده است.

مسئله این پژوهش، نخست آن است که آیا برهان قاعده حدوث در تقریر مشایی آن می‌تواند ماده نخستین مشایی را به اثبات برساند. نویسنده بر آن است که نقدهای غیر مبنایی وارد بر «برهان قاعده حدوث» ناتمام است و آن دسته از اشکالات وارد شده بر این برهان که تمام هستند، بر مبنای غیر مشایی یعنی حکمت متعالیه استوارند و از این رو این آموزه در نظام حکمت مشاء، منسجم و در اثبات ماده نخستین مشایی منتج است.

در ادامه و با توجه به ورود اشکالات مبنایی مذکور، مسئله این است که آیا این برهان آمادگی بازسازی با آموزه‌های حکمت متعالیه را دارد و چگونه؟ نگارنده بر آن است که این برهان در میان براهین اثبات هیولا از ظرفیت بسیار بالایی در این زمینه برخوردار است و از گذشته دور تا دوران معاصر نیز نگاشت‌های صدرایی قابل دفاعی از آن وجود دارد.

۱. ماده نخستین

مسئله ماده نخستین این است که آیا آن‌چنان که اشراقیان واقعیت جسم را تنها اتصال جوهری در سه جهت معروف می‌دانند، جسم از بخش قابلی دیگری تشکیل نشده است یا آن‌چنان که مشاییان معتقدند، جسم مرکب از دو بخش بالقوه محض به نام «ماده نخستین» و بالفعل که همان صورت جسمیه است، می‌باشد. قاعده حدوث، براهانی عقلی برای اثبات گزینه مشاییان است و بر اساس اینکه بیان می‌کند هر حادث زمانی برای حدوثش مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه باشد، ماده نخستین مشایی را برای اجسام به اثبات می‌رساند.

۲. برهان

از آنجا که تبیین دقیق برهان این قاعده در بررسی نقدهای وارد بر آن، نقشی کلیدی در دستیابی به دیدگاه برگزیده دارد و تمرکز این نوشتار بر چگونگی تقریر و انتاج این براهین است، در تقریر این براهین به ویژه برهان ابن سینا که نقد معروف و به ظاهر روشنی بر محور واژه «امکان» بر آن وارد شده است، ناچار باید دقت و بسط بیش از حد معمول به کار گرفته شود و پیرامون امکان استعدادی اندیشه شود.

۱-۲. برهان معروف سینوی

همچنان که اشاره شده است، مقصود از این برهان همان برهان ابن سینا بر این قاعده است. این برهان از آغاز تا کنون، نگاشت‌های متعددی داشته است که یکی از آن‌ها در ذهن و زبان بیشتر اهل فلسفه جای گرفته است. در اینجا ابتدا این تقریر که تقریر معروف از این برهان معروف نامیده شده است، نگاشته می‌شود و سپس تقریری که از نگاه نگارنده اصیل‌تر است، به نگارش درمی‌آید تا زمینه داوری و میزان انطباق آن‌ها با یکدیگر و دستیابی به مقصود ابن سینا فراهم‌تر شود.

۱-۱-۲. مبادی برهان

- حادث زمانی، پیش از تحقق باید ممکن باشد؛ زیرا اگر ممتنع بالذات باشد، به هیچ رو پدید نمی‌آید و اگر واجب بالذات باشد، هیچ پیشینه عدم ندارد.
- این امکان امری نسبی است؛ زیرا در ارتباط و سنجش با ضرورت وجود و عدم تعریف شده است.

- «الف بالفعل ب است»، اگر در زمان این حکم دارای ویژگی‌هایی باشد که مفهوم «ب» حاکی از آن است و «الف بالقوه ب است»، اگر چنین نباشد؛ ولی بتواند دارای آن ویژگی‌ها بشود؛ (تعریف)

- حامل و موضوع قوه، خود قابل متعلق قوه است؛ زیرا معنای دارا بودن استعداد و قوه چیزی آن است که خود بتواند آن چیز را بپذیرد و دارای آن شود.

۲-۱-۲. تقریر معروف برهان

در این تقریر، قاعده حدوث زمانی بر «ممکن» بودن پدیده‌های آینده و لزوم امکان و آمادگی پیشین برای آن‌ها استوار می‌شود. چکیده برهان این است که هر حادث زمانی به دلیل سابقه عدم و لاحقۀ وجود، به ترتیب واجب و ممتنع نیست؛ پس ممکن است و این امکان چون متصف به ویژگی‌های خارجی و نسبی است عرض است؛ پس نیازمند محل است. محل امکان حوادث زمانی آینده، «ماده نخستین» نامیده می‌شود؛ از این رو ماده نخستین فلسفی، امری است که حامل امکان، قوه و به تعبیر فراگیرتر، حامل استعداد است. تقریر تحلیلی این برهان این گونه است:

۱. حادث زمانی، پیش از تحقق باید ممکن باشد؛ (مبادی)
 ۲. چنین امکانی، به صفاتی وجودی همچون شدت و ضعف و دوری و نزدیکی متصف می‌شود؛ (محسوس معقول)
 ۳. آنچه به امور وجودی متصف شود، امری وجودی و خارجی است؛ (بدیهی)
 ۴. چنین امکانی در خارج موجود است؛ (مقدمات ۲ و ۳)
 ۵. موجود خارجی، یا جوهر است و یا عرض؛ (حصر عقلی)
 ۶. این امکان معنایی، نسبی و قائم به مستعدله است؛ (مبادی)
 ۷. جوهر، نسبی و قائم به غیر نیست؛ (تعریف)
 ۸. این امکان، عرض و قائم به موضوع است؛ (مقدمات ۴-۷)
 ۹. موضوع این امکان می‌تواند با فعلیتی که حامل امکان آن فعلیت است، متحد شود؛ (مبادی)
 ۱۰. آنچه می‌تواند با فعلیتی متحد شود، نمی‌تواند فعلیت دیگری داشته باشد؛ (امتناع اجتماع چند فعلیت در یک موجود)
 ۱۱. موضوع این امکان هیچ فعلیتی ندارد و ماده نامیده می‌شود؛ (مقدمات ۸-۱۰ و تعریف)
 ۱۲. چیزی که هیچ فعلیتی ندارد، قوه محض است؛ (مبادی)
- نتیجه: پیش از هر حادث زمانی، قوه و ماده حامل آن باید وجود داشته باشد.

اشکال اشتراک لفظی امکان ذاتی و استعدادی

اشکال عمده بر این برهان، اشکال مغالطه اشتراک لفظی واژه «امکان» در مقدمه اول و دوم است. «امکان» در مقدمه اول، به معنای «امکان ذاتی» است که مفهومی انتزاعی و فلسفی است و به صفات وجودی متصف نمی‌شود و به موضوع خارجی نیاز ندارد و در مقدمه دوم به معنای «امکان استعدادی» است که مفهومی مقولی و کیف نفسانی است و به صفات وجودی متصف می‌شود و از این رو به موضوع خارجی نیاز دارد. نخستین بار شیخ اشراق این اشکال را بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۹۸/۱).

بررسی: به نظر می‌رسد شبهه ورود این اشکال بر این تقریر وجود دارد؛ زیرا این برهان، از نوعی ابهام و اجمال برخاسته از نبود جداسازی روشن میان امکان ذاتی و استعدادی خالی نیست. اما به نظر می‌رسد این مشکل در تقریر اصیل این برهان که از سوی خود ابن سینا صورت گرفته است، وجود ندارد و این تقریر معروف است که زمینه‌ساز این مشکل شده است.

۳-۱-۲. تقریر ابن سینا

هرچند جداسازی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی با این اصطلاحات در زمان ابن سینا انجام نشده است و از این رو در آغاز به نظر می‌رسد این اشکال بر تمامی آثار او در این زمینه وارد است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۸۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۴-۵۳۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱)، اما با دقت بیشتر روشن می‌شود که این برهان در نگارش و ساختار اصیل سینوی‌اش و بی‌آنکه چنین اصطلاحاتی نیز وجود داشته باشد، بر پایه تفکیک این دو مفهوم از یکدیگر سامان یافته است و مراد از «امکان» در آن، مفهومی است که بعدها با نام «امکان استعدادی» خوانده شد. همچنان که بیان خواهد شد، حد وسط این برهان، «کان ناقصه» و احوال و عوارض پدیدآمده بر اشیاء است.

این تقریر به صورت مفصل و متدرج، در اصلی‌ترین و جامع‌ترین کتاب فلسفی ابن سینا یعنی *الهیات شفا* شکل گرفته است و نشان می‌دهد که چگونه لازم است پیش از پیدایش وصفی برای موصوف، امکان پیدایش آن در موصوف وجود داشته باشد. این امکان بر خلاف امکان ذاتی، نیازمند موضوع و ماده خارجی است؛ زیرا امکان

استعدادی، وصف متعلق موصوف است و تفاوتش با استعداد تنها در طرف سنجش است که اگر به مستعد نسبت داده شود استعداد، و اگر با مستعدله سنجیده شود امکان استعدادی نام دارد.

مرحله نخست:

- ممکن الوجود در موجود شدن محتاج چیز دیگری است؛ (لازمه تعریف ممکن ذاتی)
 - وجودی که ممکن از ناحیه غیر می‌یابد، یا دائمی است یا غیر دائمی؛
 - وجود غیر دائمی از ناحیه غیر، ضرورتاً و زماناً مسبوق به ماده است.
 در این بخش، ابن سینا به «امکان ذاتی» و ویژگی‌های آن و همچنین اصل مدعا اشاره دارد (همو، ۱۴۰۴: ۴۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۶۴۰/۲).

مرحله دوم:

- به دلیل اینکه افعال قدرت در معنای قدرت مأخوذ نیست، معنای مشهور «قوه» (قدرت یا شدت قوه) به معنای «امکان» منتقل شده است و از این رو وجود امکانی را موجود بالقوه و «امکان قبول چیزی» را قوه انفعالی می‌نامند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۲/۳).

در این بخش، ابن سینا به مفهوم «قوه انفعالی» که قرن‌ها بعد «امکان استعدادی» نام گرفت و از امکان ذاتی متمایز شد، اشاره دارد و از این رو، وی از ابتدا متوجه این تمایز بوده است. البته روشن نیست که این تمایز از دیدگاه و همچون دیدگاه مشهور متأخران پس از او، تبیینی باشد.

مرحله سوم:

- چیزی که موجود نیست و قوه موجود شدن را هم ندارد ممتنع الوجود است و ممکن الوجود همچنان که ممکن است موجود باشد، ممکن است موجود نباشد؛ (وإلا واجب الوجود است).

- ممکن الوجود یا ممکن است چیز دیگری (فی غیره) شود و یا ممکن نیست چنین شود؛

- ممکن الوجود یا ممکن است موجود شود (فی نفسه) و یا ممکن نیست چنین شود؛
 - وجودی که امکان وجود فی نفسه دارد، یا قائم به نفس خود (لنفسه) موجود

می‌شود یا قائم به غیر (لغیره)؛

- آنچه قائم به نفس خود موجود می‌شود، مجرد است؛ لذا به نفس امکان ذاتی خویش موجود می‌شود؛

- آنچه قائم به غیر یا در غیر موجود می‌شود، برای اینکه موجود شود باید هم آن غیر (موضوع) و هم امکان وجودش در آن غیر (امکان استعدادی) موجود باشد؛

- آنچه امکان پدید آمدن در غیر یا برای غیر را دارد باید پیشتر، موضوع و امکان استعدادی آن در موضوع، موجود باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۷-۱۷۸؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۶۹).

توضیح آنکه وقتی ماهیتی نظیر درخت با وجود و عدم قیاس شده و به امکان ذاتی متصف گردد، امکان وصف ماهیت درخت خواهد بود و همان درخت وقتی با قیودی زائد بر ماهیت خود در اضافه با دانه و حبه و به صورت کان ناقصه در نظر گرفته شود، وصف امکان همچنان برای آن اثبات می‌شود و لیکن این وصف که در حقیقت امکان استعدادی درخت است، به متعلق موصوف که همان حبه و دانه است، اسناد دارد و به همین دلیل در امکان استعدادی، نیاز به موضوع و ماده‌ای است که از جهت قبول مستعدله جواز اتصاف به امکان استعدادی آن را داشته باشد. این جهت قبول با وساطت کیفیت استعدادی در نهایت به ماده‌المواد و ماده اولی ختم می‌شود؛ زیرا سلسله موضوعات و مواد، سلسله غیر تعاقبی پیوسته‌ای هستند که در زمان واحد از فعلیت متناسب با خود بهره دارند. پس از این مراحل و مقدمات، برهان بدون ابتلا به مغالطه اشتراک لفظی، قوه و ماده را به اثبات می‌رساند؛ زیرا محور برهان، امکان استعدادی است و نقش امکان ذاتی تنها تعیین زمینه اولیه آن است. همچنان که ملاحظه می‌شود، به نظر می‌رسد اشکال اشتراک لفظی بر این تقریر از برهان که تقریر اصلی و سینوی آن است، وارد نیست.

برهان‌هایی که پس از این به آن‌ها پرداخته می‌شود، توسط صدرااییان بر پا شده‌اند؛ اما تنها برهان آخر بر بنیان‌های حکمت متعالیه نهاده شده و سایر برهان‌ها در فضای فلسفه مشاء تبیین می‌شوند.

۲-۲. برهان ترکیبی (پسینی)

این برهان هرچند بر پایه اشتراک معنوی امکان ذاتی و استعدادی برپا نشده است، اشکال شیخ اشراق نیز بر آن وارد نمی‌شود. نگاشت اصلی آن از صدرالمتألهین است، اما دو تقریر جایگزین دیگر نیز برای آن پیشنهاد شده است که در ادامه، به این همه پرداخته می‌شود.

این برهان و برهان پس از آن، هرچند برای اثبات امکان استعدادی برپا شده‌اند، اما با توجه به رابطه بسیار نزدیک آن با ماده نخستین و تمرکز بر حدوث زمانی که پایه اصلی قاعده حدوث زمانی که موضوع این پژوهش است، می‌توان آن‌ها را از براهین هیولا از طریق قاعده حدوث برشمرد.

چکیده این برهان آن است که امکان ذاتی حادث زمانی که همواره همراه آن بوده و هست، برای پیدایش ممکن کفایت نمی‌کند؛ چرا که در غیر این صورت، به دلیل این که فیض خداوند همیشگی است، مستفیض و سلسله مخلوقات، ازلی بوده و سابقه عدم نخواهد داشت. پس شیء حادث علاوه بر امکان ذاتی از امکان استعدادی نیز برخوردار می‌باشد که به عنوان یک ویژگی و وصف، نیازمند به موضوع و ماده‌ای است که حامل آن باشد. این برهان را صدرالمتألهین اقامه کرده است؛ پس تقریر اصلی آن نیز از ایشان است.

۱-۲-۲. مبادی

- امکان ذاتی وصف مانا و ضروری ماهیت است؛
- امکان استعدادی امری نامانا و غیر ضروری برای ممکن استعدادی است و با پیدایش آن نابود می‌شود؛
- نسبت واجب بالذات به همه ممکنات در ایجاد و از جانب واجب با همه یکسان است.

۲-۲-۲. تقریر صدرالمتألهین

- ۱- اگر امکان ذاتی ممکن بالذات، برای تحققش کافی باشد، بدون حدوث زمانی و سابقه عدم ایجاد می‌شود؛ (مبادی)

- ۲- حادث زمانی وجود دارد؛ (محسوس معقول)
- ۳- امکان ذاتی به تنهایی برای تحقق حادث زمانی کافی نیست؛ (مقدمات ۱ و ۲ و تعریف حادث زمانی)
- ۴- حادث زمانی افزون بر امکان ذاتی باید دارای امکان دیگری به نام امکان استعدادی باشد (نتیجه) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۰/۱-۲۳۲).
- این برهان به دلیل تجربی - عقلی بودن مقدمه دوم، برهان پسینی (پس از تجربه) و ترکیبی (عقلی - تجربی) است.

۲-۲-۳. تقریر نخست شهید مطهری

- ۱- امکان ذاتی ممکن برای موجود شدنش یا کافی است یا کافی نیست؛ (منفصله حقیقه)
- ۲- اگر کافی است، چنین موجودی ازلی و مبدع است؛
- ۳- اگر کافی نیست، پیش از پیدایش نیاز به چیز(هایی) دارد که نحوه وجودش نسبت به آن‌ها تعلق است؛
- ۴- پیش از حادث زمانی باید چیز دیگری وجود داشته باشد تا این وجود به آن تعلق بگیرد؛
- ۵- آن چیز باید استعداد پذیرش حادث را داشته باشد؛ زیرا در نظام عالم، همه چیز در همه چیز وجود پیدا نمی‌کند و سنخیت و خصوصیتی باید در آن چیز وجود داشته باشد که از آن رو، حادث بتواند به آن بیوندد. آن خصوصیت، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۴/۱۱-۲۰۶).

۲-۲-۴. تقریر دوم شهید مطهری

- این تقریر تنها در سه مقدمه نخست با تقریر پیشین تفاوت دارد؛ یعنی با سه مقدمه مرتب زیر جایگزین می‌شود:
- ۱- ممکن الوجود، یا وجود غیر تعلق دارد یا وجود تعلق؛ (منفصله حقیقه)
- ۲- اگر وجود غیر تعلق داشته باشد، ازلی و مبدع است؛
- ۳- اگر وجود تعلق داشته باشد، وجودش در شیء دیگر یا با شیء دیگر است.

گفتنی است بر خلاف تقریر ابن سینا، که در آن نخست قوه و سپس ماده ثابت می‌شود، در دو تقریر اخیر ابتدا ماده، یعنی متعلق وجود تعلق و سپس متعلق، یعنی امکان استعدادی و قوه اثبات می‌شود (همان: ۲۰۷/۱۱).

همچنین بر این برهان با مجموعه نگاشت‌هایی که دارد، اشکالاتی وارد شده است که به دلیل مشترک بودن با اشکالات وارد بر برهان بعدی، در پایان تبیین آن برهان به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۲. برهان عقلی (پیشینی) صدرالمتألهین

این برهان بر خلاف برهان پیشین که به علم حسی و تجربی به تحقق موجودات مادی و زمانی نیاز دارد، به نحو پیشینی و عقلی محض ضمن اثبات لزوم امکان استعدادی برای چنین موجوداتی، وجود آن‌ها را نیز پیش‌بینی می‌کند و گویای آن است که اگر چنین موجوداتی پدید نیابند، بی‌جهت فیض خداوند بی‌کران، کران‌دار می‌شود.

۱-۳-۲. مبادی

مبادی این برهان در میان مبادی برهان صدرالمتألهین در بخش پیش (۱-۲-۲) بیان شد.

۲-۳-۲. تقریر برهان

۱- موجوداتی را می‌توان فرض کرد که حادث زمانی باشند و اگر آمادگی لازم را برای موجود شدن (امکان استعدادی) نداشته نباشند، فیض الهی نسبت به آن‌ها منقطع گردد؛ زیرا تنها با امکان استعدادی است که برخی ماهیات می‌توانند با استعدادهای بی‌پایانی که عارض ماده می‌شود، دارای افراد و حالات متعددی از سوی مبدأ فاعلی غیر متناهی شوند.

۲- انقطاع فیض الهی باطل است؛ (واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب بالذات است.)

نتیجه: حادث زمانی که پیش از تحقق دارای امکان استعدادی است، ضروری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۲/۱).

۲-۳-۲. نقد و بررسی

همچنان که در پایان برهان پیشین بیان شد، مواردی که به عنوان اشکال در اینجا بیان می‌شود، ناظر بر آن برهان نیز هست.

۱- ماهیتی که به خودی خود و پیش از پیدایش استعداد، امکان موجود شدن را ندارد، با چشم‌پوشی از عروض استعداد، ضرورت عدم دارد و ممتنع بالذات است؛ پس امکان ذاتی ماهوی نیز ندارد، حال آنکه فرض شده است چنین موجودی دست کم از امکان ذاتی برخوردار است (مطهری، ۱۳۶۴: ۲۱۹-۲۲۰).

پاسخ: در این اشکال امتناع بالغیر با امتناع بالذات در هم آمیخته شده است؛ حال آنکه امکان ذاتی، امری اضافی است و چون تنها در رابطه ذات ماهیت با وجود و عدم آن تعریف شده است، نشان می‌دهد که ماهیت در مقام ذات خود و با چشم‌پوشی از امور بیرونی، خالی از ضرورت وجود و عدم است و ضرورت وجود یا عدم برای او، برخاسته از علل بیرونی است.

همچنین علت تامه، منحصر در علت فاعلی نیست و شامل علل قابلی هم هست و گاه با وجود تحقق علل فاعلی، بر اثر نبود علل قابلی و استعداد لازم، ماهیت تحقق نیابد. از این رو معدوم بودن ممکن بالذات با وجود علل فاعلی آن به معنای ممتنع بالذات بودن آن نیست، بلکه به معنای ضرورت عدم ناشی از عدم تحقق همه اجزاء علت است که در مادیات شامل عدم علل قابلی هم می‌شود. در غیر این صورت با توجه به وجود دائمی *علة‌العلل* و علل واسطه و مجرد، هیچ موجود مادی نباید معدوم باشد؛ چرا که اگر چنین باشد، معلوم می‌شود که اساساً از امکان ذاتی بی‌بهره بوده است که با وجود علت تامه و علل فاعلی مورد نیاز، پیش از این موجود نشده است.

۲- فیض الهی به واسطه حرکت نیز دوام دارد و حرکت متوقف بر فرض امکان استعدادی که از مقوله کیف یا اضافه است، نیست (همان).

پاسخ: این اشکال مبنایی است و به انسجام درونی این برهان با مبانی حکمت مشاء که این براهین بر آن‌ها استوار شده‌اند، آسیبی نمی‌رساند. دیدگاه فلاسفه و دستگاه‌های گوناگون فلسفی پیرامون تبیین تغییر و دگرگونی مختلف است. حکمت مشاء چون حرکت را از عوارض خارجی و غیر تحلیلی موجود متغیر و نیازمند موضوع و عامل

ثبات می‌داند و به اتحاد حرکت و متحرک باور ندارد، دگرگونی جواهر را قشری، دفعی و به شکل کون و فساد می‌داند که نیازمند امکان استعدادی در قالب مقولات ماهوی است. در برابر، حکمت متعالیه از این رو که حرکت را از عوارض تحلیلی و چگونگی هستی اصیل موجودات مادی می‌داند و به حرکت جوهری دست یافته است، امکان استعدادی را باید به امری تحلیلی معنا کند. از این رو همچنان که با اثبات اتحاد ایجاد وجود معلول در حکمت متعالیه، امکان ذاتی به امکان فقری ارتقا یافت، با اثبات اتحاد حرکت و متحرک نیز امکات استعدادی مقولی باید به امکان استعدادی تحلیلی بدل شود.

نکته پایانی برهان اخیر آنکه گاه امکان اثبات پیشینی و عقلی برخی موجودات که در تحقق به شرایط مادی وابسته‌اند و اصطلاحاً مادی نامیده می‌شوند، از لحاظ روش‌شناختی، انکار و اثبات آن‌ها تنها از راه‌های تجربی ممکن دانسته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲۴۹/۲). به نظر می‌رسد با توجه به این برهان، امکان نقد این دیدگاه برای خواننده میسر می‌شود و نیاز به تفصیل بیشتر نیست.

۲-۴. برهان علامه طباطبایی

این برهان در سنجش با براهین پیشین با همه تقریرهایی که داشتند، به جای تأکید بر جنبه «امکان»، با تأکید بر مؤلفه «نسبت» در امکان استعدادی در ضمن تبیین تغییرات جوهری که مورد قبول فلاسفه مشاء نیز هست، لوازم و مقومات آن از جمله قوه و امکان استعدادی را نیز به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد می‌توان ادعا کرد که این برهان در حقیقت ویرایشی پیشرفته از برهان ابن سینا و امتداد آن است برای اثبات این قاعده.

۲-۴-۱. تقریر برهان

- ۱- جواهر پیرامون ما دگرگون می‌شوند؛ (محسوس معقول)
- ۲- در مراحل مختلف این دگرگونی، میان قابل و مقبول نسبتی معین وجود دارد؛ زیرا هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود، پس این مراحل نسبت به یکدیگر تعیین و ضرورت دارند؛ (اصل علیت)
- ۳- این نسبت به اموری وجودی همچون دوری و نزدیکی و شدت و ضعف متصف

می‌شود: (محسوس معقول)

۴- آنچه به امور وجودی متصف شود، خود موجودی خارجی است؛ (بداهت تبعیت صفت از موصوف)

۵- نسبت میان مراحل تغیر، در خارج موجود است؛ (مقدمات ۳ و ۴)

۶- اطراف نسبت نیز باید همراه و در همان موطن نسبت که خارج است، موجود باشند؛ زیرا نسبت، وجود فی غیره دارد و وجود فی غیره وابسته به اطرافش است و یک طرف نسبت وابسته به طرف دیگر است.

۷- مقبول باید پیش از تحقق خارجی‌اش که آثارش بر آن مرتب است، با قابل موجود باشد؛ (۵ و ۶)

۸- مقبول باید با وجود خارجی ضعیفی که آثار خارجی‌اش بر آن مرتب نیست، با قابل موجود باشد؛ زیرا آنچه به وجود خارجی منشأ آثار آن موجود نباشد، وجودی ضعیف و بدون تحقق آن آثار را خواهد داشت.

۹- وجود مقبول دارای مراتب شدید و ضعیف است؛ (نتیجه ۷ و ۸)

۱۰- وجود ضعیف پیش از تحقق وجود شدید را «وجود بالقوه» نسبت به وجود شدید، و وجود شدید بعدی را «وجود بالفعل» نسبت به وجود ضعیف پیشین می‌نامیم. (تعریف) (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۸-۲۰۰؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱: ۷۴۷-۷۳۷/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۳/۳، تعلیقه ۱).

ایشان این برهان را تا رسیدن به تعریف حرکت ادامه می‌دهند و همچنان که ملاحظه می‌شود، در این مرحله ثابت می‌شود که هر حادثی مسبوق به موجودی بالقوه است که پیش از آن باید وجود داشته باشد که حامل آن «ماده» است.

۲-۴-۲. نقد و بررسی

بر این برهان خدش‌هایی وارد شده است که با توجه به کارایی و اصالت بالای این برهان، پرداختن به آن‌ها ضروری است:

۱- با اثبات عام، خاص ثابت نمی‌شود؛ زیرا از نبود گتره و گزاف در پدیده‌های پیرامون، تنها امکان ذاتی ثابت می‌شود؛ چرا که ممکنات ذاتی هم نه به گزاف که

بر اساس ارتباط و نظمی خاص و با وجود خاصی دیگر مرتبط هستند، بی‌آنکه امکان استعدادی میان آن‌ها وجود داشته باشد؛ از این رو این برهان می‌خواهد با اثبات یک عنوان عام (انتظام)، که با امکان ذاتی که آن هم عام است، برآورده می‌شود، یک نوع خاص از آن (امکان استعدادی) را اثبات کند، در حالی که منطقی‌اً این استنتاج شدنی نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۸۶-۲۸۵).

پاسخ نخست: محل بحث در عالم طبیعت است و امکان ذاتی امری ذهنی است و روشن است که امکان ذاتی نمی‌تواند مصحح تحقق حوادث زمانی و مراحل بی‌شمار آن باشد (جوادی آملی، درس‌مقتارهای اسفار ۳: ۴۹).

بررسی: به نظر می‌رسد این پاسخ وضوح لازم را ندارد و به این اندازه از بیان نمی‌توان پیرامون آن داوری کرد، مگر به پاسخ بعدی باز گردد.

پاسخ دوم: محل بحث، بررسی حرکت است که به نحو محسوس معقول درک می‌شود و در پیرامونمان می‌گذرد. از این رو موضوع بحث، در تبیین و تحلیل و بیان چگونگی پیوند گستردگی و پیوستگی یک پدیده دگرگون‌شونده مانند میوه شدن شکوفه است و نه در پیوند میان چند مرتبه ثابت از وجود.

۲- نبود گتره و گزاف میان مراحل گوناگون یک دگرگونی، بیش از لزوم اجتماع شرایط و ارتفاع موانع برای تحقق هر مرحله از آن را در خارج ثابت نمی‌کند و این ذهن است که از آن مفهومی به نام «قوه» انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۹۵/۲-۱۹۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۱-۱۴۲ و ۲۸۶).

پاسخ: اگر مقصود از انتزاعی بودن مفهوم «قوه»، یکسره ذهنی دانستن پیوندی است که منشأ ترتب ضروری میان مراحل دگرگونی‌هاست، در این صورت، این سخن نگفتنی، و انکار امری انکارناپذیر است؛ چرا که نبود گتره و گزاف، نه به معنای تحقق معلول بدون تحقق علت است تا با وجود شرایط و نبود موانع هم قابل تدارک باشد، بلکه مراد از آن پیوند و ارتباط خاصی است که میان مراحل گوناگون هر دگرگونی و با چشم‌پوشی از امور بیرونی فهم می‌شود. عقل حکم می‌کند که میان حوادث گذشته و آینده به عنوان مراحل یک دگرگونی ارتباطی ضروری وجود دارد که میان سایر امور وجود ندارد و نمی‌توان توقع داشت که مثلاً گندم بکاریم و دفعتاً تحت شرایطی یا بر اثر

موانعی، جو به دست آوریم!

اگر مقصود از این اشکال، تنها ذهنی دانستن مفاهیم «قوه» و «ماده» به همان معناست که در مفاهیم فلسفی رخ می‌دهد، در این صورت اصل وجود نسبت و ربط خارجی میان مراحل حرکت پذیرفته شده است و در این برهان هم بیش از این ادعا نشده است و اشکال، لفظی خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۷۳/۱۲)؛ مگر آنکه تفسیر دیگری از ذهنی بودن عروض این مفاهیم بشود که در اشکال بعدی به آن پرداخته می‌شود.

۳- هرچند ظرف اتصاف نسبت‌ها خارج است، اما ظرف عروض آن‌ها در ذهن است؛ از این رو ماده امری ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۸۷).

پاسخ:

الف) این اشکال اگر وارد باشد، نه تنها ماده نخستین که تمامی مفاهیم فلسفی از جمله مفاهیمی را که در همین اشکال به کار رفته است، نیز فرا می‌گیرد و همه را به اموری ذهنی فرو می‌کاهد و آن را دچار اشکالاتی مانند تناقض درونی می‌کند و از کارایی می‌اندازد و اگر ذهنی بودن عروض این مفاهیم در سایر مفاهیم فلسفی در فلسفه مشکلی پدید نمی‌آورد، در مورد «ماده نخستین» نیز از این جهت مشکلی وجود نخواهد داشت.

ب) این نکته با دیدگاه برگزیده علامه طباطبایی، صاحب این برهان، و همچنین با دیدگاه نهایی ملاصدرا که مبتنی بر برهان استواری نیز هست، ناسازگار است و از این رو در صورت تمام بودن، اشکالی مبنایی خواهد بود. توضیح آنکه بر طبق تفسیر مشهور فیلسوفان پس از میرداماد از معقولات ثانی فلسفی، این مفاهیم به روشنی و صراحت، دارای هویتی برزخی میان معقولات ثانیه منطقی و مقولات ماهوی بودند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۶۱-۲۶۳). ملاصدرا به شیوه معمول خود ضمن همراهی اولیه با دیدگاه مشهور، عروض مفاهیم فلسفی را که به معنای وجود محمولی و نفسی است، در ذهن، و اتصافشان را که به معنای وجود فی غیره و رابط و نسبت میان موضوع و محمول است، در خارج می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۹۷ و ۷/۲۹۴)؛ اما در ادامه، موضع دیگری اتخاذ کرده، گامی به پیش نهاده و عروض چنین مفاهیمی را نیز خارجی دانسته است. وی دلیل این

امر را چنین اعلام کرده است که منطقاً امکان جداسازی ظرف عروض و رابط از ظرف اتصاف و مربوط الیه وجود ندارد و نمی‌شود رابط عینی خارجی، میان ذهن و عین پیوند برقرار کند. برای نمونه بر اساس دیدگاه مشهور، «امکان» امری ذهنی است و اتصاف به آن یعنی تحقق «ممکن» بما هو ممکن، امری عینی است. از این رو نه تنها اتصاف خارجی برای اثبات قوه و ماده خارجی کافی است که عروض و وجود محمولی این مفاهیم نیز در خارج است؛ البته نه به آن گونه از تحقق منحاز و منضم که در جواهر و اعراض خارجی و مقولی رخ می‌دهد، بلکه به گونه‌ای دمیده و تنیده در مصداق واحد و امری عینی تحلیلی:

«والحقّ أنّ الاتّصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتّصاف، فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتّصاف فیه تحکّم. نعم، الأشياء متفاوتة فی الموجودیة ولکلّ منها حظّ خاصّ من الوجود لیس للآخر منها؛ فلکلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتّب علیها آثار مختصة بها حتّى الإضافات وأعدام الملكات والقوی والاستعدادات؛ فإنّ لها أيضاً حظّاً ضعيفة من الوجود والتحصّل لا یمکن الاتّصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها» (همان: ۳۳۷-۳۳۶/۱).

علامه طباطبایی کاملاً بر خلاف ملاهادی سبزواری (همان: ۳۳۶/۱، تعلیقه ۲) که در اینجا موضعی انکاری برگزیده است، چنان به پیشواز این سخن رفته، که گویی مدت‌ها چشم به راه تصریح به آن از سوی وی بوده و آن را حد وسط برهان خود قرار داده است و یادآوری می‌کند که در مباحث پیش به آن رسیده و توقع بیان زود هنگام تر آن را از صدرالمتألهین داشته است و خود در جایگاه یک نوصدرایی، لوازم این برهان را در دو دوگانه ذهنی-عینی و حقیقی-اعتباری بودن مفاهیم فلسفی به شیوه‌ای روشن تر بیان می‌کند:

«هذا هو الحقّ الصریح الذی لا مرية فیه وقد تقدّم أنّ لازم کون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفیه وفيهما أن یتحقّق الطرفان معاً فی ظرف تحقّق الرابط؛ فلا معنی لتحقّق قضیة أحد طرفیها ذهنی و الآخر خارجیّ أو أحد طرفیها حقیقی و الآخر اعتباری مجازی» (همان: ۳۳۷/۱، تعلیقه ۱).

گفتنی است که با وجود چنین برهانی و با توجه به برتری وارد کردن نقدهای برهانی و حلّی بر ذکر موارد نقضی، همچنان که ملاحظه می‌شود، در هیچ یک از اشکالات فراوانی که در حال بررسی آن هستیم، نه در بحث قوه و فعل و نه در آنجا که ملاصدرا دیدگاه نهایی برهانی خود را بیان کرده است، از سوی منتقد مزبور، مواجهه مستقیم برهانی و حلّی با مطلب صورت نگرفته و تنها در این بحث به ذکر برخی نقوض قابل پاسخ بسنده شده است.

در برابر و در تفسیر مفاهیم فلسفی، صاحب اشکال دیدگاه مبنایی متفاوتی با ملاصدرا و علامه طباطبایی دارد. وی شاید متأثر از فاعل شناسای کانت و همچنین پیشی کامل معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی - که از زمان دکارت آغاز و در زمان کانت به اوج خود رسید و هنوز کاملاً از میان نرفته است-، با تأکید بر نقش فعال ذهن و عقل در قالب «مقایسه و سنجش» در فرایند درک معقولات فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۷/۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۸۹) در توجیه علوم حصولی فلسفی ضمن ناتوانی از توجیه حکایت آن‌ها از امری عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی (همو، ۱۳۶۵: ۱۸۵/۲ و ۲۱۸)، برای پرهیز از شکاکیت معرفت‌شناختی و گزاف و گتره در جهان خارج، آن‌ها را دارای منشأ انتزاع می‌داند (همان: ۱۸۶/۲). از این رو مابزاء مفاهیم فلسفی در دیدگاه مستشکل، حیثیات عینی خارجی مستقل از ادراک و فعالیت ذهن نیست و از این جهت به دوران پیش از ملاصدرا باز می‌گردد که مصحح حمل این مفاهیم بر خارج را وجود گونه‌ای از منشأهای انتزاع در خارج می‌دانستند.

۴- ضرورت تحقق طرفین نسبت در ظرف و زمان نسبت، به خود قطعات زمان مانند دیروز و امروز و فردا که به عنوان اطراف نسبت تقدم و تأخر زمانی هیچ‌گاه با یکدیگر موجود نیستند، نقض می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۲۸۶).

پاسخ: زمان از لوازم و آثار همین بحث است و تمسک به آن در اثبات بطلان مدعا، مصادره به مطلوب است؛ زیرا زمان به عنوان کمیت و مقدار حرکت، تابع حرکت است و اگر ثابت شود که مراحل فرضی حرکت، مسبوق به قوه و ماده‌ای خارجی هستند، به این معنا که پیشتر و با وجودی ضعیف‌تر (بالقوه) موجود هستند، به بیان مشابه گفته می‌شود که در دیدگاه دقیق فلسفی نیز ضمن حفظ ترتب ضروری و آثاری واقعی زمان‌های

مختلف، زمان آینده به نحو مناسب خود در گذشته محقق است.

۵- چگونه طرفین نسبت برای هم موجود هستند، با اینکه مواردی مانند «نسبت برادری» وجود دارد که در آن، هیچ یک از دو برادر برای یکدیگر وجود ندارند و در عین حال میان آن‌ها نسبت برادری برقرار است (همان).

پاسخ: در این موارد نیز اگر طرفین نسبت به درستی مشخص گردد، مدعای برهانی ملاصدرا و علامه طباطبایی برقرار خواهد بود و نقض نمی‌شود. در این اشکال نقضی، فرض شده است که طرفین نسبت، دو جوهر انسانی هستند که با یکدیگر برادرند، در حالی که در اینجا دو نسبت و چهار طرف وجود دارد؛ برای مثال اگر علی و رضا دو برادر باشند، چنین نیست که علی و رضا طرفین یک نسبت باشند تا لازم بیاید که رضا بر علی حمل شود؛ بلکه «برادر رضا بودن» بر علی و «برادر علی بودن» بر رضا حمل می‌شود. بنابراین در این فرض، دو نسبت متکرر برادری محقق است که طرفین هر نسبت، یک جوهر و یک وصف است؛ به این ترتیب که در هر نسبت ذات و جوهر هر برادر با صفت برادری با برادر دیگر، طرفین یک نسبت هستند و به نحو مشابه برای برادر و صفت برادری دیگر. پس در این فرض، اولاً دو نسبت وجود دارد و چهار طرف نسبت، و ثانیاً طرفین هر نسبت، یکی جوهر است و دیگری عرض، و هیچ یک از این مطالب، نقضی بر مدعای مزبور نیست.

۶- نسبت، فرع تحقق اطراف نسبت است؛ پس از وجود نسبت نمی‌توان وجود طرف آن را نتیجه گرفت. از این رو، مقبول آنگاه با قابل خود طرف نسبت می‌شود که محقق شود و تا هنگامی که مقبول محقق نیست، نسبتش هم برقرار نخواهد بود و از این رو نمی‌توان از وجود نسبت، به وجود طرف نسبت پی برد (همان: ۲۸۶-۲۸۷).

پاسخ: تحقق هر موجودی، مشکک و متناسب با درجه وجودی اوست و مقبول به هر اندازه که تحقق داشته باشد، به همان اندازه طرف نسبت واقع می‌شود و همان گونه که وجود نسبت، پیرو وجود طرفین آن است، شدت و ضعف آن نیز پیرو شدت و ضعف آن‌هاست. از این رو می‌توان به شیوه «اِئنی» از وجود نسبت، به وجود طرف آن پی برد؛ چه اینکه در کشف اِئنی، همیشه همین روند علمی و مقام اثبات نسبت به روند علی و مقام ثبوت به نحو وارونه پیموده می‌شود و نکته مراجعه به چنین برهانی در این

برهان، انکارناپذیر بودن آن است، در حالی که وجود بالقوه، نامأنوس و دیریاب است. ۷- چگونه ممکن است موجودی در خارج تحقق یابد، بدون اینکه دارای آثار خارجی باشد؛ زیرا موجودیت خارجی، معنایی جز منشأیت آثار ندارد، به طوری که عدم ترتب آثار خارجی، مقوم و مشخصه وجود ذهنی است. از این رو تصور معنای اندماج که در برهان علامه طباطبایی ذکر شده است، به این معنا بسیار مشکل است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۱).

پاسخ: مراد از آثار خارجی در این برهان، «خارج» در برابر ذهن است و در این اشکال، گمان شده است که مراد از آن «خارج» به معنای عام است که انکارش مساوق انکار وجود و واقعیت است. افزون بر این، با توجه به متنی که پیش از این پیرامون هویت محکمی مفاهیم فلسفی از صدرالمآلهین ذکر کردیم، اصل این اشکال پاسخ داده می‌شود. همچنین در مواردی، برهان اثبات چیزی به هویت و چگونگی هستی آن نیز دلالت دارد که برهان محل بحث از این دست براهین است.

در پایان این بخش، به پیشنهادی برای بهسازی این برهان از سوی برخی فیلسوفان معاصر پرداخته می‌شود. ایشان با توجه به این سلسله از اشکالات و با افزودن دو مقدمه به ابتدای برهان کوشیده‌اند بر استواری آن بیفزایند و از بروز چنین اشکالاتی جلوگیری کنند. این دو مقدمه از این قرارند:

۱. هر موجودی که دگرگون می‌شود، با کان ناقصه و «شدن» آمیخته و همراه است؛ (زیرا موجودات فرازمانی، دائر بین بود و نبود نهایی هستند و دگرگونی در آن‌ها فرض ندارد.)

۲. میان مراحل مختلف دگرگونی‌های زمانی، انتظام و پیوندی خارجی و واقعی برقرار است (وآلاً یا باید قائل به تحقق گتره و گزاف بود که با سنخیت علی ناسازگار است و یا باید این انتظام را برآمده از اجتماع شرایط و ارتفاع موانع دانست که سخنی مبهم و غیر محصل است) (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۲/۹۶-۹۷).

بررسی:

الف) به نظر می‌رسد گزاره نخست نه تنها بر وضوح و استواری برهان نمی‌افزاید که موجب ابهام آن می‌شود؛ چرا که آمیختگی امر دگرگون‌شونده با کان ناقصه بیشتر

تحولات غیر جوهری را به ذهن می‌رساند، در حالی که از برجستگی‌های این برهان آن است که حرکت جوهری را نقطه آغاز خود قرار می‌دهد.

ب) گزاره دوم نیز به شیوه‌ای ساده‌تر و گویاتر در مقدمه دوم برهان اصلی آمده است و افزودن این گزاره پیش از آن ناموجه است. نتیجه آنکه این افزوده‌ها، یا مضر است یا مفید نیست و بی‌آنکه نیاز باشد، سنجیدگی، سادگی و رسایی برهان را مخدوش می‌کند و بهتر است پاسخ به این شبهات در برهان بازتاب داده نشود و جداگانه به آن‌ها پرداخته شود.

۳. اشکالات کلی بر قاعده حدوث

افزون بر اشکالاتی که به صورت موردی و بر هر یک از براهین این قاعده بیان و پاسخ داده شد، اشکالاتی نسبت به خود مدعا و کلیت قاعده نیز ابراز شده است که در این قسمت به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱. اشکال ماهوی نبودن امکان استعدادی

این قاعده مبتنی بر دو مطلب است که هیچ یک درست نیست؛ یکی اینکه امکان استعدادی از اعراض خارجی و امور ماهوی باشد تا عروض آن نیز نیازمند به قوه پیشین دیگری باشد و دیگر آنکه تنها راه جلوگیری از منجر شدن زنجیره امکان‌های استعدادی به تسلسل، اثبات جوهری باشد که عین قوه و استعداد است.

اما اینکه امکان استعدادی، عرض خارجی نیست؛ زیرا این مفهوم از فراهم بودن شرایط و نبود موانع استکمال شیء انتزاع می‌شود؛ مثلاً معنای اینکه دانه درخت، استعداد تبدیل شدن به درخت را دارد، این است که اگر شرایط فراهم شود، به تدریج به درخت تبدیل می‌شود. پس آنچه عینیت دارد، تنها هسته و آب و حرارت و مانند آن‌هاست و امر عینی دیگری به نام استعداد یا امکان استعدادی وجود خارجی ندارد.

همچنین اینکه تنها راه گریز از تسلسل، پذیرش ماده نخستین نیست، از آن روست که بر فرض پذیرش عینی بودن امکان استعدادی می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و در این صورت، پیدایش آن نیازمند به عرض عینی

دیگری بنام امکان استعدادی سابق نیست و به تسلسل هم منجر نمی‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۶/۲).

پاسخ:

مطلب نخست اشکال، یعنی مقولی نبودن امکان استعدادی، شامل دو نکته است: یکی صغرای برهان است که امکان استعدادی را مفهومی فلسفی می‌داند و دیگری به‌عنوان کبری که مفاهیم فلسفی را اموری مقایسه‌ای و غیر عینی به شمار می‌آورد. این دو گزاره بر فرض تمامیت، هیچ یک نسبت به مبانی حکمت مشاء سازگار نیست و اشکالی مبنایی است، همچنان که نادرستی هر دو مطلب نیز پیش از این به گونه‌ای گسترده (۲-۴-۲) به اثبات رسید.

مطلب دوم اشکال، یعنی معلول بودن امکان استعدادی نسبت به جسم، نشدنی است؛ چرا که از سویی از دیدگاه مشایبان، اتحاد دو فعلیت محال است، از این رو این اشکال به انسجام این قاعده با فلسفه مشاء آسیب نمی‌رساند؛ همچنان که امکان اجتماع فعلیت‌های گوناگون در شیء واحد مبنای اختصاصی منتقد است (همان: ۳۱۷/۲-۳۱۸) و در حکمت متعالیه نیز ابطال می‌شود و در برابر، مساوقت وجود با فعلیت واحد به اثبات می‌رسد. از سوی دیگر، چنین نیست که قیام صدور به خودی خود، مانع از اتصاف جسم به عنوان یک فعلیت به فعلیت مستعدله شود؛ همچنان که قیام صدور حرکت به صورت نوعیه، مانع از تحرک خود صورت نوعیه نمی‌باشد، مگر آنکه قوه و امکان، ذاتی معلول باشد که چنین چیزی همان ماده نخستین خواهد بود.

۲-۳. اشکال نقضی به حدوث نفس

حکمت مشاء با وجود اعتقاد به این قاعده، دیدگاه خود درباره حدوث زمانی نفس مجرد را نمی‌تواند به درستی تبیین کند. نظریه معروف مشاء در این زمینه که به نظریه «روحانیه الحدوث» بودن نفس مشهور است، در سنجش با این برهان، متضمن تناقضی آشکار است؛ زیرا از سویی نفس را امری مجرد و فاقد ماده، و از سوی دیگر آن را حادث زمانی و بر پایه قاعده حدوث، هر حادث زمانی را مسبوق به ماده می‌داند.

پاسخ: نوع فیلسوفان در پاسخ به این اشکال مشهور، از تمایز میان دو اعتبار فی نفسه

و لغیره و به تعبیر دیگر از تفکیک مقام ذات و مقام فعل در نفس سود جست‌ه‌اند. آنان معتقدند که نفس هرچند ذاتاً مجرد است، اما فعلاً مادی است؛ یعنی مسبوقیت بالذات و حقیقی نفس به ماده تنها در مقام فعل است که ثانیاً و بالعرض به ذات نفس نیز اسناد داده می‌شود؛ زیرا اوصاف فعل به خودی خود نشانگر ذات نیستند و به آن نسبت داده نمی‌شوند و از این رو اختلافات و دگرگونی‌های احتمالی آن به ذات راه ندارند. بنابراین ذات نفس در حقیقت جوهری مجرد و باقی است و از جهت ارتباط با بدن نیز در هیچ مقوله‌ای نیست و زوال‌پذیر است و به دلیل نبود وحدت حقیقی میان آن‌ها، تناقضی نیز پدید نمی‌آید.

در این دیدگاه، هنگامی که استعداد بدن برای قبول صورت مدبره نفس بسنده شد، ایجاد چنین تعلق و ارتباطی از جانب واجب بالذات ضروری می‌گردد. اما بدن استعداد قبول نفس مجرد را پیدا نمی‌کند تا قاعده مذکور نقض شود؛ بلکه تنها آماده تصرف و تدبیر شدن از سوی نفس می‌شود. با این همه، چون این تدبیر و تصرف بدون مدبر و متصرف تحقق نمی‌یابد، واجب‌الوجود نفس را نیز بالعرض ایجاد می‌کند:

«فجهة الافتقار إلى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها، وجهة الوجود والفعليّة هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۵؛ نیز ر.ک: همان: ۳۹۷-۳۹۱/۸).

بررسی: این پاسخ از دو جهت تام نیست:

نخست آنکه ماده لاحق باید با همان ماده سابق متحد باشد، حال آنکه این قانون در این پاسخ نقض شده است؛ زیرا از سویی فرض شده است که ماده سابق برای تحولات نفس، همان ماده بدن است و از سویی قابل و پذیرنده امور حادث را بدن نمی‌داند و خود نفس بسیط و مجرد می‌داند.

دوم آنکه بر اساس دیدگاه مشایبان در برهان قوه و فعل که خود بر قاعده تقابل قوه و فعل استوار است، ذات موجود بسیط و مجرد نمی‌تواند دچار حدوث شود؛ چه به نحو کان تامه و چه به نحو کان ناقصه. بر پایه این قاعده، تغیر و حدوث تنها در ماده یا موجودی مشتمل بر ماده مانند جسم شدنی است، حال آنکه رابطه نفس و بدن رابطه شمول و انضمام نیست. از این رو باید گفت که توجیه انفعال موجود بسیط در نظام

حکمت مشاء، دچار بن‌بست است و باید بر مبنای دیگری مانند نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی آن را توجیه کرد که بررسی آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

زیرا بالعرض بودن حدوث ذاتِ نفس را نسبت به بدن تنها در سلسله علل غایی اثبات می‌کند؛ اما این ویژگی، حدوث حقیقی ذاتِ نفس از جهت علل فاعلی و همچنین سرایت آن به بدن را نفی نمی‌کند؛ بلکه باید گفت از این جهت، مقام فعل در طول مقام ذات است و بالعرض بودن ذاتِ نفس، بالعرض بودن فعل را نیز در پی دارد. از این رو باید گفت که هرچند نفس از لحاظ غایی برای تدبیر و تصرف بدن ایجاد می‌شود، اما به لحاظ فاعلی، مسبوق به نیستی زمانی و نیازمند به ماده و قوه در خود نفس است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد براهین قاعده حدوث زمانی در حکمت مشاء منسجم است؛ زیرا نقدهای بنایی طرح‌شده بر این براهین به ویژه اشکال مشهور اشتراک لفظی بر برهان ابن سینا وارد نیست و اشکالاتی که بر این قاعده وارد هستند نیز بر مبانی صدرایی استوارند. نقطه ضعف براهین مشایی این قاعده، پافشاری بر جوهریت هیولاست که این نیز برخاسته از اشکال عام روش‌شناختی حکمت مشاء می‌باشد که همان آمیختگی احکام ذهن و عین، بلکه چیرگی احکام ذهن و طبیعت است که برخاسته از عدم تفکیک دقیق معرفت‌شناختی و سامان‌نیافتگی احکام ذهن و عین در این نظام فلسفی است. این ویژگی موجب موضع‌گیری سلیبی و به بن‌بست کشاندن بسیاری از آموزه‌های بنیادی و راهگشای فلسفی همچون اتحاد عالم و معلوم و حرکت جوهری و ماده اتحادی شده است. با این همه، با اصلاحاتی می‌توان تقریرهای متقن‌تری از برهان به دست داد که اشکال معروف مغالطه اشتراک لفظی بر آن وارد نباشد. از این رو نباید در نتیجه‌گیری شتاب کرد و با غیر منتج دانستن برخی براهین قابل‌ترمیم، مدعا را نیز انکار کرد. این نوشتار کوشید تا همین را نشان دهد که اصل اندیشه مشاء درست است و باید و می‌توان به نگاشتی برتر و سازگار با مبانی حکمت متعالیه از آن دست یافت.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش دوم از جلد سوم، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
۹. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، دوره دو جلدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۲. همو، *تعلیقہ علی نهایة الحکمه*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، دوره سی جلدی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

بازسازی نظریه سلطنت نفس بر اساس مبانی ملاصدرا*

□ محمد حسین زاده^۱

چکیده

تقریرهای ناسازگارگراانه از اختیار، به تقریرهایی گفته می‌شود که بر اساس ناسازگاری ضرورت علی و اختیار ارائه می‌شوند. هدف اصلی این تقریرها، تبیین مناسب از اختیار بدون تعیین و ضرورت علی است؛ به طوری که مستلزم شانس و اتفاق نباشد و شخص در مقابل اراده نامتعیین و فعل ناشی از آن مسئول باشد. از جمله این تقریرها، «نظریه سلطنت نفس» است که توسط برخی دانشمندان اصول فقه مانند محقق نائینی و شهید صدر مطرح شده است و برخی فیلسوفان معاصر نظیر فیاضی تلاش کرده‌اند تا آن را در فضای تفکر فلسفی نیز مطرح کنند. مهم‌ترین نقطه ضعف این تقریرها عدم مواجهه مناسب آن‌ها با اصول و قواعد فلسفی از جمله قانون ضرورت علی است؛ چرا که عمده این تقریرهای ناسازگارگرایانه، مستلزم نقض یا تخصیص قواعد عقلی هستند. این مقاله پس از بررسی انتقادی مهم‌ترین تقریرهای نظریه سلطنت نفس و بیان

اشکالات آن‌ها، این نظریه را بازسازی کرده، بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا تقریری جدید از آن ارائه کرده است که در آن، اشکالات تقریرهای دیگر مطرح نمی‌شود.

واژگان کلیدی: ضرورت علی، اختیار، مسئولیت‌پذیری، نظریه سلطنت نفس، ملاصدرا.

مقدمه

به طور کلی، دیدگاه فیلسوفان دربارهٔ رابطهٔ ضرورت علی و اختیار را می‌توان ذیل یکی از دو نگرش سازگارگرایی و ناسازگارگرایی قرار داد. اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان مسلمان، سازگارگرا بوده و با تقریرهای مختلف نشان داده‌اند که ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگارند. در عین حال، نقطه ضعف مهم نگرش سازگارگرایی، عدم امکان تبیین «مسئولیت‌پذیری» است. در همهٔ تقریرهای سازگارگرا، ارادهٔ انسان و فعل ناشی از آن از ناحیهٔ علت ضرورت‌بخش متعین است و امکان انتخاب یکی از دو طرف برای فاعل (امکان بدیل) وجود ندارد. این در حالی است که یکی از شروط مسئولیت‌پذیری، توانایی انتخاب فعل یا ترک فعل است که از آن به «اصل امکان بدیل» (PAP) تعبیر می‌شود. طبق این اصل، شخص برای اینکه مسئول اعمال خود باشد، باید بتواند به گونه‌ای دیگر، جز آنچه بدان عمل کرده است، عمل کند؛ زیرا اساساً پرسش از چرایی فعل، بازخواست، سرزنش، تشویق و مسئولیت در برابر فعل، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست؛ مثلاً نمی‌توان کسی را که نخاع او قطع شده و به فلج بودن اعضای خود علم و توجه دارد و به همین دلیل نمی‌تواند قصد جدی کند که اندام خود را حرکت دهد، توییح کرد که چرا قصد نمی‌کند تا اندام خود را حرکت دهد؛ چه اینکه نمی‌توان چنین شخصی را به این دلیل که قصد آزار بدنی کسی را نمی‌کند، تحسین کرد یا به او توصیه کرد که قصد آزار بدنی کسی را نکند. همچنین فعل واجب تعالی از روی اختیار است، اما مسئولیت و بازخواست در برابر آن صحیح نیست؛ چه اینکه طبق نظر نهایی ملاصدرا، تسبیح موجودات طبیعی فعل اختیاری آن‌هاست؛ یعنی فعلی ملائم است که از روی آگاهی و شعور از آن‌ها صادر می‌شود

(ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۰/۷)؛ اما این موجودات مسئول نیستند. بنابراین مسئولیت‌پذیری از آثار نوع خاصی از اختیار است که در موجودات دارای قدرت انتخاب یافت می‌شود. با توجه به این مطلب، حتی اگر همانند سازگارگرایان، تعریفی از اختیار ارائه کنیم که در مورد افعال متعین شده نیز صادق است، مشکل عدم مسئولیت‌پذیری همچنان باقی است. این اشکال مهم که از متعین شدن اراده بر اساس قانون ضرورت علی نشئت می‌گیرد و چنان می‌نماید که در چارچوب دیدگاه سازگارگرایی پاسخ‌گفتنی نیست، زمینه را برای طرح دیدگاه‌هایی در چارچوب نگرش ناسازگارگرایی فراهم می‌کند تا شاید با ارائه راه حلی که در آن اراده آدمی متعین نیست، بتوان این چالش را برطرف کرد. نظریه سلطنت نفس که توسط برخی صاحب‌نظران علم اصول فقه - و در سال‌های اخیر توسط برخی محققان فلسفه اسلامی - مطرح شده است، در همین راستا گام برمی‌دارد. در این نظریه، قانون ضرورت علی شامل فاعل‌های انسانی نمی‌شود و به همین دلیل، «اصل مکان بدیل» درباره آن‌ها قابل تبیین است. این نظریه تقریرهای مختلفی دارد که هر یک از آن‌ها در یک سیر تکاملی و در جهت برطرف کردن نقص تقریرهای پیشین مطرح شده است. مهم‌ترین چالش این نظریه، ناسازگار بودن با قواعد مسلم و مبرهن فلسفی از جمله قانون ضرورت علی است.

این مقاله در صدد است تا مهم‌ترین تقریرهای این نظریه را بررسی کند و بر اساس مبانی ملاصدرا آن را بازسازی و خوانشی جدید از آن ارائه کند؛ به طوری که مسئولیت‌پذیری انسان را تبیین کند و در عین حال، مشکلات تقریرهای پیشین را نداشته باشد.

۱. تقریر نظریه سلطنت نفس در اصول فقه

در میان متفکران مسلمان، تبیین اختیار از طریق نظریه سلطنت نفس، نخستین بار در علم اصول فقه مطرح شده است. محقق نائینی این تقریر را به محمدتقی رازی، مؤلف کتاب *هدایة المسترشدين* نسبت داده است (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۹۰/۱). به نظر می‌رسد گرایش اصولیان به نظریه سلطنت نفس، بیشتر بر این انگیزه مبتنی است که این نظریه با شهود وجدانی انسان از اختیار بسیار سازگار است. اصولیان هم که در مباحث خود به فهم عرفی بیش از هر چیز دیگر بها می‌دهند، در بحث اختیار به همین فهم عرفی و

شهود وجدانی، بیش از برهان و قواعد فلسفی توجه کرده‌اند. مهم‌ترین تقریرهای صاحب‌نظران علم اصول فقه از نظریه سلطنت نفس، به محقق نائینی و شهید صدر تعلق دارد. در ادامه، این تقریرها را تبیین کرده، صحت و سقم آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. تقریر محقق نائینی

محقق نائینی افعال اختیاری انسان را مضمون اصل علیت نمی‌داند و برای تحقق افعال اختیاری، سلطنت فاعل را به جای علیت مطرح می‌کند. می‌توان تقریر محقق نائینی از نظریه سلطنت نفس را در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱. اختیار مستلزم تسلط فاعل بر فعل، و امکان دو طرف فعل (امکان بدیل) است.
۲. مقدمات فعل ارادی که صفت قائم به نفس‌اند - مانند تصور، تصدیق و اراده - اموری غیر اختیاری‌اند - هم در انسان و هم در واجب تعالی -.
۳. اگر این مقدمات - و از جمله اراده - علت پیدایش فعل انسان باشند، جبر لازم می‌آید؛ زیرا معلول امر غیر اختیاری، امری غیر اختیاری است.
۴. تحقق فعل اختیاری منوط به این است که قانون علیت شامل افعال اختیاری نشود.
۵. عدم شمول قانون علیت نسبت به افعال اختیاری این گونه تبیین می‌شود که معتقد باشیم «صفات نفسانی»، علت افعال اختیاری نیستند و نفس بدون اینکه ضرورتی در کار باشد، مستقیماً فعلی نفسانی به نام طلب یا اختیار را ایجاد و به واسطه این فعل نفسانی (اختیار)، فعل جوارحی اختیاری را محقق می‌کند. نفس، فاعل اختیار است نه علت موجب آن؛ بنابراین رابطه نفس با اختیار یک رابطه مکانی است. صفات نفسانی مانند تصور، تصدیق و اراده، مرجح غایی برای پدید آمدن اختیار هستند که بدون آن‌ها نیز تحقق اختیار ممکن است، اما از لحاظ عقلایی لغو و بیهوده است (همان: ۹۰/۱-۹۲).

بررسی تقریر محقق نائینی

بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان علم اصول فقه، تقریر محقق نائینی از اختیار در قالب نظریه سلطنت نفس را نپذیرفته‌اند. مهم‌ترین اشکالاتی که می‌توان درباره این تقریر مطرح کرد عبارت‌اند از:

۱. فرق بین اختیار و اراده روشن نیست و معلوم نیست که محقق نائینی با افزودن

عنصر «اختیار» بین اراده و فعل، چه مشکلی را حل کرده است؛ زیرا اگر بتوان اختیار را از شمول ضرورت علی خارج کرد، چرا این راه حل، در مورد اراده جاری نباشد؟ (اراکی، ۱۳۹۲: ۶۹).

به نظر می‌رسد که می‌توان از محقق نائینی در برابر این اشکال دفاع کرد و چنین پاسخ داد: از نظر محقق نائینی صفات قائم به نفس، توسط عاملی غیر از نفس در نفس حلول می‌کنند؛ به همین دلیل، این صفات اختیاری نیستند و نمی‌توانند از شمول ضرورت علی خارج باشند. اما طلب یا اختیار، فعل نفس است، نه صفت حلول کننده در نفس؛ به همین دلیل، می‌توان به وسیله طلب یا اختیار، زنجیره ضرورت بین محرکات خارج از نفس و فعل اختیاری را قطع کرد و سلطنت نفس نسبت به فعل اختیاری را برقرار ساخت.

۲. وساطت فعل نفسانی (اختیار) بین اراده و فعل اختیاری، تأثیری در برطرف کردن اشکال ندارد؛ زیرا می‌توان سلطنتی را که محقق نائینی درباره فعل نفسانی مطرح کرد، به طور مستقیم درباره فعل اختیاری نیز مطرح کرد و آن را از شمول قانون ضرورت علی خارج ساخت (صدر، ۱۴۱۷: ۳۵/۲).

به نظر می‌رسد که دیدگاه محقق نائینی در برابر این اشکال نیز قابل دفاع است؛ زیرا اراده از نظر نائینی، همان شوق مؤکد است که در نفس حلول می‌کند. از طرف دیگر از نظر محققان حکما، اراده با شوق مؤکد تفاوت دارد. با توجه به این نکته می‌توان به این صورت از محقق نائینی دفاع کرد که او به این مطلب توجه داشته که شوق نفسانی به تنهایی در تحقق فعل دخالت ندارد؛ بلکه تحقق فعل اختیاری، محتاج به ایجاد یک فعل نفسانی است که از نظر محقق نائینی اختیار، و از نظر محققان از حکما اراده نام دارد. در حقیقت، توجه محقق نائینی به فعل نفسانی، توجه به یک امر وجدانی در سلسله اسباب فعل اختیاری است و چه بسا او خواسته سلطنت نفس را نسبت به فعل نفسانی که ما آن را اراده می‌نامیم، بیان کند؛ اگرچه در نام گذاری و به کار بردن اصطلاح، دقت لازم را به کار نبرده، لفظ اراده را به جای فعل نفسانی، بر شوق مؤکد اطلاق کرده است.

۳. محقق نائینی این مطلب مهم را بیان نکرده که خروج افعال اختیاری از شمول قانون ضرورت علی، به صورت تخصیص و استثناست یا به صورت تخصص؟ تبیین

چگونگی خروج تخصیصی یا تخصصی از قانون ضرورت علی، امر مهمی دیگری است که محقق نائینی به آن توجه نکرده است. بدون بیان این امور، نظریه مذکور تنها یک ادعای بدون دلیل است.

۴. اختیار یک امر ذاتی برای فاعل است، نه یک فعل نفسانی؛ زیرا فعل نفسانی نیز مانند افعال جوارحی محتاج به ایجاد و جعلی است که می‌توان از اختیاری یا جبری بودن آن پرسش کرد.

۲-۱. تقریر شهید صدر

شهید صدر در این مطلب با محقق نائینی هم‌داستان است که ضرورت علی با اختیار ناسازگار است و باید افعال اختیاری انسان را از شمول قانون ضرورت علی خارج کرد. او سعی کرده تا با خوانش و تقریری جدید از نظریه سلطنت، ابهامات و اشکالات دیدگاه محقق نائینی را برطرف کند. تقریر شهید صدر از نظریه سلطنت را می‌توان در محورهای زیر بیان کرد:

۱. قاعده «الشیء ما لم یجب لو یوجد» یک قاعده برهانی نیست تا قابل تخصیص و تقیید نباشد، بلکه قاعده‌ای وجدانی و از مدرکات اولیه عقل (بدیهیات اولیه) است.

۲. برای تعیین حدود و ثغور قاعده‌های وجدانی - از جمله قاعده وجوب سابق - باید به حکم وجدان و فطرت سلیم مراجعه کرد.

۳. عقل سلیم حکم می‌کند که «امکان ذاتی» برای پدید آمدن شیء کافی نیست و تحقق شیء محتاج به ضمیمه کردن امر دیگری به آن است.

۴. ضمیمه کردن یکی از دو امر زیر برای پدید آمدن شیء ممکن کافی است: الف) وجوب بالغیر، ب) سلطنت.

۵. سلطنت مفهوم چهارمی در مقابل مفهوم وجوب، امکان و امتناع است.

۶. سلطنت با هر یک از وجوب و امکان، یک نقطه اشتراک و یک نقطه افتراق دارد؛ نقطه اشتراک سلطنت با امکان این است که هر دو، نسبت متساوی با وجود و عدم دارند. نقطه افتراق سلطنت با امکان این است که امکان برای تحقق یکی از دو طرف کافی نیست، بر خلاف سلطنت که برای تحقق شیء کفایت می‌کند؛ زیرا در

غیر این صورت خلف لازم می‌آید و سلطنت، دیگر سلطنت نخواهد بود. نقطه اشتراک سلطنت با وجوب این است که هر دوی آن‌ها برای تحقق شیء کافی هستند. نقطه افتراق سلطنت و وجوب نیز این است که در وجوب، تساوی شیء به وجود و عدم از بین می‌رود، بر خلاف سلطنت که در آن تساوی شیء به وجود و عدم به حال خود باقی است؛ زیرا ضرورت (علیه آن یفعل) با سلطنت (له أن یفعل) منافات دارد.

۷. سلطنت مانند گرسنگی و تشنگی در نفس انسان موجود است و انسان به آن علم حضوری دارد.

۸. انسان از این سلطنت مفهوم اختیار را انتزاع می‌کند (همان: ۳۴/۲-۳۷).

بررسی تقریر شهید صدر

نظریه سلطنت، با تقریری که شهید صدر از آن ارائه کرده، نظریه‌ای نادرست است و می‌توان اشکال‌های زیر را درباره آن مطرح کرد:

۱. قاعده وجوب سابق، یک قاعده وجدانی و از مدرکات اولیه عقل (بدیهیات اولیه) نیست؛ زیرا صرف تصور این قضیه موجب تصدیق آن نمی‌شود. بنابراین قاعده وجوب سابق، قاعده‌ای برهانی است. به همین دلیل، حکما بدون استدلال این قاعده را نپذیرفته و بر همین متعددی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. بنابراین محور اول دیدگاه شهید صدر صحیح نیست.

۲. هیچ یک از قاعده‌های عقلی و فلسفی - چه قاعده‌های وجدانی و چه قاعده‌های برهانی - قابل تخصیص و تقیید نیست و در این مطلب بین قاعده‌های وجدانی و برهانی تفاوتی وجود ندارد. تفاوت این دو تنها در مقام اثبات و استدلال است، وگرنه قاعده عقلی و فلسفی که بین یا مبین است، تخصیص یا تقیید نمی‌پذیرد؛ زیرا تخصیص یا تقیید یک مورد، نقیض قاعده به حساب می‌آید و به هیچ وجه با قاعده قابل جمع نیست. بنابراین قابل تخصیص دانستن قواعد وجدانی بر خلاف قواعد برهانی (محور دوم دیدگاه شهید صدر) صحیح نیست.

۳. شهید صدر پس از پذیرش اصل قاعده وجوب سابق، تلاش کرده است تا در مورد افعال اختیاری انسان، سلطنت را جایگزین وجوب کند؛ در حالی که سلطنت

به عنوان ماده چهارم در مقابل وجوب، امکان و امتناع، پذیرفتنی نیست؛ زیرا حصر مواد ثلاث یک حصر عقلی است. بنابراین محور پنجم دیدگاه شهید صدر پذیرفتنی نیست.

۲. تقریر نظریه سلطنت نفس در فلسفه

نظریه سلطنت نفس، در تعارض با قواعد مسلم فلسفه نظیر ضرورت علی و امتناع تخصیص قواعد عقلی است. از این رو، بیشتر فیلسوفان مسلمان با آن مخالفت کرده‌اند. در این میان، برخی فیلسوفان معاصر تلاش کرده‌اند تا تقریری فلسفی از این نظریه ارائه کنند. تقریر فیاضی یکی از مهم‌ترین آن‌هاست که در ادامه تبیین و بررسی می‌شود.

۱-۲. تقریر فیاضی

این تقریر، صورت اصلاح‌شده‌ای برای نظریه سلطنت نفس است که قبلاً توسط محقق نائینی و شهید صدر مطرح شده است. در این تقریر سعی شده تا اشکالات تقریرهای قبل برطرف شود. می‌توان این تقریر را در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱. ضرورت علی با اختیار سازگار نیست، چه در واجب تعالی و چه در انسان، و این ناسازگاری در مقام مفهوم و معناست؛ زیرا اختیار به معنای تمکن فاعل نسبت به فعل و ترک است و لازمه چنین چیزی این است که نسبت فاعل با فعل، نسبت امکانی (لا ضرورت) باشد و این با ضرورت یافتن فعل منافات دارد (فیاضی، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۲).
۲. وجوب سابق مطلقاً - چه در فاعل مختار و چه در فاعل موجب - امری معقول نیست؛ زیرا:

دلیل اول

الف) قبل از اینکه ماهیت موجود شود، معدوم است؛ چون نمی‌توان گفت که آن ماهیت موجود نشده، ولی معدوم هم نیست.

ب) عدم برای هر معدومی ضروری است (ضرورت به شرط محمول).

ج) هر شیئی در ظرف معدوم بودنش، قطعاً ممتنع‌الوجود است، وگرنه اجتماع نقیضین پیش می‌آید؛ اگر عدم برای ماهیت ضروری باشد و از طرف دیگر واجب هم باشد، چنین چیزی اجتماع نقیضین است.

د) هر ممتنع‌الوجودی، وجودش نه واجب است و نه اولویت دارد. بنابراین قبل از وجود یافتن معلول، نه وجوب برای آن ثابت است و نه اولویت دارد (همو، ۱۳۸۸: ۴۱).

دلیل دوم

الف) اگر ممکن در مرتبه پیش از وجود واجب شود، معدوم به وجوب متصف می‌شود.

ب) اگر معدوم به وجوب متصف شود، وجوب با وجود مساوق نخواهد بود.

ج) لکن تالی باطل است؛ زیرا وجوب مساوق با وجود است.

بنابراین وجوب معلول قبل از وجود آن محال است (همو، ۱۳۹۴: ۸۶).

دلیل سوم

الف) اگر ممکن قبل از موجود شدن واجب باشد، لازم می‌آید تا وجوب آن قبل از وجودش موجود باشد.

ب) اگر وجوب آن قبل از وجودش موجود باشد، لازم می‌آید تا آن وجوب سابق، موجود ممکن باشد.^۱

ج) اگر آن وجوب سابق موجود ممکن باشد، باید مسبق به وجوب دیگری باشد؛ زیرا تا واجب نشود، موجود نمی‌گردد.

د) اگر مسبق به وجوب دیگری باشد، به آن وجوب دیگر نیز نقل کلام می‌شود و این مطلب در نهایت به تسلسل می‌انجامد (همان).

۳. بر خلاف وجوب سابق، وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، امری نامعقول نیست (همو، ۱۳۹۲: ۱۲).

۴. با بررسی تبیین‌ها و استدلال‌هایی که برای ضرورت علی-چه ضرورت سابق و چه ضرورت بالقیاس-ارائه شده است، می‌توان دریافت که این تبیین‌ها و استدلال‌ها تمام نیستند و توان تبیین یا اثبات ضرورت علی را ندارند. بنابراین با وجود علت تامه،

۱. می‌توان این مقدمه را چنین تبیین کرد که وجوب سابق قبل از تحقق علت تامه محقق نبوده و پس از تحقق علت تامه پدید آمده است؛ از این رو، وجوب سابق یک موجود ضروری نیست، بلکه یک موجود ممکن است.

تحقق معلول ضروری نیست و علت تامه در هیچ موردی - چه در فاعل مختار و چه در فاعل موجب - وجود آور نیست. البته اگر فاعل موجب باشد، با تحقق علت تامه، فعل نیز ضروری می‌شود؛ اما در این صورت، منشأ حصول ضرورت، حیثیت تام بودن علت تامه نیست، بلکه حیثیت «موجبیت» آن است. موجب بودن یعنی فاعل به گونه‌ای است که اگر علت تامه محقق شود و تمام نیازهای فعل را برای موجود شدن برآورده سازد، فعل نیز ضرورتاً محقق می‌شود (همو، ۱۳۹۱: ۳۳).

۵. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که در ضرورت بالقیاس - که بر خلاف ضرورت سابق، امری معقول است - فاعل مختار و موجب با یکدیگر تفاوت دارند. در فاعل‌های مختار، تحقق علت تامه همراه با ضرورت بالقیاس نیست، اما در فاعل‌های موجب، تحقق علت تامه، ضرورت بالقیاس معلول را به همراه دارد.

۶. همچنین از محورهای پیشین این نتیجه به دست می‌آید که ضرورت علی، یک قاعده عقلی نیست تا نسبت به فاعل‌های مختار تخصیص زده شود؛ بلکه اصلاً قاعده صحیحی درباره ضرورت بخشی علت تامه وجود ندارد (همان).

۷. علت تامه مختار که نسبت به فعل و ترک، تمکن و سلطنت دارد، هم علت تامه برای فعل است و هم علت تامه برای ترک؛ اگر این علت فعل را ایجاد کند، فعل موجود می‌شود - زیرا ایجاد علت تامه، همان وجود فعل است - و اگر علت تامه ایجاد نکند، فعل محقق نمی‌شود (همان: ۴۲).

۸. بر طبق این نگرش، علت وجود معلول، وجود علت تامه است؛ اما علت عدم معلول، فقط عدم علت تامه نیست؛ زیرا همان طور که عدم معلول می‌تواند مستند به عدم علت تامه باشد، می‌تواند مستند به عدم ایجاد علت تامه مختار نیز باشد؛ یعنی علت تامه محقق است، ولی معلول را ایجاد نکرده است؛ زیرا مختار است و ایجاد معلول برای او ضروری نیست (همو، ۱۳۹۲: ۱۰).

بررسی تقریر فیاضی

از آنجا که تقریر برگزیده در برخی از محورها با دیدگاه فیاضی مشترک، و در برخی محورها نیز متفاوت است، در بررسی دیدگاه فیاضی، به بیان نقدها و اشکالات نگارنده

به این دیدگاه اکتفا می‌شود و تبیین بیشتر محورهای مشترک، تکمیل این نظریه و پاسخ به اشکالات منتقدان، در بیان تقریر برگزیده انجام خواهد شد.

نخستین اشکال، مربوط به محور اول دیدگاه فیاضی است. او اختیار را تمکن فاعل نسبت به فعل و ترک می‌داند؛ در حالی که این تعریف، همان تعریف قدرت از دیدگاه متکلمان است. فیاضی بر این باور است که صرف نظر از صحت و سقم تعریفی که فیلسوفان از اختیار ارائه می‌کنند، تمکن فاعل نسبت به فعل و ترک، یک کمال برای فاعل است و فاعل‌های مختار باید از این کمال نیز برخوردار باشند.

به نظر می‌رسد که صرف امکانی بودن و متساوی بودن دو طرف فعل برای فاعل، یک کمال حقیقی نیست و کمالی که در این معنا به چشم می‌خورد، در اثر سریان معنای فلسفی اختیار، در مواردی است که عرف آن را به صورت تمکن فاعل از فعل و ترک تفسیر می‌کند؛ وگرنه صرف اینکه فاعل نسبت یکسان به دو طرف داشته باشد، کمالی برای او محسوب نمی‌شود. مثلاً فعلی که به نحو ضروری اما بدون تحمیل عامل بیرونی و از روی علم و از واجب تعالی صادر می‌شود و ملایم با ذات واجب تعالی است، هیچ نقصی در مقابل اختیاری که مستلزم تمکن فاعل نسبت به فعل و ترک است ندارد. بنابراین همان طور که صدرالمتألهین بیان کرده است، معنای اختیار این است که فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی و انگیزه و اراده باشد؛ چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

اشکال دوم، مربوط به محور دوم دیدگاه فیاضی است. از نظر او، ضرورت سابق امری نامعقول و مستلزم اجتماع نقیضین است. استناد او در این مدعا به سه دلیل است که هر سه نادرست‌اند:

در دلیل اول، مفاد مقدمه ج و د این است که شیء در ظرف معدوم بودنش ممتنع الوجود است، به همین دلیل نمی‌تواند به وجوب سابق یا اولویت متصف شود. اما چنین چیزی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا وجوب و امتناع دو وصف هستند که دارای متعلق‌اند. متعلق وجوب سابق، وجودی است که در مرتبه پس از علت تامه قرار دارد؛ از این رو مفاد قاعده وجوب سابق این است که شیء پس از تحقق علت تامه، واجب

است تا در مرتبه بعد موجود شود. بنابراین منافاتی ندارد که شیء قبل از موجود شدنش - در مرتبه تحقق علت تامه - معدوم باشد و به همین دلیل، وجود در مرتبه سابقش ممتنع باشد، اما در عین حال، وجود در مرتبه بعدش ضروری باشد؛ یعنی واجب باشد تا در مرتبه بعد محقق شود. به عبارت دیگر، در مرتبه سابق (مرتبه تحقق علت تامه)، چون متعلق وجوب و امتناع متفاوت است، اجتماع نقیضین لازم نمی‌آید؛ زیرا یکی از شرایط تحقق تناقض، وحدت اضافه و متعلق است، و در قاعده وجوب سابق، متعلق وجوب، وجود در مرتبه بعد از علت تامه، و متعلق امتناع، وجود در مرتبه تحقق علت تامه است. درباره استدلال دوم فیاضی نیز باید گفت که تساوق - با بار معنایی خاصی که در مقابل تساوی دارد^۱ - مختص به فلسفه اصالت وجودی ملاصدر است؛ در حالی که قاعده وجوب سابق، ابتدا درباره معلول ماهوی مطرح شده و مربوط به فرایند محقق شدن و تعلق جعل به ماهیت بوده است. در این فضا، آنچه درباره رابطه وجوب و وجود مطرح می‌شود، تساوی است نه تساوق، و به راحتی می‌توان گفت که هر واجب بالغیر موجود است و هر موجود ممکن نیز واجب بالغیر است. البته در مورد معلول‌های وجودی، قاعده وجوب سابق باید متناسب با نظریه اصالت وجود بازسازی شود.^۲

استدلال سوم فیاضی درباره تسلسل وجوب سابق نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا وجوب سابق که درباره ماهیت مطرح می‌شود، یک اعتبار عقلی است و نقل کلام در آن، موجب تعدد اعتبارات ذهن شده، با خسته شدن ذهن پایان می‌پذیرد. ملاصدرا در تعلیقه بر شرح حکمت اشراق، عبارتی دارد که می‌توان این را از آن استفاده کرد:

«معنای هر یک از دو لفظ امکان و وجوب، گاه به عنوان صفت ماهیت لحاظ می‌شود

۱. تفاوت تساوق و تساوی چنین تبیین شده است که در تساوق، دو مفهوم مختلف علاوه بر آنکه مصداق واحد دارند، حیثیت صدقشان نیز واحد است و هر یک از جهت واحدی بر مصداق مشترک صدق می‌کنند؛ مثلاً وجود از آن جهت که وجود است، واحد است و وحدت نیز از همان جهت که واحد است، موجود است. بر خلاف دو مفهوم متساوی که از دو حیثیت مختلف می‌توانند بر مصداق واحد صدق کنند؛ مثلاً ناطق و متعجب که هر دو بر مصداق واحد انسانی صدق می‌کنند، اما مصداق انسان از همان جهت که ناطق است، متعجب نیست و از همان جهت که متعجب است، ناطق نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش ۲ از ج ۲/۳۰۳).

۲. برای توضیح بیشتر درباره جریان قاعده وجوب سابق بر مبنای نظریه اصالت وجود، ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۷: ۷.

و گاه به عنوان صفت وجوب... هنگامی که وجوب به عنوان حالتی برای ماهیت نسبت به وجودی که زائد بر ذات آن است، لحاظ شود، یا حالتی برای وجود ماهیت نسبت به ماهیت در ظرف تحلیل عقلی در نظر گرفته شود، یک امر اعتباری ذهنی است. اما هنگامی که به وجوب عینی فی نفسه نسبت داده شود، دیگر یک صفت ذهنی نیست، بلکه معنای آن وجود متأكد است، بذاته یا بغیره. در این صورت، وجوب هر وجودی عین آن خواهد بود» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۸۰/۱، تعلیقه ملاصدرا).

۲-۲. تقریر برگزیده: بازسازی نظریه سلطنت نفس بر اساس مبانی ملاصدرا

اگرچه ملاصدرا یک سازگارگراست و سخت به قانون ضرورت علیّ پایبند است، اما نگارنده بر این باور است که می‌توان با استفاده از مبانی و اصول فلسفی‌ای که او آن‌ها را بارها به کار گرفته و برای حل چالش‌های متعدد از آن‌ها استفاده کرده است، تقریری ناسازگارگرایانه از اختیار ارائه کرد که هم مسئولیت‌پذیری انسان را تبیین کند و هم مواجهه مناسبی با اصل علیت و قانون ضرورت علیّ داشته باشد؛ به طوری که نفی ضرورت علیّ در مورد افعال اختیاری، منجر به نقض قانون ضرورت علیّ نشود و تخصیص و تقیید قواعد عقلی را به همراه نداشته باشد. دیدگاه برگزیده، یک رویکرد اصلاحی به نظریه سلطنت نفس است و در صدد است تا این نظریه را با استفاده از مبانی ملاصدرا بازسازی کند و با رویکردی صدرایی، رهیافتی جدید از اختیار ارائه نماید.

۱-۲-۲. مبانی صدرایی تقریر برگزیده

مبانی و اصول فلسفی ملاصدرا که در دیدگاه برگزیده از آن‌ها استفاده می‌شود، عبارت‌اند از:

الف) اصالت وجود

در فلسفه ملاصدرا، وجود صرفاً یک مفهوم انتزاعی نیست؛ بلکه در خارج محقق است و حیثیت اصیل واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد. بر طبق این اصل، خصوصیات و ویژگی‌های وجود - از جمله ماهیت - امری زائد بر وجود نیستند، بلکه حیثیاتی هستند که در متن وجود مندمج و مستهلک‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۰/۲، همو، ۱۳۶۱: ۳۱).

ب) تشکیک وجود

حقیقت وجود، حقیقتی دارای مراتب است و هر یک از مراتب و اشخاص وجودی، به نحو تمایز تشکیکی - که در آن وجه اشتراک، همان وجه امتیاز نیز هست - از دیگر مراتب و اشخاص متمایزند.

ج) نحوه وجود

ملاصدرا پس از اثبات دو مبنای مهم اصالت و تشکیک وجود، برای استفاده از این دو مبنا در تبیین مسائل حکمت متعالیه و حل معضلات فلسفی، به اصطلاح کلیدی «نحوه وجود» توجه و عنایتی ویژه دارد. حکمای پیش از ملاصدرا، عبارت «نحوه وجود» را در نوشته‌های فلسفی خود به کار برده‌اند؛ اما ملاصدرا در بستر اصالت و تشکیک وجود، استفاده‌هایی از این عبارت کرده که در میان هیچ یک از حکمای پیشین سابقه ندارد. به تعبیر دقیق‌تر باید گفت که در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا، این عبارت تبدیل به اصطلاحی خاص با کارکردی ویژه شده است که تنها بر مبنای اصالت و تشکیک وجود امکان‌پذیر است.

نحوه وجود - در فلسفه ملاصدرا - ویژگی هر یک از مراتب وجود^۱ است که مختص به همان مرتبه و منشأ آثاری است که در سایر مراتب یافت نمی‌شود. نحوه وجود، ذاتی هر مرتبه است؛ به همین دلیل، مورد جعل قرار نمی‌گیرد و مانند هر امر ذاتی دیگر، از علت پیدایش و چرایی آن پرسش نمی‌شود. تنها می‌توان بین مرتبه و این ویژگی ذاتی، نوعی علیت تحلیلی در نظر گرفت؛ به این صورت که در تحلیل عقل، یک مرتبه، علت ویژگی ذاتی‌اش باشد. برای روشن شدن بیشتر مطلب می‌توان به این مثال توجه کرد: اگر مرتبه وجودهای امکانی را در نظر بگیریم، در این مرتبه، فقر و وابستگی وجودهای امکانی به مبدأ بالاتر، نحوه وجود آنهاست. این فقر وجودی مورد جعل قرار نگرفته و از جانب علت به آنها افزوده نشده است؛ به همین دلیل است که قاعده «معطی شیء

۱. این مرتبه وجودی، هم می‌تواند مرتبه‌ای شخصی در برابر مراتب شخصی دیگر باشد، مانند مرتبه وجود حسن در برابر مرتبه وجود حسین، و هم مرتبه‌ای که کلیت و سعه وجودی بیشتری دارد، مانند مرتبه وجود طبیعت در برابر مرتبه مثال و مرتبه عقل، و یا مرتبه وجودات امکانی در برابر وجود واجب تعالی که بالاترین مرتبه وجود است.

باید واجد شیء داده شده باشد» درباره آن جاری نیست؛^۱ زیرا علت، فقر وجودی را جعل نکرده و آن را به معلول افاضه نکرده است؛ بلکه علت، وجود معلول را افاضه کرده و فقر وجودی نحوه وجود این معلول است. این فقر وجودی ذاتی معلول است و طرح این پرسش که «چرا وجود معلول فقیر است؟» درباره آن صحیح نیست. این فقر و وابستگی وجودی، زائد و مغایر با معلول وجودی نیست. با این حال، معلول وجودی مجعول است؛ اما نحوه وجود آن (فقر وجودی) مجعول و معلول نیست. این نشان می‌دهد که رابطه معلول وجودی با نحوه وجودش، رابطه عینیت تمام و کمال نیست؛ بلکه همان رابطه متن وجودی و ویژگی‌های تبعی مندمج در آن است.

یکی از فروع اصالت وجود این است که ماهیات و معانی مختلف، به خودی خود هیچ شیئی ندارند و در خودیت خود و اتصاف به احکام خود، تابع وجود خاصی هستند که در آن مندمج‌اند. صدرالمآلهین با قرار دادن این فرع اصالت وجود در کنار اصل تشکیک وجود، این مطلب مهم را نتیجه می‌گیرد که چه بسا یک ماهیت هنگامی که در نحوه‌ای از انحاء وجودات مندمج است، اثر خاصی داشته باشد، اما همان ماهیت در نحوه وجود دیگر، آن اثر را نداشته باشد؛ با این حال ماهیت، همان ماهیت است و صرفاً نحوه وجود آن عوض شده است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۷۳).

بنابراین در فلسفه ملاصدرا، نحوه وجود، یک امر تعیین کننده برای فهم آثار موجودات و قواعد حاکم بر آنهاست؛ یعنی نمی‌توان درباره موجودی از موجودات -از جمله موجودات مختار- یا آثار و احکام آن -مانند اختیار، توانایی کنترل فعل و مسئولیت- بدون توجه به نحوه وجودی آن بحث کرد.

ملاصدرا مسائل و معضلات فلسفی متعددی را به وسیله نحوه وجود و کارکردهای آن - که مختص به فلسفه اصالت وجودی اوست- حل کرده است. در ادامه به برخی از این مسائل اشاره می‌کنیم تا با شیوه کار او در استفاده از عنصر کلیدی «نحوه وجود» آشنا شویم و در پرتو آن بتوانیم از این شیوه در دیدگاه برگزیده استفاده کنیم.

از جمله این مسائل، مشکل وجود ذهنی است. یکی از پاسخ‌های مهم ملاصدرا به

۱. اگر قاعده «معطی شیء باید واجد شیء داده شده باشد» درباره فقر وجودی جاری باشد، مستلزم این است که علت نخستین در ذات خود فقر وجودی داشته باشد تا بتواند آن را به معلول‌ها افاضه کند.

اشکال معروف وجود ذهنی (اندراج معلوم ذهنی در دو مقوله یا دو نوع متباین) استفاده از نحوه وجود معلومات ذهنی است. از نظر او با توجه به اصالت وجود، طرد امور متقابل -مانند سیاهی و سفیدی و همچنین جوهر و کیف- به نحوه وجود آن‌ها مربوط می‌شود. این امور در نحوه وجود مادی با یکدیگر ناسازگارند و یکدیگر را طرد می‌کنند؛ اما در صورتی که نحوه وجود آن‌ها عوض شود و به وجود نفسانی محقق گردند، دیگر خاصیت ناسازگاری نداشته، یکدیگر را طرد نمی‌کنند. در این صورت، همه اموری که در وجود مادی با یکدیگر ناسازگارند، در یک وجود جمعی به وجود واحد موجود خواهند بود:

«اشراق پنجم: درباره اصل دیگری که بعضی از اشکالات [وجود ذهنی] به وسیله آن مندفع می‌شوند، واجب است که بدانی وحدتی که در وحدت‌های هشت‌گانه مشهور در موضوع تناقض معتبر است، صرفاً وحدت جسمانی وضعی است، نه [وحدت] عقلی» (همو، ۱۳۶۰: ۲۸).

«موجودات، مراتب مختلفی در موجودیت دارند. وجود، نشئه‌های [های] متفاوتی دارد که بعضی از آن‌ها تمام‌تر و شریف‌ترند و بعضی دیگر ناقص‌تر و پست‌تر؛ مانند نشئه الهی و عقلی و نفسی و طبیعی. هر نشئه‌ای احکام و لوازمی دارد که متناسب با آن نشئه است. هر چه نشئه وجودی بلندمرتبه‌تر و قوی‌تر باشد، موجودات [مندمج] در آن، به وحدت و جمعیت نزدیک‌تر هستند و هر چه [نشئه وجودی] نازل‌تر و ضعیف‌تر باشد، [موجودات مندمج در آن] به تفرقه و تضاد میل بیشتری دارند. بنابراین بیشتر ماهیاتی که در این عالم طبیعی -که نازل‌ترین عوالم است- متضادند، در عالم نفسانی متضاد نیستند، مانند سیاهی و سفیدی و مانند حرارت و برودت؛ چرا که هر یک از دو طرف در این امور، در این وجود طبیعی متضاد هستند و در جسم واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا هر یک از دو طرف در این عالم از جمع شدن قاصرند و جسم طبیعی نیز نسبت به قبول آن‌ها در زمان واحد قصور دارد، اما همین دو طرف در خیال واحد با یکدیگر موجودند. همچنین اموری که در عالم نفس با یکدیگر مختلف‌اند، در عالم عقل وجود واحد دارند» (همو، ۱۹۸۱: ۲۷۷/۶).

یکی دیگر از مشکلاتی که ملاصدرا با استفاده از نحوه وجود، آن را برطرف می‌کند، معضل ربط متغیر به ثابت است. صدرالمتألهین این معضل را چنین برطرف می‌کند که حرکت، نحوه وجود طبیعت و امری ذاتی برای آن است که مجعول نیست. ذاتی بودن چنین نحوه وجودی برای طبیعت موجب می‌شود تا پرسش از علت حرکت و

تغییر طبیعت در همان جا متوقف شود. در این پاسخ، فاعلی که عالم طبیعت را ایجاد می‌کند، امری مجرد است و چیزی که از آن صادر می‌شود، یک معلول وجودی است که تغیر و سیلان نحوه وجود و امری ذاتی برای آن است. حیثیت وجودی معلول به حیثیت وجودی علت مرتبط است، اما تغیر و سیلان آن، نحوه وجود معلول است و امری مجعول نیست تا به علت مجرد مرتبط باشد و چگونگی این ارتباط مورد سؤال قرار گیرد (ر.ک: همان: ۶۸/۳).

۲-۲-۲. محورهای تقریر برگزیده از نظریه سلطنت نفس

به کمک مبانی صدرایی فوق می‌توان تقریر برگزیده را در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱. فاعل مختار فاعلی است که از روی اختیار کار خود را انجام می‌دهد. بدیهی است که این فاعل، متناسب با نگرش‌های مختلفی که درباره اختیار وجود دارد، تبیین‌های مختلفی پیدا می‌کند. در نگرش سطحی به اختیار - که اراده حادث و زائد بر ذات را همان اختیار می‌داند - فاعل مختار همان فاعل بالقصد است؛ اما در نگرش‌های عمیق‌تر - مانند تبیین اختیار از طریق فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده - فاعل مختار فاعلی است که فعل خود را از روی علم عقلی، انگیزه و اراده ذاتی انجام می‌دهد.

اما علاوه بر این فاعل‌ها، می‌توان بر اساس مبانی صدرایی ذکر شده، به صورت جدیدی از فاعلیت دست یافت و بر پایه آن، تصویری جدید از اختیار و فاعل مختار ارائه کرد. در این صورت جدید، سلطنت فاعل بر فعل و ترک - که محقق نائینی، شهید صدر و فیاضی به دنبال تبیین آن بودند - نحوه وجود فاعل است. می‌توانیم نحوه‌ای از وجود نفسانی داشته باشیم که وقتی تمام اجزای علت تامه محقق شد، ذاتاً بتواند اراده انجام فعل - و به تبع آن، عمل جوارحی - را ایجاد کند یا ایجاد نکند. این فاعل با چنین نحوه وجودی جزء علت تامه است، اما برای علت تامه این ظرفیت را ایجاد می‌کند تا نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد اراده متساوی باشد.

۲. در فاعل‌های متداول، گاه علت ناقصه با ضمیمه کردن یک شرط، علت تامه می‌شود و معلول را ایجاد می‌کند و بار دیگر با فقدان همان شرط، علت تامه از بین می‌رود و به تبع آن، معلول نیز معدوم می‌گردد. اما در این صورت جدید از فاعلیت، سلطنت فاعل بر

ایجاد اراده یا ترک آن، نحوه وجود و امری ذاتی برای فاعل است، نه یک امر ضمیمه‌ای. به همین دلیل در صورتی که علت تامه‌ای را در نظر بگیریم که فاعل آن از چنین سلطنتی برخوردار است، در صورتی که این فاعل، اراده را ایجاد کند، برای این ایجاد، چیزی به علت تامه افزوده نشده است، و در صورت ترک ایجاد اراده نیز چیزی از علت تامه کاسته نگردیده است؛ زیرا در این علت تامه، نحوه وجود فاعل به گونه‌ای است که پس از طی شدن تمام مقدمات تحقق اراده، بر آن سلطنت ذاتی دارد؛ به طوری که این فاعل ذاتاً می‌تواند اراده را ایجاد کند و ذاتاً هم می‌تواند مانع از تحقق اراده شده، آن را ایجاد نکند.

۳. با توجه به محور اول و دوم، اگر فاعل مختار این چنینی را در نظر بگیریم که در لحظه الف تمام مرجحات فاعلی و غایی برای او حاصل شده و علیت او به نصاب تمامیت رسیده است، در این صورت صدور اراده از او در لحظه الف ضرورت ندارد و می‌تواند اراده را ایجاد نکند. حال اگر پرسیده شود که «چرا با اینکه علت تامه این اراده محقق است، اراده محقق نشده و فاعل آن را ایجاد نکرده است؟» پاسخ این است که چنین چیزی، ذاتی و نحوه وجود فاعل در علت تامه است و فاعل با سلطنت ذاتی خود، آن را ایجاد نکرده است، از این رو برای پاسخ به این پرسش نباید به سراغ علتی دیگر رفت. همین پرسش و پاسخ در جانب ترک ایجاد اراده نیز می‌تواند مطرح شود.

۴. این گونه فاعلیت - که تسلط بر فعل و ترک نحوه وجود آن است - صورت جدیدی از فاعلیت است که می‌توان آن را «فاعل بالسلطنه» نامید. این صورت جدید، به جز ویژگی سلطنت ذاتی - که نحوه وجود فاعل است - تمام ویژگی‌های فاعل بالتجلی را دارد. از این رو، فاعل بالسلطنه از اصناف فاعل بالتجلی به حساب می‌آید. فاعل بالتجلی به دو صورت می‌تواند تصور شود؛ فاعل بالتجلی که واجد ویژگی ذاتی سلطنت بر فعل است، و فاعل بالتجلی که فاقد چنین ویژگی است.

۵. علت تامه مختاری که به واسطه چنین نحوی از فاعلیت بر فعل خود سلطنت دارد، هم می‌تواند علت تامه برای فعل (اراده) باشد و هم علت تامه برای ترک آن. اگر این علت، سلطنت خود را به صورت ایجاد معلول (اراده) اعمال کند، معلول موجود می‌شود و اگر سلطنت خود را به صورت عدم ایجاد معلول (اراده) اعمال کند، معلول موجود نمی‌شود. یکی بودن علت تامه وجود و علت تامه عدم، مستلزم اجتماع نقیضین

نیست؛ زیرا ایجاد و عدم ایجاد معلول، با یکدیگر قابل جمع نیستند؛ اگر علت تامه مختار، سلطنت خود را در جهت ایجاد معلول اعمال کند، دیگر اعمال سلطنت در جهت عدم ایجاد معلول ممکن نیست، و اگر سلطنت خود را در جهت عدم ایجاد معلول اعمال کند، دیگر اعمال سلطنت در جهت ایجاد معلول امکان ندارد.

۶. همان طور که در محور هشتم دیدگاه فیاضی بیان شد، در فاعل بالسلطنه، علت وجود معلول، وجود علت تامه است؛ اما علت عدم معلول، فقط عدم علت تامه نیست؛ زیرا همان طور که عدم معلول می‌تواند مستند به عدم علت تامه باشد، می‌تواند مستند به سلطنت فاعل باشد؛ یعنی علت تامه محقق است، ولی با توجه به نحوه وجود و سلطنتی که فاعل آن دارد، قدرت عدم تحقق معلول را دارد و سلطنت خود را به صورت عدم تحقق معلول اعمال کرده است.

۷. بر خلاف دیدگاه فیاضی که طبق آن، هیچ یک از اقسام ضرورت علی معقول نیست، دیدگاه برگزیده بر این باور است که تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی در غیر از مورد فاعل بالسلطنه ارائه شده‌اند و عمدتاً در همان مورد خود نیز تام هستند؛ منتها این تبیین‌ها و استدلال‌ها از همان ابتدا و تخصصاً شامل دیدگاه برگزیده درباره فاعل مختار نمی‌شوند. بنابراین بر خلاف دیدگاه فیاضی، ضرورتی که در سایر اقسام فاعل وجود دارد، ناشی از حیثیت علت تامه است، نه صرفاً حیثیت موجبیت فاعل؛ زیرا حیثیت موجبیت فاعل نیز نحوه وجود این فاعل بوده و جزء علت تامه است.

۸. بررسی این ادعا که استدلال‌های ضرورت علی درباره فاعل‌های رایج مطرح شده‌اند و از همان ابتدا و تخصصاً شامل فاعل بالسلطنه نمی‌شوند، نسبت به همه استدلال‌های ضرورت علی در این مجال نمی‌گنجد؛ اما برای نمونه می‌توان به یکی از استدلال‌های ضرورت علی که توسط ابن سینا مطرح شده است، اشاره کرد. ابن سینا در یکی از استدلال‌هایش بر اثبات ضرورت علی، از این مطلب استفاده می‌کند: اگر هنگام تحقق علت، معلول واجب بالغیر نباشد (ممکن باشد)، معلول برای دریافت «وجود از غیر» به علت دیگری احتیاج دارد؛ زیرا امکان، مناط احتیاج به علت است و با وجود علت قبلی، هنوز امکان باقی است. با آمدن علت جدید و نقل کلام به آن، نیاز به علت‌های متعدد در نهایت به تسلسل منجر می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۵۶-۵۵).

با توجه به محور اول دیدگاه برگزیده، این نکته روشن می‌شود که این مطلب ابن سینا صرفاً در مورد اقسام رایج فاعل جاری است و شامل فاعلیت بالسلطنه در تقریر برگزیده نمی‌شود. در تقریر برگزیده، ضروری نبودن تحقق معلول پس از تحقق علت تامه، ناشی از نقص در علت تامه نیست؛ زیرا فرض بر این است که با تحقق علت تامه، تمام آنچه معلول برای موجود شدن احتیاج دارد، محقق شده است؛ اما با وجود این، نحوه وجود فاعل بالسلطنه به گونه‌ای است که پس از تحقق تمام اجزای علت تامه که برای تحقق معلول کافی هستند، فاعل قدرت و سلطنت بر فعل (ایجاد اراده) دارد و می‌تواند آن را محقق نکند. بنابراین ضروری نبودن معلول نسبت به علت تامه، ناشی از نقص در علت تامه نیست تا برای رفع نقص، علت به امر دیگری محتاج باشد.

۹. دیدگاه ملاصدرا درباره اختیار، در زمره دیدگاه‌های سازگارگرا قرار می‌گیرد. به همین دلیل، نتیجه ناسازگارگرایانه‌ای که در تقریر برگزیده به دست می‌آید، به ملاصدرا قابل انتساب نیست. اما نگارنده بر این باور است که این دیدگاه از بنیان‌های فلسفه صدرالمآلهین استفاده کرده است و مسیر کلی این فلسفه را دنبال می‌کند و به همین دلیل، دیدگاه تقریر در امتداد فلسفه ملاصدرا قرار می‌گیرد.

۱۰. می‌توان اسلوب و طرحی را که دیدگاه برگزیده برای حل چالش علیت به کار گرفته است، از اسلوب و طرحی که ملاصدرا در حل چالش ربط متغیر به ثابت، از آن استفاده کرده است، استنباط کرد. همان طور که در بحث مبانی تقریر برگزیده اشاره شد، ملاصدرا در ضمن پاسخ به چالش ربط متغیر به ثابت، با توجه به نحوه وجود بودن سیلان و حرکت جوهری برای عالم مادی، «متحرک بدون محرک» بودن جهان مادی را در عین مرتبط بودن با عالم مجردات تبیین کرده است. در تبیین ملاصدرا از متحرک بدون محرک، نحوه وجود بودن حرکت برای طبیعت موجب می‌شود تا پرسش از علت حرکت و تغییر طبیعت در همان‌جا متوقف شود و قاعده عقلی «علت شیء متغیر، متغیر است»، در مورد آن جاری نگردد. جاری نشدن این قاعده عقلی در مورد حرکت جوهری طبیعت، بدین خاطر نیست که این قاعده عقلی در این مورد خاص، تقیید یا تخصیص خورده است؛ بلکه از این روست که این قاعده عقلی از همان ابتدا در مورد حرکت‌های عرضی مطرح شده و حرکتی که ذاتی و نحوه وجود طبیعت است،

تخصصاً از شمول این قاعده خارج است. درباره چالش علیت برای اراده آزاد نیز می‌توان از این راه حل ملاصدرا الهام گرفت و آن را در مسئله مورد نظر به کار بست. همان طور که نحوه وجود بودن حرکت برای طبیعت پرسش از علت حرکت را پایان می‌بخشد، نحوه وجود بودن تسلط کنترلی نفس بر ایجاد و عدم ایجاد اراده، پرسش از چرایی ایجاد یا عدم ایجاد اراده نامتعیین توسط علت تامه را پایان می‌بخشد؛ و همان طور که نحوه وجود بودن حرکت، موجب می‌شود تا حرکت جوهری طبیعت تخصصاً از شمول قاعده «علت شیء متغیر، متغیر است» خارج باشد، نحوه وجود بودن سلطنت نفس بر ایجاد و عدم ایجاد اراده نیز سبب می‌شود که با وجود تام بودن علت، اراده - که معلول نفس است - نامتعیین و غیر ضروری باشد و استدلال‌های ضرورت علی تخصصاً شامل آن نشوند. به کارگیری این اسلوب صدرایی در تقریر برگزیده موجب می‌شود تا دیدگاه برگزیده در عین برخورداری از مزایا و نقاط قوت دیدگاه ملاصدرا، نقاط ضعف آن را برطرف کند و به دلیل نامتعیین بودن اراده و تسلط نفس بر ایجاد و عدم ایجاد آن، امکان بدیل و در نهایت مسئولیت‌پذیری انسان را تبیین نماید.

بر پایه آنچه در این محور و محور پیشین بیان شد، می‌توان گفت که نگرش برگزیده، یک رهیافت صدرایی به چالش علیت در مسئله اراده آزاد است؛ به این معنا که از مبانی و مباحث اصلی و برخی اسلوب‌های فلسفه صدرا استفاده می‌کند و در یک نگرش اصلاحی سعی می‌کند تا نقاط ضعف تقریرهای پیشین از نظریه سلطنت نفس را برطرف سازد.^۱

۱. ارزیاب محترم اشکال مهمی را درباره دیدگاه برگزیده مطرح نمود که برای زدودن ابهام از نظریه برگزیده، پاسخ به آن ضروری است.

اشکال: آیا برای صادر شدن فعل از فاعل دارای سلطنت، مرجح دیگری لازم است یا خیر؟ اگر مرجح دیگری لازم نیست، پس صدور فعل با فرض امکان «لا صدور»، ترجیح بلامرجح است و اگر مرجح لازم است، پس سلطنت کافی نیست.

پاسخ اجمالی: استدلال به «لزوم ترجیح بدون مرجح»، یکی از استدلال‌های مهم ضرورت علی است که افرادی نظیر علامه حلّی در کشف المراد و میراحمد علوی عاملی در شرح قیسات، از آن برای اثبات ضرورت علی استفاده کرده‌اند. همان طور که در دیدگاه برگزیده بیان شد، استدلال‌های ضرورت علی نسبت به علت‌های رایج و مصطلح مطرح شده‌اند و صاحبان آن استدلال‌ها، به علت‌هایی که مشتمل بر فاعل بالسلطنه هستند، توجه نداشته‌اند و این استدلال‌ها، از جمله استدلال «لزوم ترجیح بدون مرجح»، تخصصاً شامل این نوع از علت تامه نمی‌شوند.

→ پاسخ تفصیلی: از طریق استقرا می‌توان سه ساحت برای ترجیح بدون مرجح برشمرد که دو ساحت مربوط به علت غایی و یک ساحت نیز مربوط به ضرورت علی است: ساحت اول ترجیح بدون مرجح این است که معلول بدون علت غایی ایجاد شود. مصداق مرجح در این ساحت، علت غایی است.

ساحت دوم ترجیح بدون مرجح این است که فاعل مختار برای انجام اصل فعل از علت غایی بهره‌مند است، اما برای انتخاب یکی از مصادیق و ترجیح آن بر مصادیق دیگر، مرجحی وجود ندارد؛ مانند شخص گرسنه‌ای که در مقابل دو قرص نان کاملاً یکسان قرار دارد و تنها غرض او، تناول یکی از آن دو برای نجات از رنج گرسنگی است. اگرچه چنین شخصی در اصل فعل خوردن دارای مرجح غایی است، اختصاص یکی از دو قرص نان به عمل خوردن ترجیح بدون مرجح است. پیش از بیان ساحت سوم ترجیح بدون مرجح، باید به این نکته توجه کرد که با فرض قبول امتناع ترجیح بدون مرجح در دو ساحت قبل، نتیجه این می‌شود که تحقق فعل به وجود مرجح فاعلی و غایی، حتی در خصوصیات مصادیق، محتاج است؛ اما این نتیجه به دست نمی‌آید که پس از تحقق تمام عوامل و مرجحات فاعلی و غایی، تحقق فعل ضروری است. در دو ساحت پیشین امتناع ترجیح بدون مرجح، مرجحات فاعلی و غایی در نصاب علت تامه قرار می‌گیرند؛ در حالی که پرسش از ضرورت یافتن تحقق معلول، پس از تمامیت نصاب علت تامه است و پاسخ آن را نمی‌توان از ساحت‌های پیشین به دست آورد.

در اینجا ساحت جدیدی از ترجیح بدون مرجح مطرح می‌شود که موضوع بحث ضرورت علی است. در این ساحت، ترجیح بدون مرجح به این صورت ترسیم می‌شود که پس از تحقق علت تامه، وجود معلول ضروری نباشد و فاعل بدون هیچ مرجح جدیدی، یک طرف را ایجاد کند. امتناع این ساحت از ترجیح بدون مرجح محتاج به استدلال است. از آنجا که این ساحت از ترجیح بدون مرجح، عبارتی دیگر از بحث ضرورت علی است، استدلال‌های این ساحت از ترجیح بدون مرجح، همان استدلال‌های ضرورت علی است. در نتیجه، امتناع این ساحت به تمامیت استدلال‌های ضرورت علی گره خورده است. آنچه در استدلال بر امتناع ساحت سوم «ترجیح بدون مرجح» لازم است، این است که این ساحت از «ترجیح بدون مرجح» یا «تحقق فعل بدون فاعل» یا «ارجاع پیدا کند. این نکته در فاعل‌های مصطلح قابل تبیین است؛ زیرا محقق نشدن آن‌ها پس از تحقق علت تامه به این معناست که معلول برای تحقق، به ضمیمه یک عامل دیگر در مجموعه علت تامه نیازمند است. اما درباره فاعل بالسلطنه، ارجاع به تحقق معلول بدون علت یا تحقق معلول بدون فاعل قابل تبیین نیست؛ زیرا عدم تحقق معلول در این صورت، مستند به فقدان یک عامل از عوامل دخیل در علت تامه یا فاعل نیست؛ بلکه مستند به نحوه وجود و سلطنت فاعل است که یک امر ذاتی است، نه یک امر ضمیمه‌ای. بنابراین همان‌طور که در مباحث قبل بیان کردیم، در صورتی که فاعلیت نفس برای اراده به نحو فاعل بالسلطنه باشد، استدلال‌های ضرورت علی - از جمله استدلال امتناع ترجیح بدون مرجح - شامل این نوع فاعل نمی‌شوند.

حاصل آنکه «ترجیح بدون مرجح» در ساحت اول و دوم خارج از بحث کنونی است و پذیرش آن‌ها به معنای ضرورت یافتن معلول پس از تحقق علت تامه نیست. پذیرش «ترجیح بدون مرجح» در ساحت سوم هم منوط به پذیرش سایر استدلال‌های ضرورت علی است، در حالی که این استدلال‌ها شامل فاعل بالسلطنه نمی‌شوند. در واقع این ساحت از «ترجیح بدون مرجح» که به «فعل بدون فاعل» یا «فعل بدون

نتیجه گیری

۱. مهم ترین معضل سازگارگرایی، عدم ارائه تقریری مناسب از مسئولیت پذیری است. از طرف دیگر، مهم ترین دغدغه ناسازگارگرایی، ارائه تقریر مناسب از اختیار بدون تعین و ضرورت علی است؛ به طوری که مستلزم شانس و اتفاق نباشد و شخص در مقابل اراده نامتعین و فعل ناشی از آن مسئول باشد.

۲. دیدگاه برگزیده، نظریه سلطنت نفس را به گونه ای بازسازی می کند که دغدغه نگرش ناسازگارگرایی را تأمین می کند. عملی که در اثر نحوه وجود و تسلط ذاتی نفس از آن صادر می شود، در عین حال که متعین نیست، به شخص انسان نسبت داده می شود و انسان مسئول آن به حساب می آید. از یک طرف با تبیین سلطنت فاعل که مستلزم عدم ضرورت صدور فعل از علت تامه است (محور اول دیدگاه برگزیده)، امکان بدیل تأمین می شود، و از طرف دیگر با ذاتی بودن و ضمیمه ای نبودن این سلطنت (محور دوم دیدگاه برگزیده)، تحقق فعل مستلزم شانس و اتفاق نیست و فعل صرفاً به فاعل بالسلطنه ارتباط پیدا می کند.

۳. یکی از مشکلات عمده ناسازگارگرایی، عدم مواجهه مناسب آن ها با تبیین ها و استدلال های ضرورت علی است. در تقریر برگزیده با ارائه تصویری جدید از فاعلیت به نام «فاعلیت بالسلطنه»، مواجهه مناسبی با استدلال های ضرورت علی صورت می گیرد؛ به طوری که در عین پذیرش مفاد آن ها در صورت های رایج فاعلیت، فاعل بالسلطنه از همان ابتدا و تخصصاً از شمول آن ها خارج می شود. به این ترتیب، هیچ گونه تخصیصی در قواعد عقلی - که موجب ابطال آن ها است - لازم نمی آید.

۴. تمام مزایای فوق، در کنار شهود وجدانی سلطنت نفس بر ایجاد و کنترل اراده، می تواند مجوز مناسبی برای پذیرش این تقریر ناسازگارگرایانه از اختیار باشد.

→ علت تامه «منجر نمی شود، امر محالی نیست و هیچ محذوری را به دنبال ندارد. به عبارت دیگر، اگرچه تحقق فعل در فاعل بالسلطنه، مستلزم «ترجیح بدون مرجح» در ساحت سوم است، اما چنین چیزی، نه مستلزم تحقق فعل بدون فاعل است و نه مستلزم تحقق فعل بدون علت تامه. این ساحت از ترجیح بدون مرجح در فاعل بالسلطنه، هیچ محذوری را به همراه ندارد و برای تحقق فعل اختیاری که موضوع مسئولیت پذیری است، ضروری است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۲. اراکی، محسن، *آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب‌زمین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح جلد دوم اسفار)*، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۴. حسین‌زاده، محمد، «بررسی حقیقت و جوب در قاعده و جوب سابق»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال دهم، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۷ ش.
۵. صدر، سیدمحمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ سوم، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۱۴۱۷ ق.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناسج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، *ایقاظ النائمین*، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. غروی نائینی، محمدحسین، *اجود التقریرات*، تقریر سیدابوالقاسم موسوی خویی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۱۱. فیاضی، غلامرضا، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۲. همو، «ضرورت علی و اختیار» (گزارش گروه علمی فلسفه، شعبه مشهد)، *خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی*، سال هشتم، شماره ۳۷، مرداد و شهریور ۱۳۹۴ ش.
۱۳. همو، میزگرد علمی «اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی» (نشست نخست)، *خبرنامه داخلی مجمع عالی حکمت اسلامی*، سال پنجم، شماره ۲۲، آذر و دی ۱۳۹۱ ش.
۱۴. همو، میزگرد علمی «اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی» (نشست دوم)، *خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی*، سال ششم، شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۹۲ ش.
۱۵. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق؛ به انضمام تعلیقات صدر المتألهین*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ ش.

بررسی تطبیقی فناء فی الله

از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا*

- امین دهقانی^۱
- حسن معلمی^۲
- مسعود اسماعیلی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل در حیطه قوس صعود، مباحث مربوط به انتهای قوس صعود و مسئله فناء فی الله است. در مقاله پیش رو به بررسی تطبیقی این مسئله از منظر سردمداران سه مکتب مهم فلسفه اسلامی یعنی ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازیم. دو مبحث حرکت جوهری نفس و اتحاد -چه اتحاد عاقل و معقول و چه اتحاد نفس با عقل فعال-، به عنوان بنیادی‌ترین اصول مؤثر در کیفیت تبیین و ترسیم فناء فی الله به حساب می‌آیند. برای ابن سینا به خاطر نفی حرکت جوهری نفس و نفی اتحاد و همین‌طور عدم صراحت در

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع) (dehghani.amin.67@gmail.com).

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع) (h.moalemi50@gmail.com).

۳. استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول) (masud.esmaeilily@gmail.com).

عبارات عرفانی اش، نمی‌توان قول به فناى حقیقی را قائل شد. همین‌طور سهروردی مبانی مشابهی با ابن‌سینا دارد و با عدم قول صریح به حرکت جوهری نفس و بانفی اتحاد، معنایی خاص و غیر حقیقی از فنا را ارائه می‌دهد و آن را به شدت توجه انسان پاک و طاهر به مبادی عالیه و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق معنا می‌کند. اما ملاصدرا با داشتن مبانی و اصول خاص خود - از جمله اثبات حرکت جوهری نفس و پذیرش اتحاد - فنا را به صورت حقیقی می‌پذیرد و به علاوه، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی می‌داند و به فناى حقیقی فی‌الله قائل است.

واژگان کلیدی: فنا، فناء فی‌الله، انسان‌شناسی، اتحاد، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دو مسئله بنیادین و راهبردی به حساب می‌آیند که انسان باید به یک شناخت جامع از آن‌ها دست یابد تا بتواند به عالم و نظام هستی، جایگاه خود در نظام هستی، کیفیت ارتباط خود با این نظام و هدف پیش روی خود، علم و اطلاع یابد. در مباحث فلسفی به ویژه فلسفه اسلامی، هم از طرفی به هستی‌شناسی و چینش نظام هستی و قوس نزول آن پرداخته می‌شود و هم از طرف دیگر به قوس صعود انسان و سیر تکاملی و صعودی آن پرداخته می‌شود. در نوشته پیش رو، ما به بررسی مسئله فناء فی‌الله که می‌تواند به عنوان منتهای قوس صعود در نظر گرفته شود، از منظر سه فیلسوف بزرگ اسلامی یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا که دارای سه مکتب مهم فلسفی‌اند، می‌پردازیم. در هر بخش به صورت جداگانه، ابتدا به مبانی فلسفی مهم و بسیار مرتبط با مسئله - یعنی حرکت جوهری نفس و اتحاد - هر یک از این سه فیلسوف، و سپس به تبیین دیدگاه آنان در مسئله فنا، و در بخش آخر به بررسی متناظر و تطبیقی این مسئله می‌پردازیم. مباحث حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، به عنوان اصولی مهم و مقدماتی اساسی در تبیین و ترسیم فناء فی‌الله به حساب می‌آیند. ابن‌سینا با نفی حرکت جوهری نفس و نفی اتحاد و همین‌طور سهروردی با عدم اتخاذ یک موضع پذیرشی از حرکت جوهری نفس و نیز

با نفی اتحاد، تفسیری نسبتاً مشابه دارند و هر دو برای فنا، معنای حقیقی آن را قائل نیستند و به توجیه آن می‌پردازند و یا معنای خاصی از آن در نظر می‌گیرند. اما ملاصدرا با داشتن مبانی و اصولی از جمله اثبات حرکت جوهری نفس و پذیرش اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، فنا را به معنای حقیقی آن می‌پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می‌کند و به اتحاد حقیقی و فناء فی الله قائل است.

۱. فناء فی الله از منظر ابن سینا

برای روشن شدن دقیق دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، ضروری است که ابتدا به مبانی وی در مسائلی که ارتباط نزدیکی با این مسئله دارند، بپردازیم.

۱-۱. حرکت جوهری نفس از دیدگاه ابن سینا

در آثار ابن سینا، کلمات و عباراتی که دلالت بر اصل تکامل و سیر صعودی نفس داشته باشد، فراوان یافت می‌شود؛ تعابیری چون: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۶)، سعادت و شقاوت نفس (همو، ۱۴۱۸: ۴۷۰-۴۷۱) و مقامات عارفین (*الاشارات والتنبيهات*، نمط نهم).

اما از طرفی، ابن سینا در دیدگاه رسمی خود به صراحت معتقد است که حرکت فقط در چهار مقوله عرضی کم و کیف و این و وضع رخ می‌دهد و بر امتناع حرکت در جوهر چنین اقامه دلیل می‌کند: هر حرکتی نیازمند موضوعی ثابت و باقی است؛ پس اگر خود جوهر، حرکت داشته باشد، اساساً موضوع ثابتی برای حرکت نخواهیم داشت. بنابراین حرکت در جوهر، مستلزم نفی موضوع برای حرکت است و محال است (همو، ۱۴۳۰: ۹۸/۱-۹۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸۵/۳-۸۶؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۱۷/۱).

بنابراین ابن سینا معتقد است که حرکت در ذات نفس محال است؛ ولی در اعراض زائد بر نفس نه تنها محال نیست، بلکه محقق است. لذا کلیه کمالات از علم و تعقل و سایر فضایل، همگی چیزی جز اعراض زاید بر نفس نیستند و هرگز جزء مقومات

وجودی و شئون ذاتی نفس نخواهند بود.

۲-۱. اتحاد از دیدگاه ابن سینا

دیدگاه ابن سینا راجع به اتحاد را می‌توان در دو بستر پیگیری کرد:

۱-۲-۱. اتحاد عاقل و معقول

معروف است که ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالفت می‌ورزد و آن را محال می‌شمرد. ایشان در نمط هفتم کتاب *الاشارات والتبیهات* از فصل هفتم تا فصل یازدهم به نقد اتحاد عاقل و معقول پرداخته است. ابن سینا قول به اتحاد را سخن شعری نامعقولی دانسته: «قول شعری غیر معقول» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۹)، و همین طور قول به اتحاد عاقل و معقول را اقوالی خیالی و شعری قلمداد کرده است: «وکان حریصاً علی أن یتکلم بأقوال مخیلة شعریة صوفیة» (همو، ۱۴۱۸: ۳۲۹). ابن سینا دو دلیل اختصاصی برای استحاله اتحاد عاقل و معقول (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۸-۱۲۹) و یک دلیل عام برای استحاله و نفی هر گونه اتحاد میان دو شیء (همان: ۱۲۹) اقامه می‌کند.

۲-۲-۱. اتحاد نفس با عقل فعال

ابن سینا علاوه بر باطل دانستن قول به اتحاد عاقل و معقول، به ابطال قول به اتحاد نفس با عقل فعال نیز حکم می‌کند. ابن سینا در راستای استحاله اتحاد نفس با عقل فعال، علاوه بر نفی مطلق اتحاد و دلیل عام گفته شده (همان)، دلیلی اختصاصی به این نحو اقامه نموده است: اتحاد با عقل فعال، یا از جهت برخی از جهات وجود یا برخی صور عقل فعال است و یا اتحاد، با ذات عقل فعال و کل وجود آن است. اتحاد در هر دو صورت، دارای تالی فاسد خواهد بود و در نتیجه باید محال دانسته شود:

الف) در فرض اتحاد با بعض و جزئی از ذات عقل فعال، ترکیب در ذات عقل فعال لازم می‌آید که خلاف مقام مجرد محض آن است.

ب) در فرض اتحاد با کل و تمام ذات عقل فعال، لازم خواهد آمد که فرد متحد با عقل فعال، کلیه صور عقلی را واجد باشد و حالت میانه‌ای - که فرد عاقلی فقط برخی از صور را واجد باشد - ممکن نباشد. در حالی که چنین حالتی ممکن است و لازم نیست

که همه عقلاً واجد همه صور و در مرتبه عقل مستفاد باشند (همان).

نکته‌ای که در اینجا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، این است که ابن سینا در فصل هفتم از مقاله اول در کتاب *مبدأ و معاد* بر این باور است که خداوند عاقل صورت‌های معقول کلیه موجودات است و عقل و عاقل و معقول، واحدند. به نظر می‌رسد که شاید بتوان این یک مورد را در حکم استثنا دانست و اینکه اتحاد عاقل و معقول در مورد علم خداوند به خود و علم خداوند به غیر جاری است؛ همچنان که برخی از فیلسوفان معاصر نیز قائل به همین استثنا شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۵). شواهدی نیز در این زمینه وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۱۹۱-۱۹۲). اما شاید بتوان حتی در این موارد هم گفت که مراد ابن سینا از اتحاد، اتحادی شبیه به اتحاد جوهر و عرض باشد، نه اتحاد مصطلح محل بحث فعلی؛ به ویژه اینکه وی در حیطه علم ذاتی حق نیز صرفاً به علم ارتسامی قائل است.

۳-۱. بررسی فناء فی الله از منظر ابن سینا

دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، مبتنی بر نظرش در دو حیطه مهم نفی حرکت جوهری نفس و نفی امکان اتحاد است. از آنجا که ابن سینا در زمینه حرکت جوهری یک ذات، رویکرد کاملاً مخالفی دارد، لذا دیدگاه او در زمینه اتحاد و فنا در مبادی عالیه نیز هرگز به معنای واقعی اتحاد و فنا و اینکه ذات شخص فانی، صیورت جوهری پیدا کند و اتحاد رخ دهد، نخواهد بود. بنابراین دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، چیزی بیشتر از نوعی معرفت بی‌واسطه را نمی‌رساند.

اما شاید برخی بر این عقیده باشند که نفی اتحاد از سوی ابن سینا، صرفاً در کتب وی به شیوه فلسفه مشاء است که برای مبتدیان فلسفه نوشته است. اما ابن سینا در کتب اشراقی همچون *اشارات* (نمط نهم)، از این دیدگاه برگشته و در مباحث عرفانی خود مانند فنا، به صراحت نظریه اتحاد را ابراز کرده است.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه ابن سینا در *اشارات*، هرچند حاوی نکات بسیار دقیق و بدیعی است که در آثار دیگرش موجود نیست، ولی دقیقاً در راستای دیگر نظریه‌های ابن سیناست و دلالتی بر اتحادی بودن معرفت عرفانی ندارد. در اینجا به بررسی و

واکاوی عبارات ابن سینا در مسئله فنا می‌پردازیم تا درستی برداشت یادشده روشن شود. ابن سینا در بیان فناء فی الله در نمط نهم (مقامات عارفان) / اشارات، ابتدا از تعبیر «آینه صاف روبه‌روی حق تعالی» برای جان و نفس عارف استفاده می‌کند و عارف را بهره‌مند از «اثر حق» قلمداد می‌کند:

«فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سرّه مرآة مجلّوة محاذيًا بها شطر الحقّ، ودّرت عليه اللذات العلی، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ، وكان له نظر إلى الحقّ و نظر إلى نفسه، وكان بعد متردّدًا» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۷).

در این عبارت، هرچند عارف هنوز به نفس خود نیز توجه دارد و به فنای حقیقی نرسیده، از تعبیر بعدی روشن می‌شود که فاصله او با فنا، تنها دو مرحله فراموش کردن خود و لذات معنوی و عرفانی نفس است، که در این حالت حتی عرفان هم نباید مورد قصد عارف قرار گیرد. پس روشن می‌شود که توصیف «آینه‌وار بودن نفس و بهره‌مندی از اثر حق» به انضمام فراموشی کامل خود و لذات خود و عدم التفات و توجه به عرفان بما هو عرفان، همان توصیف و تعریف فنا خواهد بود:

«ثمّ إنّه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة... هناك یحقّ الوصول... الالتفات إلى ما تنزّه عنه شغل... والتبجّح بزینة اللذات من حیث هی لذات وإن كان بالحقّ تیه، والإقبال بالکلیّة علی الحقّ خلاص... من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی، ومن وجد العرفان كأنّه لا یجده بل یجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول» (همان).

ابن سینا در این عبارت، با این تعبیرها به فنا می‌پردازد: «اقبال به کلی به حق تعالی»، «یافت معروف و نه عرفان» و «فرو رفتن در وادی وصول». واضح است که هیچ کدام از این تعبیرها، دلالت واضحی بر اتحاد میان عارف و معروف - حتی اتحاد و وحدت نسبی نه وحدت کلی - ندارند.

الف) اقبال کلی به حق تعالی، بیشتر ناظر به عدم توجه عارف به غیر در آن مقام است؛

ب) «یجد المعروف» (یافت حق) نیز تنها دلالت روشنی که دارد، حصول یک نوع بی‌واسطگی در شناخت حق در آن مقام است؛

ج) فرو رفتن در لجه و وادی وصول نیز نمی‌تواند بر چیزی بیشتر از عدم توجه به غیر و معروف بی‌واسطه دلالت کند؛ چون وصول از ماده وصل و هم‌ریشه با اتصال است و در فلسفه ابن سینا، اتصال - که به معنای اخذ بی‌واسطه صور از عقل فعال است - غیر از اتحاد است. از طرفی هم فرو رفتن در وادی وصول، به معنای توجه صرف به متعلق وصول - نه هیچ غیر دیگری حتی خود عرفان و وصل - است، نه اضمحلال و استغراق در دریای وجود معروف. به علاوه باید توجه کرد که خوض در لجه وصول است، نه موصولاً به یا معروف.

بنابراین ابن سینا در عبارات خود راجع به فنا، به چیزی بیش از نوعی یافت بی‌واسطه حق - که شرح داده خواهد شد - به انضمام نفی هر گونه توجه به غیر حق اشاره ندارد و عبارات گفته‌شده نیز نهایت دلالتشان در همین است.

ابن سینا در ادامه نیز با تصریح به بیان‌ناپذیری خود این معرفت فناپی، عبارتی در ضرورت وصول خود شخص برای درک این مقام آورده که مؤید برداشت بالاست:

«وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله أثرنا فيها الاختصار فإتھا لا يفھمھا الحدیث ولا تشرحھا العبارة ولا یکشف المقال عنها غیر الخیال. ومن أحب أن یتعرفھا فلیتدرج إلى أن یصیر من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلین إلى العین دون السامعین للأثر» (همان: ۱۴۷).

این عبارت دلالت می‌کند که برای درک حقیقی محتوای معرفتی آن مقام باید به عین و واقعیت خارجی آن واصل شد، نه اینکه اثر آن - یعنی الفاظ دال بر آن - را در گوش خود دریافت نمود. از این قرینه روشن می‌شود که مراد از «وصول به عین»، نفی واسطه بودن الفاظ و مفاهیم گفته‌شده از سوی دیگران در شناخت آن حقیقت است و لذا مفاد «وصل به عین»، صرفاً همان اتصال یا دریافت بی‌واسطه عین خارجی معلوم است به اتحاد با آن.

دلیل مهم دیگری بر اساس عبارات ابن سینا در نمط دهم به دست می‌آید که روشن می‌سازد که مقصود ابن سینا از اوصاف و تعابیر ناظر به فنا در اینجا (نمط نهم)، چیزی بیش از دریافت بی‌واسطه صور از عقل فعال و احیاناً درک جزئی آن از طریق خیال و درک حسی آن به وسیله حس مشترک نیست (همان: ۱۵۴).

ابن سینا در آنجا که به بیان ناپذیری مقامات و معارف مربوط به فنا اشاره می‌کند، می‌گوید که چیزی جز خیال نمی‌تواند آن مقامات و معارف را بیان کند. روشن است آنچه از مقامات و معارف عرفانی که خیال می‌تواند به فهم و بیان درآورد، همان صور مفاض بر نفس است که بی‌واسطه از عقل فعال می‌آید (همان: ۱۴۷).

نتیجه اینکه منظور از این توصیفات ناظر به فنا در نمط نهم / اشارات، انجذاب کامل عرفانی است که ابن سینا در نمط دهم به بیان آن پرداخته و منظور از آن، نفی هر گونه توجه به صور حسی و خیالی و عدم همراهی حس و خیال در آن مقام است که البته با عبارات ابن سینا در نمط نهم، باید عدم توجه به خود و لذت‌های معنوی و عرفان نیز به آن اضافه شود.

منظور از انجذاب هم توجه محض نفس ناطقه انسان (عقل) به عقل فعال و دریافت صور آن بدون واسطه است که نهایت آن، دریافت تمامی صور و ارتسام عقلی جهان کبیر در عقل انسان می‌باشد. سپس همین صور با داشتن شرایطی همچون قوت و وضوح بالای صورت، به خیال نیز وارد می‌شوند و سپس توسط حس مشترک نیز درک می‌گردند:

- «وأما المشاهدة... تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق...» (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۹).
 - «إذا قلت الشواغل الحسية وبقیت شواغل أقل لم یبعد أن یكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس فانتقش فیها نقش من الغیب فساح إلى عالم التخيل و انتقش فی الحس المشترك» (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

بنابراین فنا نزد ابن سینا، غایت اتصال عقلی نفس به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه همه صور عقل فعال در عقل است که رخدادی غیر اتحادی است؛ چون که عقل فعال نزد مشاء، سمت و شطر حق تعالی محسوب می‌شود. حتی اگر کسی متعلق معرفت‌فناپی را عقل فعال نداند و بالاتر از آن را به ابن سینا منسوب کند، با تحلیل‌های گفته‌شده، تنها متعلق اتصال نفس - و نه اتحاد آن - را بالاتر برده؛ اما در ماهیت اصلی این معرفت - یعنی اتصالی بودن به معنای دریافت بی‌واسطه صور از بالا نه اتحاد با مراتب مافوق - تغییری ایجاد نمی‌شود.

البته احتمال مهمی هم که می‌توان داد، این است که بگوییم ابن سینا در عین تلاش

برای نزدیک شدن به مبانی عرفانی و اشراقی، به علت دو مشکل عمده زیر، در بیان فنای عرفانی دچار مشکل شده است:

الف) فقدان داشتن دستگاه نظری و فلسفی ای که بتواند دیدگاه او در عرفان را پشتیبانی کند؛ بلکه داشتن مبانی فلسفی ای که خلاف ابعاد عرفانی وی را اثبات می‌کند، مانند: نفی حرکت جوهری - در نفس و غیر نفس-، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال، و بریده و جدا بودن دیدگاه‌های عرفانی او با نظام و دستگاه فلسفی اش.

ب) نداشتن دستگاه مفهومی و واژگانی مناسب.

بنابراین ممکن است همان فنای حقیقی مورد نظر وی بوده باشد، ولی به دلایل مذکور نتوانسته است آن را درست تحلیل و بازگو کند. به هر حال، آنچه از عبارات عرفانی ابن سینا برداشت شد، مقتضای تفسیر فنی عبارات عرفانی وی از طرفی و مطابق مبانی فلسفی او از طرف دیگر است و بیش از این، دلالت قطعی ندارد.

۲. فناء فی الله از منظر سهروردی

در این بخش نیز ابتدا به مبانی نظری مهم سهروردی که می‌توانند ما را در نتیجه‌گیری نهایی دیدگاه او راجع به فنا کمک کنند، می‌پردازیم.

۱-۲. حرکت جوهری نفس از دیدگاه سهروردی

سهروردی در آثار فلسفی خود استکمال نفس در قوه نظری و عملی، و در رسائل و کتب عرفانی خود نیز سیر تکاملی نفس و روح را در رسیدن به مرحله فنا و توحید مطرح کرده است؛ یعنی اصل حرکت تکاملی و استکمال نفس را پذیرفته است، ولی اینکه این تکامل در جوهر نفس است یا در اعراض آن، روشن نیست و تصریحی نکرده است و اساساً این سؤال برای وی مطرح نبوده است که بخواهد راجع به آن نفیاً یا اثباتاً نظر بدهد (معلمی، ۱۳۹۶: ۲۲۱). بنابراین باید گفت که ایشان سیر تکاملی نفس و کسب درجات کمالی را در موارد متعددی پذیرفته و همین به معنای پذیرش یک نوع اشتداد حرکتی است. ولی بیش از حد اعراض را نمی‌توان به ایشان نسبت داد و استناد حرکت

در جوهر نفس به او بسیار مشکل است؛ گرچه نفی هم نمی‌شود (همان: ۱۸۷). در آثار سهروردی به وفور کلمات و عباراتی که بر سیر تکاملی نفس دلالت دارد، یافت می‌شود؛ عباراتی مانند: استکمال قوای نظری و عملی (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۱/۱)، تشبه به مبادی (همان: ۶۹/۳)، توصیه به کسب فضایل روحانی و کم خوردن و کم خفتن برای پیوند به عالم قدس و کسب معرفت از ارواح عالم قدس (همان: ۱۰۷/۳)، ضرورت طهارت نفس برای خروج آن از تاریکی جهل به نور معارف (همان: ۱۸۵/۳)، بیان وجود درجات مختلف نفوس مردمان به قدر درجات فضایل و علومشان (همان: ۱۹۴/۳) تا نفس ما مطمئن نشود، ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (فجر/ ۲۸) در حق او درست نیاید (همان: ۳۷۲/۳)، ضرورت شناخت نفس برای ساز سفر کردن (همان: ۳۷۴/۳-۳۷۵). اما همان طور که گفته شد، سهروردی اساساً به تبیین و بررسی مسئله حرکت جوهری و حرکت جوهری نفس به صراحت پرداخته و اساساً چنین مسئله‌ای برای او مطرح نبوده است که بخواهد در مورد آن نظر دهد و آن را نفی کند یا بپذیرد.

۲-۲. اتحاد از دیدگاه سهروردی

دیدگاه سهروردی راجع به اتحاد را می‌توان در دو بستر پیگیری کرد:

۱-۲-۲. اتحاد عاقل و معقول

سهروردی نیز مانند ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالف است. وی در نقد و ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول و کسانی که بر این باورند که زمانی که عالم، معلوم را ادراک می‌کند، با معلوم اتحاد پیدا می‌کند و به آن تبدل و صیوروت می‌یابد، سه فرض و معنا را برای اتحاد و صیوروت در نظر می‌گیرد و هر سه فرض را ابطال می‌کند (همان: ۴۷۴/۱-۴۷۵).

۲-۲-۲. اتحاد نفس با عقل فعال

سهروردی اتحاد نفس با عقل فعال را نیز محال می‌داند و در ابطال آن می‌گوید: قائلان به اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد را به صیوروت معنا و تفسیر کرده‌اند، در حالی که صیوروت محال است؛ چون صیوروت به سه شکل متصور است: الف- به نحو اتصال،

مثل اتصال آب‌های دو لیوان به یکدیگر؛ ب- به نحو امتزاج، مثل امتزاج آب و شکر؛ ج- به نحو ترکیب مجموعی. این سه حالت، تنها در مرکبات (مادیات) محقق‌اند و در عالم مجردات -از جمله نفس و عقل فعال- که بسیط‌اند، امکان‌پذیر نیست (همان: ۴۷۵/۱؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۳۲۱/۲-۳۲۳).

۲-۳. بررسی فناء فی الله از منظر سهروردی

سهروردی موضع‌گیری خاصی در باب حرکت جوهری نفس ندارد که بتوانیم از این جهت، راهی را برای انتساب قول صیوروت جوهری آدمی و سپس اتحاد با مبادی عالیه، به او پیدا کنیم و اما مهم‌تر از آن، خود وی اساساً به صراحت، اتحاد نفس با عقل فعال و انوار قاهره به معنای صیوروت را محال می‌داند و مسئله «اتحاد و فنا» در آثار عارفان و اهل معرفت را به گونه‌ای توجیه می‌کند و از آن به اتحاد و اتصال عقلی تعبیر می‌کند، نه به معنای فنا و اتحاد حقیقی و محل نزاع. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می‌داند و حتی اگر هم از اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. سهروردی برای توجیه کلام عرفا در باب فنا بر آن است که اتحاد به معنای اتصال و اتحاد عقلی، محال نیست. وی در تفسیر اتحاد و اتصال عقلی می‌گوید: اتحاد و اتصال عقلی آن است که نفس چنان به عقل فعال علاقه‌مند گردد و عشق بورزد که مفتون آن گردد و تمام فکرش عقل فعال شود؛ به طوری که گمان کند حقیقت او همان عقل فعال است و در این حالت، آن را جلوه‌گاه و آینه خود می‌بیند و مظهر خویش به حساب می‌آورد و به خاطر همین انس شدید، اشاره به خود را اشاره به عقل فعال می‌پندارد؛ در حالی که این پندار نشئت گرفته از شدت عشق اوست و در حقیقت، دوئیت و غیریت برقرار است؛ مانند انس و علاقه شدید روح انسان به بدنش که انسان‌ها موقعی که می‌خواهند از خود بگویند و خویش را معنا کنند، به بدنشان اشاره می‌کنند و خود را بدن می‌پندارند. این در اثر محبت و عشق است:

«الاتحاد الذی بین الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي وكما أن النور الإسفهدی لما كان له تعلق بالبرخ وكانت الصیصیة [أی البدن] مظهره، فتوهم أنه فیها وإن لم یکن فیها؛ فالأنوار المدبرة إذا فارقت، من سدة قربها من الأنوار القاهرة العالیة ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشیقیة معها، فتوهم أنها هی» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۲).

بنابراین سهروردی از اتحاد عقلی در بحث فنا، منظور خاصی دارد و با دقت در عبارت «تتوهم أنّها هی» می‌توان این معنا را یافت. بنابراین سهروردی ماهیت فنا را استغراق انسان طاهر و پاک در انوار قاهره به ویژه حق تعالی می‌داند؛ یعنی انسان طهارت‌پیشه و سالک در حیات دنیوی خود، آن‌چنان شوق و محبت و علاقه به انوار قاهره پیدا می‌کند که جذب به این انوار تمام وجودش را فرا گرفته و چنان در آن‌ها مستغرق و محو می‌شود که التفاتی به دیگران ندارد. او این انوار را جلوه گاه و آینه خویش می‌بیند و اشاره به خود را اشاره به آن‌ها می‌داند. در این حالت، نفس تنها از شدت علاقه، مستغرق و محو در انوار به ویژه نورالانوار می‌شود؛ اما نه نفس از موطن خود حرکت کرده و نه انوار قاهره از موطن خود درآمده‌اند. ولی این استغراق و محوشدگی موجب می‌شود که گمان کند که همان انوار شده است و به همین خاطر، از مبادی و انوار به «من» و «أنا» تعبیر می‌کند، در حالی که در واقع دو تا هستند؛ چرا که همچنان آگاهی از خود و انوار و اشراقات آن‌ها پابرجاست و از این روشن می‌شود که از بین نرفته‌اند و اتحاد و فنا به معنای انعدام نیست، بلکه به معنای استغراق است، در عین دوئیت و دو شیء بودن.

«والمجردات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص بيتي على تصرفات الصياصي؛ بل يصير مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرایا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبريات سلطان الأنوار القاهرة، فتقع في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما...» (همان: ۲۲۹/۲).

سهروردی در *مطارحات* نیز به صراحت به مسئله فنا و اتحاد سالکان می‌پردازد و اتحاد نفس با مبدع را محال می‌شمارد و بیان می‌دارد که اتحاد را فقط به معنای رخداد یک حالت روحانیه و بدون اینکه هیچ یک از دو هویت بطلان یابند، می‌پذیریم. سهروردی «أنا الحق» گفتن آن‌ها را به شدت استغراق و بهجت تفسیر می‌نماید و همین‌طور تفسیر اتحاد به حلول را باطل می‌داند. سهروردی مرحله پایانی سلوک را همراه نور طامس (محوکننده) می‌داند که اتحاد و فنا را در پی دارد. از منظر سهروردی، نور طامس تنها متعلق به آن‌هایی است که به مراحل نهایی سلوک رسیده‌اند (فاضلان) نه سالکان مبتدی و متوسط. اما برای مبتدیان، نور خاطف (خیره‌کننده گذرا) خواهد

بود و برای متوسطان، نور ثابت. سهروردی این انوار سه گانه (گذرا، ثابت و طامس) را در دل سالکان به اتصال و اتحاد عقلی معنا کرده و نور طامس (محوکننده) را همان فنای عرفا می‌داند. او همچنین «أنا الحق» گفتن آن‌ها را با اتحاد عقلی که خود تبیین و تفسیر نموده، یکسان می‌شمارد:

«إنَّ الاتحاد محال إلا أن يعنى بالاتحاد حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين... لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيومي طامس يمحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث تشير إلى مبدئها بـ"أنا" إشارة روحانية. فستغرق الإتيات في النور الأقر غير المتاهي» (همان: ۵۰۲-۵۰۱/۱؛ برای آگاهی بیشتر، رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۳۲۶-۳۲۴/۲).

آنچه که سهروردی در کتاب‌های *مطارحات و حکمة الاشراق* در تفسیر فنا گفته است، ریشه‌ای هم در حکایت منامیه‌ای دارد که وی معلم اول را دیده و این مطلب -اتصال و اتحاد برخی از نفوس با نفوسی دیگر و یا با عقل فعال- را از او پرسیده و این گونه جواب شنیده است:

«قال إنما هو اتصال عقلي فالنفوس أيضا تجد بينها في العالم العلوي اتصالاً عقلياً لا جرمياً واتحاداً عقلياً» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۴/۱)؛ این چیزی جز اتصال عقلی نیست. نفوس نیز در بین خود در عالم علوی، اتصال عقلی -نه مادی و نه اتحاد عقلی- می‌یابند.

سهروردی در ادامه همین کتاب *تلویحات*، در سخنی که در باب سلوک و ریاضت دارد، به صراحت فنا را به معنای گفته‌شده تفسیر و معنا می‌کند:

«ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى، وما دام النفس مبهجة بالذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة، وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي سموه الفناء، وإذا فبت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد» (همان: ۱۱۴/۱).

بنابراین مراد سهروردی از فنا حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، شدت توجه به مبادی عالی و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی:

«أما الاتصال والاتحاد فليس بمتصوّر على المعاني الظاهرة... بل هذه ألفاظ كلّها راجعة إلى اختلاس النفوس واستغراقها في اللذّة والبهجة» (همان: ۱۳۸/۴).

سهروردی علاوه بر اقامه ادله برای نفی اتحاد و علاوه بر تأکیدات فراوان در نحوه تفسیر فنا و اتحاد به معانی گفته شده، در شرح اصطلاحات صوفیه نیز فنا را همان گونه معنا می کند:

«الفناء هو سقوط ملاحظة النفس للذّاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما يلتذّ به» (همان: ۱۳۷/۴).

۳. فناء فی الله از منظر ملاصدرا

در این بخش نیز ابتدا به مبانی مهم ملاصدرا که می توانند ما را در فهم نهایی دیدگاه وی راجع به فنا کمک کنند، می پردازیم

۱-۳. حرکت جوهری نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در اصل تکامل نفس، با ابن سینا و سهروردی هم صداست و مانند آنها قائل به اموری است که بیانگر ذومراتب بودن کمالات آدمی است؛ مانند: ضرورت چیرگی بر قوای حیوانی برای اعتلای قوه عملی و آنها را تحت تدبیر قوه نظری قرار دادن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۸)، مراحل چهارگانه عقل: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همان: ۱۳۱/۸).

اما ملاصدرا تنها تکامل را در اعراض نمی داند، بلکه به تکامل جوهری و حرکت جوهری نفس قائل است. ملاصدرا برای اثبات اصل حرکت جوهری به اقامه ادله متعددی می پردازد؛ مانند: جوهر علت اعراض جسم است، اعراض جسم متغیرند، علت متغیر متغیر است، پس جوهر نیز متحرک است (همان: ۶۱/۳-۶۲)، اعراض، علائم تشخیص و از شئون جوهرند و تغییر آنها عین تغییر و حرکت جوهر است (همان: ۱۰۳/۳-۱۰۵)، برهان از طریق غایت (همو، ۱۴۲۶: ۶۶) و براهینی دیگر (همو، ۱۴۱۰: ۱۰۲/۳، ۲۷۴-۲۷۳/۴ و ۲۸۹/۷-۲۹۸).

یکی از لوازم و نتایج مهم اثبات حرکت جوهری، تبیین کیفیت تکامل نفس است.

ملاصدرا به خلاف بسیاری از پیشینیان که تکامل نفس را فقط در اعراض و اوصاف نفس می‌دانستند، بر آن است که تکامل، حرکت و سیوروت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی‌شود (همان: ۳/۳۳۰، ۴۶۱، ۲۲۳/۸ و ۱۶/۹). ملاصدرا بر این اعتقاد است که جوهر نفس از مرتبه جسمانی آغاز می‌شود و با حرکت جوهری اشتدادی به مجرد مثالی می‌رسد و در صورت داشتن همت و ادامه دادن، می‌تواند به مرتبه مجرد عقلی و مبادی عالییه بار یابد. ملاصدرا این حرکت را به صورت سیوروت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می‌داند (همان: ۲۴۵/۸، ۲۹۳، ۱۶/۹ و ۹۷).

۲-۳. اتحاد از دیدگاه ملاصدرا

مطابق روال مطالب، دیدگاه ملاصدرا در زمینه اتحاد را نیز در دو قلمرو تبیین می‌کنیم:

۱-۲-۳. اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی، نه تنها به اتحاد عاقل و معقول معتقد است، بلکه اتحاد عاقل و معقول از اصول و مبانی مهم ملاصدرا قلمداد می‌شود. ملاصدرا در یکی از ادله خود برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، از راه استکمال نفس اقامه دلیل می‌کند (همان: ۳/۳۱۷-۳۱۸). ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، ادله دیگری نیز اقامه کرده است (همان: ۳/۳۱۶-۳۱۷؛ همو، ۱۴۲۶: ۵۰-۵۲). وی همین طور به رفع اشکالات ابن سینا و پاسخ به آن‌ها پرداخته است (همو، ۱۴۱۰: ۳/۳۳۴). البته ملاصدرا اتحاد ادراکی را منحصر در ادراکات عقلی نمی‌داند، بلکه آن را به صورت عام در تمامی ساحت‌های ادراکی (حس، خیال و تعقل) می‌داند و بر آن است که نفس آدمی در هر مرتبه و ساحت وجودی‌ای که علم پیدا می‌کند، از قوه به فعلیت در می‌آید و با مدرک خود اتحاد پیدا می‌کند و جوهری می‌شود که به یک اعتبار عالم (عاقل، متخیل و حاس) و به اعتباری دیگر معلوم (معقول، متخیل و محسوس) است. بنابراین ملاصدرا به خلاف فلاسفه پیشین بر این باور است که نفس آدمی هنگام تحقق علم برای او، حرکت و سیوروت جوهری می‌یابد و با آن معلوم، اتحاد می‌یابد، نه اینکه صرفاً اعراضی بر آن افزوده گردد (همان: ۳/۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۰۶).

۳-۲-۲. اتحاد نفس با عقل فعال

ملاصدرا در این مسئله نیز همانند مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابن سینا و سهروردی مخالفت کرده و به خلاف آن‌ها که در بحث کسب افاضه و صور عقلی نفس از عقل فعال، صرفاً به نوعی اتصال نفس با عقل فعال قائل بودند، بر آن است که نفس با عقل فعال اتحاد می‌یابد (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۵). ملاصدرا فهم این مسئله را نیازمند تهذیب خاطر و تصفیه ذهن می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۶/۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۷۴۸/۲). خلاصه استدلال ملاصدرا برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال بدین شکل است: یک نفس بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول با صور عقلی خود اتحاد دارد؛ دو صورت‌های عقلی حاصل شده برای نفس به دلیل قاعده «صرف الشیء لا یتشئی ولا یتکرر»، عین صورت‌های عقلی موجود در عقل فعال هستند؛ سه صورت‌های عقل فعال بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، با ذات عقل فعال اتحاد دارند؛

چهار امری که با امر دومی متحد باشد، با امر سومی که امر دوم با آن متحد است، اتحاد خواهد داشت.

نتیجه: نفس انسانی با عقل فعال متحد است؛ نفس انسانی که صورت‌های عقلی را ادراک می‌کند، از جهت همان صورت‌های ادراکی خود، با عقل فعال متحد است (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۹/۳ و ۳۹۵/۸). از این رو، ملاصدرا مرتبه و مرحله عقل مستفاد از نفس انسانی را به اتحاد کامل نفس با عقل فعال تفسیر و معنا می‌کند (همان: ۱۴۰/۹؛ همو، بی‌تا: ۲۴۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۷۱).

شایان ذکر است که ملاصدرا برای عقل فعال، دو گونه وجود قائل است: «وجود فی نفس لِنفسه» و «وجود فی أنفсна لأنفسنا». ملاصدرا در مقام پاسخ به اشکالات ابن سینا اعلام می‌دارد که مراد ما از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد با وجود عقل فعال فی أنفсна لأنفسناست؛ نه آن گونه که ابن سینا گمان کرده که اتحاد نفس با وجود فی نفسه عقل فعال باشد، که اشکالاتی پدید آید (همو، ۱۴۱۰: ۱۴۰/۹). از «وجود عقل فعال فی أنفсна لأنفسنا» به «وجود رابطی عقل فعال» (همان: تعلیقه سبزواری) و «اضافه اشراقی وجودی» (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۹۹) نیز تعبیر شده است؛ همان گونه که خود ملاصدرا

اتصال نفس به عقل فعال را انقلاب و صیوروت نفس به عقل و همین طور به نحو وجود رابطی قلمداد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۹۵/۸). بنابراین منظور از «وجود فی أنفسنا لأنفسنا»، حیث ارتباطی عقل فعال با وجودات نفسی انسانی است که از آن طریق -و با تحول و صیوروت نفس بر اثر حرکت جوهری استکمالی- بدون لزوم استحاله وحدت دو شیء متمایز، می‌توان به نوعی اتحاد میان نفس و عقل فعال قائل شد.

بنابراین ملاصدرا بر آن است که وجود جسمانی، نقطه آغاز حرکت جوهری نفس است که می‌تواند با به فعلیت رساندن خود و ادامه و امتداد خود با حرکت اشتدادی، تا مرتبه عقل مجرد تداوم یابد و سرانجام به مرتبه مجرد تام عقلی رسد (همان: ۳۹۵/۸).

۳-۳. بررسی فناء فی الله از منظر ملاصدرا

در مباحث پیشین روشن شد که ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعود آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود، با اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، چند گام از فلاسفه اسلامی قبل جلوتر است. به علاوه، اساساً ملاصدرا حتی در تبیین نقطه نهایی سیر صعودی انسان، به چیزی بالاتر از گفته فلاسفه اسلامی پیش از خود قائل است. وی در برخی عباراتش، بالاتر از اتحاد نفس با عقل فعال، مرتبه وصول به حق و فنا را مطرح می‌کند:

«غایته [أی غایة النفس] حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعّال وغایته الباری المتعالی» (همان: ۳۸۰/۶ و ۳۷۸/۸).

بنابراین ملاصدرا غایت عقلی انسان (عقل مستفاد) را واسطه‌ای برای رسیدن به آن غایت بالاتر (فنا فی حق تعالی) مطرح می‌کند:

«وبالجمله فللنفس الإنسانیة نشات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة علی الإنسانیة كالحيوانیة والنباتیة والجمادیة والطبیعة العنصریة والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعّال وما فوقه» (همان: ۳۷۸/۸).

ملاصدرا بر آن است که افزون بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، رو به سوی او دارد. وی در چندین جای آثارش، در مقام بیان سیر تکاملی انسان در قوس صعود، به

حق تعالی به عنوان معاد و منتهای سیر آدمی اشاره می‌کند (همان: ۳۸۰/۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۵/۵ و ۱۹۸). وی کمال عقلی (عقل مستفاد) را راهی برای رسیدن به عرفان و کمال حقیقی عنوان می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۰). البته ملاصدرا بالاتر از مقام فنا، به مقامی بالاتر یعنی بقا نیز معتقد بوده و آن را غایت نهایی می‌داند:

«و غایتی من حیث الوجود هی الوصول إلى جوار الله والقرب منه وغایتیة الفناء فی التوحید وغایتیة البقاء بعد الفناء ولا غایتیة له وهو غایتیة الغایات ونهایة المقامات» (همو، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۶).

برای روشن شدن تصویر ملاصدرا از قوس صعود انسانی و وصول به مرتبه فنا، به بیان دیدگاه ملاصدرا در مراتب عقل عملی می‌پردازیم. ملاصدرا عقل عملی را دارای چهار مرتبه می‌داند و فنا را چهارمین مرتبه از مراتب آن معرفی می‌کند که طالب مقام فنا باید این مراتب را طی کند تا بتواند به ساحت فنا بار یابد:

۱. تجلیه و تهذیب ظاهر: این مرتبه با به کارگیری و عمل به قوانین الهی و شریعت نبوی محقق می‌گردد. در این مرتبه، انسان با انجام واجبات الهی - مانند نماز و روزه - و ترک محرمات - مانند غیبت، آزار و چشم‌چرانی - و نیز انجام آداب و سنن و مستحبات، به درجه تجلیه و تهذیب ظاهر که اولین مرتبه تکامل عقل عملی است، دست می‌یابد.

۲. تخلیه و تهذیب باطن: این مرتبه از تکامل عقل عملی، با زدودن ملکات و رذایل ظلمانی و پست اخلاقی - مانند بخل، حسد، کبر و شره - از نفس حاصل می‌شود و نتیجه این تطهیر قلب از آلودگی‌ها، پاک شدن قلب است که همچون آینه‌ای شفاف می‌تواند حقایق در آن متجلی شود.

۳. تخلیه و تنویر باطن: این مرتبه از تکامل عقل عملی با مزین کردن باطن نفس به صفات نیکو و فضایل اخلاقی - مانند تواضع، عفت و شجاعت - و صور علمی حاصل می‌شود.

۴. فنا: در این مرحله، نفس از ذات خود فانی گشته و تنها به رب اول و کبریا و جلال و جمال او می‌نگرد (همو، بی‌تا: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۹: ۶۰۹/۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۸۳-۳۸۴؛ برای آگاهی بیشتر، رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۴ (رساله مراتب طهارت)؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۷۷۰-۷۸۵؛ نیز برای شرح مراتب سه‌گانه فنا (فنا در افعال یا محو، فنا در صفات یا طمس، فنا در

ذات یا محق) از منظر عرفا، ر.ک: رساله علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی در مراتب چهارگانه برای وصول به کمال حقیقی و مرتبه انسانیت، چاپ شده در: حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۶۲۳-۶۲۶؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۲/ کلمه (۲۵۱).

دیدگاه ملاصدرا در تبیین و ترسیم حقیقت فنا، با دیدگاه فلاسفه اسلامی پیش از خود متفاوت است. از منظر ملاصدرا، آنچه مانع ظهور حق و درک تشأن و وحدت شخصیه و عین الربط بودن خود و جهان نسبت به حق می شود، تعیین خاص انسان و انبیت اوست که از آن به وجود موهوم (موهوم خارجی عرفانی) تعبیر می شود و تا زمانی که این تعیین خاص امکانی و وجود موهوم سالک مضمحل نگردد، ذات حق تعالی برای او منکشف نخواهد شد. از این رو گفته شده: «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۵۱۵/۳)؛ چرا که تعیین امکانی نفس، مانع شهود وجود حقیقی می شود و در این حالت، نفس وجود را محدود به تعیین خود می بیند و این تعیین خاص برای وجود مطلق و حقیقی، حاجب می گردد:

«فكان الوجود أمانة فی یده یؤدیه یومًا إلى أهله وهو یوم لقاء الله تعالی والوصول إليه» (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۱).

بنابراین وجود تعیینی و محدود هر مرتبه‌ای از وجود، حاجب و مانع مشاهده وجود اعلی و اتم حق تعالی است و هرچه این مرتبه وجودی بالاتر رود و تعیین ضعیف تر گردد، موجود به شهود وجود حقیقی و مطلق نزدیک تر می شود (همو، ۱۳۸۲: ۳۷۹). اما در میان موجودات، تنها انسان است که توان گذر از موطن وجودی خویش و حرکت به مراتب بالاتر را دارد؛ آن هم به سبب داشتن ویژگی تغییر و مرگ پس از مرگ و ولادت پس از ولادت (همو، ۱۳۶۶: ۱۸۰/۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸۴/۷) می تواند از عقل فعال - که علت فاعلی اولیه اش بوده - فراتر رود و به نهایی ترین منزل موجودات الهی بار یابد (همو، ۱۳۸۲: ۳۷۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۱).

بنابراین انسان در سیر صعودی خود، تدبیر وجودی اش در میان مراتب ملائکه الهی و مجردات دست به دست می شود تا مرتبه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان او و حق باقی نمانده و خود حق، تدبیر وجود او را بر عهده گیرد:

«بشبه أن يكون الإنسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدناً ونفساً... من يد إلى يد أخرى لملائكة الله تعالى الموكلين بأمره، يفعلونه بأيديهم إلى أن يتشرف تخمير طينته بالوقوع في يدى الرحمان... إلى أن لا يكون واسطة بينه وبين الحق، كما وقع لنبينا -صلوات الله عليه وآله- في معراجة» (همو، ۱۳۸۲: ۴۴۰).

بنابراین باید گفت شهود فنایی که عبارت است از انحصار وجود در واحد حقیقی و نفی آن از امور امکانی، تنها در پرتو اضمحلال تعین عارف در صیوروت و حرکت جوهری و اندکاک هویت او در عروج وجودی به مقامات الهی، قابل ادراک به علم شهودی و حضوری است (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۱).

دلیل تلازم میان شهود وحدت و اضمحلال تعین عارف و اتحاد او با اسماء و صفات حق تعالی این است که علم شهودی، حضوری و بی‌واسطه از منظر ملاصدرا فقط به اتحاد با متعلق علم محقق می‌گردد. بنابراین محتوا و حقیقت فنا یا همان وحدت وجودی که در مقام صفات و اسماء خداوند قابل شهود است، فقط با ارتقای وجودی به آن مراتب و اتحاد با آن مقامات که مستلزم فنا و اضمحلال تعین اولیه فرد است، امکان‌پذیر است. البته واضح است که سلب تعین از وجود ممکن امکان‌ناپذیر است و منظور ملاصدرا از این مطلب، فقط کم شدن درجات تعین و وصول آن به اقل فاصله میان ممکن و حق تعالی است:

«فتفطن منه الطالب أنه إذا جاهد وارتاض وتعاهد... تفنى ما كان فائياً في الأزل وتبقى ما كان باقياً لم يزل... فيعدم في نظره الأكوان ويبقى الملك الديان فأولئك في الحقيقة عباد الرحمن وغيرهم عبید الهوى والهوان» (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

باید توجه داشت که ملاصدرا به طور جدی به مبانی عرفانی مکتب ابن عربی، یعنی وحدت شخصیه وجود و تشأن و رابطه شأن و ذی‌الشأن بودن موجودات امکانی با حق تعالی معتقد است و به خلاف فلاسفه پیش از خود که معرفت و شهود فنایی را صرفاً به استغراق توجه عارف در حق و عدم توجه به غیر، توجیه و معنا می‌کردند، ملاصدرا شهود عرفانی را دال بر وجود وحدت حقیقی در متن هستی و نفی وجود حقیقی از امور امکانی -البته به معنای عرفانی آن، که به حیثیت تقییدی و نه تعلیلی بودن امور امکانی قائل‌اند- معنا می‌کند.

ملاصدرا در *ایقاظ النائمین* نیز در تبیین مسئله فنا، به بررسی مراحل تکاملی آدمی در قوس صعود و به ویژه به توان انسان در ارتقای از مقامات عقلی به فوق طور عقل می‌پردازد. وی پس از بیان مراتب گوناگون نشئه انسانی، متذکر می‌شود که انسان می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد نائل آید و در این مرتبه از عقول مجرد و فرشتگان، حقایق و علوم را دریافت کند. اما این مرتبه نهایی در تکامل وجودی او نیست؛ زیرا در ورای این مرحله، مراتب و مدارجی برای انسان کامل وجود دارد که حتی عقول و فرشتگان نیز بدان‌ها راه ندارند و نمی‌توانند با او همراه شوند و انسان کامل با این خصوصیت‌هاست که شایسته و سزاوار خلافت عظمای الهی می‌گردد؛ زیرا تنها موجودی که مظهر تام حق تعالی باشد، می‌تواند خلیفه الهی باشد. البته مظهریت تام تنها مظهریت از مقام فعل حق است و هیچ موجودی حتی انسان کامل، مظهریت از مقام ذات حق تعالی ندارد (همو، ۱۳۶۳: ۵۰؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۷۴/۲).

بنابراین از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود، آغاز قوس نزول است، در شهود، پایان قوس صعود نیز می‌باشد (هو الأول والآخر):

- «فهو أول من حيث الوجود وآخر من حيث الوصول والشهود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۳).

- «هو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكلّ علی ترتیه واحدًا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سیر المسافرین إليه، فإنهم لا يزالون مترقّین من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فی المشاهدة» (همو، ۱۴۱۰: ۲۸۵/۲).

ملاصدرا وصول و فنای در حق تعالی را نقطه پایانی سلوک انسان نمی‌داند، بلکه این سیر را به گونه‌هایی دیگر ادامه‌دار می‌داند. وی پس از مرحله فنای نفس در حق تعالی، به مراتب و منازل فراوانی قائل است که کمتر از مراتب پیشین نیستند؛ اما این مراتب با تعابیر و کلمات قابل تعبیر و تصویر نیستند و تنها با شهود و حضور قابل ادراک‌اند:

«فناء النفس عن ذاتها... وهو نهاية سفره إلى الله تعالی، وبعد هذه المراتب لها مراتب ومنازل كثيرة ليست أقلّ ممّا سلکها من قبل، ولكن يجب إثارة الاختصار فيما لا يدرك إلاّ بالمشاهدة، والاختصار لقصور التعبير عن بیان ما لا يفهم إلاّ بالشهود والحضور» (همو، ۱۳۸۰: ۳۸۴؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۴۱۰/۲ و ۶۱۰/۲ و ۷۶۵).

۴. بررسی تطبیقی فناء فی الله

دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در مسائل مربوط به حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، تأثیری مستقیم و بنیادین بر تبیین و تفسیر آن‌ها از مسئله فنا می‌گذارد. تنها با پذیرش حرکت جوهری نفس و سیورورت وجودی انسان است که می‌توان به این تصویر رسید که انسان در سیر صعودی خود در قوس صعود، از نظر ذات دارای تکامل اشتدادی می‌شود. اما در صورتی که کمالات انسان را فقط در اعراض بر روی جوهر نفسانی خلاصه کنیم، در این صورت اساساً وجود جوهری و ذاتی آدمی در واقع هیچ گونه سیر صعودی پیدا نکرده است که بتواند به مبادی عالی راه یابد؛ بلکه صرفاً مانند یک وجود ثابت است که اعراض و اوصاف و حالاتی بر آن عارض می‌گردد. بنابراین با عدم پذیرش حرکت جوهری نفس، فنا و اتحاد حقیقی ذات جوهر انسانی با مبادی عالی و حق تعالی منتفی می‌شود. همین طور اگر فیلسوفی اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را نفی کند، قاعدتاً نمی‌تواند به مسئله فناء حقیقی و اتحاد حقیقی قائل گردد و هنگام رسیدن به مسئله فنا، به توجیه و تأویل آن می‌پردازد و معنای خاصی از آن ارائه می‌دهد.

ابن سینا به صراحت حرکت در جوهر را رد می‌کند. وی تکامل در جوهر نفس انسان را محال، ولی در اعراض زائد بر نفس محقق می‌داند. لذا کلیه کمالات از علم و تعقل و سایر فضایل، همگی چیزی جز اعراض زائد بر نفس نخواهد بود و هرگز جزء مقومات وجودی نفس نخواهند بود. سهروردی نیز حرکت را در برخی اعراض قائل است؛ اما راجع به حرکت در جوهر سخنی نگفته و اساساً برای او مطرح نبوده که بخواهد به نفی یا اثبات آن پردازد. در مسئله اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال نیز ابن سینا و سهروردی به یک وزن و به صورتی مشابه به نفی این دو اتحاد پرداخته و براهینی را برای ابطال آن‌ها اقامه کرده‌اند.

ابن سینا و سهروردی با عدم ترسیم حرکت جوهری نفس و با انکار و نفی اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، بر این باورند که نفوس انسان‌ها از راه اعمال بدنی و یک سری مجاهدت‌ها و زمینه‌سازی‌ها، تنها در مرتبه اعراض خود تکامل

می‌یابند و در عقل نظری به مرتبه عقل مستفاد بار می‌یابد و هرگز با صیوررت جوهری با عقول اتحاد پیدا نمی‌کنند و به حق تعالی راه نمی‌یابند. همین طور زمانی که نفس از عقل فعال صور علمی دریافت می‌کند و عقل فعال به نفس افاضه علمی می‌کند، این افاضه و استفاضه صرفاً به صورت یک دادوستد میان عقل فعال و نفس است؛ بدون اینکه نفس با عقل فعال، اتحادی برقرار کند.

ابن سینا در مباحث عرفانی خود، هرچند به نکات بسیار دقیق و بدیعی اشاره می‌کند که در آثار دیگرش نیست، ولی عباراتش دلالتی بر فنا و اتحاد حقیقی ندارد. وی در اشارات به چیزی بیش از نوعی یافت بی‌واسطه حق به انضمام نفی هر گونه توجه به غیر حق اشاره ندارد و منتهای دلالتی که دارد، همین مطلب است. ابن سینا در عبارت ناظر به فنا، در آنجا که به بیان‌ناپذیری مقامات و معارف مربوط به فنا اشاره می‌کند، می‌گوید که چیزی جز خیال نمی‌تواند آن مقامات و معارف را بیان کند؛ روشن است که آنچه خیال از مقامات و معارف عرفانی می‌تواند به فهم و بیان درآورد، همان صور مفاض بر نفس است که بی‌واسطه از عقل فعال می‌آید. روشن می‌شود که منظور وی، همان انجذاب کامل عرفانی است که در نمط دهم به بیان آن پرداخته و منظور از آن، نفی هر گونه توجه به صور حسی و خیالی و عدم همراهی حس و خیال در آن مقام است که البته با عبارات ابن سینا در نمط نهم، باید عدم توجه به خود و لذت‌های معنوی و عرفان نیز به آن اضافه شود. منظور از انجذاب هم توجه محض نفس ناطقه انسان (عقل) به عقل فعال و دریافت صور آن بدون واسطه است که نهایت آن، دریافت تمامی صور و ارتسام عقلی جهان کبیر در عقل انسان می‌باشد. بنابراین فنا نزد ابن سینا، غایت اتصال عقلی نفس به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه همه صور عقل فعال در عقل است که رخدادی غیر اتحادی است؛ چون که عقل فعال نزد مشاء، سمت و شطر حق تعالی محسوب می‌شود. حتی اگر کسی متعلق معرفت‌فناپی را عقل فعال نداند و بالاتر از آن را به ابن سینا منسوب کند، با تحلیل‌های گفته‌شده، تنها متعلق اتصال نفس و نه اتحاد آن- را بالاتر برده است؛ اما در ماهیت اصلی این معرفت- یعنی اتصال بودن به معنای دریافت بی‌واسطه صور از بالا نه اتحاد با مراتب مافوق- تغییری ایجاد نمی‌شود. البته احتمال مهمی هم که می‌توان داد این است که بگوییم ابن سینا در عین

تلاش برای نزدیک شدن به مبانی عرفانی و اشراقی، به علت دو مشکل عمده، یعنی فقدان داشتن دستگاه نظری و فلسفی‌ای که بتواند دیدگاه او در عرفان را پشتیبانی کند - و بلکه داشتن مبانی فلسفی‌ای که خلاف ابعاد عرفانی وی را اثبات می‌کند- و همین طور نداشتن دستگاه مفهومی و واژگانی مناسب، در بیان فنای عارفانه دچار مشکل شده است.

سهروردی نیز به صراحت، اتحاد نفس با عقل فعال و انوار قاهره به معنای صیورت را محال می‌داند و مسئله «اتحاد و فنا» در آثار عارفان و اهل معرفت را به گونه‌ای توجیه می‌کند و از آن به اتحاد و اتصال عقلی تعبیر می‌کند، نه به معنای فنا و اتحاد حقیقی و محل نزاع. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می‌داند و حتی اگر هم از اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. مراد سهروردی از اتحاد و اتصال عقلی آن است که نفس چنان به عقل فعال علاقه‌مند گردد و عشق بورزد که مفتون آن گردد و تمام فکرش عقل فعال شود، به طوری که گمان کند حقیقت او همان عقل فعال است و در این حالت، آن را جلوه گاه و آینه خود می‌بیند و مظهر خویش به حساب می‌آورد. بنابراین سهروردی ماهیت فنا را استغراق انسان طاهر و پاک در انوار قاهره به ویژه حق تعالی می‌داند؛ یعنی انسان طهارت‌پیشه و سالک در حیات دنیوی خود، آنچنان شوق و محبت و علاقه به انوار قاهره پیدا می‌کند که جذب این انوار تمام وجودش را فرا گرفته و چنان در آن‌ها مستغرق و محو می‌شود که التفاتی به دیگران ندارد و در نتیجه، در انوار و به ویژه نورالانوار محو می‌شود و به چیز دیگری توجه نمی‌کند و این استغراق و محوشدگی موجب می‌شود گمان کند که همان انوار شده است، در حالی که در واقع دو تا هستند. سهروردی بیان می‌دارد که اتحاد فقط به معنای رخداد یک حالت روحانیه و به معنای شدت استغراق و بهجت است. بنابراین مراد سهروردی از فنا حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، شدت توجه به مبادی عالی و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی؛ همان گونه که در شرح اصطلاح فنا نیز بر آن تأکید می‌کند.

ملاصدرا در اصل تکامل نفس، با ابن سینا و سهروردی هم‌صداست. اما به خلاف

آن‌ها، تنها تکامل را در اعراض به تصویر نکشیده است، بلکه به تکامل و حرکت جوهری اشتدادی نفس قائل است. ملاصدرا برای اثبات اصل حرکت جوهری به اقامه ادله متعددی می‌پردازد. وی بر آن است که تکامل، حرکت و صیوریت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی‌شود. ملاصدرا این حرکت را به صورت صیوریت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می‌داند. همین‌طور ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی، نه تنها به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال معتقد است، بلکه این دو مسئله از اصول و مبانی مهم وی به شمار می‌روند. ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی که در بحث کسب افاضه و صور عقلی نفس از عقل فعال، صرفاً به نوعی اتصال نفس با عقل فعال قائل‌اند، بر آن است که نفس با عقل فعال اتحاد می‌یابد. بنابراین ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعودی آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود، با اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، چند گام از فلاسفه اسلامی قبل از خود جلوتر است. علاوه بر این مواد، اساساً ملاصدرا حتی در تبیین نقطه‌نهایی سیر صعودی انسان، به چیزی بالاتر از گفته فلاسفه اسلامی پیش از خود قائل است. وی در برخی از عبارات خویش، بالاتر از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال، مرتبه وصول به حق و فنا را مطرح می‌سازد. به اعتقاد ملاصدرا، علاوه بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، روی به سوی او دارد. ملاصدرا با تأثیرپذیری بسیار از نظریه وحدت شخصیه وجود و شأنی بودن امور امکانی به خلاف فلاسفه پیش از خود که معرفت و شهود فنایی را صرفاً به استغراق توجه عارف در حق و عدم توجه به غیر، توجیه و تفسیر می‌کردند، شهود عرفانی را دال بر وجود وحدت حقیقی در متن هستی و نفی وجود حقیقی از امور امکانی می‌داند. نتیجه اینکه انسان کمال‌جو و سالک با طی کردن عملی مراتب چهارگانه تجلیه (التزام به انجام واجبات و ترک محرّمات شرعی)، تخلیه (رفع رذایل اخلاقی و تهذیب باطن)، تحلیه (کسب فضایل اخلاقی و تنویر باطن) و فنا (محو، طمس و محق)، می‌تواند به وصال حق تعالی بار یابد. البته ملاصدرا وصول و فنای در حق تعالی را نقطه پایانی سلوک انسان نمی‌داند، بلکه این سیر را به گونه‌هایی

دیگر ادامه دار می‌داند. اما این مراتب با تعابیر و کلمات قابل تعبیر و تصویر نیستند و تنها با شهود و حضور قابل ادراک‌اند. بنابراین از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود، آغاز قوس نزول می‌باشد، در شهود نیز پایان قوس صعود است (هو الأول والآخر).

فلسوفان محورها	ابن سینا	سهروردی	ملاصدرا
حرکت جوهری نفس	به صراحت حرکت در جوهر نفس را رد می‌کند و حرکت را فقط در چهار مقوله عرضی قائل است و تکامل را فقط در اعراض زائد بر نفس می‌داند.	حرکت را در برخی اعراض قائل است، ولی راجع به حرکت در جوهر سخنی نگفته و اساساً برای او مطرح نبوده که بخواهد به نفی یا اثبات آن پردازد.	قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند.
اتحاد عاقل و معقول	قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است.	قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است.	قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند.
با عقل فعال اتحاد نفس	قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است.	قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است.	قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند.
تحلیل فناء فی الله	مبانی فلسفی و عبارات واژگانی وی هیچ گونه دلالتی بر فناء فی الله حقیقی ندارد و چیزی بیشتر از انجذاب کامل عرفانی آن هم به معنای «توجه محض نفس ناطقه به عقل فعال و اتصال - و نه اتحاد- عقلی نفس با عقل فعال و دریافت بی‌واسطه صور از آن» را افاده نمی‌کنند.	مراد وی از فنا، اتصال عقلی است و حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، به تفسیر معنای آن پرداخته و مرادش شدت توجه انسان پاک و طاهر به مبادی عالیه و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدیدی و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنا ی حقیقی.	وی با پذیرش مبانی فوق، فنا را به معنای حقیقی آن می‌پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می‌کند و به فناء فی الله قائل است و معتقد است که حق تعالی در وجود، آغاز قوس نزول و در شهود، پایان قوس صعود است.

نتیجه گیری

روال فنی و علمی این را می طلبد که دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در مسئله فنا را متفرع بر دیدگاه آنان در مباحث مربوط به حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول، و اتحاد نفس با عقل فعال در نظر بگیریم.

از آنجا که ابن سینا به نفی حرکت جوهری نفس، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال قائل است، لذا نمی توان وی را معتقد به اتحاد حقیقی و فنا دانست. اما در عین حال، عبارات عرفانی ابن سینا این را به ذهن متبادر می کند که وی در دیدگاه نهایی خود به اتحاد و فناء فی الله قائل شده است. اما روشن شد که عبارات وی در مباحث عرفانی اش نیز هیچ دلالتی بر فنای حقیقی ندارد و صرفاً بیانگر اتصال و نه اتحاد عقلی با عقل فعال و انجذاب کامل و توجه صرف به مبادی عالیه است.

همین طور سهروردی با عدم اتخاذ موضعی پذیرشی از حرکت جوهری نفس و نیز با ادله ای مشابه با ادله ابن سینا در نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال، به صراحت اتحاد حقیقی و فنای حقیقی را مردود می داند. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می داند و حتی اگر هم از تعبیر اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. مراد وی از اتحاد و اتصال عقلی و فنا، شدت توجه و استغراق انسان پاک و طاهر در انوار قاهره به ویژه حق تعالی و شدت علاقه و شوق و محبت و بهجت به نورالانوار و رخداد یک حالت روحانیه با جذب شدید است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی.

اما ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعود آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود با داشتن مبانی و اصولی از جمله اثبات حرکت جوهری اشتدادی نفس و پذیرش اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، فنا را به معنای حقیقی آن می پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می کند و به فناء فی الله قائل است. وی کمال عقلی (عقل مستفاد) را راهی برای وصول به کمال حقیقی و عرفان می داند. صدرا بر آن است که افزون بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، رو به سوی او دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳. همو، *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. همو، *الشفاء، الطبیعیات*، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ ق.
۵. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *التنجاه*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *تحریر ایقاظ النائمین*، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، قم، الف لام میم، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. همو، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، قم، تشیع، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. همو، *مزارویک کلمه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱ (التلویحات، المطارحات، المقاومات)*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ج ۳ (هیاکل نور، یزدان شناخت، صغیر سیمرخ)، ج ۴ (اللمعات، کلمة التصوف)، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اتحاد العاقل والمعقول*، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *اجوبة المسائل*، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، بی تا.
۱۸. همو، *القرائد*، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. همو، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، *المشاعر*، تحقیق و تصحیح هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۴۲۶ ق.
۲۱. همو، *الواردات القلیبیه*، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. همو، *ایقاظ النائمین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. همو، *تعلیق بر شرح حکمة الاشراق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۲۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. همو، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.

۲۷. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۸. مدرس آشتیانی، میرزامهدی، *تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمه*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. معلمی، حسن، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۳۱. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.

واکاوی نظری مرتبه ادراکی تخیل و مفاهیم بنیادین مرتبط به آن از دیدگاه ملاصدرا با چشم انداز روان‌شناسی شناختی*

- ریحانه شایسته^۱
- محمدکاظم علمی سولا^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

روان‌شناسی شناختی یکی از شاخه‌های مهم روان‌شناسی است که در آن به مفاهیم مهم مرتبط به ادراک، زبان، فهم و چگونگی پردازش اطلاعات می‌پردازد. از آنجا که ملاصدرا اندیشمندی است که نظرات بسیاری درباره انسان داشته است، بنابراین می‌توان به استخراج آراء وی در حوزه‌های مختلف روان‌شناسی پرداخت. در این راستا، این نوشتار به مسئله تخیل به عنوان یکی از مفاهیم مهم در روان‌شناسی شناختی پرداخته و نشان داده است که مفاهیم حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه، متخیله و متفکره، در دستگاه ادراکی تخیل جای می‌گیرد و سازوکار هر یک را تعیین کرده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (reyhaneh.shayesteh@mail.um.ac.ir).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (elmi@um.ac.ir).
۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

واژگان کلیدی: تخیل، روان‌شناسی شناختی، ملاصدرا.

۱. مقدمه

خیال، تخیل و متخیله، مفاهیم و واژه‌هایی هستند که در رشته‌های علوم انسانی مانند روان‌شناسی، فلسفه، ادبیات، الهیات و... کاربرد دارند. این واژه‌ها با شناخت و درک انسان نسبت به عالم هستی سروکار دارند، از این رو مباحث مبسوطی از بحث تخیل به خصوص در معرفت‌شناسی و روان‌شناسی شناختی، از زمان شکل‌گیری این دو علم به چشم می‌خورد که البته با رشد آن‌ها، دگرگونی‌های چشمگیری در نظرات اندیشمندان و دانشمندان درباره این مفهوم و ماهیت آن پدید آمده است.

امروزه اهمیت این مفاهیم شناختی در زندگی انسان تا جایی است که می‌توان با قدرت تخیل و تصویرسازی ذهنی، بیماری‌های مختلف روانی را درمان کرد (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۹). در واقع پژوهشگران بسیاری بر اهمیت تصویرسازی ذهنی در افزایش سطح آگاهی، کاهش فشار روانی، بهبود وضعیت خلقی، کنترل فشار خون بالا، کاهش درد، کاهش میزان قند خون و تقویت سیستم ایمنی بدن تأکید کرده‌اند (همان). اما علاوه بر جنبه‌های مثبت، تأثیرگذار و درمانگر تخیل می‌تواند به جنبه‌های منفی و بیماری‌زای آن هم اشاره کرد؛ برای مثال، ملاصدرا تخیل را ابزار تحقق توهمات و صورت‌های گزاف و ناآرامی‌ها در اشخاص می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۵۰). بنابراین بعد عملی و کاربردی درباره تخیل از منظر روان‌شناسی، مرتبط به شناخت این مفهوم و ساختار و اجزای آن است.

از آنجا که روان‌شناسی از حدود قرن نوزدهم به عنوان شاخه‌ای از علم تجربی درآمد و به اصطلاح علمی شد و در نتیجه از فلسفه جدا شد (Nolen-Hoeksema, 2009: 210) و با توجه به اینکه روان‌شناسی در عصر حاضر هم بدون جهت‌گیری‌های فلسفی از عدم انسجام درونی رنج خواهد برد، در نتیجه لازم است که اولاً بنیادهای هدایت‌کننده از فلسفه برای رشته‌های روان‌شناسی مطرح شود و ثانیاً به جهت اینکه زبان فلسفی، زبان خاصی است که روان‌شناسان عموماً با آسفتگی‌هایی در برخورد با آن مواجه هستند، لذا لازم است که مباحث فلسفی به خصوص مفاهیم ارزنده‌ای که درباره روان انسان در

فلسفه وجود دارد، به زبان روان‌شناسی بیان شود تا بتوانیم شاهد استفاده‌های کاربردی مفاهیم فلسفی در عرصه روان‌شناسی باشیم. علاوه بر اینکه باید بررسی شود تا چه اندازه مباحث علم‌النفس فلسفی به مفاهیم بنیادی در روان‌شناسی جدید نزدیک است. ضرورت این بحث تا جایی است که گفته شده در روند روان‌شناسی متقن، بسیاری از مفاهیم نظری بر بررسی تجربی آن مقدم است و به همین جهت مفاهیم نظری تخیل نیز مقدم بر بررسی تجربی آن باید تبیین شود (روزت، ۱۳۷۱: ۴۱). مفاهیم زیست‌شناختی به‌تنهایی نه فقط در انگیختن پنداشت‌های تازه برای آزمایش‌ها با شکست روبه‌رو می‌شود، بلکه از مایگان واقعی و غنی موجود نیز بی‌اعتنا می‌گذرد و سرانجام همه ارزش‌های علمی آن را نیز زیر سؤال می‌برد. بنابراین تأکید بر مقوله‌های فلسفی کلی برای تبیین‌ها و تفسیرهای جدید زیستی لازم و ضروری است (همان: ۴۶).

به همین جهت، نگارندگان سعی در استخراج مفاهیم اساسی و نظری بحث تخیل از دیدگاه ملاصدرا همسو با ساختارهای روان‌شناسی امروزه خواهند داشت تا تفاوت‌ها، شباهت‌ها و نوآوری‌های آن به علم روان‌شناسی شناسانده شود.

۲. منشأ آفرینش مفهوم تخیل در حکمت متعالیه

بررسی و تحقیق درباره تخیل در گذشته روان‌شناسی با افراط و تفریط‌هایی همراه بوده است؛ چنان که تاریخ مطالعه روان‌شناسی نشان می‌دهد که برخی از روان‌شناسان مانند رفتارگرایان، گشتالتی‌ها و... با هدف یا بدون هدف، مطالعه در تخیل را نادیده گرفته یا از آن بسیار ناچیز سخن گفته‌اند و برخی دیگر نیز درباره تخیل چنان سخن گفته‌اند که در مباحث خود دچار مبالغه‌های ناروا شده‌اند (ر.ک: همان: ۱۵-۱۹). اما چنان که اشاره شد، روان‌شناسان معاصر جایگاهی خاص و البته بی‌مبالغه برای تخیل قائل هستند و آن را در درمان بیماری‌ها مؤثر دانسته و به این جهت تا حدودی راه‌های تقویت و بهره‌برداری تخیل را به جامعه بشری معرفی کرده‌اند. در این میان، ملاصدرا نیز به عنوان اندیشمندی که به موضوع نفس و روان انسان پرداخته است، به مفهوم تخیل در آثار خود توجه نشان داده است. اما این مسئله که مفهوم تخیل چگونه در فلسفه ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد، تنها با بررسی مبانی مهم فلسفی وی درباره

انسان و جهان هستی امکان‌پذیر است.

وی با اشاره به بحث اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۴۸)، انسان را از یک حد بسته و مشخص خارج می‌کند و ماهیتی را که هرگز امکان تغییر و تحول به آن راه ندارد، از میان برمی‌دارد؛ سپس ضمن معرفی و تبیین نظام آفرینش و مراتب مختلفی که در هستی قرار دارد و جایگاه و اهمیت هر مرتبه، به انسان نشان می‌دهد که همه این مراتب نه تنها می‌تواند تحت ادراک انسان در بیاید، بلکه با حرکت جوهری می‌تواند موطن انسان قرار گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱ و ۱۴۷/۸). وی برای نفس انسان نیز همانند مراتب هستی، قائل به تشکیک شده و به این ترتیب در هر مرحله ادراکی با وجود تغییر و تحولات اساسی که در انسان رخ می‌دهد، اصل وجود وی محرز و اصیل قلمداد می‌شود.

آنچه از نظرات فلسفی او قابل استخراج است، این است که وی به دو مرتبه عالم ماده و عالم مجردات یا عقول قائل است (همان: ۲۹۱/۱) و بنابراین ابزار ادراکی این دو عالم را مانند بسیاری از قائلان به مراتب هستی، حس و عقل می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۳؛ نیز ر.ک: ارشد ریاحی، ۱۳۹۰: ۳۳-۲۹).

مسئله از اینجا شروع می‌شود که در حرکت انسان به سمت درک عالم هستی، ادراک عالم مادی چگونه می‌تواند به ادراک عالمی با مشخصات متفاوت و متضاد ختم شود؟ و این خلأ میان ادراک دو عالم متفاوت، چگونه پر خواهد شد؟ در همین نقطه است که ادراک تخیلی مطرح می‌شود؛ ادراکی که همان برزخ میان ادراک حسی و عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۴/۸)؛ زیرا برزخ چیزی است که بین دو چیز قرار دارد و در عین حال ویژگی‌های هر دو را به نوعی داراست. به همین سبب از دیدگاه وی، ادراک حسی، مقوم به ادراک تخیلی و ادراک تخیلی، مقوم به ادراک عقلی است (همو، ۱۴۱۷: ۷/۱).

بر این اساس، به باور وی قوه خیال دارای دو صورت است؛ صورتی که منشأ آن، صور محسوس خارجی است؛ به این صورت که صور محسوس خارجی بالا آمده، متعالی می‌شود و جنبه تجرد شدیدتری پیدا می‌کند و صورتی که منشأ آن، نزول صورت معقول است برای تناسب پیدا کردن آن صورت معقول با عالم ماده (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۰).

۳. مراتب ادراکی و خروج ادراک عقلی از دایره ادراکات مرتبط به

جهان مادی

به اعتقاد ملاصدرا، انسان در بستر حرکت جوهری و گستره وجودی خود، جسمانی متولد می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶) و از طریق حواس، خیالات را پدید می‌آورد و سپس از این خیالات، توانایی فهم معانی مجرد را پیدا می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۱) و به واسطه همین دریافت‌های مکرر، به دنیای واقعی خود و مبدأ و معادش پی می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۹). این پی بردن به معنای ادراک عقلی صرف نیست؛ زیرا تا زمانی که انسان در عالم ماده ساکن است و در نتیجه دارای بدن است، نمی‌تواند چیزی را تعقل کند، مگر به واسطه تخیل، و تنها هنگامی فرد می‌تواند به تعلقات صرف دست پیدا کند که بدن مادی خود را رها کند و وارد عالم ملکوت شده باشد (همان: ۱۲۵/۹). بنابراین نقطه نهایی آنچه در این دنیا حاصل می‌شود، مخیلات است (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۳) و ادراک عقلی، زمانی برای انسان به دست می‌آید که وی وارد مرحله تجرد تام شده است و این مرحله همان مرحله‌ای است که هیچ گونه تعلقی به ماده ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۴۵۰/۳). این همان مفهومی است که ملاصدرا در حرکت جوهری خود و در گستره وجودی انسان از آن با عنوان روحانیه‌البقاء بودن یاد می‌کند (همان: ۱۰۹/۶). پس چنان که اشاره خواهد شد، این طیف مشکک از ادراک تخیلی، سهم بسزایی در حرکت انسان از ویژگی‌های حیوانی به عالی‌ترین مراتب انسانی دارد.

پس با توجه به ساختار فکری ملاصدرا در مراتب ادراکی انسان، با سه مفهوم احساس، تخیل و تعقل روبه‌رو هستیم (همان: ۴۱۶/۳). البته در بعضی مواضع، ملاصدرا به مرتبه‌ای به نام توهم اشاره کرده است که به دلایل خاصی، توهم را از مراتب ادراکی حذف کرده و آن را به عنوان یک مرتبه جداگانه در نظر نمی‌گیرد (ر.ک: همان: ۳۶۲/۳). اما از میان این سه مرتبه، ادراک عقلانی محض از حیطة کاری روان‌شناسان خارج است. همان‌طور که بررسی روح به دلیل تجرد محض بودن از حیطة کار آنان خارج است؛ زیرا آن ادراک عقلی که در روان‌شناسی کاربرد دارد، ادراک عقلی که ملاصدرا آن را عامل دستیابی به حقیقت اشیاء در نظر می‌گیرد، نیست (همان: ۳۶۱/۳).

گرچه زمینه‌ساز و بستر درک ادراک عقلانی محض است؛ زیرا سیر ادراکات انسان از دیدگاه ملاصدرا برای درک عوالم برتر از عالم ماده و پی بردن به ویژگی‌های مختص به این عوالم، در واقع به جهت رسیدن انسان به مرتبه تجرد عقلانی مرتبه تعقل است (همان: ۲۶۵/۸). در این مرتبه، انسان توانایی مشاهده ذوات نوری را پیدا می‌کند. البته لازم به ذکر است که هیچ انسانی به ادراک عقلانی صرف در این دنیا دست پیدا نخواهد کرد، اما از آنجا که مراتب ادراک عقلی هم دارای تشکیک است، برخی به بعضی از زمینه‌های آن در عالم ماده دست پیدا می‌کنند و موفق به درک کلیات (مشاهده ذوات نوری از دور) می‌شوند (همان: ۲۸۹/۱)؛ اما به دلیل حضور در عالم ماده نمی‌توانند مدرکات موجود در عالم عقل را به طور واضح مشاهده کنند و به علت همین ناتوانی و ضعف در مشاهده این ذوات و عدم توانایی نزدیک شدن به این موجودات عالی‌رتبه، به مشاهده دور از آن‌ها بسنده می‌کنند و در نتیجه نوعی ابهام و در نتیجه اشتراک و کلیت در نفس آن‌ها حاصل می‌شود که اگر نفس در ادراک کلیات در حالت تعلق به ماده نبود، تمام این امور را به صورت جزئی مشاهده می‌کرد (همان) و این معنای کلی مورد نظر ملاصدراست که در واقع هیچ مصداقی در عالم ماده و جهان ندارد و درک کلیات قابل صدق بر کثیرین، چیزی است که متعلق به مرتبه‌ای دیگر از ادراک یعنی ادراک تخیلی است که در ادامه بحث، به تبیین آن پرداخته خواهد شد.

پس مدرکات عقلی به دلیل تجرد کامل و برتر از تجرد نفس همراه با بدن که تجردی ناقص است، به هیچ‌وجه نمی‌توانند در این عالم مدرک نفس قرار گیرند و تنها با ارتقاء به عالم عقول و حضور در مرتبه مدرکات عقلیه می‌توان به مشاهده آن‌ها پرداخت و آن‌ها را ادراک کرد (همان: ۵۰۲/۳).

بنابراین تخیل، برزخی میان این ادراک عقلی است که حقیقتاً در جهان دیگر برای همگان محقق خواهد شد و ادراک حسی که انسان در این عالم با آن روبه‌روست (همو، ۱۴۲۰: ۳۶)، این حد میانه، دارای مرتبه‌ای وجودی از جنس خودش است که نه حس محض می‌تواند آن را تجربه کند و نه انسان حقیقی شایستگی استقرار کامل در این مرتبه را دارد؛ یعنی برزخی میان تجرد تام و مادی تمام.

دلیل دیگری که می‌توان ادراک تخیلی را آخرین مرتبه ادراکات در عالم ماده از

دیدگاه ملاصدرا دانست، بحث وحی است. ملاصدرا وحی را بالاترین نوع ادراک می‌داند و معتقد است که اگر متخلیه ضعیف عمل کند - نه اینکه عمل نکند- آنچه منکشف می‌شود، وحی صریح است و اگر متخلیه قوی عمل کند، این وحی محتاج تأویل خواهد بود (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

پس ملاصدرا از جمله اندیشمندان اعتدال‌گرایی است که برای تخیل به عنوان مرتبه‌ای از ادراک و آفرینندگی، ارزش و اعتباری مناسب با عالم مرتبط با آن قائل شده است؛ نه کاملاً در همه زمینه‌ها به آن اعتبار بخشیده و آن را حد نهایی انسان دانسته است و نه مانند برخی روان‌شناسان، اعتبار این نوع ادراک را از بین برده و به آن بی‌اعتنا بوده است.

بر اساس آنچه گفته شد، بیشتر ادراکات مردم مستند به قوه‌ای به نام تخیل است، نه عقل، و بسیاری از اصول و قواعد علمی که در نظر علما و عقلا به عقل و ادراک عقلی مستند می‌شود، اصلاً به ادراک عقلی مستند نیست، بلکه عقل ناقص و عقل مشوب به تخیل است و نشانه آن این است که آن‌ها در قبول بسیاری از قوانین دچار اختلاف می‌شوند، در حالی که در هر آنچه به واسطه عقل صرف و خالص ادراک گردد، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد (مصلح، ۱۳۵۴: ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین راهی که در معرفی ماهیت و مفهوم و کارکردهای تخیل پی گرفته می‌شود، این است که هر آنچه ماهیتاً در حیطه ادراک حسی و ادراک عقلی قرار نگیرد، در حیطه تخیل قرار گرفته و بررسی شده و جایگاه آن نشان داده می‌شود و چنان که ملاحظه خواهد شد، در مسیر رسیدن از ادراک حسی به ادراک عقلی، با مفاهیمی روبه‌رو می‌شویم که در روان‌شناسی شناختی نیز تحت عنوان تخیل از آن یاد می‌شود. براین اساس در دستگاه فکری منسجم ملاصدرا، یک سیستم نظری برای تخیل در روان‌شناسی شناختی ارائه خواهد شد.

۴. بررسی ساختار ادراکی تخیل

گرچه حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه، متخلیه و مفکره، عناوینی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا هستند که هر کدام کارویژه خود را دارند، اما به دلیل

اینکه نه می‌توان آن‌ها را کاملاً متعلق به ادراک حسی دانست و نه به ادراک عقلی، علاوه بر اینکه با تأمل می‌توان دریافت که این عناوین و فرآورده‌های آن‌ها، حد واسط ادراک حسی و عقلی هستند، بنابراین نگارندگان ضمن مشخص کردن جایگاه هر کدام از این مفاهیم در دستگاه روان‌شناختی ملاصدرا، همه آن‌ها را تحت پوشش تخیل بررسی خواهند کرد. البته باید توجه کرد که لفظ «تخیل» در این میان، به مثابه نامی کلی برای یک سیستم روان‌شناسانه شناختی است و به یک عملکرد خاص روان‌شناختی اشاره ندارد. به این شکل با بررسی تمام مفاهیم مرتبط به تخیل و سازمان‌دهی جایگاه هر یک در شکل‌گیری ادراک تخیلی، به عملکرد سیستم تخیلی به معنای حد واسط ادراک حسی و عقلی پی خواهیم برد. نتایج این نوع بررسی، شرایط خوبی را برای مقایسه تخیل با نظرات روان‌شناسان ارائه خواهد داد.

اما به اعتقاد نگارندگان، این حد وسط را به دو حالت می‌توان بررسی کرد؛ اول به صورت ادراک یکپارچه با سطوح دیگر ادراک، یعنی ادراک حسی و عقلی، و دوم به صورت ادراکی جداگانه با ساختارهای درونی متقن. تنها استفاده نگارندگان از سطح اول این است که مهره‌های اتصال‌دهنده ادراک حسی و عقلی را بیابند تا بتوانند در سطح دوم به بررسی آن و جایگاه هر قوه در سیستم ادراکی تخیل از دیدگاه این فیلسوف پردازند.

از دیدگاه ملاصدرا، از آنجا که انسان در جهان مادی زندگی می‌کند، در ابتدای تکون خود جسمانی است و لاجرم باید ادراکی با این جهان داشته باشد؛ پس وی با کمک ابزارهای حسی خود به درک جهان اطراف خود می‌پردازد. ملاصدرا برای ادراک حسی مانند بسیاری از دانشمندان و روان‌شناسان، شروطی را ذکر می‌کند؛ اول اینکه ضروری است که شیء محسوس نزد آلت ادراک حاضر شود، مثلاً جسمی که توسط لامسه لمس شود و منظره‌ای که به واسطه چشم بتوان آن را رؤیت کرد. سپس خصوصیات ویژه آنچه در ادراک شونده وجود دارد، درک شود؛ یعنی شکل و هیئت و صورتی که ادراک شونده دارد، برای مدرک معلوم شود و در آخر فرآورده‌ای جزئی از این ادراک در نفس انشا شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱).

ملاصدرا دقیقاً به دلیل این شروط معتقد است که انسان در شناخت حسی، نیاز به

ملکه ندارد؛ زیرا تنها کافی است که محسوس در برابر مدرک با عضو ادراک کننده سالم قرار بگیرد و شرایط آن فراهم باشد (همان: ۲۱۳/۸). وی این ادراک را به این مرتبه ختم نمی‌کند و از قوه‌ای به نام حس مشترک نام می‌برد که مدرک صور اشیاست؛ به این معنا که آنچه توسط حواس مختلف از یک شیء واحد به صورت پراکنده انشا شد، دوباره در محلی به صورت یکپارچه برای نفس حاصل می‌شود (همان، ۲۰۵/۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۴۳). به زعم ملاصدرا، در این مرتبه ادراک حسی به پایان رسیده و از این لحظه به بعد، درک انسان وارد مرحله جدیدی به نام ادراک تخیلی می‌شود.

از نظر نگارندگان، ملاصدرا اگرچه حس مشترک را در مرتبه‌ای از ادراک حسی قرار می‌دهد، اما گویی این قوه را از دو جهت می‌توان بررسی کرد؛ جهتی که رو به محسوسات است و جهتی که رو به مخیلات است.

اما دلیل نگارندگان بر این سخن آن است که ملاصدرا فرآورده‌هایی را به حس مشترک مرتبط می‌کند که صراحتاً آن را نه مرتبط به ادراک حسی می‌داند و نه مرتبط به ادراک عقلی (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۱/۸). بنابراین بر اساس پیش‌فرض نگارندگان، هر آنچه نه در فرآورده‌های ادراک حسی قرار بگیرد و نه ادراک عقلی، لاجرم با دستگاه ادراکی تخیل معنا و ارتباط پیدا می‌کند. توجه به این نکته جالب است که روان‌شناسان نیز مثال‌هایی را که ملاصدرا به حس مشترک مرتبط می‌کند، فرآورده ادراک حسی و عقلی نمی‌دانند، بلکه آن را به بعد خیال و تصویرسازی مرتبط می‌سازند؛ مثلاً روان‌شناسی مثال‌های ملاصدرا را درباره حس مشترک مانند چیزهایی که انسان در خواب می‌بیند یا مشاهداتی که انسان‌های وحشت‌زده به خارج از خود نسبت می‌دهند، در حالی که مصداقی بیرون از ذهن آن‌ها ندارند (همان: ۲۱۰/۸)، تصویرپردازی‌های نافع‌ال می‌نامد؛ یعنی تصاویری که ذهن بدون اینکه نقش ارادی در ایجاد آن‌ها داشته باشد، آن‌ها را دریافت می‌کند (رونن، ۱۳۹۳: ۱۲۵). این نوع تصاویر -چنان که اشاره شد- مثلاً بازتاب چیزهایی است که فرد را ناراحت و آشفته می‌سازد یا ترس‌های فرد را در آینده منعکس می‌کند؛ اما از آنجا که تصاویر بدون برنامه‌ریزی و اغلب به شکل کاملاً واقع‌گرایانه ظاهر می‌شوند، فرد از آن می‌ترسد (همان).

پس به زعم نگارندگان، در روان‌شناسی ملاصدرا کار دستگاه تخیل با حس

مشترک آغاز می‌شود؛ اما در مرتبه بعدی، قوه خیال صورت‌هایی را که توسط حس مشترک یکپارچه شده است، در خود انشا کرده و حفظ می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۸) تا زمانی که انسان به آن نیازمند است، آن را احضار کند. البته باید توجه داشت که میزان توانایی برای احضار مجدد این صور بر خلاف ادراک حسی، به ملکه‌ای که در نفس قوت پیدا کرده است، بستگی دارد؛ یعنی هر اندازه ملکه صورتی خاص، در ادراک کننده شدت بیشتری یافته باشد، توان حاضر شدن صور محسوسی که از آن‌ها به سبب پنهان شدن از حس مورد غفلت واقع شده است، بیشتر می‌شود (همان: ۲۱۳/۸) و انسان می‌تواند هر کدام از صوری را که تولید کرده است، دوباره احضار کند.

این قوه در ملاصدرا، مشابه نظرات روان‌شناسان شناختی است. اینان به این سطح تخیل - یعنی قوه خیال - تصویرهای ذهنی نیز می‌گویند و آن را ناشی از توانایی و استعداد قوه تخیل دانسته و بخشی از تخیل به حساب می‌آورند. در واقع تخیل کارکرد برانگیزاننده و تولیدکننده تصورات را دارد (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۸). این عده درست مشابه ملاصدرا معتقدند که تصورات، بازنمایی‌های درونی ادراکات جهان بیرونی هستند که در غیاب تجربه بیرونی رخ می‌دهند (همان: ۱۱۹) و دیگر در حیطه حواس ما قرار ندارند (همان: ۱۲۴). پس در واقع، این تصورات حسی را محصول اولیه مشاهدات بیرونی به حساب می‌آورند (همان: ۱۱۸)؛ البته با این تفاوت که ملاصدرا به جای کلمه بازنمایی از انشاء استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸). در واقع، ملاصدرا هر گاه در پی تعریف خیال در کتب خود برمی‌آید، لفظ انشاء و ایجاد را به کار می‌برد.

پس خیال به مثابه انباری نیست که تنها وظیفه نگهداری چیزی را دارد، بلکه انباری است که وظیفه تولید را نیز دارد؛ یعنی گرچه ملاصدرا در آثار خود به حافظ بودن این قوه بارها اشاره کرده است، اما در کنار آن به مدرک بودن آن نیز بارها اشاره کرده است (همان: ۳۶۰/۳).

وی این قوه را قوه‌ای صامت و منفعل نمی‌داند و گرچه در واقع، این قوه بعد از تماس با جسم خارجی و جدا شدن از آن و بر اثر این ارتباط تحقق پیدا می‌کند، اما مانند آینه عمل نمی‌کند؛ بلکه خود - چنان که از نامش - پیداست، دست به آفرینش می‌زند. در واقع، شیء خارجی فقط الگویی به نفس و روان انسان می‌دهد تا مشابه آن

چیزی را که دیده، در خود انشاء کرده و حفظ کند. البته باید توجه کرد که این قوه، نه چیزی به آنچه از عالم خارج دریافت شده است، اضافه می‌کند و نه چیزی از آن کم می‌کند و به عبارتی گرچه به کار خلق مشغول است، اما خلقی منطبق بر تصاویر اشیاء و در واقع منطبق با آنچه با آلات حسی دریافت کرده است. در واقع، خیال به نوعی به صورت‌بندی واقعیت حسی دست می‌زند و اگر این قوه در انسان وجود نداشت، برای درک دنیای خارج از خود باید دائماً با آنچه مدرک قرار می‌گیرد، ارتباط حسی داشت و در این صورت گویی تنها می‌توانست اطلاعاتی را داشته باشد که در معرض حس قرار می‌گرفت، نه بیشتر و نه کمتر.

پس تا اینجا دو مرحله از کار دستگاه تخیل، یعنی ادراک و حفظ صورت‌های حسی توسط دو قوه حس مشترک برای جمع‌آوری دریافت‌های حسی مختلف از یک موضوع و قوه خیال برای انشاء و حفظ صورت‌شیء محسوس در غیاب آن مشخص شد، که می‌توان این مرتبه از تخیل را مانند نام‌گذاری برخی از محققان، «تخیل باز‌پدیدآورنده» نامید (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

پس از این مرتبه، دستگاه تخیل وارد مرتبه قدرتمند خلاقیت می‌شود که ملاصدرا تحقق این مرتبه را مرتبط به قوه متصرفه می‌داند. انسان با این قوه می‌تواند تحولات شگرفی در خود و جهان اطراف خود ایجاد کند. این تحولات هم در جهت پیشرفت‌های مادی و دنیایی است، هم به سمت نزدیک شدن به مراتب عالیه و ورود به ساحت عقول و مجردات است. این قوه چنان که اشاره خواهد شد، همان قوه‌ای است که روان‌شناسی با مباحث خلاقیت و چگونگی رشد آن، توجه ویژه‌ای به آن نشان داده است. به زعم نگارندگان، تفکر و تعقل در معنای مشابه روان‌شناسی نیز از دیدگاه ملاصدرا در این مرتبه از دستگاه شناختی وی قرار می‌گیرد.

قوه متصرفه چنان که از نامش پیداست، قوه‌ای است که دخل و تصرف انجام می‌دهد؛ یعنی با به کارگیری این سطح از تخیل می‌توان به ترکیب، تفکیک و مقایسه دست زد. این قوه هیچ محدودیتی در تغییر و تحول ندارد و می‌تواند صورتی را با صورت دیگر ترکیب کند؛ خواه این صور، اجزای یک جسم باشد یا اجزای چند جسم یا اجزای صورت قیاس با هم یا ترکیب برخی از معانی با برخی دیگر و یا ترکیب صور با

معانی، مانند ترکیب بیم و هراس با صورت حیوانی ترسناک، و ترکیب محبت و دوستی با صورتی محبوب و مطلوب. همچنین می‌تواند به تفکیک و تجزیه صورتی از صورت دیگر، معنایی از معانی دیگر و یا صورتی از معنا و معنایی از صورت پیردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱) که می‌توان نام را نیز با عنایت به نام‌گذاری برخی محققان، «تخیل آفریننده» گذاشت (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

قبل از بررسی فراورده‌های قوه متصرفه و سازوکارهای این مرتبه از قوه تخیل باید به چند نکته توجه کرد:

اول اینکه اگرچه در این قوه، سخن از ترکیب و تفکیک است، اما این ترکیب به معنای ترکیب حقیقی یا تجزیه حقیقی نیست؛ زیرا از نظر ملاصدرا، علم مجرد است و امر مجرد قابلیت تغییر و تحول ندارد، بلکه در حقیقت، کار این قوه آن است که صورت جدیدی متفاوت از صورت قبلی به شکل تقلیل یا به شکل بها دادن ایجاد کند و چون صورت جدید با صورت قبلی مقایسه می‌شود، مشاهده می‌شود که در صورت جدید، چیزهایی وجود دارند که صورت قبلی آن‌ها را ندارد و یا برعکس. پس همواره تمام صورت‌های پایه برای ترکیب و تفریق سر جای خود قرار دارند و از بین نمی‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۸-۲۳۵).

پس مطابق نظر ملاصدرا، بر صورت خیالی اول چیزی افزوده و یا کاسته نشده یا در صورت خیالی اول تبدیلی ایجاد نشده، بلکه صورت جدیدی ابداع می‌شود. البته هم مطابق نظر ملاصدرا - چنان که بیان شد - و هم با آنچه روان‌شناسی به آن اشاره دارد، صورت اول باقی و پایدار است (فروید، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

دوم اینکه یکی از فراورده‌های قوه متصرفه، درک کلیات است. از آنچه گذشت معلوم شد که ملاصدرا درک معقول صرف را در جهان مادی میسر نمی‌داند و معتقد است که تنها افراد بسیار اندکی به آن دست پیدا می‌کنند. اما چنان که ملاحظه می‌کنیم، در دنیا اکثر افراد مفاهیم کلی را درک می‌کنند. پس مشخص می‌شود این کلی که اکثر افراد بشر می‌توانند به آن دست پیدا کنند، آن ادراک عقلی مورد نظر وی نیست و کلی عقلی که وی برای برتری انسان بر دیگر موجودات لحاظ می‌کند و دستیابی به آن را بالاترین درجه ادراک معرفی می‌کند، با کلی که فلاسفه و روان‌شناسان و شخص

ملاصدرا در برخی از نوشته‌هایش، آن را مفهومی معرفی می‌کند که قابلیت صدق بر کثیرین دارد، متفاوت است، و اشتراک کلی عقلی با این کلی، تنها یک اشتراک لفظی بیش نیست.

ملاصدرا آن کلی که در ذهن وجود دارد و در عالم مادی و توسط اکثر افراد در ذهن ساخته می‌شود، فراورده خیال معرفی می‌کند و اعتقاد دارد که آخرین مرتبه ادراکی اکثر انسان‌ها به این مرتبه، یعنی درک کلیات که متعلق به ادراک خیالی است، ختم می‌شود و تنها معدود افرادی به مجرد عقلی رسیده و توانایی تجزیه و تحلیل عقلی و قدرت درک معانی کلی را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸ و ۲۸۴).

از نظر وی، مثلاً آنچه از ماهیت انسان در ذهن افراد به وجود می‌آید، صورتی است که از مشاهده افراد انسان در ذهن آنان حاصل می‌شود و چون افراد انسان در عین اختلاف و تمایزی که میان آن‌هاست، در معنای انسانیت مشترک‌اند، این صورت به وجود آمده از مشاهده افراد، در حافظه اشخاص نقش می‌بندد و این نقش همان صورت خیالی است نه عقلی. ملاصدرا این مسئله را با مثال آب تبیین می‌کند؛ به این شکل که از مشاهده اجزای آب موجود در یک ظرف، آب بودن همه اجزا احساس می‌شود و به همان شکل، از مشاهده آب‌های موجود در نقاط مختلف، به آب بودن همه آب‌ها حکم می‌شود، با اینکه هر جزء در شکل و مقدار، مخالف با جزء دیگر است. این دو تصویر، از یک جهت با هم متفاوت هستند و آن این است که جهت اتحاد گاهی حسی است که از مشاهده اجزای متصل آب در حس به وجود می‌آید و گاهی خیالی است که از مشاهده افراد منفصل آب در قوه خیال به وجود می‌آید (همان: ۲۸۴/۸)؛ در حالی که هیچ کدام از این دو را نمی‌توان وجود کلی عقلی و وجود تجردی و معقول بالفعل دانست.

اگرچه ملاصدرا برای ادراک خیالی و حسی، شرط جزئی بودن را ذکر کرده است (همان: ۳۶۱/۳)، اما احتمالاً مراد وی از ادراک خیالی، ادراک خیالی مشهور یعنی تصور شیء در نبودن آن - که همان تخیل بازآفریننده نام‌گذاری شد - بوده است. اما اگر منظور وی، هر نوع ادراک خیالی باشد که شامل درک کلیات - اشتراک در ویژگی‌ها - هم شود، یا باید بگوییم که این نوع ادراک خیالی در واقع به کارگیری قوه متصرفه

است، زیرا به زعم ملاصدرا این نوع تصویر، از درک شباهت‌ها و حذف تفاوت‌ها به دست می‌آید و کار تفریق و تجمیع، کاری است که قوه متصرفه انجام می‌دهد و در این صورت شرط جزئی بودن در آن لحاظ نمی‌شود، یا اگر نخواهیم به این شکل به این ادراک نگاه کنیم، باید بگوییم که ادراک خیالی کلی ادراکی است که اگرچه در ذات خود جزئی است، اما در باز نمودش کلی به نظر می‌رسد.

اما سومین مطلبی که می‌توان در باب قوای متصرفه به آن اشاره کرد این است که کار قوه متصرفه، چنان که ملاصدرا به آن اشاره کرد، روشن و واضح است. ماده و محتوای ابتدایی برای ترکیب یا تفریق صور، توسط مراحل حس مشترک و قوه خیال فراهم شد. اما چنان که ملاحظه شد، نوعی از ترکیب و تفریق وجود دارد که مرتبط به معانی است نه صور. رسیدن به مرحله متصرفه و دخل و تصرف در صور و معانی، بر این ساختار بنا می‌شود که قوای دیگری به مثابه درک معانی و حفظ آن در کار باشد. بنابراین ملاصدرا از قوه مدرکه دیگری به نام قوه واهمه سخن به میان می‌آورد (همو، ۱۳۶۳: ۶۷۰).

از نظر ملاصدرا فرآورده‌های این قوه، مدرکاتی هستند که با حس نمی‌توان آن‌ها را درک کرد؛ در نتیجه صورتی در مواد ندارند. این قوه مدرک معانی است و به طور کلی می‌توان آن را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول ادراکاتی که شأن این ادراکات متعلق به حس نیست، اما معانی هستند که تعلق به جزئیات دارند؛ مانند دشمنی گوسفند نسبت به گرگ که در این معنا، متوهم هیچ‌گاه توانایی اشتراک در مصادیق را ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳) و در نتیجه جزئی بودن از شروط تحقق آن محسوب می‌شود (همان: ۳۶۱/۳). دسته دوم اموری هستند که امکان احساس بر آن‌ها وجود دارد، اما فعلاً از دسترس حس خارج هستند؛ مانند زمانی که چیز زردی را می‌بینیم و سپس حکم می‌کنیم که عسل است و در نتیجه شیرین. ملاصدرا درباره دسته دوم صراحتاً بیان می‌کند که در به وجود آمدن این فرآورده، در واقع قوه خیال یا مصوره به کار گرفته می‌شود؛ یعنی انسان با توهم خود به آنچه در خیال ثبت شده است، دسترسی پیدا می‌کند، بی‌آنکه ادراک حسی خود را درباره حکم کاملاً به کار گیرد. پس در دستگاه ادراکی تخیل این مرتبه از وهم نیز جایگاه مشخص و مناسبی دارد. در واقع دستگاه تخیلی با به کارگیری قوای مختلف سعی در ایجاد فرآورده‌های جدید دارد.

اما درباره دسته اول از قوای واهمه که ملاصدرا در تعریف آن می‌گوید: قوه عقلی متعلق به خیال یا معانی کلی مضاف به صور صورت‌های جزئی (همان: ۲۱۶/۸)، این مسئله مطرح است که مراد از معانی کلی چیست؟ با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که این معانی کلی، همان قوای متصرفه‌ای است که در نکته قبل به آن اشاره شد؛ نه آن ادراک کلی حقیقی که مراد ملاصدرا در مراتب ادراکی است. گرچه این کلی‌ها به نوعی علم محسوب می‌شوند و علم می‌تواند باعث ارتقا و رشد وجودی انسان و در نتیجه نزدیک شدن به غایت و هدف وجودی او گردد، اما باز هم با ادراک کلی محض و عقلی محض که هرگز در دسترس بشری که هنوز در قید بدن است، قرار نخواهد گرفت، یکی نیست.

علاوه بر اینکه ملاصدرا قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی می‌داند و مثالی که برای توضیح قوه واهمه از آن استفاده می‌کند، مرتبط به دوستی و دشمنی حیوانات است (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۸). از طرفی ملاصدرا حیوانات را دارای ادراک عقلانی نمی‌داند (همان: ۲۵۹) تا آن معنای عقلی به واسطه اضافه شدن به یک جزئی، بتواند نام واهمه را بر خود بگیرد. پس مراد ملاصدرا در اینجا احتمالاً این است که قدرت خلاقیت و تفکر انسان می‌تواند از تجزیه این ادراک واحد، به دو مفهوم ادراک کلی عقلی و ادراک جزئی خیالی دست یابد و نه به صورت عکس.

اما پس از اینکه این ادراک، فراورده‌های خود را تولید کرد، قوه‌ای به نام حافظه - که ملاصدرا به دلیل اینکه برای بازآفرینی یا ارجاع بسیار قوی و نیرومند است، آن را مسترجعه یا ذاکره هم می‌خواند- از این مفاهیم حفاظت می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۸/۸). بر این اساس، قوه واهمه نیز یکی از فراورده‌های دستگاه تخیل است و وظیفه آن تولید معانی جزئی، تولید معانی کلی مشهور و احکامی است که می‌توان در نبود حس با توجه به احساس قبلی و ذخیره آن در خیال، به آن حکم داد. به این ترتیب، قوه متصرفه که از نظر نگارندگان بالاترین جایگاه را در دستگاه ادراکی تخیل از دیدگاه ملاصدرا دارد، با استفاده از صوری که از حس مشترک کسب کرده و توسط خیال آن را حفظ می‌کند و معانی که توسط واهمه تولید و توسط حافظه نگهداری کرده است، دست به تولید جدید می‌زند.

فراورده‌های این قوه در دو سطح توسط نفس و روان تولید می‌شود؛ سطحی که در آفرینش خود متعلق به محسوسات و تحت نظر قوه واهمه است که در این صورت نوع آفرینندگی آن، مرتبط به عالم ماده است و ملاصدرا آن را متخیله می‌نامد و سطحی که فعل و عمل او در مورد معقولات و تحت نظر قوه عاقله است. در نتیجه آفرینش آن متکی به عالم مافوق ماده بوده و ملاصدرا آن را قوه مفکره نامیده است (همو، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱). در واقع از نظر ملاصدرا، زمانی که نفس انسان شروع به حرکت در محسوسات می‌کند، متخیله، و زمانی که نفس در معقولات حرکت می‌کند، قوای مفکره به کار می‌افتد.

از نظر وی، نفس انسان در این دنیا به واسطه همراهی با بدن، بیشترین نوع آفرینندگی خود را متوجه قوای متخیله می‌کند و این قوه چنان قدرتمند است و دائماً دست در آفرینش و ابداع ترکیبات دنیایی دارد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۹) که کمتر به سمت رشد قوای مفکره می‌افتد. این قوای فکری، نوع برتری از آفرینش و به کارگیری هوش است که امروزه روان‌شناسان آن را هوش معنوی^۱ می‌نامند و ویژگی‌هایی برای آن عنوان می‌کنند که دارای ساختارهای مادی و طبیعی نیست و نشانه‌هایی از عالم ملکوت و عقل را می‌توان در آن مشاهده کرد. ملاصدرا به مثابه یک روان‌شناس، طریقه تقویت مؤلفه‌های اساسی این هوش را در نظرات خود بیان کرده و به این ترتیب، اتصال شناخت را به دو طرف حس و عقل تبیین کرده است (ر.ک: حسینی‌شاهرودی و شایسته، ۱۳۹۶: ۷-۳۲) و در این راستا زمینه را برای تقویت قوای مفکره فراهم ساخته و به افراد کمک می‌کند تا بتوانند زندگی کامل و سالم‌تری داشته باشند.

پس از آنچه گذشت، دستگاه ادراکی تخیل دارای دو مرتبه است؛ مرتبه اول که هیچ دخل و تصرفی را ایجاد نمی‌کند و صور و معانی به همان شکل که کسب شده‌اند، حفظ می‌شوند و روان‌شناسان به این دسته‌بندی، ادراک خیالی یا تخیل حضوری یا تخیل بازپدیدآورنده می‌گویند (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱). این مرتبه مرکب است از کارکرد چهار قوه حس مشترک و خیال که مسئول انشاء صور و حفظ آن هستند، و واهمه و

1. Spiritual intelligence.

حافظه که مسئول انشاء معانی و حفظ آن هستند و مرتبه دوم که در واقع دخل و تصرف در صورت و معانی ایجاد می‌کند و قوای متصرفه نامیده می‌شود و روان‌شناسان آن را ادراک تخیلی یا تخیل اختراعی یا تخیل آفریننده می‌نامند (سیاسی، ۱۳۳۳: ۶۴) که این مرتبه هم شامل دو قوه متخلیه برای صورت، و مفکره برای معانی است که در روان‌شناسی با زیرمجموعه‌های تخیل اختراعی یعنی تخیل انفعالی و تخیل ادراکی هم‌تایی دارد. تخیل اختراعی انفعالی همان است که ملاصدرا به آن متخلیه می‌گوید و در واقع به کارگیری قوای واهمه در آن شرط است و تخیل اختراعی ادراکی همان است که انسان با کمک عقل دست به ترکیبات جدید می‌زند و ملاصدرا از آن به عنوان مفکره یاد می‌کند (بنی‌جمالی و احدی، ۱۳۶۳: ۳۵).

باید دقت کرد که ملاصدرا صراحتاً قوه فکریه را برترین نوع قوه خیال می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۷۷)؛ بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه از عقل و فکر و در این دنیا از دیدگاه او قابل تعریف است، می‌تواند تا حدودی با تفکر و قدرت عقل در روان‌شناسی یکسان باشد.

از طرفی بر اساس دیدگاه روان‌شناسان هم تا حدودی قوای مفکره جزء سیستم تخیل محسوب می‌شوند. حتی اگر در متون گوناگون روان‌شناسی با این دو مفهوم مانند دو هستی متفاوت برخورد شود، باز هم واقعیت امر این است که آن‌ها یک فعالیت ذهنی را بازنمایی می‌کنند (روزت، ۱۳۷۱: ۳۴). این در حالی است که یگانگی تخیل و تفکر محتمل است و تفکر حالت خاصی از تخیل است که در نگهداری پایه‌ها و قوانین منطقی شرکت دارد (همان) و در ابتدایی‌ترین فرآورده‌های واژه‌سازی کودکان تا اختراع‌ها و کشف‌های علمی و... می‌تواند خود را نشان دهد (همان: ۳۵).

این موضوعات بر خلاف دیدگاه فلاسفه‌ای چون پاسکال و دکارت و اسپینوزا در مورد تخیل است که اعتقاد دارند میان تعقل و تخیل تعارض وجود دارد (همان: ۳۴). پاسکال معتقد است که تخیل نیرویی مخالف تعقل است و دکارت با وجود آنکه اندیشه بخردانه را در کنار تخیل قرار می‌دهد، اما تخیل را منشأ هذیان و استدلال‌های نامعقول می‌داند (همان: ۴۲). بنابراین بر خلاف ملاصدرا، خردگرایان تخیل را ماهیتی در برابر خرد تصور می‌کردند و در واقع تخیل را به دیده منبع اصلی احساس‌ها، هیجان‌ها،

آرزوها، کنش‌ها و رفتارها می‌نگریستند (همان: ۳۲۸).

چنان که ملاحظه شد، اهمیت قوای متصرفه تا جایی است که دستگاه تخیل بدون این قوای آفرینشگر، انباری جز محفوظات گذشته نیست (مقدادی، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

توانایی و اهمیت این قوه تا جایی است که روان‌شناسان آن را پدیده‌ای می‌نامند که قصدمندانه تولید می‌کند (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۸). در نتیجه نقطه قوت اختیار انسان و تفاوت آن با بقیه موجودات، مرتبط به این قوه و فرآورده‌های آن است.

از نظر ملاصدرا، این امور همگی امور وجودی هستند و از جنس آفرینندگی درونی، و وجود آن‌ها دائماً متصل به نفس است. این قوا هم توانایی بر ادراک دارند، هم قدرت بر فعل دارند. در صورتی که فعل و عمل آن‌ها در مورد محسوسات و تحت نظر قوه واهمه باشد، متخیله، و در صورتی که مرتبط به معقولات و تحت نظر قوه عاقله باشد، قوه متفکره نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱). بر این پایه، آنچه باعث ارتقا انسان در سطوح مختلف مادی و معنوی می‌شود، خروجی‌هایی است که توسط دستگاه تخیل تأمین شده است.

در انتها باید یادآور شد که آنچه در روان‌شناسی، قدرت تفکر و تعقل نامیده می‌شود، در واقع همان است که ملاصدرا در حیطه تخیل قرار می‌دهد و تعقل در معنای مورد نظر ملاصدرا آن چیزی که در حرکت جوهری انسان و در سیر او از عالم ماده به عالم معقولات به دست می‌آید و ورای عالم محسوسات است. بر این اساس، مفاد و محتوای روان‌شناسی شناختی علمی از دیدگاه ملاصدرا حس و تخیل است؛ تخیلی که هم شامل متخیله است و هم مفکره، و در واقع آنچه برای روان‌شناسی امروز کارساز است، این مقدار از ادراک است؛ یعنی ادراکی که حاصل ارتباط مستقیم با محسوس است (ادراک حسی) و ادراکی که نگارندگان به طور کلی در مجموعه تخیل قرار داده‌اند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا قائل به دو مرتبه عالم ماده و عالم عقول است که ابزار ادراک این دو عالم به ترتیب، حس و عقل است. اما در این میان، وی برای اتصال این دو عالم به یکدیگر، انسان را نیازمند ابزار دیگری به نام تخیل می‌داند که از یک سو رو به عالم محسوسات

و از سوی دیگر رو به عالم معقولات دارد و در واقع برزخی میان دو مرتبهٔ عالم حس و عالم عقل است. با تأمل در آثار وی می‌توان فهمید که ادراک عقلی در عالم ماده تحقق پیدا نمی‌کند و رد پای آخرین مرتبهٔ ادراکی در این عالم، به ادراک تخیلی ختم می‌شود. ادراک تخیلی دارای مراتب حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه است که قسم آخر این مرتبهٔ ادراکی شامل دو قوه متخیله و متفکره می‌باشد که با آنچه روان‌شناسان با عنوان تفکر یاد می‌کنند، منطبق است؛ به این معنا که ادراک عقلی مورد توجه روان‌شناسان، در واقع همان ادراک تخیلی از دیدگاه ملاصدرا در آخرین مراتب آن است. بنابراین ادراک عقلی در روان‌شناسی و در حکمت متعالیه، تنها یک اشتراک لفظی است و ماهیتاً یکی است؛ اما ادراک تخیلی در ملاصدرا بخشی دارد که ماهیتاً با ادراک عقلی در روان‌شناسی یکسان است.

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، علی اصغر، *فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۲. ارشد ریاحی، علی، و صفیه واسعی، «ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا»، *جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)*، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۳. بنی‌جمالی، شکوه‌السادات، و حسن احدی، *علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳ ش.
۴. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و ریحانه شایسته، «هوش معنوی؛ مؤلفه‌ها و مبانی آن در حکمت متعالیه»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال نوزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۷۱)، بهار ۱۳۹۶ ش.
۵. روزت، ای.، *روان‌شناسی تخیل*، برگردان اصغر الهی و پروانه میلانی، تهران، گوتتبرگ، ۱۳۷۱ ش.
۶. رونن، تامی، *قدرت سازنده تصویرسازی ذهنی*، ترجمه اکرم خمسه، تهران، کتاب ارجمند، ۱۳۹۳ ش.
۷. سیاسی، علی اکبر، *علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. همو، *العرشیه*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۲. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. فروید، زیگموند، *روان‌شناسی فراموشی؛ آسیب‌شناسی روانی در زندگی روزمره*، ترجمه مهوش قویمی، تهران، آفتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. مصلح، جواد، *مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. مقدادی، بهرام، *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی؛ از افلاطون تا عصر حاضر*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸ ش.
17. Nolen-Hoeksema, Susan & Others, *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology*, 15th Ed., California, Belmont, Wadsworth Pub Co., 2009.

تحلیل و بررسی ادله قرآنی بر تجرد نفس با تأکید بر تفاسیر روایی*

- صاحبه عاشوری^۱
- زهره برقعی^۲

چکیده

مسئله تجرد نفس به دلیل نقش مبنایی که در مباحث فلسفی مانند انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فرجام‌شناسی و... دارد، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان و فیلسوفان بوده است.

مسئله پژوهش حاضر این است که آیا بحث تجرد نفس با دیدگاه قرآن هماهنگ می‌باشد؟ این نوشتار با بررسی تفاسیر آیاتی که به آن‌ها برای تجرد نفس استناد شده و همچنین روایاتی که ذیل این آیات وارد شده است، به تبیین دیدگاه قرآن در تجرد نفس با تأکید بر تفاسیر روایی پرداخته است. به چهار دسته از آیات بر تجرد نفس استناد شده است: نخست، آیاتی که خلقت نفوس را بیان می‌کنند. دسته دوم، آیاتی که به نسبت نفوس با پروردگار اشاره دارند. دسته سوم، آیات ناظر به افعال جوانحی به ویژه آیاتی که بر ادراک و مراتب آن دلالت دارند. دسته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول) (s84.ashouri@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم (z.borghei@yahoo.com).

چهارم، آیات مربوط به برزخ و قیامت که تصریح دارند پس از مرگ و نابودی جسم، حقیقت انسان توسط فرشتگان الهی استیفا شده، باقی است و مشاهداتی دارد. بسیاری از روایات هم مؤید تجرد نفس می‌باشند. مواردی هم که ظاهر روایات با تجرد نفس منافات دارد، به جهت دلایل قطعی و مستند قابل توجیه و تأویل است. این مقاله با روش اسنادی - کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این مهم پرداخته است.

واژگان کلیدی: تجرد، قرآن، تفاسیر روایی.

مقدمه

تجرد نفس از مسائلی است که از آغاز پیدایش فلسفه برای اندیشمندان به گونه‌ای مطرح بوده است.

- سقراط معتقد بود که نفوس انسانی قبل از ابدان به نحوی از انحاء وجود موجود بوده‌اند و اتصال نفوس به ابدان برای استکمال بوده است و ابدان قالب و آلات نفوس است، پس با باطل شدن ابدان، نفوس به عالم کلی خود برمی‌گردد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۴۰۱/۲-۴۰۷).

- افلاطون نفس را از عالم بالا دانسته و بدن را سایه آن می‌داند و نفس را امر مجرد حاکم بر بدن می‌داند. او بر این باور است که نفوس در عالم دیگر بوده‌اند؛ سپس از آن عالم به این عالم نازل شدند تا جزئیات و چیزهایی که در ذات آن‌ها نبوده، به واسطه آلات استفاده کنند؛ پس همان پره‌های آن‌ها ساقط شد و در اینجا پرهایی تحصیل کرده و به عالم خود پرواز کردند (لطفی و کاویانی، ۱۳۸۰: ۴۵۹/۱-۴۶۸).

- ارسطو نفس را صورت بدن می‌دانست و چون صورت در عین ملازمت با ماده است، مفهومی مقابل و مستقل از آن دارد. اگر تجرد را به این معنا بدانیم، می‌توان گفت که نزد ارسطو، نفس مجرد از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۸/۱).

از آنجا که مسئله تجرد نفس انسانی از جمله مسائلی است که در صورت اثبات آن، بسیاری از مباحث اعتقادی مرتبط با نبوت و معاد قابل توجیه و تبیین خواهد بود، این بحث در فلسفه اسلامی ادامه یافت و یکی از مهم‌ترین مسائلی که فیلسوفان بزرگ مسلمان به آن پرداخته‌اند، همین مسئله تجرد نفس انسانی است و هر کدام تلاش کرده‌اند

که به نوعی آن را اثبات کنند.

- ابن سینا نفس را جوهر مجرد قائم به ذات می‌داند که در وجود مستقل و از لحاظ جوهری با بدن متفاوت است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹/۲). او راجع به فاسد نشدن نفس و فساد بدن و محال بودن فساد نفس در بیشتر کتاب‌های خویش سخن گفته است و با برهان ثابت می‌کند که چون نفس ناطقه که موضوع صور معقوله است، قائم و منطبع در جسمی نیست، بلکه جسم ابزار اوست، پس اگر با مرگ دیگر جسم ابزار او نبود، ضرر به حال او ندارد، بلکه او به استفاده از مبادی عالیه باقی است (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

- شیخ اشراق نفس را جوهر مجردی می‌داند که گاهی به بدن تعلق گرفته و به امور بدنی می‌پردازد و گاهی مظهر مثل معلقه است و در هر دو حال، نفس ذات خود را مستقل درک می‌کند و مجرد محض است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۴۴). او برای احوال نفوس بعد از موت، برای هر طبقه حکمی معین کرده است؛ درباره نفوس کامل می‌گوید: نفوس مجرد وقتی برای آن‌ها ملکه اتصال به عالم نور حاصل شود و جسد آن‌ها فاسد شود، به منبع حیات مجذوب شوند و از اینجا به سوی عالم نور محض خلاص شوند و درباره متوسطان می‌گوید: به عالم مثل معلقه می‌روند (همو، ۱۳۷۳: ۲۲۶).

- ملاصدرا بخش عظیمی از آثار خود را به تجرد نفس ناطقه انسانی اختصاص داده و دلایل مختلف عقلی و نقلی بر تجرد نفس ارائه داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۷). وی بعد از اثبات معاد جسمانی و روحانی، درباره معاد روحانی می‌نویسد: چون نفوس ما کامل شود و قوت گیرد و علاقه آن به بدن تمام شود، به ذات حقیقی و به مبدأ خود رجوع نماید و برای او سعادت است که توصیف آن ممکن نیست (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۵-۱۲۱/۹).

حاصل کلام اینکه برای تجرد نفس، ادله عقلی و نقلی بسیاری بیان شده است. بیشتر فیلسوفان تلاش کرده‌اند با براهین عقلی، تجرد نفس را اثبات کنند. اما در این مقاله، تجرد نفس از دیدگاه قرآن و روایات مورد بررسی قرار گرفته است. اثبات قرآنی تجرد نفس که کتاب مشترک مسلمانان است، می‌تواند در اشتراک نظر و باز شدن باب گفتگو در مسائل مرتبط با آن نقش بسزایی ایفا کند. همچنین سعی بر این بوده تا حد

توان تمام آیاتی که به آن‌ها برای تجرد نفس استناد شده، جمع‌آوری و میزان دلالت آن‌ها در یک مجموعه منظم بررسی و تبیین شود.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث لازم است تا معانی مورد نظر از برخی واژه‌ها روشن شود.

۱-۱. مجرد

تجرد در لغت به معنای برهنگی است. در این پژوهش، اصطلاح فلسفی مجرد مورد نظر است که دارای معنای سلبی می‌باشد و در مقابل مادی قرار دارد. ابن سینا بحث مستقلی در تعریف مجرد ندارد؛ بلکه در ذیل مباحث جوهر و عرض، مجرد و اقسام آن را بیان می‌کند که جواهر یا جسمانی هستند یا غیر جسمانی. جوهر جسمانی دارای کیفیت ثابت و وضع است، اما جوهر غیر جسمانی (مجرد) بدون وضع و غیر قابل اشاره می‌باشد. بنابراین واژه مجرد در دیدگاه مشایبان با توجه به آنکه ماده را اعم از هیولای اول و ثانی می‌دانند، به معنای آن چیزی است که قوه و استعداد و لوازم آن را نداشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۷۴).

ملاصدرا مجرد را غیر جسمانی و غیر قابل اشاره حسی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۴).

۲-۱. مادی

از دیدگاه مشاء، ماده به معنای هیولا بوده و موجودی را که به نحوی وابسته به ماده باشد، مادی گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۷۴).
به اعتقاد صدرا، مادی به جسم طبیعی و جسمانی گویند که قابل اشاره حسی باشد، و بر قید «قابل اشاره حسی» در تعریف خود تأکید می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۴).

۳-۱. تجرد نفس

تجرد نفس به این معناست که نفس جسم و جسمانی نیست و ابن سینا نفس را به

این معنا مجرد دانسته و نفس را ذاتی بسیط و روحانی می‌داند که با فساد بدن فاسد نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

ملاصدرا نیز نفس را هرچند در ابتدا مادی دانسته، اما معتقد به تجرد نفس پس از طی مراحل می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴).

علامه طباطبایی چنین می‌گوید:

«مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارات: من، ما، شما، او، فلانی و امثال آنها، از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم، و نیز مراد ما از تجرد نفس آن است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۹/۱).

امام خمینی نیز می‌نویسد:

«نفس با همه اجسام در خواص و آثار و افعال مضاد است. پس آن مجرد است و از سنخ اجسام و جسمانیات نیست، و مجردات فساد پیدا نمی‌کنند، چنان که در محل خود مشخص است؛ زیرا که فساد بی‌ماده قابل نشود و مجرد ماده قابل ندارد؛ زیرا که آن از لوازم اجسام است، پس تفاسد بر او جایز نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۲۲۵).

علامه حسن‌زاده برای نفس حتی مرتبه فوق تجرد قائل است و می‌نویسد:

«نفس ناطقه به حکم ادله تجرد، گوهری و رای عالم طبیعت است؛ یعنی مجرد است، علاوه بر آنکه مجرد از ماده است، مجرد از ماهیت بلکه فوق این تجرد است، که حد و قوف ندارد. این بود سخنی فی‌الجمله در اینکه نفس فوق تجرد است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۹۷).

۲. دسته‌بندی ادله قرآنی تجرد نفس

آیاتی را که به آنها برای تجرد نفس استناد شده است، می‌توان در چهار دسته قرار داد:

۱-۲. آیات مربوط به خلقت و تکون نفوس

- خلق جدید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون/ ۱۴)

تغییر سیاق آیه از خلق به انشاء، اشاره به این مطلب دارد که این مرحله، متفاوت از

مراحل قبلی می‌باشد. انسان در مراحل قبلی، ماده و خواص آن‌ها را داشت، اما در این مرحله در ذات و صفات و خواص متفاوت است و کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن نیازمند است و این کارها از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زند. پس معلوم شد که روح جسمانی نیست، به خاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۲۵).

این مرحله از خلقت انسان را مانند مراحل پیش با یک لفظ خاص نمی‌توان معرفی کرد؛ به همین جهت به طور اجمالی می‌فرماید: پس از این مراحل، آفرینش جدید دیگری به او دادیم. همین اختلاف تعبیر شاهد است که این خلق آخر، از سنخ دیگر است و مادی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۵۷).

در تفسیر این آیه، ابو جارود از امام باقر علیه السلام روایت کرده که منظور، نفخ روح در انسان است (قمی، ۱۳۶۳: ۹۱/۲).

از روایات و تفاسیر چنین برداشت می‌شود که برای روح انسان، نوع دیگری از خلقت، غیر از خلقت مادی منظور است و آیه شریفه به جنبه غیر مادی و مجرد انسان اشاره دارد.

- خلق صورت نیکو: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ...﴾ (غافر/۶۴)

این آیه اشاره به صورت انسانی جامع و کامل دارد که کامل‌تر از آن نیست (آملی، ۱۴۲۲: ۲۴۶/۱). خداوند انسان را در زیباترین، دقیق‌ترین و استوارترین آفرینش از لحاظ شکل و اندام آفرید. انسان دارای جسمی متشکل از مغز و قلب و اعضای بدن است که به صورتی پیچیده، نظام هماهنگی را اداره می‌کنند. به علاوه، او از نیروی بیان، درک و دیگر غرایز برخوردار است. اگر هیچ دلیلی بر وجود و عظمت خدا جز همین موجود شگفت‌انگیز، یعنی انسان نبود، همین یک دلیل کافی بود (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴۶۶/۶). ملاصدرا در تبیین این روایت که خداوند آدم علیه السلام را بر طبق صورت خویش آفرید (مجلسی، بی‌تا: ۱۴/۴)، می‌گوید:

«ناچار باید بین انسان و خداوند سنخیت و مشابهتی برقرار باشد؛ به این معنا که انسان مظهر تمامی صفات خداوندی باشد. از این رو صفت تجرد و تنزه از ماده نیز که یکی

از اصلی‌ترین صفات حق تعالی است، باید در انسان تجلی و ظهور یابد و این تجلی مربوط به نفس ناطقه و تجرد از ماده می‌باشد و اگر چنین نبود، یعنی اگر نفس جسم یا جسمانی بود، در آن صورت، چگونه شناخت نفس انسان می‌توانست راهنمای آدمی به سوی شناخت پروردگارش باشد؟ چرا که پیامبر ﷺ معرفت پروردگار را مشروط به معرفت نفس کرده است. پس نتیجه می‌گیریم مناسبت و سنخیت، همان مجرد بودن جوهر نفس از مکان و زمان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۳).

فخر رازی خلق صورت نیکو را جزء دلایل انفسی می‌داند که در این آیه به سه قسم صورت‌نگری، حسن صورت و رزق طیبات اشاره شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۶: ۲۷/۵۳۰). انسان همچنان که ظاهری نیکو دارد و دارای قوای جسمی هماهنگ و منظم می‌باشد، از قوه عقل و ادراک نیز بهره برده است و وجود ادراک می‌تواند دلیلی بر ساحت مجرد در انسان باشد.

- هدف خلقت: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْحَيِّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶)

با نگاهی اجمالی به آیات درمی‌یابیم که هدف از خلقت انسان، رحمت بی‌پایان خداوند است (هود/ ۱۲۰). اگر در برخی آیات، علت خلقت آزمایش انسان بیان شده است (هود/ ۷؛ ملک/ ۲)، روشن است که آزمایش هدف نهایی نیست، بلکه برای رفع جهل از آزمایش‌شونده یا شخص دیگری است یا برای به فعلیت رسیدن استعدادهاست. پس آزمایش مقدمه است نه هدف (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۴۳). هدف آفرینش جهان پیدایش انسان، و هدف آفرینش انسان امتحان اوست تا از راه امتحان، بندگی را برگزیند؛ همان طور که آیه مورد بحث ما در اینجا بر این مطلب دلالت دارد (همان: ۲۴۴).

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

«روزی حسین بن علی علیه السلام بین اصحابش آمد و فرمود: خداوند تبارک و تعالی خلق را نیافرید مگر برای اینکه او را بشناسند؛ چون اگر او را بشناسند، عبادتش هم می‌کنند، و اگر عبادتش کنند، به وسیله عبادت او از پرستش غیر او بی‌نیاز می‌شوند» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱).

بنابراین عبادت در راستای رشد و کمال انسان و بستر تقرب، هدف نهایی برای انسان است. تقرب یعنی نزدیکی به خداوند که مستلزم وسعت ظرفیت وجودی انسان

است که از طریق عبادت امکان‌پذیر است. پس عبادت موجب تقرب و تقرب موجب محبوبیت نزد خداوند است (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰۷/۳).

از آنجا که عبادت با شناخت حاصل می‌شود و شناخت انسان نسبت به خدا، یا از نوع شناخت حصولی است یا حضوری، در صورت اول از آنجا که معارف توحیدی معارفی مجرد از ماده‌اند، باید انسان ساحتی مجرد از ماده داشته باشد تا بتواند این معارف را درک کند؛ زیرا اتحاد مجرد و ماده ممکن نیست. در صورت دوم نیز از آنجا که معلول، عین ربط به علت است و انسان به اندازه سعه وجودی خود می‌تواند خداوند را با علم حضوری درک کند، و چون خداوند مجرد از ماده است، باید ساحتی در انسان باشد که بتواند خدای سبحان را درک نماید (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۹۷).

از این مطالب می‌توان چنین استنباط کرد که مجرد بودن خداوند، دلیل بر مجرد بودن نفس انسان است تا بتواند به معرفت الهی و در نهایت عبودیت برسد. روایات نیز مؤید آن است که هدف خلقت، عبادت است و بیان شد که عبادت زمانی حاصل می‌شود که معرفت باشد و کسب علم و معرفت الهی با توجه به بحث اتحاد عاقل و معقول، دلیل بر تجرد نفس می‌باشد.

۲-۲. آیات مربوط به نسبت نفوس با پروردگار

- نفخ روح: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ (حجر / ۲۹)

ابن عباس در بیان آیه می‌گوید:

«زمانی که خداوند نفخ روح را اراده کرد، روح آدم را خلق کرد به گونه‌ای که با ارواح دیگر متفاوت بود و آن را بر سایر ارواح از جمله ملائکه و غیر از آن برتری داد. برای همین، خداوند به سجده بر آن امر کرد و سپس امر کرد که روح با تأنی نه با عجله وارد جسم شود» (حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۳/۳۴۴).

قبل از بحث درباره آیه باید دانسته شود که در طبیعات قدیم، نوعی روح برای بدن انسان و حیوان قائل بودند که در کل بدن انسان و حیوان در جریان است و به نوعی، واسطه نفس با جسم است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵۶/۴). این روح را روح بخاری گویند که عمل واسطه‌گری بین نفس و بدن را انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۱/۸).

به همین دلیل، ابوعلی سینا گاهی روح بخاری را جان، و نفس ناطقه را روان می‌نامد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷).

روح دارای مراتب و درجات شدید و ضعیف است؛ زیرا اثر این روح، حیات است و حیات دارای درجات گوناگون است. مرتبه‌ای از آن در گیاهان و مرتبه کامل‌تری در حیوان است و مرتبه کامل‌تری از حیات و قدرت و علم در انسان می‌باشد. مرتبه کامل‌تری نیز در فرشتگان است تا اینکه به مصدر حیات یعنی روح کلی منتهی گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۲۰). پس این آیه و «نفخت» بیانگر این حقیقت است که روح انسان واقعیتی مجرد و از جهان ملکوت است و جلوه آن روح کلی است (همان: ۱۹۸/۱۳).

صدرالمتألهین اضافه روح به انسان را به دلیل شرافت و کرامت آن می‌داند و معتقد است که این اضافه، بر منزّه بودن انسان از عالم جسمانیت دلالت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸) و آن را دلیل تجرد نفس دانسته، می‌گوید: خداوند در اشاره به مراحل آفرینش انسان، میان تسویه و نفخ تفاوت گذاشته است.

برای بطلان دیدگاه کسانی که با استناد به ظاهر این آیه، به حلول خداوند در انسان قائل شده‌اند، به کلام معصومان علیهم‌السلام تمسک می‌جوییم؛ از جمله روایت امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید:

«خداوند موجودی را خلق کرد و روحی آفرید. آنگاه به فرشته‌ای دستور داد آن روح را در کالبد بدمد، نه اینکه بعد از نفخ چیزی از روح خدا کم شده باشد و این از قدرت خداوند می‌باشد» (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۴).

بنا بر صراحت کلام معصوم علیه‌السلام در این روایت، نفخ روح یعنی خداوند چیز باارزشی خلق کرد و آن را در انسان دمید.

برخی نیز به روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام برای عدم تجرد نفس استناد می‌کنند:

«از امام باقر علیه‌السلام درباره قول خداوند تبارک: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» سؤال کردم که این دمیدن چگونه است؟ فرمود: روح متحرک است چون باد، و آن را روح نامیده‌اند، زیرا که نام آن از ریح [به معنای باد] مشتق شده است و همانا خداوند آن را به لفظ روح تعبیر کرد، زیرا روح با ریح مجانست دارد [چه روح در سرعت حرکت در همه]

اجزای بدن و جریان آثار آن در درون جمیع اعضای آن، چون جریان باد در اجزای عالم است]. و روح آدم را به خود نسبت داد، زیرا که آن را بر سایر روح‌ها برگزید، چنان که خانه‌ای از خانه‌ها [یعنی خانه کعبه] را برگزید و آنگاه فرمود: خانه من! و به پیامبری از پیامبران فرمود: خلیل من! و نظایر آن، در حالی که همه این‌ها، مخلوق و مصنوع و تحت تدبیر اویند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۱).

علامه مجلسی در توضیح آن می‌گوید که روح دارای دو اطلاق است: نخست، نفس ناطقه که حکما آن را مجرد می‌دانند و دیگری روح حیوانی که در لسان فلاسفه به آن روح بخاری گویند که لطیف است و از قلب منبعث می‌شود و در تمام بدن جریان دارد و مرکب نفس انسانی است. وی هیچ کدام از دو احتمال را رد نمی‌کند، اما معتقد است احتمال آنکه مقصود امام از روح، روح بخاری باشد، بیشتر است. البته طبق این احتمال، دیگر نمی‌توان جسمانیت نفس را از این روایت استفاده کرد. وی طبق اقوالی که نقل می‌کند، معتقد است که اضافه مذکور در آیه شریفه بیشتر بر تشریف نفس انسان دلالت دارد (مجلسی، بی‌تا: ۲۹/۵۸).

آیه دیگری که دلالت بر نفخ روح دارد و از آن تجرد استنباط می‌شود، آیه ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (سجده/۹) است. مراد از روح در آیه، روحی است که از عالم امر می‌باشد نه نفسی که مشترک میان مردم است. پس مشخص می‌شود که این روح، همان روح علوی الهی است نه بشری نفسانی؛ زیرا با بیان «جعل لکم» بعد از آن مشخص می‌کند که خطاب به جماعت مخصوصی می‌باشد که اهل فضل و کمال هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۸). بنابراین اضافه روح به خداوند به علت شرافت نوع خلقتی است که در انسان است. پس چیزی ورای جسم در انسان وجود دارد که خداوند او را به خودش نسبت می‌دهد و باید تناسبی بین آن‌ها باشد و چون خداوند مجرد است، آنچه به انسان دمیده است نیز همان نفس مجرد است.

- کلمه و روح الهی: ﴿... وَكَلِمَتُهَا أَلْفَاظًا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ (نساء/ ۱۷۱)

ملاصدرا معتقد است این آیه که درباره عیسی مسیح ع‌ی‌س‌ا است، بر تجرد نفس تأکید دارد و از آنجا که خداوند روح این پیامبر اولوالعزم را به خود نسبت داده است، مجرد بودن نفس آدمی از ماده مشخص می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۸۱؛ همو،

۱۳۵۴: ۳۰۲)؛ زیرا اضافه تشریفیه و انتساب روح به خدا، بر سنخیت بین علت و معلول و انتساب بدون دخالت ماده دلالت دارد، وگرنه منتسب به خدا نمی‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸).

مطابق آیه شریفه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/ ۸۵)، روح از عالم امر است و عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کلمه «کن» خدا بود و چون کلمه «کن» از عالم امر است، پس عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ روح نیز بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۴/۵).

حمران بن اعین نقل می‌کند که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم «رُوحٌ مِنْهُ» در این آیه به چه معناست؟ حضرت فرمود: آن روحی است که خدای تعالی آن را در آدم و در عیسی خلق کرده (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۵۹۵/۱)؛ چنانچه در جای دیگر نیز فرموده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹).

- امر پروردگار: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء/ ۸۵)

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در تفسیر آیه فرمود: روح همان است که در همه جنبنندگان هست. ابوبصیر می‌گوید: پرسیدم که آن چیست؟ فرمود: از عالم ملکوت و از قدرت است (عباشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲). علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌فرماید: روح از سنخ ملکوت و کلمه (کن) است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۷/۱).

دیدگاه‌های متفاوتی در تفسیر این آیه وجود دارد؛ از جمله آنکه گفته‌اند آیا روح، جسمی است درون تن که از آمیزش طبایع و اخلاط پدید شده یا خود همین مزاج و ترکیب است یا عرضی قائم به این اجسام است یا موجودی جدا از اجسام و اعراض آن است؟ علامه مجلسی پس از بیان این نظرات می‌گوید:

«طبق این آیه، روح موجودی جدا از این اجسام و اعراض است؛ برای اینکه این‌ها همه از آمیزش اخلاط و عناصر پدید شوند و روح چنین نیست، بلکه جوهری بسیط و مجرد است که جز به قول خدا: "باش و باشد"، به وجود نمی‌آید. گفتند: چرا جدا از این اجسام و اعراض است؟ و خدا جواب داده که روح موجودی است که به فرمان خدا پدید گردد و اثربخشی او "زندگی دادن به تن" است و عدم آگاهی و علم به روح، دلیل بر رد آن نیست؛ زیرا حقیقت بیشتر چیزها متعلق علم قرار نمی‌گیرد، نباید آن‌ها را معدوم و باطل دانست و منظور قول خداوند در ادامه این آیه: «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» [و به شما ندادند دانش را جز اندکی] همین است» (مجلسی، ۱۳۵۱: ۳/۵).

علامه مجلسی در ادامه دلایلی می‌آورد بر اینکه حقیقت نفس غیر از بدن مادی است. از جمله دلایل ایشان، دگرگونی و تغییر دائمی بدن و ثبات شخصیت انسان و فراموش کردن امور غیر از خود و دلالت آیه ۱۶۹ آل عمران بر زنده بودن آدم و مردن تن می‌باشد. نکته قابل توجه آن است که علامه مجلسی در این بخش از کلام خویش، بر مجرد نفس تصریح دارد.

- مقام خلافت الهی: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (بقره/ ۳۰)

این آیه بر شرافت و فضیلت انسان اگر نگوییم بر تمام ملائکه، بر قسمتی از ملائکه دلالت واضح دارد؛ زیرا شرافت بسته به کمال و تمامیت وجود است و انسان از بین موجودات به جامعیت و تمامیت اختصاص پیدا نموده است (امین، بی‌تا: ۲۳۷/۱). مقصود از خلیفه، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است و مستخلف‌عنه خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۳). از سوی دیگر، خلیفه باید آئینه مستخلف‌عنه باشد. بنابراین شخصی که می‌خواهد خلیفه خدا باشد، باید بهره‌ای از صفات خداوند را داشته باشد. طبق کلام الهی، ملاک خلافت الهی علم به اسماء می‌باشد (بقره/ ۳۱ و ۳۳). بی‌تردید مقصود از اسماء، لفظ نیست، بلکه برخی حقایق عالی است. از آنجا که این حقایق مجرد از ماده هستند، انسان باید دارای مرتبه‌ای باشد که بتواند این حقایق را درک کند و آن مرتبه تجرد عقلی است، و چون آیات اشاره دارند که خلیفه بودن شامل همه انسان‌ها می‌باشد، پس همه این ساحت مجرد را دارند (همان: ۱۰/۳).

۲-۳. آیات مربوط به افعال جوانحی (ادراک، مراتب و جایگاه آن)

افعال انسان به دو قسم جوانحی و جوارحی تقسیم می‌شود. اما در دین مقدس اسلام، محور تعلیم و تربیت و اخلاق، صفات درونی و قلبی است؛ چرا که اسلام به دنبال اصلاح بنیان انسان است و حقیقت انسان، نفس و روح انسان می‌باشد نه بدن. رفتارها و افعال جوارحی، لوازم این بنیان و اندیشه‌اند. آیات مربوط به افعال جوانحی در قرآن بسیار زیاد است؛ از جمله بیش از ۲۰۰ آیه درباره تقوا، آیات مرتبط با ایمان که از مفاهیم هم‌ردیف با تقوا می‌باشد و آیات مربوط به خوف و رجاء، اراده، اخلاص و... از آنجا که در این رساله، تأکید بر آیاتی است که اندیشمندان برای تجرد روح به آن‌ها

استناد کرده‌اند، از این رو، بیشتر بر آیات مربوط به ادراک و مراتب آن تمرکز شده است. کثرت آیات مرتبط با افعال جوانحی و نحوه و میزان دلالت هر کدام از آن‌ها، مقاله مستقلی را می‌طلبد.

- توجه به سوی خدا: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا...﴾ (انعام / ۷۹)
ملاصدرا این آیه را که حاوی بیان حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر مشرکان است، شاهدی بر تجرد نفس می‌داند؛ چرا که از نظر او، جسم و قوای آن شایستگی توجه و روی آوردن به وجه ذات خداوند را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۸).
سیدحیدر آملی در تفسیر آیه می‌گوید:

«حضرت ابراهیم در ارشاد خود به سه مرتبه نور حسی، عقلی و قدسی اشاره دارد. برای ارشاد عوام و خواص و خاص‌الخاص؛ زیرا نور ستارگان برای عوام مانند نور حسی در انسان است و نور ماه برای خواص مانند نور عقل در انسان است و نور خورشید برای خاص‌الخاص و اهل باطن مانند نور قدسی در انسان است (آملی، ۱۴۲۲: ۴۶/۳).

- رؤیت ملکوت: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (انعام / ۷۵)

بر پایه روایتی از امام صادق علیه السلام، رؤیت ملکوتی ابراهیم چنان بوده است که زمین و اهل زمین را برکنند و برهنه کرد و نیز آسمان و اهل آن را و ملک که آسمان را حمل می‌کند و عرش و کسی که بر عرش است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۷۳۲/۱). این معنا دلالت می‌کند بر اینکه فقط کشف صوری نبوده است.

برخی می‌گویند که خداوند از شکافی حقایق را نشان داده است. این توجیه و تأویل، مبنی بر آمیختن مطالب الهی با فلسفه مادی است؛ زیرا دیدن انبیا، توقف بر سوراخ و شکاف و شعاع ندارد و نور نبوت از حجاب و مسافت و زمان می‌گذرد و این در عالم ماده است که مسافت و زمان و حجاب، مانع دیدار است (شعرانی، ۱۳۸۶: ۴۹۵/۱).

منظور از دیدن در اینجا، چشم بصیرت است؛ زیرا ملکوت به معنای قدرت الهی است و قدرت الهی با چشم ظاهر دیده نمی‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۱۳).

البته ملکوت دو معنا می‌تواند داشته باشد و ملکوت در این آیه را به هر معنایی بگیریم، تجرد نفس ابراهیمی لازم می‌آید. اگر ملکوت را به معنای اول یعنی مرتبه اسماء

و صفات بگیریم، از آنجا که ملکوت، مبالغه در مالکیت است و می‌بینیم که سرتاسر عالم در مملوکیت احدی اداره می‌شود، اگر این مرتبه بخواهد به حضرت ابراهیم ارائه شود، باید حضرت با وجه الهی عالم نوعی سنخیت داشته باشد و این سنخیت متحقق نمی‌گردد، مگر آنکه در ایشان یک قوه الهی که فوق تمام موجودات حتی مجردات است، وجود داشته باشد تا بتواند به واسطه آن، تجلی مالکیت حقه را در همه موجودات رؤیت کند و این معنا مقام فوق مجرد را برای ایشان اثبات می‌کند. اما اگر ملکوت را به معنای عالم ملک بگیریم، می‌گوییم با تکیه بر قوه جسمانی نمی‌شود در یک مدت کم، این مقدار از عالم را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد. پس به ناچار یک قوه تجردی لازم است تا توسط آن احاطه به عالم ملک حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۶۴).

ملکوت برای اهل حس امری غیبی است، اما کسی که با نظر روحانی ببیند، ملائکه و ملکوتیان را مشاهده می‌کند؛ همان طور که خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام ملکوت را نشان داد و در این هنگام غیب نبود، بلکه مشاهده بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۰۷/۲).

- صعود کلام طیب: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر/ ۱۰)

در روایتی، امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«قول و عمل صالح مؤمن، کلام طیب است و اعتقاد قلبی به امور مذکور، اقرار سانی به آن امور را به درجه قبول می‌رساند» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۱۰/۳).

ملاصدرا معتقد است که «کلمه» در لسان قرآن یعنی روح ناطقه که خصوصیت

تجرد دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۹).

علامه طباطبایی «کلمه» را در این آیه به معنای اعتقادات حقه می‌داند و عقیده به توحید و صعود کلمه طیب را تقرب آن به سوی خداوند می‌داند و از آنجا که هر اعتقادی قائم به معتقد آن است، تقرب اعتقاد به خدا، مستلزم تقرب معتقد آن نیز می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱/۱۷). با توجه به تفسیر علامه، اگر انسان همین موجود مادی بود، چگونه می‌توانست به خدای مجرد از هر مکانی نزدیک شود؟ البته تقرب به خداوند به معنای تقرب زمانی و مکانی نیست که مختص عالم ماده است، بلکه تقرب الی الله به معنای مسیری است که انسان باید پیماید تا به خدای سبحان نزدیک شود و

در حقیقت سیری علمی درون ذات انسان است به سوی خداوند که در گرو شهود و معرفت بیشتر به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۷) و نیز صعود به مجرد، «تجرد» می‌خواهد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱/۳۲۲). در اینجا نیز می‌توان از بحث سنخیت علت و معلول استفاده کرد؛ زیرا انسان معتقد که مخلوق و معلول خداوند است، برای تقرب کلامش که همان اعتقاد توحیدی یا روح ناطقه است و قائم به اوست و معرفت به خداوند، باید سنخیتی با وجود مجرد پروردگار داشته باشد تا امکان تقرب و نزدیکی یا رسیدن برایش صحیح باشد.

- تعلیم اسماء: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (بقره/ ۳۱)

از امام حسن عسکری علیه السلام روایت شده که فرمود:

«مراد از اسماء در این آیه، اسامی انبیا و اسم محمد صلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و حسن و حسین و نه نفر از اولاد حسین و ذریه او علیهم السلام و شیعیان و دشمنان آنها بود. سپس بر ملائکه، محمد و علی و ائمه علیهم السلام را عرضه داشت؛ یعنی انوار آن وجودهای مقدس را که در سایه عرش مشغول تسبیح و تقدیس ذات مقدس پروردگار بودند. گفتند: خداوندا ما این اسماء شریفه را نمی‌دانیم. آن وقت خطاب رسید که ای آدم، به فرشتگان اسامی پیغمبران و ائمه را خبر بده و چون اسامی را خبر داد، از فرشتگان عهد و پیمان گرفت که به پیغمبران و ائمه ایمان بیاورند و محمد صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام را از همه آنها برتر بدانند» (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۲۱۷).

خداوند برای آنکه عجز فرشتگان در مسئله خلافت را به آنان نشان دهد و حکمت جعل خلافت را برای آدم اظهار کند، همان اسماء و حقایقی را که به آدم آموخت، بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: مرا از اسماء آنان باخبر سازید، اگر در ادعای علم غیب یا در ادعای شایستگی برای خلافت راست می‌گویید. «ثم» نشانه ترتیب وجودی است؛ یعنی نخست آدم نسبت به اسماء تعلیم لدنی یافت و بی‌واسطه آن حقایق را دریافت کرد و بعد خداوند آن حقایق را به فرشتگان نشان داد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۱۷۹). وساطت در این مقام، رابطه بودن کسی است که واسطه فیض می‌باشد و وساطت در فیض بدون آگاهی امکان ندارد (همان: ۳/۱۶۷). با استناد به تعلیم بدون واسطه اسماء به حضرت آدم علیه السلام که نشان‌دهنده نوعی شرافت در انسان است و همچنین مظهر اسماء

الهی بودن انسان، می‌توان شواهدی بر وجود ساحت مجرد در انسان را استنباط نمود.

- عرضه امانت الهی: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (احزاب / ۷۲)

امانت نور الهی است و هر چه که این نور به آن بتابد، هدایت می‌شود و عرضه این نور، امانتی از صفات حق می‌باشد و انسان ضعیف در مرتبه ضعف باقی نمی‌ماند و با واردات الهی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر رفته تا مستعد قبول امانت الهی می‌شود. احدی از مخلوقات آن امانت را قبول نکرد و انسان کامل امانت الهی را پذیرفت. پس به وسیله این نور، خلافت برایش صحیح است و بین مخلوقاتی صاحب ارواح مختص اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۱۳/۲).

در تفسیر آیه گفته شده است به علت سنگینی معنوی آن امر است که آسمان‌ها و زمین تحملش را ندارند و اینکه انسان آن را می‌پذیرد، به دلیل سعه وجودی و تجرد روح اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۹/۳). با توجه به آنچه بیان شد، درمی‌یابیم که انسان به جهت تفاوتی که در وجود او هست، توان حمل این امانت را پیدا می‌کند و به طور یقین جسم و بدن انسان توان حمل امانت را ندارد. بنابراین آیه شریفه دلالت دارد که نفس انسان وسعت و بساطتی دارد که امکان قبول امانت را دارد.

- فطرت الهی: ﴿... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾ (روم / ۳۰)

در این آیه به ثابت بودن فطرت الهی انسان و عدم تبدیل در آن اشاره شده است که می‌تواند قرینه‌ای بر تجرد فطرت الهی انسان باشد؛ چرا که بدن جسمانی انسان متغیر و متنوع است و متناسب با اقلیم‌های مختلف و زمان‌های مختلف تغییر می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۳۴۲). همچنین از آنجا که بسیاری از معارف دین، اموری عقلانی و شهودی و مجرد هستند و یک امر جسمانی نمی‌تواند معارف مجرد از ماده را دریافت کند، هنگامی فطرت انسانی می‌تواند با این امور سرشته شود که مرتبه‌ای مجرد از ماده داشته باشد (همان: ۳۴۱).

بنابراین دو دلیل بر تجرد نفس می‌توان از این آیه برداشت نمود: اول آنکه طبق آیه، انسان دارای فطرتی ثابت است، در حالی که اگر انسان تنها موجود جسمانی بود، همواره در حال تغییر بود؛ پس آیه به وجود جنبه مجرد در انسان اشاره دارد. دوم آنکه طبق آنچه قبلاً بیان شد، بین عالم و معلوم اتحاد برقرار است و در این آیه هم خداوند

اشاره به فطرتی دارد که حاوی معارفی جهت سعادت انسان است؛ پس درک این معارف که امور مجرد هستند، فقط به واسطهٔ انسانی ممکن است که هم‌سنخ معارف باشد. پس وجود نفس مجرد در انسان برای دریافت معارف و درک آن لازم است. علی بن ابراهیم از امام باقر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «فطرة الله: همان لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی أمير المؤمنين ولی الله است» و بعد از این فرمود: «همان توحید است» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۵۵/۲).

- **محبت الهی:** ﴿... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...﴾ (بقره/۱۶۵)

در بیان حقیقت محبت گفته شده که محبت تمایل شدید است به چیزی که ملائم با او باشد، و ملائم بودن یا از نظر قوای جسمانی است یا از نظر قوای روحانی کامل می‌شود و این معنا در مورد امور روحانی محقق می‌گردد، مخصوصاً اینکه روان آدمی نفخه‌ای از روح پروردگار متعال و جلوه‌ای از امر اوست و می‌تواند کمال ارتباط و علاقه و محبت را در باطن خود و خداوند مهربان به وجود آورد (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰: ۴۳۷).

برخی امکان درک این محبت را ندارند؛ زیرا که محبت فرع معرفت است و تا چیزی را نبینی و شناسی و خوبی و ارزش آن را درک نمایی، هرگز آن را دوست نخواهی داشت (امین، بی‌تا: ۱۶۴/۱). امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«افرادی از مردم، غیر خدا را مانند [خدایان ادعایی] می‌گیرند و آن را شبیه و شریک خدا قرار می‌دهند و مانند خدا آن‌ها را دوست دارند و کسانی که ایمان آوردند، خداوند را فقط پروردگار خود قرار می‌دهند؛ زیرا مؤمنان ربوبیت خدا را می‌بینند که تنها او رب است و مشرکان نمی‌دانند» (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۵۷۸).

بنابراین ریشهٔ محبت، ادراک محبوب است. وقتی کمال محبوب درک شد، محبت ایجاد می‌شود و هر چه ادراک کمال بیشتر باشد، محبت شدیدتر می‌شود. در گذشته معتقد بودند که در موجودات دیگر همچون حیوانات، رسیدگی و محبت به فرزند از باب درک و شعور نیست، بلکه از باب غریزه است. اما در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که همه موجودات از شعور و ادراک نسبی برخوردارند و ادراک از ویژگی‌های وجود است. جالب‌تر اینکه صدرا محبت و عشق را برای همه موجودات اثبات می‌کند و بر

این باور است که تمام موجودات هم محب‌اند و هم محبوب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵-۱۴۷). یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که حب و محبت همانند خود ادراک مراتبی دارد و آنچه در آیه شریفه مطرح است، با استناد به روایات و احادیث وارده از معصومان علیهم‌السلام، مرتبه بالای محبت است که اختصاص به ساحت غیر مادی انسان دارد.

- **میثاق الهی:** ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾ (اعراف/ ۱۷۲)

امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤالی از تفسیر آیه فرمود: «خداوند در روز میثاق از جمیع خلائق حجت را اخذ کرد» (عباشی، ۱۳۸۰: ۳۷/۲).

این گفتگو هنگامی حجت را بر انسان تمام می‌کند که جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نگذارد و آن هنگامی است که این مواجهه به صورت حضوری باشد و انسان آن را با علم حضوری و شهودی دریافت کند؛ وگرنه اگر انسان به صورت غایب و پنهانی صوتی را بشنود که مدعی ربوبیت خداوند است، عذرش باقی می‌ماند، چرا که ممکن است صاحب صوت، کسی غیر از خدا باشد. مؤید این کلام، روایاتی هستند که از تعبیر رؤیت و معاینه در تفسیر این آیه استفاده کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۸). از جمله در روایتی از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد که آیا معنای آیه معاینه است؟ فرمود:

«بلی. معرفت تثبیت شده است و موقف را فراموش کردند و به یاد خواهند آورد، وگرنه کسی نمی‌دانست که خالق و رازقش کیست. پس آن‌ها کسانی هستند که در عالم ذر به زبان اقرار کردند و به قلبشان ایمان نیاوردند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳/۲).

با توجه به آنچه گفته شد و تأیید روایت مبتنی بر شهود و علم حضوری، این نکته را یادآور می‌شویم که شناخت شخص خالق وقتی میسر است که یک نحو شهودی نسبت به او حاصل شده است، در غیر این صورت یک معرفت کلی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۵۰). در نتیجه به دلیل تجرد خداوند، شهود او و رابطه تکوینی با او بر وجود ساحت مجردی در انسان دلالت دارد.

۲-۴. آیات مربوط به برزخ و قیامت

- رجوع به پروردگار: ﴿...إِرجِعِ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر/ ۲۷)

فخر رازی در بطلان دیدگاه متکلمانی که نفس را همین بدن می‌دانند، استدلال می‌کند که بر اساس این آیه، این نفس از جسمانیات اعراض داشته و رو به مفارقات نهاده است تا چنین چیزی را خدا به او بگوید و این رجوع پس از مرگ حاصل می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۵/۲۱).

امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال که آیا مؤمن قبض روحش را مکروه می‌دارد؟ فرمود:

«نه والله، چون ملک الموت برای قبض روحش آید، ناله می‌کند. ملک الموت فرماید: ای دوست خدا جزع نکن. به خدایی که محمد را پیامبری داده، من به تو از پدری که نزد تو آید، نیکوکارتر و مهربان‌ترم. چشمانت را باز کن و ببین. آن وقت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سایر امامان علیهم السلام بر وی نمودار می‌شوند. پس از جانب خدای عزیز، منادی روح او را ندا کرده، گوید: "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ أَزِجِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً بِالْوَالِيَةِ مَرْضِيَةً بِالثَّوَابِ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي يَعْنِي مُحَمَّدًا وَأَهْلَ بَيْتِهِ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي". آن وقت هیچ چیز پیش او محبوب‌تر از آن نیست که روحش قبض و به منادی ملحق شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵).

البته در نوع تجردی که از این آیه به دست می‌آید و مرتبه‌ای که بر آن دلالت می‌کند، اختلاف است. ملاصدرا به دلیل وصف اطمینان برای نفس، این آیه را ناظر به تجرد عقلی نفس دانسته است؛ زیرا معتقد است که نفس، پیش از مرحله عقل بالفعل دچار تغییر و انقلاب می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۳).

این آیه به دو دلیل بر تجرد نفس اشاره دارد: یکی محال بودن اعاده معدوم و انتقال قوای مادی؛ زیرا اگر نفس مادی باشد، با موت به انتفاء محل منتفی می‌شود، پس بقا و انتقال آن به بدن برزخی، دلالت بر تجرد دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۸). دلیل دیگر، رجوع به سوی خداوند مجرد است و هدف از خلقت، همین تقرب بوده است. لفظ رجوع و بازگشت یعنی آنکه آغازش نیز از مجرد بوده و نیز رجوع به سمت مجرد، لازمه‌اش تجرد رجوع‌کننده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۷/۱).

- زنده بودن شهدا: ﴿... بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْفَعُونَ﴾ (آل عمران/۱۶۹)

آیه شریفه با تعبیر «عند ربهم» جایگاه شهیدان را در محضر ربوبی حق تعیین می‌کند

و چون خدایی که «لا تدرکه الأبصار» است، در مکان و زمان نمی‌گنجد، هر آنچه نیز پیش اوست، باید مجرد از جا و مکان باشد. پس حقیقت انسان به جان اوست و جان او نیز امری ملکوتی و مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸). از امام باقر علیه السلام نقل شده که مردی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و گفت: من به جهاد رغبت دارم. حضرت فرمود: «اگر تو کشته شوی، زنده خواهی بود و نزد خدا روزی می‌خوری و اگر بمیری، اجر تو بر خدا خواهد بود و وقتی بازگشتی، از گناهان خارج می‌شوی و تفسیر این آیه همین است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۱).

شهادت نزد خداوند روزی می‌خورند و مقام عندیت دارند، و این نشان از وجود امری مجرد در انسان دارد؛ زیرا «عند ربهم» در صورتی است که انسان موجودی مجرد باشد؛ چرا که خداوند مجرد و بدون مکان است. این آیه دلیل بر بقای نفوس بعد از موت و تجرد نفس است و مراد از حیات نفس پس از مرگ در این آیه، حیات عقلانی، مراد از روزی، روزی معنوی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۴).

- توفی نفس: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾ (زمر/ ۴۲)

در ذیل آیه، روایتی از امام باقر علیه السلام وارد شده که فرمود:

«نیست کسی که بخواهد، مگر اینکه نفس او به سوی آسمان عروج کرده و روحش در بدن باقی می‌ماند و میان نفس و بدن، رابطه‌ای چون شعاع خورشید است. پس اگر خداوند اذن در قبض ارواح دهد؛ روح نفس را اجابت کند و اگر اذن در رد روح دهد، نفس روح را اجابت کند، و این است قول خداوند که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ...﴾» (طبرسی، بی‌تا: ۱۸۸/۲۱).

بنابراین انسان دارای ساحتی مجرد است که با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه به طور کامل گرفته می‌شود و با از بین رفتن بدن جسمانی باقی است.

آیه دیگر که بر توفی دلالت دارد، آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ...﴾ (نساء/ ۹۷) است. این آیه افزون بر اینکه از مرگ با کلمه «توفی» تعبیر کرده است، از یک جریان مکالمه و احتجاج میان فرشتگان و انسان در لحظات پس از مرگ سخن می‌گوید. بدیهی است که اگر واقعیت انسان باقی نباشد و همه واقعیت انسان، لاشه بی‌حس و بی‌شعور

باشد، مکالمه معنا ندارد. این آیه دلالت دارد بر اینکه انسان پس از رفتن از این جهان و این نشئه، با چشم و گوش و زبان دیگر، با موجودات نامرئی به نام فرشتگان به گفت و شنود می‌پردازد (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۱۵/۲).

امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«روح و بدن مؤمن همانند گوهری در صندوق است که چون گوهر از آن خارج شود، صندوق را دور اندازند و به آن اعتنا نکنند، ارواح با بدن نیامیزند و به آن واگذار نیستند، درون آن‌ها نیستند و همانا چون کنگره محیط به بدن می‌باشند» (حلی، ۱۴۲۱: ۵۱).

علامه مجلسی از استدلال برخی بر تجرد نفس از طریق این روایت سخن گفته است؛ زیرا مطابق فقرات آخر این روایت، نفس بیرون از تن است، در حالی که هیچ یک از معتقدان به جسمانیت نفس، اعتقاد ندارند که نفس جسمی خارج از تن است. البته علامه به قرینه آنکه در ابتدای روایت، روح را داخل بدن دانسته است، قسمت اخیر روایت را بیان حال روح پس از مرگ می‌داند و معتقد است که روایت، دلالت بر تجرد نفس ندارد (مجلسی، بی‌تا: ۴۱/۵۸). به نظر می‌رسد که این روایت، اگر هم نتواند تجرد را اثبات نماید، به غیریت نفس و بدن و خارج بودن از تن اشاره دارد که معتقدان به جسمانیت، آن را قبول ندارند. پس علامه در هر صورت نمی‌تواند آن را شاهدی بر ادعای جسمانیت نفس بگیرد.

- نجات بدن فرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ...﴾ (یونس / ۹۲)

در بیان آیه و دلالت آن بر وجود غیر مادی در انسان آمده است که خداوند خطاب به فرعون می‌فرماید: «تو را از فرو رفتن در آب می‌رهانیم، در حالی که بدن تو از روح عاری باشد» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۹۳/۲).

تجیه دلالت دارد بر اینکه فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب، آن را از دست داده است و آن چیزی که نامش «فرعون» بوده و بدن متعلق به او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس، همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس، آن را می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۴/۱۰).

کوتاه سخن آنکه آیه شریفه مؤید این مطلب است که نفوس بشر غیر از بدن‌های آنان است و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدن‌ها، و اگر بدن‌ها را نیز به نام صاحبش

می‌نامیم، به خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است (همان: ۱۷۵/۱۰). حاصل کلام اینکه به روشنی از این آیه استفاده می‌شود که در فرعون، وجود مجردی است که بعد از مرگ باقی است و عذاب الهی را خواهد چشید.

- عذاب بعد از موت: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوا... ۝ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا...﴾ (غافر/

(۴۶-۴۵)

از رسول خدا ﷺ چنین روایت شده است:

«چون یکی از شما بمیرد، هر صبح و شام جایگاهش به او نشان داده می‌شود. اگر از اهل بهشت باشد، جایگاهش بهشت است و اگر از اهل جهنم باشد، جایگاهش جهنم است» (طبرسی، بی‌تا: ۲۷۶/۲۱).

ملاصدرا در ذیل بحث تجرد، به این آیه به عنوان شاهد و دلیل نقلی تمسک می‌کند و می‌گوید:

«وقتی خداوند به اهل عذاب قبل از قیامت برای عذابشان حیات می‌دهد، حیات دادن به اهل ثواب قبل از قیامت اولی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۶).

با توجه به این کلام الهی، پس از فانی شدن بدن و جسم باید نفس مجرد موجود باشد تا در برزخ و قبل از قیامت، اهل عذاب و ثواب شود؛ چرا که بدن با مرگ فانی شده و ثواب و عذاب جسم معنا ندارد.

- حیات برزخی: ﴿... وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون/ ۱۰۰)

این آیه تنها آیه‌ای است که فاصله میان مرگ و قیامت را «برزخ» خوانده است. این آیه صراحت دارد که انسان پس از مرگ دارای نوعی حیات است که تقاضای بازگشت می‌کند، ولی تقاضایش پذیرفته نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۲۱/۲).

از این آیه استفاده می‌شود که پس از آستانه مرگ، بشر وارد عالم برزخ خواهد شد که عالم مثال و عالمی است که همه اعمال صالح و طالح و خلق و عقیده قائم به نفوس بشری است و سرایر آن‌ها به طور تمثل به هر یک از افراد بشری ارائه می‌شود و سبب سرور و یا سبب عقوبت و وحشت آنان خواهد شد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۵).

- بازگشت به سوی خدا: ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ... ۝ إِلَىٰ رَبِّكُمْ

تُرْجَعُونَ﴾ (سجده/ ۱۱-۱۰)

دو مطلب درباره آیه قابل بیان است:

اول اینکه آیه ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ...﴾ متصل است به این آیه و پاسخی است که اشکال کفار را باطل، و شبهه آنان را درباره معاد دفع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۷۷).
دوم اینکه این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است؛ نه جزء آن است و نه حالی از حالات آن (همو، ۱۹۹۹: ۳۷۸).

علامه سبزواری ملاک وحدت و شخصیت را نفس انسانی دانسته و این آیه را دلیل می‌داند بر آنکه نفس، حقیقت انسان است و با تفرق و فساد بدن، صورتش نزد خدا محفوظ می‌ماند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۲۸۲). حاصل بحث آنکه ساحتی در انسان موجود است که باقی می‌ماند و به طور مسلم، تجرد از مادیت دارد که با مرگ فانی نمی‌شود و از بین نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

آیاتی که در قرآن کریم بر تجرد نفس دلالت دارند، به چهار بخش کلی قابل تقسیم هستند. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که دسته اول از آیات که درباره خلقت نفوس هستند، بر مرحله‌ای از آفرینش دلالت دارند که با توجه به تغییر سیاق آیه مشخص می‌شود که این مرحله با مراحل با تحولات مادی قرار گرفته، متفاوت و غیر از خلقت مادی منظور می‌باشد و از این طریق، تجرد نفس قابل اثبات است. دسته دوم آیاتی هستند که بر نسبت نفوس انسان به پروردگار دلالت دارند. از دیدگاه قرآن کریم، حقیقت انسان را روح الهی تشکیل می‌دهد و روح از عالم امر بوده که فقط موجودات ملکوتی را در بر می‌گیرد و به امور مادی تعلق نمی‌گیرد. پس حقیقت انسان که نفس و روح اوست، مادی نمی‌باشد.

دسته سوم آیاتی هستند که بر ادراک و مشاهده عالم ملکوت و مجردات توسط نفوس انسانی دلالت دارند. از آنجا که چنین ادراک و مشاهده‌ای با صورت مادی ممکن نیست، همچنین با اثبات و پذیرش اتحاد عاقل و معقول، می‌توان به این آیات نیز بر تجرد نفس استناد کرد. دسته چهارم آیات مربوط به برزخ و قیامت هستند. این آیات

بر دریافت حقیقتی از انسان توسط فرشتگان در هنگام مرگ دلالت دارند که این حقیقت نمی‌تواند مادی باشد؛ زیرا امور مادی فانی می‌شوند. همچنین برای اثبات تجرد نفس، به احوالی که برای نفوس انسانی پس از مرگ در قرآن بیان شده و گفتگوی با فرشتگان استناد شده است.

بسیاری از روایات که در ذیل این آیات وارد شده‌اند، نه تنها با مجرد بودن نفس منافاتی ندارند، بلکه مؤید نیز می‌باشند. حتی روایاتی که ظاهر آن‌ها معارض است نیز با دقت و تأمل در آن‌ها، تعارض رفع و قابل جمع می‌باشد.

دانشمندان مسلمانی نظیر علامه مجلسی که قائل به جسمانیت نفس هستند، با این چالش جدی مواجه‌اند که بسیاری از تعبیرات به کار برده شده در لسان شرع درباره انسان، با مادی بودن و جسمانیت نفس قابل توجیه نیست؛ تعبیری مانند صعود به سوی خدا، لقای خدا و... اگر نفس مادی بود، فقط به ماده تعلق می‌گیرد، در حالی که در آیات، سخن از رسیدن و دیدار خداوند است و این امر مستلزم سنخیت میان نفس و خداوند است و از آنجا که علامه مجلسی خداوند را منزله از جسم می‌داند، چاره‌ای جز پذیرش تجرد نفس ندارد؛ چنان که در برخی موارد از جمله ذیل روایت توحید مفضل، اذعان به تجرد نفس می‌کند.

در حکمت متعالیه با بهره‌گیری از اصولی همچون حرکت جوهری و تشکیک وجود و ترکیب اتحادی ماده و صورت، ترکیب اتحادی نفس و بدن را مطرح می‌کنند که حقیقت نفس تعلقی بوده و این تعلق به مقتضای دلایل عقلی، از سنخ تعلق تدبیری می‌باشد. همچنین نفس در ابتدا مادی است و با حرکت اشتدادی به تجرد می‌رسد.

همچنان که مجردات دارای مراتبی هستند، نفس انسانی نیز مراتبی دارد. تمام آیات کریمه مورد استناد برای تجرد نفس، بر یک مرتبه خاص دلالت ندارند. از برخی آیات مانند آیات مربوط به بهشت و جهنم و آیات ناظر به حیات برزخی، تجرد مثالی استفاده می‌شود. اما برخی آیات دیگر مانند آیات ۳۱ بقره و ۷۵ انعام، بنا به تصریح مفسران بزرگی همچون امام خمینی و جوادی آملی، بر مقام فوق تجرد عقلانی دلالت دارند. صدرا نیز آیه ۱۰ سوره فاطر را دال بر مقام فوق تجرد عقلانی می‌داند و چنان که در ذیل آیات بیان شد، ملاصدرا بر این باور است که از بیشتر آیات، تجرد عقلی قابل استنباط است.

کتاب‌شناسی

۱. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، چاپ سوم، قم، نور علی نور، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، الشفاء، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۵. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داوری، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
۶. امام عسکری علیه السلام، حسن بن علی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۷. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان فی علوم القرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۸. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. همو، ولایت فقیه، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم، الف لام میم، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. حسینی همدانی، سیدمحمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. حلّی، شیخ عزالدین حسن به سلیمان، مختصر البصائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. همو، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب، حکمة الاشراف، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. شعرانی، ابوالحسن، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.

۲۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.

۲۸. همو، کتاب المشاعر، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.

۲۹. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

۳۱. همو، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة (رسالة الوسائط)، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۹۹ م.

۳۳. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۳۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه احمد بهشتی، تهران، فراهانی، بی‌تا.

۳۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالتقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۳۶. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلّمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.

۳۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۳۸. همو، النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران، بی‌نا، ۱۴۰۶ ق.

۳۹. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.

۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ق.

۴۱. لطفی، محمدحسن، و رضا کاویانی، دوره آثار افلاطون، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، آسمان و جهان؛ ترجمه کتاب السماء و العالم، جلد چهاردهم بحار الانوار، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱ ش.

۴۳. همو، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی‌تا.

۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی خودسازی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.

۴۵. همو، خداشناسی در قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.

۴۶. همو، معارف قرآن، چاپ دوم، قم، در راه حق، ۱۳۶۸ ش.

۴۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴ ش.

۴۸. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.

۴۹. منسوب به امام صادق علیه السلام، جعفر بن محمد، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه در ترکیه نفس و حقایق و معارف الهی، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.

۵۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، شرح چهل حدیث، چاپ پنجاه و هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.

۵۱. همو، معاد از دیدگاه امام خمینی، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.

تبیین پاسخ صدرا به معمای شکاف تبیینی جوزف لوین مبتنی بر آموزه تجرد ادراک*

- مهدی کریمی^۱
- احمد واعظی^۲

چکیده

با عنایت به دیدگاه صدرا در خصوص تجرد ادراک و استدلال‌هایی که بر آن اقامه نموده است، پاسخی مستدل به معمای شکاف تبیینی فراهم می‌گردد. تبیین صدرا از ادراک و نفس در تقریر دوگانه‌انگاری جای می‌گیرد، اما تقریر او با توجه به شأن مجرد نفس و اینکه نفس منشأ هر گونه آگاهی است، به گونه‌ای منسجم‌تر مسئله ادراک و کیفیت آن را توجیه می‌کند. از سوی دیگر، لوین با طرح معمای شکاف تبیینی، بر تمایز میان ماهیت درد و فرایند عصبی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، یک شکاف توضیحی میان تحقق پدیده ادراک و فرایندهای عصبی متناظر با آن ایجاد می‌گردد که این شکاف را نمی‌توان بر اساس داده‌های عصبی موجود پر کرد. هدف از این پژوهش، بررسی میزان کامیابی حکمت متعالیه در ارائه پاسخی مستدل به این مسئله و پر کردن شکاف توضیحی مذکور به واسطه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول) (m.karimi@bou.ac.ir).

۲. استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (vaezi@bou.ac.ir).

قواعد علم‌النفسی حکمت متعالیه است. به نظر می‌رسد دیدگاه صدرا در خصوص مجرد ادراک با توجه به ارائه آن در تقریر دوگانه‌انگاری و با نگاهی که صدرا به نفس به مثابه حقیقتی متمایز با بدن مادی، اما در عین حال متحد با آن دارد، پاسخی مستدل برای معمای شکاف تبیینی فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: مجرد ادراک، شکاف تبیینی، دوگانه‌انگاری، مراتب ادراک.

۱. بیان مسئله

هستی‌شناسی حالات ذهنی^۱ در فلسفه ذهن معاصر، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. حالات ذهنی به مثابه پدیده‌هایی که ویژگی‌هایی جدا از عالم ماده دارند، حوزه وسیعی از انواع ادراک، احساسات، میل، قصد و باورها را شامل می‌شوند. داشتن تبیین دقیقی از این حالات و هستی‌شناسی که بتواند ویژگی‌های پدیداری حالات ذهنی را توجیه کند، می‌تواند به درک ما از دنیای ذهن و خصوص ادراک^۲ کمک کند. در مسئله ذهن و بدن با دو پرسش اساسی روبه‌رویم:

۱- چگونه یک موجود مادی می‌تواند دارای حالات التفاتی باشد؟

۲- چگونه در یک وضعیت مادی، ویژگی کیفی محقق می‌شود؟ (Levine, 2008: 215)

این دو پرسش را می‌توان اساسی‌ترین پرسش‌هایی دانست که مباحث مرتبط با حوزه آگاهی و ادراک حول آن‌ها سامان می‌یابد. داشتن دیدگاهی جامع در خصوص ادراک، نتیجه نگاهی است که ما به حالات ذهنی داریم و از سویی فهم ویژگی‌های پدیداری حالات ذهنی و تبیینی که در خصوص آن‌ها ارائه می‌کنیم، نتیجه نگرشی است که اساساً به نفس و ویژگی‌های مادی یا غیر مادی آن داریم. از این رو می‌توان گفت که بحث از هستی‌شناسی ادراک، در ادامه بحث از هستی‌شناسی نفس و مترتب بر آن است. به تعبیر دیگر، اگر نگاهمان در خصوص نفس، نگاهی مادی‌انگارانه باشد، بدون شک نگرشی مادی به ادراک خواهیم داشت و با داشتن نگرش مجرد به نفس و اثبات دوگانه‌انگاری، چه دوگانه‌انگاری مطلق و یا دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها، نگرشی

1. Mental states.
2. Perception.

متفاوت و گاه مجردانگارانه به ادراک خواهیم داشت.

از سوی دیگر، تمرکز بر حوزه ادراک و ویژگی‌های مادی یا مجرد آن می‌تواند خود راهگشای نگاه ما به نفس باشد و به بیان بهتر، مجرد بودن ادراک را می‌توان از طریق برهان‌انی، استدلالی بر اثبات مجرد نفس دانست. اینکه ادراک مجرد باشد، سبب می‌شود منشأ آن را که نفس است، مجرد بدانیم و برعکس با مجردانگاری نفس، مجرد ادراک امری معقول خواهد بود. از این رو، با ارائه دیدگاهی منسجم در خصوص نفس، لازم است که ادراک را نیز در آن ساختار مورد دقت قرار دهیم. تبیین مادی یا مجرد از ادراک، هر کدام امتیازات و اشکالاتی دارد که لازم است در تبیین ادراک مورد توجه قرار گیرد. ساده‌سازی هستی‌شناسی ادراک، توانایی در تحلیل مادی ادراک بر اساس فرایندهای عصبی و قابل مشاهده و پیش‌بینی‌پذیر بودن برخی ویژگی‌های ادراکی بر اساس تحقق فرایندهای عصبی متناظر، امکان هوش مصنوعی و تحقق یک ذهن کامل مصنوعی با پیشرفت علم را می‌توان از امتیازات نگرش مادی‌انگارانه به ادراک دانست. در مقابل، تمایز میان دو حوزه ذهن و ماده و عدم تبیین جامع و قابل قبولی از نحوه حصول پدیدارهای ذهنی از فرایندهای عصبی و باقی ماندن شکاف میان ذهن و ماده به مثابه یک مسئله غیر قابل حل و نیز عدم تبیین ویژگی‌هایی نظیر خصوصی بودن، شفاف بودن، حضوری بودن در ساختار ماتریالیسم را می‌توان به مثابه اشکالاتی بر دیدگاه ماتریالیسم برشمرد. دیدگاه دوگانه‌انگاری با عنایت به مجرد نفس، ساختاری برای تحلیل ویژگی‌های مجرد ادراک فراهم می‌آورد. بر اساس این تبیین از نفس و ویژگی‌های آن می‌توان تحلیلی مناسب برای پدیدارهایی نظیر علم حضوری، خودآگاهی و ویژگی‌هایی نظیر شفافیت و بدون واسطه بودن پدیده‌های ادراکی ارائه داد. ملاصدرا با التزام به مکتب دوگانه‌انگاری و ویژگی مجرد نفس سعی می‌کند ساختار یکپارچه تحلیل خود را در خصوص حالات و ویژگی‌های نفس در سنت دوگانه‌انگاری حفظ کند. از دیدگاه صدرا، ادراک در مراتب سه‌گانه خود یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی مجرد است و ادراک به مثابه فعلِ نفس مورد تحلیل قرار می‌گیرد. بدین ترتیب می‌توان ویژگی‌های ادراک را در ساختاری مجردگونه تحلیل کرد و از دیدگاه فلسفی، تحلیلی متناسب با این ویژگی‌ها ارائه داد. جداانگاری ذهن از ماده

و تمایز میان دو حوزه نفس و بدن و تقسیم‌بندی جدیدی که بر این اساس شکل می‌گیرد، یعنی نفسی و بدنی، از مواردی است که می‌تواند به گونه‌ای مناسب، هستی‌شناسی ادراک و ویژگی‌های وابسته به آن را تحلیل کند. از سوی دیگر، طرح دوگانه‌انگاری در فلسفه ذهن معاصر همواره موافقان و مخالفانی داشته است. این دیدگاه که دوگانه‌انگاری مطلق بارزترین تقریر آن است، از سوی اندیشمندان متعددی ارائه شده است. در ادبیات معاصر غرب می‌توان دکارت را سرآغاز ارائه مجدد این دیدگاه در دوران معاصر دانست. دکارت ماهیت «من» را منشأ پیوستگی میان ادراکات در زمان‌های مختلف می‌داند (Armstrong, 1968: 16).

پس از دکارت، دیدگاه‌های متنوعی در ردّ و یا قبول نگرش دوگانه‌انگاری صورت گرفت. در این میان، کرییکی با طرح استدلال جهان‌های ممکن که در آن بتوان پدیده درد را بدون واکنش عصبی تصور نمود، دفاعی مستدل از نگرش دوگانه‌انگاری ارائه کرد. در ادامه، لوین با طرح مسئله شکاف تبیینی به یک معمای جدید در حوزه آگاهی که بی‌ارتباط با مسئله سخت‌آگاهی نیست، اشاره کرد. بر اساس برداشت لوین، میان ویژگی کیفیت درد و آنچه فرایند عصبی می‌نامیم، یک شکاف وجود دارد؛ شکافی که تبیین نشده است و آنچه ما شلیک عصبی می‌نامیم، نمی‌تواند به میزان کافی پدیده درد را با همه ویژگی‌های آن توضیح دهد. لوین از استدلال جهان‌های ممکن کرییکی بهره می‌برد و این فرض را که می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن پدیده درد وجود دارد، اما خبری از فرایندهای عصبی نیست، قرینه‌ای بر این مهم قرار می‌دهد که پدیده درد را نمی‌توان به طور کامل به واسطه فرایندهای عصبی توضیح داد و در اینجا چیزی برای توضیح وجود دارد که توضیح داده نشده است و نام آن را شکاف تبیینی می‌نهد. به نظر می‌رسد با عنایت به تقریر یکپارچه صدرا از دوگانه‌انگاری و تبیین مجرد از انواع ادراک و نسبت دادن ادراک به مثابه فعل نفس می‌توان پاسخی به مسئله شکاف تبیینی فراهم نمود.

در این پژوهش بر آنیم که با عنایت به تقریر صدرا از پدیده ادراک و مجرد انواع آن، پاسخی برای معمای شکاف تبیینی فراهم آوریم.

۲. ادبیات بحث

۱-۲. ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری

آگاهی پدیده‌ای است که مسئله پیچیده ذهن-بدن را ایجاد می‌کند (Nagel, 1974: 435). تمایز میان دو عنصر ذهن و مغز، نفس و بدن، آگاهی و ماده، دوگانه‌هایی را پدید آورده است که می‌توان گفت بسیاری از مسائل حوزه هستی‌شناسی علم‌النفس به بررسی و تدقیق این دوگانه‌ها اختصاص یافته است. بر این اساس، ارتباط هستی‌شناسانه میان این دوگانه‌ها در عین پذیرش هر دو (دوگانه‌انگاری)، یا یکی پنداشتن این دو حوزه (ماتریالیسم)، مهم‌ترین چالشی است که پیش‌روی فیلسوفان ذهن برای تبیین آگاهی از سویی و برای تبیین ماهیت و سرشت ذات آگاه از سوی دیگر است؛ به گونه‌ای که جدال بر سر این دوگانه‌ها و یکی یا دوگانه پنداشتن آن‌ها، سرمنشأ ایجاد نظریه‌های متعددی در خصوص آگاهی، ادراک و نفس شده است. از سوی دیگر، ایده آلیسم مدرن، جهان را از «من» پدید می‌آورد. ذهن جهانی را که می‌توان در مورد آن گفتگو کرد و از واقعیت آن سخن گفت، بنا بر قدرتی که بر ادراک و خلق تصورات گوناگون دارد، خلق می‌کند (Simmel, 2004: 110). این قدرت ذهن بر خلق جهانی که در آن زیست می‌کند، اهمیت شناخت ذهن و کارکردهای آگاهی و ادراک‌ساز آن را روشن می‌سازد و بدین ترتیب برای انسان مدرن نیز توجه به ذهن و ماهیت حقیقی آن، همان قدر اهمیت دارد که برای فیلسوفان گذشته اهمیت داشت.

دکارت در ادبیات مدرن غرب، سرآغاز نگرش دوگانه‌انگارانه به نفس شناخته می‌شود. بدیهی بودن آگاهی، دکارت را به این مطلب سوق می‌دهد که ذات انسان آگاهی است و هستی او محتاج به مکان و قائم به عنصری مادی نیست. دکارت نتیجه می‌گیرد که او فقط یک شیء متفکر است؛ یعنی شیئی که تمام ذات و ماهیت او، چیزی جز آگاهی نیست (Descartes, 1971: 32). رد و قبول‌ها میان دو گرایش دوگانه‌انگاری و ماتریالیسم، منشأ مباحثی شده است که در ادبیات معاصر فلسفی غرب، مسائل فلسفه ذهن را پدید آورده است. ارتباط میان عناصر مادی مغز با پدیده‌های ذهنی و نحوه پدید آمدن تجربه‌های ذهنی از فرایندهای عصبی، مسئله‌ای است که

پاسخ به آن تأملات گسترده فلسفی را در حوزه فلسفه ذهن و آگاهی پژوهی می‌طلبد. در نبود پدیده آگاهی، مسئله ذهن-بدن مسئله‌ای آسان و جذاب است و با وجود پدیده آگاهی، این مسئله غامض و غیر قابل فهم است (Nagel, 1974: 436) تا جایی که به نظر می‌رسد بحث از سرشت آگاهی با توجه به مبانی مادی‌انگاری به بن‌بست رسیده است (Sękowski & Rorot, 2021)؛ اما چالش میان دوگانه‌انگاری دکارتی و تمایز میان ذهن و بدن با این‌همانی ذهن و بدن که شاخص‌ترین دیدگاه ماتریالیستی است، محل تلاقی آراء گوناگونی در فلسفه ذهن شد. آنچه برای فیلسوفانی چون دکارت و دیگر اندیشمندان دوگانه‌انگار در درجه اول اهمیت قرار داشت، اثبات تمایز میان ساحت ذهن و بدن و اثبات نگرشی دوگانه در این خصوص است. در فضای فلسفه اسلامی نیز با تأکید بر نگرش دوگانه‌انگاری، استدلال‌هایی به نفع تجرد نفس اقامه شده است. صدرالمتهلین نیز به سان دیگر فلاسفه اسلامی، دلایلی را به نفع تجرد نفس اقامه کرده است.

۲-۲. تمایز ذهنی-بدنی

نکته قابل تأمل در انگاره دکارت، وجود تمایز میان دو حیث واقعیت‌های پدیداری یعنی واقعیت‌های ذهنی و فیزیکی است، تمایز میان کیفیت‌های ذهنی و فرایندهای فیزیکی در آثار متعددی از سوی ذهن‌اندیشان بازتاب داده شد؛ از جمله، کریکی به نفع دوگانه‌انگاری مطلق و در مقابل ماتریالیسم در دو کتاب *نام‌گذاری و ضرورت* (Kripke, 1980) و *این‌همانی و ضرورت* (Kripke, 1977)، علیه ماتریالیسم اقامه استدلال کرده است. اثبات تمایز میان تجربه‌های ذهنی و فیزیکی و به عبارت دیگر، پذیرش دو سنخ تجربه یعنی تجربه ذهنی و تجربه فیزیکی در فرایندی که منتهی به آگاهی می‌گردد، نقطه شروع نفی ماتریالیسم و پذیرش دوگانه‌انگاری است. می‌توان نقطه عزیمت را در کشف ویژگی متافیزیکی آگاهی، شهود دانست. شهود آگاهی سبب می‌شود که در درستی این‌همانی میان وضعیت ذهنی و فیزیکی شک کنیم (Levine, 1983: 354) و به این ترتیب با این شک، نقطه عزیمتی شکل می‌گیرد تا بتوان به اثبات دوگانه‌انگاری در خصوص ماهیت ذهن و آگاهی پرداخت. شهود تجربه آگاهی اهمیت زیادی دارد،

نه فقط از آن جهت که در برابر تحلیل فلسفی مقاومت می‌کند، بلکه از آن جهت که سبب پیدایش شکافی تبیینی مهمی در خصوص دوگانه ذهن و فیزیک می‌گردد (Ibid.); بنابراین نگرش متافیزیکی به آگاهی، بر تجربه‌ای شهودی از آگاهی مبتنی است (Ibid.).

مفهوم «من» از نظر دکارت، نماینده همه این حالات و کیفیت‌های ذهنی است و ساحتی جدا از ماده دارد که برای ارتباطش با ساحت مادی، لازم است چاره‌اندیشی کرد. اما در نگرش جدید، به گونه‌ای دقیق‌تر از متافیزیک بودن یک مفهوم ذهنی برای مثال مفهوم «درد»، اراده، هیجان و هر گونه مفهوم دیگری که درونی و شهودی است، می‌پردازیم. با درک فرامادی از این حقایق ذهنی، نوبت به پاسخ به پرسش‌هایی دیگر در خصوص منشأ، آثار، برهم‌کنش میان این حالات و دیگر سؤالاتی می‌رسد که در حوزه مفاهیم ذهنی به مثابه مفاهیمی متافیزیکی و مجرد طرح می‌گردد. پدیده‌های ذهنی، معلول‌هایی ذهنی‌اند که در بستری از فیزیک مغز روی می‌دهند. ابتدایی‌ترین تلقی در خصوص این پدیده‌ها، این‌همانی این پدیده‌های ذهنی با فرایندهای عصبی است. بر پایه این نگرش، پدیده‌های ذهنی چیزی نیست جز تحقق فرایندهایی عصبی که در ساختار فیزیکی مغز روی می‌دهد. بر این اساس، درد چیزی نیست جز شلیک یکی از رشته‌های عصبی، و نیز دیگر پدیده‌های ذهنی همین گونه توجیه می‌گردد. در این چارچوب، نگرش لوین رویکردی منعطف‌تر است و به جای استدلالی متافیزیکی علیه فیزیکالیسم، به استدلالی معرفت‌شناسانه در مقابل آن رو می‌آورد (Ibid.). امکان معرفت‌شناختی مجرد حالات ذهنی از مغز را مطرح کرده و سرانجام، درکی متافیزیکی از ذهن را ممکن می‌شمارد.

۲-۳. معمای شکاف تبیینی

بر اساس دیدگاه این‌همانی، با یک گزاره کاملاً منسجم روبه‌رو هستیم؛ حالت درد روی می‌دهد اگر و فقط اگر رشته عصبی C، شلیکی عصبی را محقق کند. اگر بخواهیم دقیق‌تر به این گزاره نگاه کنیم، می‌توان این گزاره را چنین تقریر کرد: حالت درد روی می‌دهد اگر و فقط اگر ملکول A دچار حرکت شود. در حقیقت به جای

درک فیزیکی شلیک عصبی یک رشته عصبی، درک فیزیکی دقیق‌تری را جایگزین کردیم که همان ملتهب شدن یک ملکول خاص است. پرسش فلسفی از اینجا شروع می‌شود که آیا این گزاره، گزاره صحیحی است و آیا امکان بطلان این گزاره و در نتیجه بطلان ماتریالیسم وجود ندارد؟ کلی بودن یک گزاره، به معنای صحت آن گزاره در همه موارد است. بنابراین اگر امکان یک مورد نقض برای آن وجود داشته باشد، می‌توان در خصوص صحت آن گزاره تردید کرد. این‌همانی میان حالات ذهنی و جهان فیزیکی، به معنای ارتباط علی میان آن‌هاست و ارتباط علی به معنای آن است که معلول تنها در ظرف تحقق علت محقق می‌گردد و همواره چنین است که معلول بدون وجود آن علت خاص خود محقق نمی‌گردد. این بیان به خوبی در استدلال کریپکی علیه ماتریالیسم به چشم می‌خورد. استدلال کریپکی از دو گزاره اساسی تشکیل یافته است: گزاره نخست: دو وضعیت متناظر را که به مثابه علت و معلول می‌باشند، اگر طرفین یک رابطه علی بدانیم، همواره این دو سویه متناظر صحیح خواهند بود و هیچ جهان ممکن‌تری را نمی‌توان تصور کرد که رابطه این‌همانی مذکور در آن محقق نباشد. گزاره دوم: این‌همانی میان وضعیت روانی و فیزیکی نادرست است، بدان علت که می‌توان جهان ممکن‌تری را تصور کرد که این دو، متمایز از یکدیگر محقق شوند (Ibid.). با احتمال وجود چنین جهانی که پدیده درد بدون وجود هر گونه رویداد فیزیکی یا با وجود رویدادی فیزیکی، اما غیر از شلیک عصبی C و برای مثال باز شدن دریچه D محقق شود، دیدگاه این‌همانی نفی خواهد شد و بنابراین فیزیکالیسم، دیدگاهی مورد قبول در توضیح چیستی ادراک و آگاهی نخواهد بود.

استدلال کریپکی بر تجربه‌ای شهودی متکی است؛ اینکه ما به شهود درک می‌کنیم که تجربه ادراکی چیزی غیر از فرایند عصبی است. از نظرگاه او، این شهود دلیلی کافی بر بطلان ماتریالیسم و در نتیجه قبول دیدگاه دوگانه‌انگاری دکارتی برای توضیح ماهیت آگاهی است.

از دیدگاه لوین، هرچند مسئله شهود آگاهی با تقریر کریپکی، دلیل کافی برای اثبات دوگانه‌انگاری دکارتی نیست، اما دلیلی معرفت‌شناسانه برای وجود شکاف میان دو وضعیت فیزیک و ذهن است (Ibid.) و همین شکاف میان دو وضعیت ذهنی و فیزیکی

می‌تواند راه را برای بحث از امکان دوگانه‌انگاری دکارتی بگشاید (Clarke, 2003). کریپکی استدلالش بر نفی فیزیکیالیسم را با التزام به سه گزاره سامان می‌دهد: ۱- بنا بر دیدگاه فیزیکیالیسم نوعی، درد عبارت است از شلیک عصبی یک نورون. با التزام به ضرورت صدق این گزاره، گزاره دومی داریم: ۲- شلیک عصبی عبارت است از حرکت تعدادی ملکول. این گزاره نیز بنا بر نگرش فیزیکیالیستی، ضرورتاً صادق می‌نماید (Levine, 1983: 354). پذیرش این‌همانی درد با حرکت ملکول‌ها به معنای آن است که تصور درد بدون حرکت ملکول‌ها یا درد بدون شلیک عصبی C، تصوری منطقی ناممکن است (Ibid.: 355)؛ اما می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن درد بدون شلیک عصبی یا با فرایندی دیگر غیر از حرکت ملکول A روی دهد و این امکان به معنای نفی قطعیت ماتریالیسم است.

شکاف تبیینی میان حالات ذهنی و فیزیکی، اگرچه به اثبات دوگانه‌انگاری منتهی نمی‌گردد، اما با مطرح کردن احتمالی متافیزیکی و بر اساس استفاده از دیدگاه جهان‌های ممکن، شکافی توضیحی را میان حالات ذهنی و فیزیکی اثبات می‌کند که پر کردن این شکاف یا خالی ماندن آن، مستلزم اثبات یکی از دو طرف دعوی یعنی اثبات دوگانه‌انگاری و یا مادی‌گرایی است. اثبات تمایز میان پدیده‌های ذهنی و فیزیکی بی‌آنکه به هستی‌شناسی پدیده‌های ذهنی بپردازد و معمای پیدایش حقایق متافیزیکی از فرایندهای فیزیکی، راه را برای بحث از فرامادی بودن ادراک و نیز مجرد بودن منشأ ادراک فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت مادی بودن ادراک امری ناممکن است. به بیان دیگر، با توجه به استدلال پیش‌گفته، مادی بودن ادراک امری محتمل و نیز فرامادی بودن آن امری ممکن تلفی می‌شود و جزم به مادی بودن آن از میان می‌رود. علاوه بر آن، استحاله مادی بودن ادراکات نیز ادله قابل تأملی دارد که در این مجال به بیان فلسفی آن‌ها می‌پردازیم.

از دیدگاه یک ماتریالیست، اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است، الف فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است، ب فرض کنیم، اثر که فکر و ادراک است با الف+ب مساوی بوده و هیچ‌گاه مساوی الف یا ب به تنهایی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۳۹) و به تعبیر دیگر، ادراک فرایندی مادی است که متأثر از وقایع

خارجی و در ظرف مادی مغز محقق می‌شود. اما از دیدگاه فلسفه اسلامی، معلوم را الف، جزء عصبی را ب و فرایند عصبی را ک، فرض می‌کنیم؛ در این صورت، صورت علمی یا همان ادراک، ج خواهد بود. حال اگر ج = ک باشد، اندیشه مادی در خصوص مدرک صحیح خواهد بود؛ حال آنکه با تغایر میان این دو، مدرک پدیده‌ای غیر مادی است (همان). اما سخن اینجاست که ج با ک مساوی نیست و این دو از یکدیگر ممتاز می‌باشند و تغایر میان این دو سبب می‌شود که فرایندهای عصبی و حالات ادراکی را دو وجود ممتاز از یکدیگر بدانیم؛ حال آنکه در نگرش مادی به ادراک و مادی‌انگاری حالات ذهنی، حالات ذهنی با فرایندهای عصبی یکی بوده و تمایزی میان آن‌ها نیست.

۲-۴. کوالیا مرکز جدال

کوالیا چگونگی و کیفیت تجربه‌های حسی مانند رنگ‌ها، صداها و مزه‌ها و احساساتی مانند سیری، اضطراب و مواردی این چنین است (3: Chumley & Harkness, 2013). می‌توان گفت که مرکز همه مباحثی که در ردّ یا تأیید مادی‌انگاری تجربه‌های ادراکی بیان شده است، به گونه‌ای به پدیده کوالیا یا همان کیفیت ذهنی بازگشت می‌کند. پذیرش یا عدم پذیرش کوالیا، اولین گام در جهت پذیرفتن مادی‌انگاری تجربه‌های ادراکی و یا مجردانگاری آن است. فیلسوفان کیفیت ذهنی یا همان کوالیا را دارای ویژگی‌هایی دانسته‌اند که عبارت‌اند از: خصوصی و قائم به شخص بودن،^۱ حضوری و مستقیم بودن،^۲ منظر اول شخص داشتن^۳ و چگونگی و کیفیت خاص داشتن.^۴ این ویژگی‌ها را نمی‌توان در تحلیلی مادی از نفس و ادراک تبیین کرد؛ چرا که فرایند مادی، قائم به شخص و خصوصی نیست و ابژه است و برای همگان در دسترس است. دسترسی به آن حضوری و بی‌واسطه نیست، بلکه به واسطه صورت‌ها و واسطه‌هاست. موضوعات مادی همواره از منظر سوم شخص در دسترس و مورد مطالعه قرار می‌گیرد، نه از منظر اول شخص، آن گونه که کوالیا چنین است و سرانجام فرایند مادی، کیفیت

-
1. Subjective.
 2. Intrinsic.
 3. First person.
 4. What is like to be.

خاصی از فردی به فرد دیگر و از مکانی به مکان دیگر ندارد، اما کوالیا چنین نیست و یک کیفیت خاص و بودگی ویژه است. امکان کوالیا، تبیین قابل قبولی از این پدیده‌ها را می‌طلبد (Wilson, 2003: 413). بدیهی است که با اثبات این‌همانی یا هر تقریری از ماتریالیسم، نمی‌توان وجود کوالیا را پذیرفت (Block, 1980: 279).

می‌توان گفت که ویژگی‌های گفته‌شده در عبارات فوق، ویژگی‌هایی فرامادی است که برای هر کیفیت ذهنی ثابت است. در نگاه فلسفه ذهن، انسان بودن کیفیتی دارد که از خفاش بودن متمایز و غیر از آن است. این ویژگی‌ها ما را ناچار از انتخاب یکی از این دو گزینه می‌کند؛ یا باید بپذیریم که کوالیا یک پدیده غیر مادی است و جدا از فرایندهای مادی وجود دارد و یا باید ملتزم به این مهم شویم که فرایندهای مادی و عصبی می‌توانند دارای آثار و نتایج غیر مادی باشند. گزینه دوم باطل است؛ چرا که از جهت یکسانی پدیده‌های مادی لازم می‌آید که سایر پدیده‌های مادی نیز دارای چنین ویژگی‌های غیر مادی باشند. در جهان مادی، با جهانی ابژه که علم حصولی و نه حضوری به آن تعلق می‌گیرد و جهان مشاهده و کشف است، مواجهیم؛ اما در کوالیا، با جهانی سابجکتیو و قائم به خودمان که با علم حضوری و بی‌واسطه آن را می‌یابیم، مواجهیم. در اینجا با یک پدیده غیر قابل توضیح روبه‌رویم؛ برآمدن ویژگی‌های فرامادی گفته‌شده در زمینه و بستری از فرایندهای مادی. فرایندهای مادی به‌خودی‌خود چنین ویژگی‌هایی ندارند؛ چرا که هر آنچه در این فرایندها دیده می‌شود، صرفاً کنش و واکنش‌های ملکولی است و نه چیزی بیشتر. بنابراین توضیح پدیده‌هایی مانند کوالیا، اولاً مبتنی بر درکی غیر مادی از آن است و ثانیاً لازم است که رابطه میان کوالیا و فرایندهای فیزیکی کاملاً تبیین گردد. لوین با تأکید بر چنین ویژگی‌هایی، سعی می‌کند تمایز میان ادراک و ماده را پذیرفته و با عقب‌نشینی از دیدگاه ماتریالیسم به سمت و سوی امکان مجرد ادراک سیر کند. مسیر استدلال لوین از شهود ادراک به مثابه یک کوالیا می‌گذرد. از دیدگاه او، پدیده درد رویدادی است که می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که پدیده درد بدون وجود شلیک عصبی وجود داشته باشد. این به معنای آن است که پدیده درد به منزله یک کوالیا، قابلیت آن را دارد که متمایز از فرایندهای مادی درک گردد.

۳. بررسی ادراک از دیدگاه حکمت متعالیه

۳-۱. صدرا و تمایز ادراک از ماده

صرف نظر از تفاوت دیدگاه صدرا با فیلسوفان مشاء در حدوث نفس و اینکه صدرا نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند و فیلسوفان مشاء آن را روحانیة الحدوث می‌دانند، در اینکه نفس روحانیة البقاء است، میان صدرا و فیلسوفان مشاء اتفاق نظر وجود دارد. از این رو، صدرا نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان بر این نکته تأکید می‌ورزد که نفس حقیقتی مجرد و غیر مادی است. صدرا در خصوص تقریری از دوگانه‌انگاری که با شواهد تجربی سازگار باشد و از سویی بتواند چارچوب دوگانه‌انگاری را حفظ کند، موفق بوده است. بر اساس دیدگاه صدرا، نفس دارای مراتبی گوناگون است؛ در مرتبه‌ای حقیقتی مادی و بدنی دارد و در مرتبه‌ای غیر مادی است. این وجود مشکک در دو قوس صعود و نزول گسترش پیدا کرده و بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» با همه مراتبش یگانگی و این‌همانی دارد. بنابراین نفس در مرتبه بدنی نفس است؛ چنان که در مرتبه غیر مادی نفس است. حضوری بودن ادراکات حسی، خیالی و عقلی و ابتناء این ادراکات بر فرایندهای مادی در نگرش صدرا تبیین می‌گردد. در حقیقت صدرا توانسته است با وجود التزام به سنت فلسفه اسلامی در دیدگاه دوگانه‌انگاری، ساختار فلسفی خود را به گونه‌ای بچیند که بتواند شکافی را که میان نفس و بدن است، پر کند. او با پذیرش این مهم که نفس در مرتبه بدنی عین بدن است، سعی در پر کردن شکاف مذکور می‌کند؛ شکافی که به نظر می‌رسد در تقریر دکارتی یا مشایی از دوگانه‌انگاری، همچنان خالی می‌ماند.

صدرا با توجه به غیر مادی بودن نفس، حالات و افعال نفسانی را نیز غیر مادی می‌داند. در نگاه صدرا، سه سطح از ادراک را می‌توان تصور کرد: سطح ادراک حسی، خیالی و عقلی. به اعتقاد او، هر سه سطح ادراک مجرد است و در ساختاری یکپارچه از آگاهی نفس که مبتنی بر وجه غیر مادی نفس است، تبیین می‌گردد. از دیدگاه صدرا، اولین مرحله تجرید ادراکی در قوای حسی صورت می‌گیرد. در این مرحله، صورت‌های ادراکی از ماده مجرد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۰). صدرا

در خصوص غیر مادی دانستن ادراک عقلی یا آنچه می‌توان آن را ادراک شهودی نامید، با مشایبان هم‌سخن است؛ اما در خصوص ادراک حسی و خیالی، راه خود را از مشاء جدا می‌کند و با نقد ادله مشاء، قائل به غیر مادی بودن ادراک حسی و خیالی مانند ادراک عقلی می‌گردد. پرسش این است که چرا غیر مادی دانستن ادراک برای ما در این بحث اهمیت دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت محور همه مباحثی که در حوزه فلسفه ذهن معاصر و در نگاه فلاسفه نقادی مانند کریپکی، لوین و چالمرز طرح شده است، بر سر مادی یا مجرد دانستن ادراک است. اگر ادراک را امری مادی قلمداد کنیم که بر فرایندهای عصبی مغز قابل انطباق و مشاهده است، می‌توان چنین ادراکاتی را شبیه‌سازی کرد و در یک نگاه کلان می‌توان هوش مصنوعی که تمام ویژگی‌های ذهن انسانی را داشته باشد، پدید آورد و اگر ادراک غیر مادی باشد، نمی‌توان امری غیر مادی را مشاهده کرد و آن را به مثابه یک فرایند مادی بررسی نمود و نیز نمی‌توان چنین پدیده‌ای را خارج از ارگانسیم زنده انسانی و به واسطه ابزار فیزیکی دیگر ایجاد کرد.

ویژگی‌های فرامادی مانند حضوری و مستقیم بودن تجربه‌های ادراکی، شفاف بودن، حیث قائم به شخص داشتن و دیگر ویژگی‌ها در نگرش فلاسفه‌ای مانند لوین، سبب تردید این اندیشمندان در جزم به صحت نگرش‌های مادی‌انگارانه شده و در مقابل، صدرا نیز با توجه به حیث غیر مادی نفس و ثبوت تجرد و علم حضوری در خصوص آن، قائل به تجرد مراتب ادراک گردیده است. به نظر می‌رسد با توجه به دوگانه‌انگاری صدرا و مبتنی بر نگرش صدرا در تجرد ادراک می‌توان برخی یا همه ویژگی‌های ادراکی را که قبلاً در نگرش مادی‌انگاری با مشکل توجیه‌پذیری مواجه بود، توجیه نمود.

ابن سینا سعی کرده است با اقامه استدلال‌هایی، مادی بودن ادراک حسی و خیالی را ثابت کند. بنا بر دیدگاه ابن سینا، ادراک حسی و خیالی که از آن تعبیر به ادراک جزئی می‌کنیم، از جهت جزئی بودن مدرک، مادی است و در بخشی از ماده مغز، اثری مادی منطبع می‌گردد که همان اثر ادراک نامیده می‌شود. صدرا با اشاره به استدلال‌های ابن سینا، پاسخ آن‌ها را داده و دیدگاه خود را در خصوص مجردانگاری ادراک تثبیت می‌کند. اینک به بیان سه استدلال مهم صدرا در خصوص مجردانگاری ادراک حسی و خیالی می‌پردازیم.

۱-۱-۳. استدلال انسجام‌گرا

صدرا استدلال نخست را در برابر استدلال ابن سینا در موضوع مادی‌انگاری ادراک حسی و خیالی اقامه می‌کند. از دیدگاه ابن سینا، ممتنع است که سیاهی و سفیدی را در صورت خیالی واحدی تصور کنیم؛ اما می‌توان سفیدی و سیاهی را در دو جزء متمایز تصور کرد. بنابراین دو جزء تصور خیالی در وضع متمایزند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۲-۱۷۱). بدین ترتیب با تمایز وضعی میان دو جزء، مادی بودنِ مدرکات خیالی نتیجه گرفته می‌شود.

صدرا در پاسخ معتقد است که ما تفاوت میان صورت‌های خیالی و اختلاف آن‌ها را در خصوص اشاره خیالی انکار نمی‌کنیم؛ اما از این مطلب لازم نمی‌آید که نفس جوهری مادی باشد و یا آنکه در صورت مجرد بودن، مدرک جزئیات و صور خیالی نباشد. تمایز میان صورت‌های خیالی موجب نمی‌شود که صورت‌های مقداری موجود در عالم خیال و مثال دارای وضع حسی باشد تا آنکه میان تجرد نفس و تصور صورت‌های خیالی منافات لازم آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸-۲۳۹). از این بیان صدرا، این نتیجه به دست می‌آید که لازم است تجرد نفس و صورت‌های ادراکی را در یک ساختار تحلیل کنیم. وقتی نفس را امری مجرد می‌دانیم، مادی دانستن ادراک حسی و خیالی، ما را به یکی از دو محذور مبتلا می‌کند؛ محذور نخست این است که نفس را مادی بدانیم تا چنین نفسی قابلیت ادراک صور مادی ادراکی را داشته باشد و محذور دوم این است که اگر نفس را غیر مادی بدانیم، در این صورت، توانایی درک صورت‌های مادی مذکور را ندارد. هر دو محذور تالی فاسد دارند؛ چرا که از یک سو نفس توانایی ادراک همه صورت‌های ادراکی را دارد و از سوی دیگر نفس مجرد است، بنابراین لازم است که آن صورت‌های ادراکی نیز مجرد باشند. این استدلال را می‌توان استدلال انسجام‌ناמיד. با توجه به این استدلال، انسجام میان دیدگاه ما در مورد نفس و هستی‌شناسی ادراک امری ضروری است. با باور به اینکه نفس حقیقتی غیر مادی است، لازم است که در خصوص هستی‌شناسی ادراک نیز قائل به تجرد شویم.

۲-۱-۳. استدلال کارکردگرا

ابن سینا برای مادی‌انگاری ادراک حسی و خیالی از کارکرد ویژه هر کدام از قوای حسی استفاده می‌کند. از نظر او، بدیهی است که ادراک مرتبط با بینایی در حس بینایی، ادراک مرتبط با شنوایی در حس شنوایی و... محقق می‌شود. حال اگر نفس را مدرک همه این ادراکات بدانیم، بطلان کارکرد مخصوص هر یک از این اعضا لازم می‌آید. بنابراین نفس مدرک جزئیات نیست و این ادراکات مادی است و به وسیله آلات ادراکی مادی نیز درک می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶/۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱۰). این از آن روست که ادراک چیزی نیست جز حضور مدرک نزد مدرک، و حضور مقرون به وضع، قرب و بعد است. بنابراین وقتی حاضر جسم است، لازم می‌آید که محضور هم جسم باشد تا چنین نسبتی ایجاد گردد (همو، ۱۳۷۹: ۳۵۰/۶). می‌توان این استدلال را به بیانی دیگر این گونه گفت که هر بخش از مغز، کارکردی مخصوص به خود دارد؛ برای مثال بخشی از مغز، کارکرد آن مخصوص تحلیل داده‌های بینایی است یا بخشی دیگر، کارکرد آن تحلیل داده‌های شنوایی است. حال اگر نفس به مثابه پدیده‌ای فرامادی، مدرک همه انواع ادراک باشد، بخش‌های مختلف مغز، کارکرد خود را از دست خواهند داد. دیدگاه کارکردگرایی نیز معتقد است که ادراک کارکرد ویژه فرایندهای عصبی است و با فرایندهای عصبی این‌همان نیست و با تحلیل ادراک در ساختار نفس غیر مادی، بطلان کارکرد بخش‌های مختلف مغز لازم می‌آید.

صدرا در پاسخ به استدلال ابن سینا، از کارکرد نفس به جای کارکرد اعضا و قوا بهره می‌گیرد. از نگاه صدرا، بسیاری از مردم ادراکات کلی خود را محصول قلب یا ذهنشان می‌دانند؛ حال آیا این تصور دلالت می‌کند بر اینکه محل این ادراکات قلب یا ذهن افراد است؟ اگر چنین نیست، در خصوص گفته‌شده نیز حصول ادراک توسط نفس، ضروری به کارکرد مخصوص هر یک از اعضا وارد نمی‌کند و نیز بدیهی است که بیننده چشم نیست و شنونده گوش نیست، بلکه این نفس است که سمیع و بصیر است. برخی اندیشمندان قائل به این نظر شده‌اند که مجموعه حواس، موصوف به صفات مذکورند؛ اما از جهت آنکه وقتی آحاد موصوف به صفتی نبودند، مجموع هم نمی‌تواند موصوف به چنین اوصافی گردد، در این دیدگاه تشکیک کردند و بیننده بودن

چشم را بدیهی ندانسته و تنها نقش چشم و دیگر آلات حسی را در حصول ادراک بدیهی دانستند؛ اما اینکه برای مثال، چشم مبصر است یا آلت ابصار است، در نظرشان مشکوک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۰/۸-۲۳۱). بنابراین از دیدگاه صدرا، آنچه بیننده و شنونده است، خود نفس غیر مادی است و فرایندهای مادی از آلات حسی تا فرایندهای عصبی، تنها نقش اعدادی برای تحقق ادراک توسط نفس را بر عهده دارند. بنابراین کارکرد اعضای مادی بدن، خود ادراک نیست، بلکه ایجاد زمینه‌ای برای ادراک نفس است.

۳-۱-۳. استدلال ابداع و انشاء

ابن سینا یکی دیگر از ادله مادی‌انگاری صورت‌های ادراکی خیالی را چنین تقریر می‌کند: صورت‌های خیالی با وجود تساوی در نوع، از نظر مقدار متفاوت‌اند؛ برخی از این صورت‌ها کوچک‌تر و برخی بزرگ‌ترند. این تفاوت در مقدار، یا از جهت متعلق خارجی آن صورت خیالی است و یا از جهت ادراک‌کننده صورت خیالی است. از جهت متعلق خارجی صورت خیالی نیست، چرا که گاهی صورت‌های خیالی را در نظر می‌آوریم که وجود خارجی ندارد؛ بنابراین تفاوت در مقدار از جهت ادراک‌کننده این صورت‌هاست که صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تر مغز و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر مغز ارتسام می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۵۵/۶). این استدلال، مادی بودن صورت‌های ادراکی را از جهت تفاوت مقداری آن‌ها اثبات می‌کند. از دیدگاه صدرا، این استدلال از جهت آنکه خود نفس مبدع این صورت‌ها است، رد می‌گردد. از نظر او، تفاوت صورت‌های خیالی در مقدار با وجود اتحاد در نوع، از جهت ماده قابل نیست تا از جهت مقدار کمتر یا بیشتر ماده قابل و محل صورت خیالی، تفاوت در مقدار حاصل گردد؛ بلکه این تفاوت از جهت انشاء و ابداعی است که نفس صورت می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸). بنابراین می‌توان به درستی گفت که صدرا در ادراک، نگاهی فعلی به نفس دارد. در اندیشه صدرا، نفس با انشاء و ابداع به خلق صور مدرکه می‌پردازد؛ اما این قدرت خلق صور که نفس حائز آن است، در زمینه‌ای از فرایندهای عصبی روی می‌دهد و کلیه این فرایندها تنها نقشی اعدادی در خلق و ابداع نفس

بر عهده دارند.

در عبارات گذشته، به سه دلیل ابن سینا که در خصوص مادی‌انگاری ادراک جزئی بیان شده است و پاسخ‌های صدرا از آن‌ها اشاره شد. می‌توان به طور خلاصه چنین بیان کرد که دلایل صدرا در این سه پاسخ بر سه محور قرار دارد: ۱- استدلال انسجام درونی میان مجرد نفس و مجرد تجربه‌های ادراکی، ۲- استدلال عدم منافات میان کارکرد اعدادی فرایندهای مادی و اثبات کارکرد ادراکی نفس، و ۳- استدلال ابداع و انشاء نفس و علیت تامه آن نسبت به خلق صورت‌های ادراکی در توجیه تفاوت میان مقادیر صورت‌های ادراکی. به نظر می‌رسد این سه استدلال به خوبی می‌توانند مبنایی را برای درکی غیر مادی از تجربه‌های ادراکی فراهم کنند. استدلال انسجام، کارکرد نفس و ابداع، بر نکاتی مهم تأکید می‌ورزند که در ادامه، به این نکات و لوازم حاصل از آن می‌پردازیم.

۴. تحلیل ادله ملاصدرا در مجردانگاری ادراک

۴-۱. تمایز ذهنی-مادی

صدرا با اعتقاد به مجرد ادراک در همه مراتب آن، تمایزی هستی‌شناختی میان حوزه ادراک و ماده قائل شده و این دو حوزه را از یکدیگر جدا کرده است. این تمایز نه تنها در حوزه مفهوم، بلکه در نگاه صدرا از نظرگاه عینی و مصداقی نیز وجود دارد. مصداق ادراک غیر از مصداق ماده است، اما بی‌ارتباط به آن نیست. حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که نوع ارتباط میان این دو مصداق چگونه است؟ به اعتقاد صدرا، علیت اعدادی رابطه میان این دو پدیده را توضیح می‌دهد. فرایندهای عصبی زمینه‌ساز تحقق ادراک توسط نفس است. بنابراین ممکن است کلیه فرایندهای عصبی و فیزیکی وجود داشته باشد، اما به دلیل غفلت و عدم توجه نفس، هیچ‌گونه ادراکی صورت نگیرد و یا تحت شرایطی خاص، ادراک در ظرف عدم تحقق فرایندهای فیزیکی صورت پذیرد. تمایز میان دو حوزه ذهن و ماده و برقراری رابطه اعدادی می‌تواند بخشی از پرسش‌ها را در حوزه آگاهی پاسخ دهد و به این ترتیب می‌توان جهان ممکن

را فرض کرد که در آن کلیه فرایندهای فیزیکی شبیه‌سازی شود، اما ادراک و آگاهی به معنایی که ما مدرک می‌کنیم، در آن نباشد.

۲-۴. انسجام درونی

مجردانگاری تجربه‌های ادراکی در همه مراتب آن، یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی، انسجامی درونی را سبب می‌گردد. این انسجام از آن روست که با توجه به مجرد بودن نفس در نگرش فلسفه اسلامی و از آنجا که نفس مرکز انواع کنش‌ها و واکنش‌های ادراکی است، دیدگاه مادی‌انگارانه در خصوص ادراک حسی و خیالی نمی‌تواند توجیه‌پذیر باشد. به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا در این خصوص می‌تواند انسجام و تناسب میان ادراک و مدرک را سبب گردد. بنا بر دیدگاه مادی‌گرایی حسی و خیالی، اگر مدرک را نفس بدانیم، انطباع مادی تصورات ادراکی در ماده مغز معنایی ندارد و اگر مدرک را نفس ندانسته و خود انطباع را عبارت از ادراک بدانیم، در این صورت، تعدد مدرک خواهیم داشت و در حقیقت قائل به این سخنییم که مدرک برخی ادراکات نفس، و برخی دیگر بدن است. در این صورت، فاعلیت بدن به چه نحو است؛ آیا بدن در ادراک خود استقلال دارد و یا در ادراک وابسته به نفس است؟ اگر قائل به استقلال بدن در برخی صور ادراکیه شویم، برای بدن که تنها شأن مادی دارد، ویژگی‌هایی را پذیرفته‌ایم که قابل تسری به دیگر عناصر مادی نیست و اگر ادراک آن را بالاستقلال ندانیم و کارکرد آن را زمینه‌سازی برای ادراک نفس تلقی کنیم، در این صورت مدرک حقیقی، همان نفس است و ادراک در این صورت، مجرد است و ادراک در این حال، حصول صورت مجرد نزد موجود مجرد است. در واقع، تحقق ادراک نزد نفس ضرورتاً وابسته به انطباع صورتی در ماده مغز نیست؛ چرا که در این صورت لازم بود در ادراک عقلی و شهودی نیز چنین بیانی داشته باشیم، حال آنکه چنین نیست؛ به خصوص آنکه مجرد بودن ادراک عقلی از انواع عوارض مادی و قابلیت نفس برای تحقق چنین ادراکی، خود برهانی قوی بر مجرد نفس و مورد پذیرش فیلسوفانی مانند ابن سیناست و اشکالاتی که از ناحیه برخی طرفداران مادی‌انگاری به این برهان شده، پاسخ داده شده است (کفرآشی و یوسفیان، ۱۳۹۹: ۲۰۷). ویژگی دیدگاه صدرا در خصوص ادراک آن است

که از انسجام درونی برخوردار است و توانسته است با ایجاد هماهنگی میان نفس و ادراک در ویژگی تجرد، به اشکالات حاصل از مادی‌انگاری ادراک فائق آید.

۳-۴. توجیه ویژگی‌های غیر مادی

با توجه به مجرد بودن ادراک و اینکه فعل نفس است، ویژگی‌هایی نظیر کیفی بودن، منظر اول شخص، درک بی‌واسطه و قائم به شخص بودن قابل توجیه است. این ویژگی‌ها از آن جهت تحقق می‌یابد که ادراک جنبه‌ای حضوری دارد و از آنجا که ادراک در دیدگاه صدرا مجرد است، نفس به ادراک خود احاطه حضوری داشته و نسبت به آن درکی مستقیم و بی‌واسطه دارد (بی‌واسطگی). از سویی هر ادراکی مبتنی بر ویژگی خاص نفسانی است که همان ویژگی مدرک است (کیفیت داشتن) و نیز مدرک از منظر اول شخص، آن ادراک را تجربه می‌کند (منظر اول شخص) و در نهایت، هر ادراکی قائم به ذات مدرک است و به تعبیر صدرا، مدرک در مرتبه ادراک با ادراک خود اتحاد دارد (قائم به شخص بودن). بنابراین دیدگاه تجرد ادراک به نحو مطلوبی می‌تواند ویژگی‌های پدیداری ادراک را توجیه کند.

۵. تحلیل پاسخ صدرا به معمای شکاف تبیینی

از دیدگاه لوین، مسئله ذهن و بدن به دو پرسش جزئی‌تر تحلیل می‌گردد: حیث التفاتی و آگاهی (Levine, 2004: 151). این دو پرسش، انگیزه‌ای برای دو رویکرد دوگانه‌انگاری و ماتریالیسم برای پاسخ به مسئله ذهن و بدن و توجه به هستی‌شناسی ادراک بوده است. لوین در میانه دو دیدگاه دوگانه‌انگاری و این‌همانی در فلسفه ذهن معاصر قرار دارد. دیدگاه ماتریالیسم با ضروری پنداشتن رابطه علی میان فرایندهای عصبی مغز، تنها راه توجیه پدیده‌های آگاهانه را شناخت فرایندهای فیزیکی می‌داند. این ضرورت به معنای آن است که هیچ جهان ممکن‌تری را نمی‌توان تصور کرد که در آن پدیده‌های آگاهانه‌ای مانند درد وجود داشته باشد، اما فرایند عصبی متناظر با آن وجود نداشته باشد. کریکی با اشکال به این مقدمه معتقد است که می‌توان جهان ممکن‌تری را تصور کرد که در آن پدیده‌های آگاهانه وجود دارد، اما فرایند عصبی شلیک عصبی C،

بنا بر این‌همانی شخصی یا نوع فرایند عصبی بنا بر این‌همانی نوعی، در آن وجود نداشته باشد. بنابراین تمایز میان دو سنخ ماده و ذهن، مادی و ذهنی امری ممکن است. لوین با استناد به استدلال جهان‌های ممکن نتیجه می‌گیرد که ضرورت ماتریالیسم قابل خدشه است و با توجه به استدلال جهان‌های ممکن می‌توان گفت که ادراک حسی درد به واسطه فرایند عصبی به طور کامل توضیح داده نمی‌شود، بلکه ادراک، ویژگی یا ویژگی‌هایی جدا از حالات مادی دارد. بنابراین لازم است برای جستجوی پاسخی برای این مهم باشیم که حلقه مفقوده برای تبیین ویژگی‌های ادراک چیست و اساساً چه چیزی را در مورد ادراک نمی‌دانیم که با وجود علم ما به فرایندهای عصبی، ادراک به طور کامل تبیین نمی‌گردد؟ به نظر می‌رسد با توجه به تبیینی که صدرا از ادراک ارائه می‌دهد و ادراک را در ساختاری کاملاً مجرد بررسی می‌کند، پاسخ به مسئله شکاف تبیینی کاملاً روشن می‌گردد. از دیدگاه صدرا، اساساً ادراک پدیده‌ای مجرد است و نه مادی؛ بنابراین برای جستجوی حقیقت آن لازم است که به ویژگی تجرد آن توجه شود. بدون درک جامعی از ادراک در ساختاری مجرد که در ارتباط با نفسی مجرد پدید می‌آید، نمی‌توان تحلیلی صحیح از ادراک ارائه کرد. بنابراین بدون توجه به بُعد تجرد، نمی‌توان توضیح جامعی در خصوص ادراک ارائه داد. ادله‌ای که ملاصدرا در خصوص تجرد ادراک اقامه کرده است، با دارا بودن سه ویژگی تمایز ذهنی-مادی، انسجام درونی و توجیه ویژگی‌های غیر مادی ادراک می‌تواند به نحو روشنی به توجیه ویژگی‌های پدیداری ادراک کمک کند و بستری برای پاسخ به مسئله شکاف تبیینی فراهم سازد. اینکه صدرا هر سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی را مجرد می‌داند و ادراک را در ساختار فعل نفس مجرد بررسی می‌کند، نکته‌ای قابل تأمل دارد و آن اینکه اساساً حقیقت ادراک، حقیقتی مجرد و فارغ از ویژگی‌های مادی است و کلیه فرایندهای عصبی و مادی به منزله علل معدّه و زمینه‌ای برای تحقق ادراک نفس است. بدین ترتیب پاسخی برای حل مسئله شکاف تبیینی فراهم می‌گردد؛ پاسخی که بر اساس آن، ادراک به مثابه پدیده‌ای مجرد تحلیل شده و شهودی که دکارت و دیگران به آن اشاره کرده‌اند، تأییدکننده مدعای تجرد ادراک است.

نتیجه گیری

مسئله شکاف تبیینی، در ادامه بررسی های فلسفی در خصوص آگاهی و ناظر به مسئله سخت آگاهی طرح گردیده است. این معما، توجه ما را به یک امکان جلب می کند؛ امکانی که بر اساس آن، می توان جهان یا جهان های ممکن را تصور کرد که با وجود خالی بودن از فرایندهای عصبی، تجربه درد یا هر ادراک حسی دیگری در آنجا وجود داشته باشد. این بدان معناست که پدیده درد و دیگر ادراکات حسی و به تبع خیالی و عقلی، از یک واقعیت متافیزیکی برخوردار است؛ واقعیتی که نمی توان بدون توجه به آن، پدیده ادراک را تبیین نمود. مسئله شکاف تبیینی، به گونه ای دقیق تر شکافی میان فرایندهای عصبی و تجربه های ادراکی را نشان می دهد و دامنه توجیه پدیده های ادراکی را فراتر از تلاش برای تبیین مادی می داند. به نظر می رسد تقریرهایی از دوگانه انگاری به نحو مطلوبی می تواند از عهده تبیین این معما و نیز معمای سخت آگاهی برآید؛ به گونه ای که تبیین آگاهی در ساختاری متافیزیکی و نگاه مجرد به ادراک، می تواند به مثابه پاسخی به مسئله شکاف تبیینی باشد. در این میان، رویکردهای دیگری نیز توسط دیگر فیلسوفان ارائه شده است که از جمله می توان به دیدگاه ابن سینا اشاره کرد. از دیدگاه وی، ادراک حسی و خیالی در ساختاری مادی تبیین می گردد و ادراک عقلی مجرد بوده و در ساختاری غیر مادی توجیه می شود. به نظر می رسد تقریر صدرا و راهی که او پیموده است، در توجیه پدیده های ادراکی و مجردانگاری انواع ادراک، به نحو جامع تری می تواند پدیده ادراک را تبیین کند؛ چرا که مبتنی بر تقریر صدرا، فاعل ادراک نفس است و ادراک نیز به مثابه معلول نفس، دارای ویژگی مجرد است. بنابراین ادراک اساساً پدیده ای متافیزیکی است و ارتباط آن با جهان مادی، از باب علت معد و زمینه ساز است. چنان که این علت اعدادی می تواند شلیک عصبی C باشد، همین طور می تواند باز شدن دریچه D و یا هر نوع واکنش فیزیکی دیگر باشد و یا اساساً یک پدیده متافیزیکی دیگر می تواند پدیدآورنده چنین تجربه ادراکی باشد. توجه به بعد متافیزیکی آگاهی و منشأ آگاهی، از ویژگی های تأملات صدرای است و این مهم می تواند زمینه ساز پاسخی به معمای شکاف تبیینی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، الطبيعيات، جلد دوم، کتاب النفس، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، طبيعيات (دانشنامه علائی)، مقدمه و حواشی و تصحیح سیدمحمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در ضمن: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۷. کفراشی، احمدرضا، و حسن یوسفیان، «تجرد مدرک مفاهیم کلی؛ برهانی بر غیر مادی بودن نفس»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
8. Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of Mind*, London, Rout ledge & Kegan Paul, 1968.
9. Block, Ned, "Troubles with functionalism", *Readings in philosophy of psychology*, Vol. 1, 1980.
10. Chumley, Lily Hope & Nicholas Harkness, "Introduction: QUALIA", *Anthropological Theory*, Vol. 13(1-2), 2013.
11. Clarke, Desmond M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
12. Descartes, Rene, *Philosophical Writings*, A Selection Translated & Edited by Elizabeth Anscombe & Peter Thomas Geach, Introduction by Alexander Koyre, United State, Prentice Hal, 1971.
13. Kripke, Saul A., "Identity and Necessity", in: Stephen P. Schwartz (Ed.), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
14. Id., *Naming and Necessity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1980.
15. Levine, Joseph, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64(4), 1983.
16. Id., *Purple haze: The puzzle of consciousness*, Oxford, Oxford University Press (Philosophy of mind series), 2004.
17. Id., "Secondary Qualities: Where Consciousness and Intentionality Meet", *The Monist: Intentionality and Phenomenal Consciousness*, Vol. 91(2), Oxford University Press, April 2008.

18. Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, Vol. 83(4), 1974.
19. Sękowski, Krzysztof & Wiktor Rorot, "Intuition-Driven Navigation of the Hard Problem of Consciousness", *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 85(11), 2021.
20. Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, David Frisby (Ed.), London, Routledge, 2004.
21. Wilson, Robert A., "Intentionality and Phenomenology", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 84(4), 2003.

اصل تضاد در عالم

از دیدگاه صدرا و هگل*

- محبوبه کریمی خوزانی^۱
- مهدی دهباشی^۲
- محمدرضا شمشیری^۳

چکیده

تضاد به معنای تراحم و ناسازگاری، همواره نظر بشر را به خود معطوف داشته و با این سؤال مواجه کرده که چرا به نحوی جنگ و ستیز و حتی اختلافات متعدد در میان اجزای عالم مشاهده می‌شود. مقاله حاضر در صدد بررسی تطبیقی این مسئله از دیدگاه دو فیلسوف شرق و غرب، ملاصدرای شیرازی و گئورگ ویلهلم فریدریش هگل و بیان تشابهات و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (m.karimi6432@yahoo.com).
۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) (m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir).
۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (mo_shamshiri@yahoo.com).

تفاوت‌های دیدگاه این دو است. این مهم با توجه به مبانی فکری، نظری و فلسفی آن‌ها تبیین شده است. به گونه‌ای که صدرالمতألهین تضادها و تراحمات را ناشی از کثرت می‌داند؛ زیرا هر جا کثرت وجود دارد، گریزی از تضاد نیست. او تضاد را لازمه عالم امکان و دارای وحدت تشکیکی دانسته که در عالم ماده به حداکثر خود می‌رسد و پس از آن، عالم مثال و عقول قرار دارد که در آن تضادها به دلیل شدت مرتبه وجودی به حداقل رسیده و به صورت تفاوت جلوه می‌نماید. هگل با بیان اصل تضاد به عنوان مهم‌ترین اصل از اصول دیالکتیک، آن را به عنوان امری درون ذات اشیاء می‌داند که در جریان حرکت دیالکتیکی صورت می‌گیرد و نشانه‌ای از بالقوگی در ظهور اندیشه مطلق تصور کرده که با حرکت از مقولات نازل‌تر به سوی مثال مطلق در جریان است و از این سیر دیالکتیکی به تضاد تعبیر کرده است.

واژگان کلیدی: تضاد، عالم، دیالکتیک، ملاصدرا، هگل.

۱. مقدمه

وجود تضادها، کثرات و تفاوت‌ها در عالم، امری بدیهی و انکارناپذیر است. تضاد در عالم به معنای ناسازگاری، اختلاف و تفاوت، نظر بشر را همیشه به خود جلب کرده است. حق تعالی نیز از این تضادها و اختلافات در قرآن به عنوان آیات الهی یاد کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «چرا عظمت الهی را در نظر نمی‌گیرید و حال آنکه شما را در طوره‌های مختلف آفرید» (نوح/۱۳-۱۴). این مسئله برای متفکران اسلامی و غربی همواره مطرح بوده است و هر کدام متناسب با دستگاه فکری خود به آن پاسخ گو بوده‌اند. این نوشتار به بررسی تطبیقی مسئله مذکور از دیدگاه صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۴۵ ق.) و هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) پرداخته است تا از این رهگذر، اشتراکات و اختلافات نظر آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

صدرا تضادهای عالم را مقتضای نظام احسن جهان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۲۲/۷) که نتیجه آن، نفوس و اشخاص غیر متناهی حیوانی و انسانی و تداوم فیض حق تعالی است که بدون آن، بیشتر موجوداتی که امکان پیدایش داشتند، در نهانگاه امکان و عدم باقی می‌ماندند (همو، ۱۴۱۰: ۷/۷۷). هگل برای دستیابی و کشف حقایق،

روش خاصی را مطرح می‌کند و آن را دیالکتیک می‌نامد و نظریاتش را در مجموعه‌های سه جزئی «تز، آنتی‌تز، سنتز» بیان می‌نماید (Hall, 1967: 385) و اساساً آن را بر اصل تضاد استوار کرده است. هگل علاوه بر تکیه بر نظرات هراکلیتوس، تفکر فلسفی‌اش را بر مشرب اسپینوزا استوار کرد تا آنجا که معتقد بود فلسفه، یا اسپینوزایی است یا اساساً فلسفه نیست (Hegel, 1990: 128). به علاوه تفسیرهای جدیدی از فلسفه هگل، روش او و بعضی از تئوری‌های خاص او توسط شاگردانش صورت گرفته که منشأ پیدایش مارکسیسم گشته است (Pinkard, 1988: 145).

۲. تبیین معنای تضاد

تضاد دارای معانی مختلفی است:

الف) تضاد منطقی یا تضاد مشهوری؛ رابطه بین دو قضیه کلی است که یکی موجبه و دیگری سالبه باشد که صدق هر دو غیر ممکن، ولی کذب هر دو ممکن است؛ مانند «هر انسانی نویسنده است» و «هیچ انسانی نویسنده نیست». لذا اجتماع در تضاد به معنای منطقی آن محال است.

ب) تضاد فلسفی یا تضاد حقیقی؛ که خود بر دو قسم است: اول رابطه بین دو صفت وجودی یک شیء است که امکان اجتماع ندارد؛ مثل سفیدی و سیاهی یک موضوع کاملاً مشخص. اجتماع دو صفت متضاد، محال است و کاربرد تضاد به این معنا در مبحث «شناخت» است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۳). دوم ناسازگاری و تزاخم بعد از موجود شدن است نه در موجود بودن؛ یعنی هر دو ضد، اجتماع در وجود پیدا می‌کنند و در حالی که هر دو در آن واحد وجود دارند، با یکدیگر ناسازگارند (همو، ۱۳۴۹: ۳۴/۱) و یا تضاد به صورت تمایز و تفاوت است که از شرایط پیدایش اشیاء عالم است و از قوانین موجود در عالم کثرت است و منظور از تضاد در مقاله حاضر نیز همین است.

به «اصل تضاد» در فلسفه اسلامی در قالب مباحثی نظیر خیر و شر و انواع آن و مسئله کثرت پرداخته شده و استاد مطهری با مطرح کردن معنای ناسازگاری برای آن، به بیرون کشیدن نظریات بزرگان فلسفه از جمله ملاصدرا در مورد اصل مذکور از لابه‌لای مباحث دیگر پرداخته است. صدرا تضاد را به معنای اختلاف و تفاوت، آن هم به صورت

تشکیکی به کار می‌برد که در عالم ماده به بیشترین، و در مجردات به کمترین حد وجود دارد. اصل تضاد به عنوان اولین اصل از اصول دیالکتیک هگل این است که او ضدیت و ناسازگاری را شرط اساسی فکر و موجودات می‌داند که در کل عالم حیات برقرار است. اصل تضاد دیالکتیکی هگل تا آنجا که مربوط به طبیعت است، مورد قبول فلسفه اسلامی است؛ اما آنجا که اندیشه را تحت تأثیر آن دانسته و معرفت و شناخت را تابع آن قرار می‌دهد، غیر قابل قبول است (همو، ۱۳۷۳: ۱۹۳).

۳. مبانی فکری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه صدر

اصل تضاد از نظر ملاصدرا بر اصول و مبانی‌ای استوار است که بیان آن‌ها در فهم مسئله ضروری است. آن مبانی عبارت‌اند از:

۱-۳. اصالت، وحدت و تشکیکی بودن وجود

از نظر صدر، وجود اصیل و عین واقعیت است و ماهیت نمود ذهنی و ظهور تصویری وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۹) و وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف می‌باشد (تشکیک وجود). پس وجود در عین حال که واحد است، کثیر است و وحدت و کثرت هر دو حقیقت‌اند. اما وحدت، به اصل وجود برمی‌گردد و کثرت، به مراتب آن (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۷/۲) و حقیقت مفهوم وجود به نحو اولویت، اقدمیت و اتمیت، بر مصادیق آن حمل می‌شود و آن مصادیق در برخورداری از حقیقت مفهوم وجود نسبت به یکدیگر، یک رابطه تفاضلی دارند (همان: ۴۳۱/۱-۴۳۲). وجود به باور او شامل تمام مراتب وجودی می‌شود و هر جا تشکیک باشد، شائبه تفاوت و کثرت نیز وجود دارد؛ زیرا تشکیک، ناشی از کثرت مراتب است و هر یک از مراتب وجود، عالمی از عوالم هستی است. هر چه مرتبه وجودی شدیدتر باشد، تضاد کمتری در آن به چشم می‌خورد. لذا در عالم طبیعت و ماده به علت شدت ضعف مرتبه وجودی، بیشترین تضاد و در عالم عقول کمترین تضادهاست و عالم مثال، حد وسط این دو قرار می‌گیرد. لیکن در وجود حق تعالی که خالی از هر گونه نقص و در اعلی مرتبه وجود است، تضادی نیست.

۲-۳. خیر بودن وجود

هر چه هست و واقعیت دارد، چیزی جز ذات واجب‌الوجود و صفات و افعال او نیست (همان: ۱۵/۶) و بنا بر وحدت شخصی وجود، تمامی کائنات وجهی از وجوه خداوند هستند. با این دیدگاه چون ذات حق تعالی، ذات کاملی است و ماسوای او، افعال و آثار اوست، پس همه‌اش خیر، حسن و زیبایی است. صدرا حقیقت وجود را خیر می‌داند (همو، ۱۳۷۹: ۲۴۱/۹) و به بدیهی بودن آن قائل است و خیر نیز همانند وجود، دارای مراتب مختلفی است و درجات و مراتب خیر به درجات و مراتب وجود برمی‌گردد. پس هر چه وجود شدیدتر باشد، خیر نیز شدیدتر است و تضاد کمتر؛ زیرا منشأ تضادها عدم است که شر را به دنبال دارد، اما وجود، خیر است (همو، ۱۹۸۱: ۷۴/۷).

۳-۳. خیر در نظام عالم

از نظر صدرا در مراتب صعودی مخلوقات، هر چقدر که موجود به خیر محض نزدیک‌تر باشد، موجودتر خواهد بود و این موجب می‌شود تا بهره بیشتری از خیر داشته باشد. مثل گیاه نسبت به جماد (همو، ۱۳۷۹: ۱۳۲/۷) و چون خیر نهایی تنها به خدا تعلق دارد، همه موجودات ممکن، متناسب با نزدیکی به خدا درجه‌ای از خیر دارند، اما نه هم‌تراز با منبع خیر. پس مادون خداوند، بدون نقص و شر نیستند، چون در غیر این صورت، ماده عالم بر اثر نور موجودات برتر می‌سوخد و از بین می‌رفت (همان: ۱۶۲/۷). معلول‌ها نمی‌توانند از هر حیث، خیر محض باشند؛ بلکه در هر یک به اندازه کاستی درجه‌اش از درجه خیر مطلق، آمیزه‌ای از نقص و فقر وجود دارد (همان: ۸۵-۸۴/۷) و این نقصان در درجه خیر و وجود به تکرر و تنوع می‌انجامد که تضاد، تمایز و تفاوت در عالم امکان را در پی دارد که در عالم ماده به صورت برخورد و تراحم است.

۴-۳. هستی و مراتب آن

با توجه به اصالت وجود و انتزاع ماهیت از وجود از دیدگاه صدرای هگل، آنچه در عالم است، اطوار مختلف وجود است؛ هستی مطلق و محض، واجب‌الوجود است که ماهیتی جز هستی ندارد و هستی‌های مقید و محدود، ممکن‌الوجود می‌باشند و وجوداتی هستند که از آن‌ها ماهیت انتزاع می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۰/۱). ماسوی‌الله اعم

از مادی، مجرد و مثالی که ماهیت دارند، مشمول اصل تضاد می‌شوند زیرا تضاد و کون و فساد، باعث استعداد تحقق انواع غیر متناهی می‌شود. لذا تضادها خیرند و از لوازم ماهیات هستند و غیر از واجب‌الوجود، تمام موجودات دارای ماهیت هستند. پس در تمام مراتب هستی، تضاد تحقق دارد که لازمه ذاتی ماهیات است که ذاتاً غیر مجعول‌اند و قبول تضاد از نقایص لازمه ذات اشیاء است (همو، ۱۹۸۱: ۷۱/۷).

۳-۵. کُلُّ ممکنِ زوجِ ترکیبی

بسیط و مرکب در اصطلاح فلسفی دو معنای متقابل‌اند. بسیط جزء ندارد و در ذات آن ترکیبی نیست و مرکب دارای جزء و انقسام است (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۷/۷). غیر واجب‌الوجود یعنی موجودات ممکن، خواه مجرد و خواه مادی، مرکب از وجود و ماهیت‌اند؛ چنان که حکما می‌گویند: «کُلُّ ممکنِ زوجِ ترکیبی له ماهیة وجود» (همان: ۱۸۷/۱؛ همو، ۱۳۱۳: ۱۲۰/۱)؛ هر شیء ممکن، مرکب از دو جهت است: یکی «جهت وجودی» صادر از مبدأ وجود و دیگری «جهت ماهوی» که لازمه وجود خاص است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۳۵۱/۱-۳۵۹). ترکیب در عالم امکان، تکرار را به همراه دارد و کثرت منجر به تضاد و تخالف است. لیکن از دیدگاه صدرا، مراتب وجود هر چه بالاتر رود، وحدت و بساطت، بیشتر و کثرت، ترکیب و تضاد، کمتر است و برعکس هر چه مرتبه وجود پایین‌تر بیاید، به کثرت، ترکیب، تضاد و تفرقه‌اش افزوده می‌شود. پس همه عالم امکان دارای ماهیت و به تبع آن دارای ترکیب، تضاد و تخالف‌اند.

۳-۶. حرکت جوهری عالم

حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش بوده و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/۳۸۶). حرکت جوهری مختص به عالم ماده است و فقط بر پایه اصالت وجود و تشکیک آن، ممکن است نه بنا بر اصالت ماهیت؛ زیرا ماهیت، امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن، مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. حرکت جوهری عرضی به این معنا که جهان همیشه در حال نو شدن است و هر لحظه لباس خود را تغییر می‌دهد، «خلع و لبس» است و حرکت جوهری طولی به صورت «لبس بعد لبس» است که

کمالی روی کمال دیگر می‌آید، نه آنکه کمالی را از دست بدهد و کمال دیگری را جایگزین کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۳-۱۱۳). صدرا در هنگام پایه‌ریزی حرکت جوهری، «تجدد امثال» را مدنظر داشته و به این مطلب در آثار خود نیز اشاره کرده است (همو، ۱۴۱۰: ۲۳/۷) و مراد از تجدد امثال که شامل همه عوالم وجود است، در اینجا تحول استکمالی است که شیء دائماً در حال موجود شدن و معدوم گردیدن است و هر لحظه نسبت به حالت و لحظه قبل تجدید می‌گردد و با تجلیات گوناگون، رو به سوی کمال می‌رود. لذا موجودات عالم امکان، پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدیل هستند و فیض هستی که از مبدأ هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد، دم به دم نو می‌شود (همایی، ۱۳۷۵: ۵).

نتیجه اینکه تضادهای عالم امکان، معلول این حرکت عمومی است. از آنجا که حرکت و تغییر، روندی تکاملی دارد، هر چه وجود، شدت کمتری داشته باشد، حرکت و شوق به سوی کمال در او بیشتر است و به این دلیل، عالم ماده در میان سایر عوالم عالم امکان از مرتبه وجودی ضعیف‌تری برخوردار است؛ لذا حرکت و تغییر در آن بیشتر است و به دلیل محدودیت عالم ماده نسبت به سایر عوالم، تضاد و تفاوت در آن بیشتر است. گرچه علت تضادها حرکت است، ولی خود این تضادها، منشأ تغییر و تکامل است. پس به نوعی، ارتباط دوسویه میان تضادها و حرکات و تغییرات عالم برقرار است.

۳-۷. نظام علت و معلولی

علت برای صدرا یک معقول ثانیه فلسفی است، اما به هر حال از آنجا که صفت موجودات عینی است، از گونه‌ای وجود خارجی برخوردار است. وجود به علت و معلول منقسم می‌گردد. او هر عامل مؤثر در تحقق معلول را علت می‌داند که نقش آن به عنوان شرط یا معدّ یا به عنوان جزئی از اجزای علت تامه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۳). در ماهیات که اموری اعتباری‌اند، مناط نیاز به علت، «امکان ماهوی» است، اما در وجودات که اموری اصلی‌اند، مناط نیاز به علت، «امکان وجودی و امکان فقری» است. همه موجودات عالم به طور پیوسته و در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر هستند و تأثیر و تأثر موجودات در همدیگر، ناشی از نظام علت و معلولی عالم است و تفاوت

موجودات، لازمه این نظام علت و معلولی است؛ زیرا منجر به کثرت و تنوع می‌گردد. این کثرت‌ها و تفاوت‌ها در کل عالم امکان مشهود است؛ ولی در عوالمی که وجود، شدت دارد، تضادها بیشتر به صورت تفاوت جلوه‌گری می‌کند تا به صورت تزاخم و اصطکاک. پس از دیدگاه صدرا، نظام علت و معلولی که در کل عالم امکان حاکم است، منجر به تفاوت و نقص می‌شود و علت آن نقصان‌های وجودی است که هر معلول نسبت به علت خویش دارد (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۶/۳).

۸-۳. هدفمندی نظام هستی

نظام هستی، نظامی هدفمند است. در صدور خلقت، ذاتی واجب وجود دارد و بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، حرکت هستی بر اساس نظم و نظامی است که تداوم دارد و برخاسته از اصل معقولیت نظام هستی (ضرورت علی و معلولی) است و همه عالم، یک امر یگانه است که وحدت طبیعی دارند و میان اجزای هستی و عالم، علاقه‌ای ذاتی است؛ زیرا که این پیوند و علاقه بر اساس و ترتیب علی و معلولی بنا شده و این ترتیب از اشرف فالاشرف به اخس فالاخس و از اعلی فالاعلی به ادنی فالادنی است (همان: ۱۱۴/۷). مقتضای حکمت و عنایت خداوند آن است که هر ممکنی به غایت و هدفی برسد (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۴۵). غایت کل، خداوند متعال است و دگرگونی‌های عالم همه به سوی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۶/۹ و ۳۵۱). در مورد تضادهای عالم نیز به عنوان فرمول و قاعده‌ای از قواعد اصلی آفرینش، هدف و غایتی وجود دارد که صدرا آن را تغییر و عوض شدن دائمی نقش‌ها می‌داند. از جمله کمالات حق تعالی، فیاض و جواد بودن است که لازمه افاضه فیض به موجودات، اصل تضاد است. پس تضاد حاصل در این عالم نیز دارای هدف است که این هدف، همان دوام فیض و ایصال رحمت اوست و بدون تضاد، ادامه فیض از مبدأ حق تعالی غیر ممکن است، هرچند قبول تضاد از نقایص لازمه ذات اشیاء است نه به جعل جاعل (همان: ۷۱/۷). حقیقت وجود، دارای شئون مختلفی است که تجلیات آن حقیقت واحده هستند و کثرات، تجلی و ظهورات اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۲) و تکثرات و تمایزات وجود در واقع، تعیینات و ظهورات حق تعالی هستند نه اموری مستقل (همان: ۷۱/۱) و

صادر اول بی واسطه از مبدأ المبادی خلق می شود، سپس عقل دوم از عقل اول و این امر در مورد هر یک از عقول مجرد دیگر نیز تکرار می شود. به همین ترتیب در علل و اسباب، تكثر پدید می آید (همو، ۱۳۷۵: ۲۲). پس حقایق امکانی، تكثر واقعی و اصیل دارند (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۸/۲). از نظر او از جمله احکام کثرت، غیریت است که مقابل هوهویت است که از احکام ویژه وحدت می باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۸/۷). ملاصدرا در مورد ملائکه نیز قائل به اصناف و اقسام است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۴۷) و از آنجا که تضاد، فرع و مبتنی بر کثرت و تعدد است، کل عالم امکان، مشمول اصل تضاد است؛ لیکن حداقل این تضادها در عالم عقول و مجردات است که به صورت تفاوت و اختلاف جلوه گری می کند.

۳-۹. تطابق عوالم

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که اصطلاح «تطابق عوالم» را به کار برد. او عوالم وجود را متکثر می داند و معتقد است که این عوالم به نحو علی - معلولی بر هم مترتب اند و در طول هم قرار دارند و کمالات موجود در عالم ماده، تنزلات عوالم بالا هستند که با وجودی ضعیف در این عالم موجود شده اند. بنابراین وجود دارای عوالمی است و آن عوالم در عین تفاوت هایی که با هم دارند، با هم تناسب و تطابق دارند (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۹). مرادش از عوالم، عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و عالم الهی است و منظورش از تطابق عوالم این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجود مادی و جسمانی یافت می شود، همان نوع موجود، در عالم مثال و عالم عقل و عالم الهی نیز یافت می شود، ولی نه با وجود مادی و جسمانی، بلکه در عالم مثال با وجود مثالی و در عالم عقل با وجود عقلی و در عالم الوهی با وجود الهی (همو، ۱۳۷۹: ۲۴۳/۳). پس آنچه در عالم دنیا تحقق دارد، نظیری در عوالم دیگر نیز دارد (همو، ۱۳۸۶: ۸۸) و به دلیل تطابق عوالم همین نظامی که بر عالم جاری است، در عوالم بالا نیز جریان دارد؛ اما به نحو اتم و اشرف تا اینکه منتهی می شود به نظام ربّانی که در علم ذاتی واجب، عین ذات اوست. پس تضاد، تفرقه و تراحم که از اصول قطعی عالم ماده است، در عوالم مثالی و عقلی نیز حاکم است. اما با توجه به اتم و اشرف بودن این عوالم نسبت

به عالم طبیعیات و بنا بر ذومراتب بودن وجود، از آنجا که عالم مثال از عالم ماده برتر و بالاتر است، این تضادها و تراحامات کمتر از عالم ناسوت است و همچنین در عالم عقول که برتر از دو عالم مذکور است، تضاد به حداقل می‌رسد. پس صدرالحکما اصل تضاد را مشمول همه عوالم می‌داند.

۴. اصل تضاد و منشأ آن از دیدگاه صدرا

از نظر صدرالمآلهین، منشأ تضاد، نقصان وجودی یا عدم است؛ زیرا هستی در مراتب نزول خود با نیستی توأم می‌شود که این توأم شدن با نیستی لازمه معلولیت است و لازمه هر معلولیتی، نقصان است و نقصان، همان راه یافتن عدم است که با نزول بیشتر سرانجام به عالم ماده می‌رسد. در مورد عالم ماده نیز منشأ تضاد، عدم قابلیت ماده برای پذیرش کمال خاص است و ناشی از وجود مادی و لازمه وجود مادی است و از لوازم ماهیات است که ذاتاً غیر مجعول‌اند... (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۳) و از نظر او، «دو اقتضای متضاد در ماده‌ها و صورت‌ها وجود دارد و همان اقتضاهای متضاد ایجاب می‌کند نقش‌ها دائماً تغییر کنند و عوض شوند» (مطهری، ۱۳۵۲: ۱۶۸). او همچون ابن سینا تضاد را مبدأ فیض وجود (رضائی، ۱۳۸۷: ۷۲) و همانند شیخ اشراق نتیجه اصل تضاد را کثرات موجود در عالم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۷/۱).

صدرا برای اصل تضاد، نقش‌های متفاوت و فوایدی قائل است که عبارت‌اند از:

الف) تضاد، زمینه‌ساز حرکت: در حرکات مختلف، تضاد وجود دارد و منشأ این تضاد، در مبدأ و منتهای حرکات است و حرکت، نحوه‌ای از وجود است که به تبع ماهیت به تضاد اخصاف پیدا می‌کند و تضاد در حرکت به تبع تضاد میان مقولاتی است که حرکت در آن‌ها روی می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۲/۴).

ب) دوام فیض و حدوث مستفیض: او دوام فیض در موجودات مجرد و مادی (هر دو) را اثبات شده می‌داند که ساحت مجردات به دوام مستفیض نیز می‌انجامد؛ اما در مادیات چنین نیست و تحقق و حدوث در این عالم بدون ماده و مدت میسر نیست. عالم اجسام هر لحظه در حال نو شدن و حدوث مستمر است (لبس بعد لبس) و فیض واجب در حال نوسازی عالم و وجوددهی مستمر است. بدون تضاد و فساد در این

عالم، زمینه انعدام برخی و تحقق شرایط برای ایجاد و به ظهور رسیدن بعضی دیگر فراهم نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۷۶/۷).

ج) تضاد، فاتح باب خیرات: بدون تضاد، ممکنات جسمانی در کتم عدم باقی می‌ماندند؛ زیرا پیدایش انواع و صور متنوع و گوناگون، علاوه بر اقتضای فاعلیت فاعل و فیض حق تعالی، نیازمند به تقاضا و امر قابلی همچون عدم مانع نیز دارد. همین قبول تضاد، منشأ شرور می‌شود و همین شرور و همین قبول تضاد، باب خیرات را باز می‌کند و برای نظام جهان خیر است، هرچند برای اشخاص جزئیه شر است (همان: ۱۱۵/۳).

د) سلوک الی الله، مولود تضاد: آنچه در عالم امکان است بدون تضاد، صرف عدم است و اگر سالک در این عالم امکان بماند، عمل رجوع و بازگشت به اصل معنا نمی‌یابد و حق تعالی فرموده همان طور که خلقت را آغاز کردم، مجدداً به اول باز می‌گردانم (همان: ۱۱۷/۳).

ه) نقش مثبت و اساسی تضادها: تضادها در عالم ماده، زمینه را برای صور جدید و تنوع و تکامل صورت‌ها در آینده فراهم می‌کند: «لو لا التضاد ما صحَّ حدوث الحادثات...» (همان: ۱۱۵/۳) و بدون تضاد، ادامه فیض از مبدأ حق تعالی در عالم ماده، غیر ممکن است: «لو لا التضاد ما صحَّ دوام الفيض عن المبدأ الجواد...» (همان: ۱۱۷/۳). البته مطرح کردن تضاد در حیطه عالم ماده از نظر صدرا صرفاً از باب مماشات با مشایبان بوده است؛ زیرا فلاسفه اسلامی پیش از او به آن معتقد بوده‌اند. لیکن نظر صائب و مختار صدرالحکما در مورد حیطه اصل تضاد، مشتمل بر کلیه عوالم امکان اعم از عقلی، مثالی و مادی است؛ زیرا او به کثرت در عالم مثال و عقول قائل است و مراتب تشکیکی وجود را مطرح می‌کند و کثرت را منشأ تضاد می‌داند و معتقد به تطابق عوالم است و تشکیک و مراتب وجودی شامل همه وجودات مادی و غیر مادی می‌شود، یعنی اختلاف در ذوات آنهاست:

«وحاصل الکلام کما نشرنا إلیه أنّ للوجود حقائق المختلف لذواتها وقد یختلف أيضاً بعوارض مع اتفاق المعروضات فی حقیقتها الأصلیة».

و بین وجود خداوند، فرشته، شیطان، عقل، نفس و جسم، اختلاف و تفاوت هست که آن‌ها را از هم متمایز می‌کند:

«مثال الأوّل وجود الحقّ ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود العقل والنفس والجسم فإنّ كلّ منها متميّز عن غيره لذاته» (همو، ۱۳۷۸: ۱۲۷).

همچنین صدرا هر گونه نقص وجود را شر تلقی می‌کند که بر این مبنا، هیچ موجودی از موجودات ماسوای واجب‌الوجود از شوب شرّیت مبرا نیست؛ بلکه هر موجودی به اندازه نقصان درجه وجودی‌اش آمیخته به شر است (همو، ۱۳۷۹: ۵۸/۷) و با توجه به رابطه تضاد با مسئله شر، ملاصدرا تضاد را منشأ ایجاد شرور می‌داند (همان: ۷۷/۷). پس می‌توان نتیجه گرفت که او همچنان که محدودده شر را ماسوای الله می‌داند، به وجود تضاد در ماسوای حق تعالی نیز قائل است؛ لیکن نمود این تضادها گاه به صورت تمنع و تراحم در عالم ماده و گاه به صورت تفاوت و تمایز در عالم مثال و عقول است. لذا صدرا اصل تضاد را به عنوان یکی از اصول عالم امکان می‌داند، نه فقط از اصول عالم ماده.

۵. مبانی فکری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه هگل

نبض دستگاه فلسفی هگل را دیالکتیک تشکیل می‌دهد که بر تضاد بنا شده است و بر اصول و مبانی زیر استوار است:

۵-۱. وحدت وجود و اندیشه

هگل هیچ گونه تفاوتی میان جهان عینی و جهان ذهنی قائل نیست و معتقد به یکی بودن آن دو است و عقل که جاودان و همه‌توان است، خویشتن را در جهان نمودار می‌کند و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱). در حقیقت، مقام ثبوت و اثبات برای او وحدت دارند و انسان توانایی درک این وحدت را دارد. هگل با این اعتقاد ایده‌آلیستی که هیچ واقعیت عینی یافت نمی‌شود که مستقل و برکنار از اندیشه باشد و هر آنچه واقعی است، عقلانی است و هر آنچه عقلانی است، واقعی است (Hegel, 1967: 10)، یعنی یگانگی هستی با شناسایی، اساساً هستی را هستی برای آگاهی می‌داند و منظورش از هستی، هستی محسوس است که ما در خارج حس می‌کنیم (دونت، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰). هستی نقطه آغاز است و مرادش از هستی، مفهومی است

که نطفه واقعیت و اندیشه با هم است (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۵۰). وی برای رفع ثنویت عین و ذهن، فلسفه مطلق را ارائه می‌کند که در حقیقت تلاشی است برای بهبود شکاف میان جهان خارج و خود آگاهی ما از جهان (Crouter, 1980: 19) و در مطلق، مراحل شناخت از ادراک حسی شروع می‌شود و در آخر، به طور تفصیلی به خود علم می‌یابد. بر همین اساس، دوگانگی عین و ذهن منتفی می‌شود و وحدت کامل جهان طبیعت با عقل جمعی آدمی آشکار می‌شود. بنابراین وقتی روح، مفهوم را به دست می‌آورد، آن وجود قطعی و حیات پویایش را آشکار می‌سازد و به «علم» بدل می‌شود (Hegel, 1977: 491) و با روش عقلانی و فراتر رفتن از سطح ظاهری پدیده‌ها می‌توان با عین برتر آن‌ها متحد شد و این اتحاد وجودی، دوگانگی ذهن و عین (سوژه و ابژه) را از بین می‌برد (Id., 1975: 67).

با توجه به این وحدت، همان طور که در عالم خارج، جریان دیالکتیکی عبور از تنز و آنتی‌تنز و رسیدن به سنتز مطرح می‌شود، در عالم ذهن و اندیشه نیز تضاد دیالکتیکی به صورت عبور ذهن از مقدمه به نتیجه برقرار است.

۲-۵. وحدت وجود و عدم

از دیدگاه هگل، هستی و نیستی یک چیزند که به درون یکدیگر می‌گذرند؛ زیرا نیستی، اندیشه خلأ است و این خلأ، چیزی جز هستی محض نیست. هستی و نیستی، انتزاعی‌ترین، کم‌مایه‌ترین و به همین علت، صورت‌های اصلی تضاد از نظر هگل هستند (دونت، ۱۳۸۰: ۱۰۶). در نتیجه انحلال این دو صورت تضاد (هستی و نیستی) در یکدیگر، مفهوم سومی لازم می‌آید که همان مقوله «صیوروت یا گردیدن» است که برای هگل از اصالت خاصی برخوردار است. در سه گانه هگل (هستی، نیستی و گردیدن) همواره مقوله نخستین ایجابی است (تنز) و مقوله دوم همیشه سلبی یا مخالف و متضاد مقوله نخست است (آنتی‌تنز) و هگل اثبات می‌کند که مقوله نخست، مقوله بعدی را در کنه خویش دارد و از این دو مقوله، مقوله گردیدن (سنتز) پدید می‌آید (استیس، ۱۳۷۲: ۱۴۸/۱). آنچه حقیقت دارد، نه وجود است و نه عدم، بلکه این است که وجود به عدم و عدم به وجود درآورده می‌شود که همان صیوروت است؛ زیرا او وجود محض و عدم محض را

یکی می‌داند؛ البته نه وحدتی که از وجود و عدم انتزاع می‌شود، بلکه نوع خاصی از اتحاد که در آن، وجود همچون عدم است، نه اینکه هر یک از وجود و عدم از غیر خود نامجزا باشند و سیروورت مشتمل بر وجود و عدم و اتحاد این دو است (هگل، ۱۳۸۴: ش ۶۲/۸۸).

۳-۵. دلیل به جای علت

هگل معتقد است که میان علت و معلول، رابطه‌ای ضروری وجود ندارد تا بتوان معلول را به حکم ضرورت از بطن علت به دست آورد. حتی به فرض پذیرش تبیین علی، فرایند این تبیین یا به *علة العلیل* ختم می‌شود که چون علتی دیگر در پشت آن وجود ندارد، رازی ناگشوده می‌ماند و یا زنجیره علت‌ها تا بی‌نهایت واپس می‌رود که در این صورت، مجموعه تبیین نشده رها می‌شود. پس ناگزیر باید به «دلیل» توسل جست و نشان داد که عالم در تحقق خود جهت معقول دارد یا امری منطقی است و به عبارت دیگر از دلیل سرچشمه می‌گیرد و بلکه خود، تجسم دلیل است. او که تفسیر جهان را کار فلسفه می‌داند، بر آن است که پرداختن به علت، کار علم است. وی توضیح جهان را از راه علت نخستین، خواه این علت را ذهن بدانیم یا خدا یا ماده، ناممکن می‌داند (استیس، ۱۳۷۲: ۶۸/۱) و اصل علیت نه تنها کائنات را نمی‌تواند توضیح دهد، حتی از توضیح امور جزئی نیز عاجز است. پس جهان را از طریق «دلیل» باید توضیح داد، نه از طریق «علت»؛ زیرا از مقوله علت و معلول، حرکت دوری کنش و واکنش پدید می‌آید (Hegel, 1959: 102). در فلسفه دیالکتیکی هگل، هستی نیستی را که ناسازگار و متضاد با هستی و نفی هستی است، در بطن خودش دارد و از این ناسازگاری و تضاد، «شدن» استنتاج می‌شود. پس تضاد و ناسازگاری است که شدن و حرکت را تولید می‌کند. لذا نیستی را هستی توضیح می‌دهد و چون باب، باب دلیل و نتیجه است، دیگر سراغ از علیت در اینجا معنا ندارد.

۴-۵. پدیداری بودن وجود

وجود برای هگل به معنای آن چیزی است که در بیرون از من، خودش را به من نشان می‌دهد. به این ترتیب، هگل عالم را پدیداری می‌فهمد. استیس معتقد است که

برای هگل، هستی با وجود تفاوت دارد و اینکه چیزی هست، ناقص است، چون محمول ندارد و «هستی» مفهومی مجرد و میان‌تهی است، ولی وقتی «وجود» را درباره چیزی به کار می‌بریم، آن چیز، جزئی از کائنات است، یعنی به همه چیزهای دیگر همبسته است و وجود، هستی صرف نیست، بلکه هستی زمینه‌دار است، زیرا هر چیز موجودی را قائم بر چیز موجود دیگر می‌داند که این چیز دوم بر چیز سوم تکیه دارد و به همین ترتیب تا پایان، پس «وجود» تصویری مشخص است (استیس، ۱۳۷۲: ۱/۲۶۳-۲۶۴) و بی‌واسطه در فهم و ادراک است و مقولات سه‌گانه دیالکتیکی وجود را عبارت از کیفیت (تز)، کمیت (آنتی‌تز) و اندازه (سنتز) می‌داند و وجود خارجی را ترکیبی از وجود و لاوجود (عدم) می‌داند که این همان تضاد است (همان: ۱/۱۸۳). اصولاً وجود برای هگل همانند هراکلیتوس به معنای حرکت و تغییر است و در نتیجه وجود متعین و مشخص در خارج را محدود و متناهی می‌داند که ذاتاً بر لاوجود خودش نیز دلالت دارد و سعی می‌کند به طرف لاوجودش گام بردارد و این یعنی تضاد، که خصوصیت دیالکتیک هگل است و منطق آن حرکت است (خاتمی، ۱۳۷۸: ۱۳).

۵-۵. عمومیت اصل تضاد

از نظر هگل، همه چیز اعم از اشیاء، پدیده‌های طبیعت و فکر، در داخل خود تضادهایی دارند؛ زیرا آن‌ها دارای یک قطب مثبت (تز) و یک قطب منفی (آنتی‌تز) که از درون همان تز بیرون می‌آید، می‌باشند. او دیالکتیک را هم در تفکر و هم در متن جهان جاری می‌داند و سراسر وجود را میدان حکومت آن می‌بیند و آن را در تار و پود جهان تنیده می‌داند؛ مثلاً در پدیدارشناسی روح می‌گوید وقتی از ما سؤال می‌شود که اکنون چیست؟ و ما بر اساس یقین ساده حسی پاسخ می‌دهیم که اکنون شب است، این ابتدایی‌ترین صورت آگاهی، یعنی یقین در حد تجربه حسی را این گونه به نقدی دیالکتیکی می‌کشد: «در پاسخ سؤال اکنون شب است؟ برای محک زدن این یقین حسی، آزمایش ساده‌ای کافی است. ما حقیقت اکنون شب است را یادداشت می‌کنیم... اگر ما هنگام ظهر به این حقیقت یادداشت‌شده بنگریم، ناچار می‌گوییم از اعتبار افتاده است. اکنون که شب است، نگاه داشته می‌شود، یعنی به منزله چیزی تلقی

می‌شود که در هیئت آن وانمود می‌شود، یعنی همچون چیزی موجود؛ اما در عوض چیزی ناموجود از کار درمی‌آید. هرچند کاملاً برعکس «عدم» خویش را اثبات می‌کند. قطعاً اکنون خودش را حفظ می‌کند، اما به مثابه چیزی که شب نیست» (Hegel, 2010: 87-88).

۵-۶. تغییر، حرکت و تکامل همه چیز به جای ثبات

یکی از ارکان دیالکتیک هگل که بر اساس عمومیت اصل تضاد بنا شده است، آن است که همه چیز اعم از ماده و فکر در تغییر و تحول است. او فیلسوف هستی در حرکت است (جهانگلو، ۱۳۹۲: ش ۲۶۲۸۵۹) و معتقد است که حرکت جهان ماریپیچ و رو به جلو است نه دایره‌وار (Rosen, 1982: 83). وی اصل تضاد را در عرصه تاریخ نیز جاری می‌داند؛ از این رو حکومت آلمان دوران خود را سنتزی می‌داند که تز آن، جامعه یونان باستان و آنتی‌تز آن، حکومت وحشت در انقلاب کبیر فرانسه است (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۴۵-۱۴۶). در عرصه اندیشه و فکر نیز می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه مقولات منطقی او در سیری دیالکتیکی به دست می‌آیند (استیس، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۱). پس دیالکتیک هگل، متضمن مفهوم تضاد است که بیانگر حرکت است و حرکت، از تضاد هستی و نیستی استنتاج می‌شود (Hegel, 1874: 141) و همین تضاد که امری درونی و واقعی است و عبور از تز به آنتی‌تز است که سازش و ترکیب آن در سنتز می‌باشد، منجر به تغییر، حرکت و تکامل در همه چیز است.

۵-۷. وحدت عالم

در دیالکتیک هگل، کل هستی و جهان، یک دستگاه واحد و به هم پیوسته است که در آن اشیاء و پدیده‌ها با یکدیگر رابطه دارند. او مجموعه هستی را دارای وحدت بنیادین ساختمانی می‌داند که دارای تنوع در عملکرد و ساختار است و بین اجزای آن، یک سلسله تأثیر و تأثرات متقابل وجود دارد. وی عقل را حاکم جهان در حقیقت و ذات همه چیز می‌داند که ماده خویشتن را در خود دارد و جوهر و قوه بی‌پایان محتوای همه هستی‌های جسمانی و معنوی است؛ لذا تضاد درون آن است و برای کنش نیاز به ماده بیرونی ندارد (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱-۳۲).

۵-۸. اصالت عقل (ذهن مطلق)^۱

هگل معتقد بود که انسان برای تفسیر جهان، دارای اصالت است و ذهن آدمی، مرکزی مملو از تناقض و تضاد است که در عین حال، صاحب پروسه‌ای است که در آن ضدین به یک امر واحد می‌رسند (وحدت تضاد)؛ مثلاً ما ابتدا چیزی را کشف می‌کنیم (اصل یا تز) سپس ضدش را کشف می‌کنیم (مقابل یا آنتی‌تز) و در نهایت این دو امر متضاد، در پدیده دیگری با هم به سازگاری می‌رسند (وحدت نهایی یا سنتز) (فراست، ۱۳۹۶: ۲۵۱). از نظر او، عملکرد ذهن این است که انسان را قادر می‌سازد تا اشیاء را کامل و درست ببیند و تمامی جهان، تکامل تدریجی عقل است (اصالت عقل یا علم مطلق) و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آن هم نه عقل ذهنی و جزئی، بلکه عقل خدایی و مطلق که از یک سو غایتش غایت مطلق همه چیز است و از سوی دیگر، خود عاملی است که این غایت را تحقق می‌بخشد و آن را نه تنها در جهان جسمانی بلکه در جهان معنوی و در تاریخ عمومی از حال درونی یا بالقوه به حال بیرونی یا بالفعل در می‌آورد (هگل، ۱۳۳۶: ۳۲).

بنابراین او تضادهای موجود در جهان را در حقیقت، تضاد در درون عقل و ذهن مطلق قلمداد می‌کند که درون ذات است نه بیرونی؛ زیرا عقلانیت و ویژگی جهان و رویدادهای آن است، لذا هر آنچه در جهان روی می‌دهد، ظهور همین ویژگی است (کیمپل، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

پس هگل معتقد است که در رسیدن به شناخت نیز اصل تضاد نقش کلیدی و اساسی را ایفا می‌کند.

۶. اصل تضاد و منشأ آن از نظر هگل

در دستگاه فلسفی هگل، منطق، طبیعت، تاریخ و نهادهای اجتماعی در گردونه‌ای دیالکتیکی قرار می‌گیرند که در اثر تضاد درونی آن‌ها به طور مداوم از ترها و آنتی‌ترها به سنتزهای برتر و کلی‌تر می‌رسد و یک موضوع دارد که رشته پیوند همه چیز است و

1. Absolute mind.

این است که جهان به صورت دوری و ابدی قابل فهم است و بر اساس اصل تضاد، چیزهای متقابل یکدیگر را می‌طلبند (منصورزاد، ۱۳۸۳: ش ۱۴۵/۵۴ و ۱۴۷) و هر شیء تمایل دارد به نفی و نقیض خودش که این‌ها با هم تضاد دارند، ولی در سنتز این تضاد و کشمکش حل می‌شود و به سازش تناقض می‌انجامد و از سازش تضادها به دیالکتیک تعبیر می‌شود و این همان کشمکش اضداد از نظر هراکلیتوس است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹۱/۱). این تضاد و ستیز اجزای جهان با هم از منظر هگل، موجب تداوم و تکامل است.

از دیدگاه هگل، هر هستی در ذات خود متضمن نیستی است و لزوماً نفی خود را در درون خود می‌پرورد. او دو فایده و ثمر برای تضاد قائل است: الف- دستیابی به سطوح و مراتب بالاتر آگاهی؛ ب- تکامل جهان هستی. او تضاد را دو نوع می‌داند: یکی تضاد در اندیشه؛ زیرا حرکت اندیشه همیشه از مشابه به غیر مشابه است و اندیشه به عنوان محرک، به تضاد و تناقض نیاز دارد. ذهن در جست‌وجوی یکسان کردن است که مستلزم آن است که چیزهای گوناگون در برابر ذهن باشد. پس اندیشه، متضمن این‌همانی و تناقض است (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۴).

نوع دیگر تضاد از دیدگاه هگل، تضاد در طبیعت و پدیده‌های مادی است و برای اثبات این نظر خود از مسئله حرکت کمک می‌گیرد؛ زیرا حرکت و تغییر را ترکیب وجود با عدم در طبیعت قلمداد می‌کند که تناقض و تضاد میان هستی و نیستی در مقوله سومی به نام صیوروت که جامع آن دو مقوله اول است، رفع می‌گردد (استیس، ۱۳۷۲: ۱۲۵/۱). بدون این مبارزه، طبیعت در حالت خمودی نزدیک به عدم به سر می‌برد. هگل برای تضادها و تراحمات، نقش و اثر مثبت قائل است و از این نظر با حکمای اسلامی همسویی دارد. به علاوه برای آن، قائل به چهار نقش است:

الف) نقش آفرینشگری: هرچند او مردی مذهبی بود و جهان طبیعت را وابسته به جهان ماورای طبیعت می‌دانست، لیکن از نظر او در واقع تضاد هستی و نیستی، منشأ و دلیل حرکت است (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۷) و تضاد دیالکتیکی که میان مرحله قبلی و بعدی است، بیشتر بر حرکت ذاتی دلالت دارد و همان عامل سلبی و نفی به عنوان تحرک محض در درون وجود قرار گرفته است (مجتهدی، ۱۳۷۷: ۳۱۲). بر طبق مبانی هگل،

پرسش از علت حرکت معنا ندارد؛ چون عالم عین مانند ذهن - که بر اساس ضرورت منطقی از مقدمات به نتیجه می‌رسد - عمل می‌کند و همین نکته بعدها دستاویز ماتریالیست‌ها قرار گرفت تا ذهن را آئینه دنیای خارج، و تضاد را علت حرکت دانسته و عالم را مستغنی از علت خارجی بدانند (شاوردی و کرمانی، ۱۳۹۰: ش ۱۱۶/۲).

ب) تضاد، عامل حرکت و تکامل: هگل برای تضاد، نقش اساسی قائل شده و آن را دلیل حرکت می‌داند و از آنجا که وی به وحدت میان ذهن و عین قائل شده و بحث علیت را در جهان عینی نفی کرده است، حرکت هم از این قاعده مستثنا نیست؛ هرچند او بر خلاف مادی‌گرایان برای حرکت دیالکتیکی، ابتدا (تر مطلق) و انتها (سنتز مطلق) قائل است و تمام تر و سنتزهای میان را نسبی می‌داند که همه حوادث و حرکات جهان از همین دیالکتیک بزرگ به وجود می‌آید که پایه آن را تضاد تشکیل می‌دهد (Morris, 1987: 34).

ج) تضاد، عین فلسفه و قاعده فکر و وجود است نه ابزار تحقیق: زیرا درک و فهم کلیت جهان از طریق تضاد است که بین درست و نادرست را تفکیک می‌کند. هگل سیر اندیشه را سیر دیالکتیکی می‌داند که مثبت را در منفی و منفی را در مثبت قرار می‌دهد و این انکشاف یافتگی اندیشه است؛ زیرا از نظر او، اندیشه که همیشه از مشابه به غیر مشابه است، به عنوان محرک، به تضاد و تناقض نیاز دارد (جهانبگلو، ۱۳۹۲: ش ۲۶۲۸۵۹).

د) تضاد، سیر از وحدت به کثرت و برعکس: در تضاد دیالکتیکی هگل، دو نیروی متضاد بدون اینکه همدیگر را نابود کنند، در یک مرحله عالی تر به وحدت می‌رسند. به همین دلیل، وحدت را در کثرت و نه در نفی و نابود کردن می‌دانست. در نتیجه در تقابل دو نیرو، یک طرف (وحدت)، طرف مقابل را نفی می‌کند تا با نفی آن، خود را به اثبات برساند، نه اینکه طرف مقابل را حذف کند (هگل، ۱۳۸۷: ۴۸) و این ترکیب و نفی (کثرت) در نهایت در یک مرحله عالی تر (سنتز) به وحدت می‌رسند.

از دیدگاه هگل، تمام امور اعم از زندگی، جامعه، تاریخ، فکر و مقولات ذهنی، ماده، سیستم‌های فلسفی و... در تضاد، منازعه و تقابل با یکدیگر هستند که کامل تر شده و به پیش می‌روند (پلامانتر، ۱۳۹۲: ۱۱) و سلسله تضادها، تزاها، آنتی‌تزاها و سنتزها در

تمام جهان وجود دارد؛ لیکن مفهومی می‌تواند باشد که در آن دیگر تضادی نیست و پایان‌بخش سلسله تضادهاست و در عین حال دربرگیرنده تمام مفاهیمی است که در این سلسله تضادها وجود داشته که همان مفهوم «ایده» یا «مثال» هگل است.

نتیجه‌گیری

از مقایسه و بررسی آرا و نظریات هگل و صدرا در باب تضاد می‌توان چنین نتیجه گرفت:

اول: در بررسی صدور عالم از نظرگاه صدرا و هگل، این شباهت مشهود است که هر دو فیلسوف کل عالم و موجودات آن را جلوه و تجلی وجود حق تعالی می‌دانند. در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، قوس نزول هستی با تجلی خداوند آغاز می‌شود. هگل نیز معتقد است ایده مطلق که عقلاً همان خداوند است، از عالم منفک نیست و عالم طبیعت صرفاً تجلی سلسله مراتب اوست و از نازل‌ترین سطح وجود (مطلق) شروع می‌شود و به عالی‌ترین درجه (خودآگاهی انسان) خاتمه می‌یابد. لیکن خداوند از دیدگاه هگل، آن ذات سرمدی و بی‌نیاز علی‌الاطلاق که صرفاً عشق و حب ذاتی او منشأ خلقت عالم است، آن‌گونه که صدرا به آن معتقد بوده، نیست؛ بلکه هگل خداوند را ذاتی غیر سرمدی و دارای تحولی دیالکتیکی می‌داند که نیازمند نیز بوده و احتیاج وی به متجلی کردن خویش، انگیزه او از خلقت عالم است.

دوم: هر دو فیلسوف، به تضاد به عنوان یک «اصل» از اصول عالم عقیده دارند و برای تضادها و تراحامات، نقش اساسی و مثبت در ساختمان عالم قائل هستند. صدرا معتقد است که جهان، یک سیستم زنده و مجموعه واحد است که اجزای آن با یک شبکه رابط حساب شده با هم مرتبط‌اند که همان «نفس کلی یا شعور» است و مدبر و حاکم بین اجزاست. هگل نیز معتقد است که کل عالم خارج، محصول عقل است و با عقل وحدت دارد و اجزای عالم، وجودی مستقل ندارند، بلکه مرتبه‌ای از مراتب روان هستند. پس صدرا و هگل هر دو به نوعی قائل به وحدت عالم هستند. همچنین هر دو تضاد را امری درونی می‌دانند؛ با این تفاوت که ملاصدرا به دلیل اعتقادش به عینی و انضمامی بودن وجود، تضاد را در درون اصالت وجود مطرح می‌کند و آن را به

مراتب نزول وجود که توأم با نیستی و عدم می‌شود، نسبت می‌دهد و آن را ناشی از ضعف و نقصان مرتبه وجودی می‌داند که در ظهور کثرات پدید می‌آید، اما هگل به دلیل عقیده به وجود به عنوان امری وابسته به ذهن و ادراک آدمیان، تضاد را در درون عقل و ذهن مطلق مطرح می‌کند؛ زیرا عقل را حاکم جهان می‌داند که حقیقت و ذات همه چیز است و ماده خویشتن را در خود دارد و از این رو بر خلاف هستی‌های محدود، برای کنش به ماده بیرونی نیاز ندارد.

سوم: اصل تضاد از دیدگاه صدرا دارای مبانی‌ای است که با مبانی آن از نظر هگل متفاوت است. اساس فلسفه صدرا بر اصالت وجود استوار شده است و این وجود است که باعث خروج ماهیت از استواء می‌گردد. بر خلاف صدرا که اصالت را به وجود می‌دهد و آن را احق اشیاء می‌داند، هگل وجود را امری کاملاً انتزاعی مثل عدم می‌داند که عین عدم است و باید به وسیله عدم نفی شود و اگر وجود تزلزل باشد عدم به معنای آنتی‌تزی و کمال برای وجود است و عدم برای وجود تعیین‌ساز است. بنابراین هگل اصالت ماهیتی است و معتقد است که ما برای شناخت چیزی (وجودی)، به ناچار باید به آن ماهیت بدهیم؛ یعنی وجودش را لغو و نفی کنیم نه اثبات، تا وجود به ما رخ بنماید. در فلسفه هگل، مفهوم وجود و عدم یکی می‌گردد.

چهارم: صدرا و هگل هر دو معتقد به صیوروت، پویایی و دگرگونی همیشگی عالم هستند و در مبحث تضاد از حرکت سخن می‌رانند و با جوهری و ذاتی دانستن آن، معتقد به بی‌نیازی آن از جاعل هستند و همچنین هر دو کل عالم را مشمول این حرکت و در نتیجه آمیختگی وجود و عدم می‌دانند؛ با این تفاوت که صدرا این آمیختگی و ترکیب را اعتباری و مجازی می‌داند نه حقیقی. او بنا بر اصالت وجود، کل عالم امکان را مشمول این سیلان و تجدد می‌داند و تضادها و تراحمات آن را معلول این حرکت عمومی می‌داند و حرکت و صیوروت را نوعی از انواع وجود (نحوه وجود) می‌داند که همه وجود نیست، بلکه مرتبه‌ای از آن است و وجود در مراتب نزولی خود، همین که به نهایت ضعف می‌رسد، تشخص سیلانی پیدا می‌کند و با عدم هم‌آغوش می‌شود و به صورت شدن (صیوروت) درمی‌آید. اما برای هگل صیوروت وجود صدرایی مطرح نیست و صیوروت را مبدأ تفکر فلسفی می‌داند که به عنوان سنتز مطرح می‌شود و

صیوروت یا شدن را ترکیبی از وجود و عدم قلمداد می‌کند. او با تز دانستن وجود و آنتی‌تزد بودن عدم، به سنتز بودن صیوروت قائل است و حقیقت را حرکت می‌داند که عالم واقع با صیوروت و حرکت شناخته می‌شود و منطق کشف عالم است. بنیان دیالکتیک هگل بر حرکت است؛ زیرا او دیالکتیک را سیر عقلانی و نفس حرکت عقل بر حسب مثلث مذکورش می‌داند. لذا حرکت از منظر هگل، ترکیبی از هستی و نیستی است، نه مرتبه‌ای از مراتب وجود، به نحوی که صدرا قائل است. هگل معتقد است که حرکت به ضرورت ذاتی منطقی از هستی و نیستی انتزاع می‌گردد؛ لذا از نوع لازم و ملزوم‌هایی است که بی‌نیاز از جعل است و تضاد میان مرحله قبل و بعد، باعث حرکت ذاتی می‌گردد. صدرا نیز حرکت را جوهره وجودی شیء می‌داند که نیاز به جعلی جداگانه از وجود خود شیء ندارد. هگل در مسئله حرکت به خلاف صدرا، اصل غیریت را جایگزین هوهویت می‌کند و آن را منتج از تضاد هستی و نیستی می‌داند.

او حرکت جهان را حرکتی ماریپیچ و رو به جلو می‌داند؛ بر خلاف متافیزیک و نظر صدرا که حرکت جهان را دایره‌وار می‌داند که به نقطه آغازین خود باز می‌گردد. هگل بر خلاف صدرا، حرکت‌های عالم را ناشی از تضاد می‌داند، نه تضادها را ناشی از حرکت.

پنجم: هگل با طرح نظریه مطلق، معتقد به وحدت عین و ذهن است و کل هستی را در نزد مطلق به صورت سوپژکتیو (درونی) می‌داند که منجر به شناخت می‌گردد و سرآغاز آن ادراک حسی و سرانجامش علم تفصیلی به خود است. در فلسفه هگل، حقیقت و هستی چیزی نیستند جز عقل و علم (اصالت علم مطلق یا اصالت عقل)؛ لیکن صدرا معتقد به مطابقت عین و ذهن است، نه عینیت آن دو، و این مطابقت براساس تصویری است که از عین به ذهن منعکس می‌شود و شناخت اشیاء، حاصل اتحاد ماهوی معلوم بالعرض (شیء خارجی) با معلوم بالذات (شیء در ذهن) است.

ششم: بر خلاف صدرا که قائل به نظام علت و معلولی است و نتیجه نظام علت و معلولی را تفاوت، تکثر و تنوع در عالم می‌داند که هر جا کثرت مطرح می‌گردد، گریزی از تضاد نخواهد بود، هگل معتقد است که علت نمی‌تواند توضیح‌دهنده باشد و حتی در امور جزئی هم اشتباه می‌کند؛ لذا هگل آن را طرد می‌کند و دست به دامان

دلیل و نتیجه می‌شود، از آن رو که وی اصالت ماهیتی است و حال آنکه علیتی که بنا بر اصالت وجود، میان وجودات است، غیر از علیتی است که میان ماهیات است. لذا هگل نیستی را در داخل و بطن هستی می‌داند که همان تضاد است، نه امری خارجی و بیرونی؛ اما بنا بر فلسفه اصالت وجود، علت معلول را توضیح می‌دهد و خود علیت بزرگترین دلیل‌هاست که همان لمیت و از علت به معلول پی بردن است؛ زیرا میان علت و معلول، رابطه‌ای وجودی برقرار است و بر پایه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، علیت از آن وجود است نه از آن ماهیت، و آنچه منشأ اثر است، وجود می‌باشد و ماهیت، امری مجازی و تابع وجود است.

هفتم: در خصوص نقش‌های تضاد، صدرا قائل است که تضاد، ماده را از انحصار یک حالت و صورت بالخصوص بیرون می‌آورد و زمینه برای حالت و صورت جدید پیدا می‌شود. پس در تحولات عالم، نقش غیر مستقیم دارد، لیکن ماده برای اینکه پس از آزاد شدن، حالت جدید به خود بگیرد، خواه ناخواه نیازمند عامل دیگری است. اما هگل معتقد به نقش آفرینشگری تضاد است و تضاد درونی و تراحمات میان اشیاء را منشأ همه تحولات و فعل و انفعالات جهان می‌داند و برای تضادها نقش مستقیم قائل است.

هشتم: هگل تضاد و تناقض را شرط تکامل فکر و طبیعت می‌دانست و اندیشه را نیز مانند ماده، تحت تأثیر قانون حرکت و تضاد می‌داند و معرفت و شناخت را تابع آن قرار می‌دهد. اما صدرا تضاد را لازمه ساختمان عالم امکان می‌داند که به هیچ وجه حاکم بر حیطه تفکر، اندیشه و شناخت نیست؛ زیرا حیثیت علم، حضور و ادراک است که با حیثیت تغییر ناسازگار است و تغییر و تحول در اشیاء مستلزم این نیست که خود فکر و اندیشه ما نیز عنان به عنان اشیاء در حرکت باشد.

در مجموع می‌توان گفت گرچه مبانی نظری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه صدرا و هگل با یکدیگر متفاوت است، لیکن نظریات آن‌ها در خصوص اصل تضاد، خالی از شباهت نبوده و دارای اشتراکاتی نیز می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چاپ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۲. استیس، والتر ترنس، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۳. پلاماتز، جان، *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. جهاننگلو، رامین، «ساختار و حرکت نظام فلسفی هگل»، قابل دستیابی در پایگاه اینترنتی بصیرت به شناسه خبر ۲۶۲۸۵۹، ۱۳۹۲ ش.
۶. خاتمی، محمود، *فلسفه هگل*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸ ش.
۷. دونت، ژانت، *درآمدی بر هگل*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، سرچشمه، ۱۳۸۰ ش.
۸. رضائی، حسن، *مروری بر آثار و تألیفات حسن حسن‌زاده آملی*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۸۷ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانزی کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. سینگر، پیتر، *هگل*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. شاوردی، زینب و طوبی کرمانی، «تحلیل و نقد حرکت دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیک با تأکید بر آرای شهید مطهری»، *فصلنامه اسراء*، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بیتا، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، *رسالة فی حدوث العالم*، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ش.
۱۸. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. همو، *مفاتیح الغیب*، ترجمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. فراست، اس. ای.، *درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شایان، چاپ هشتم، تهران، بهجت، ۱۳۹۶ ش.
۲۱. فولکبه، بل، *دیالکتیک*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. کیمپل، بنجامین فرانکلین، *فلسفه تاریخ هگل*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، بدیع، ۱۳۷۳ ش.
۲۴. گارودی، روزه، *شناخت اندیشه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. مجتهدی، کریم، *منطق از نظرگاه هگل*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *اصل تضاد در فلسفه اسلامی*، تهران، بیتا، ۱۳۴۹ ش.
۲۸. همو، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. همو، *شرح مختصر منظومه*، چاپ هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. همو، *عدل الهی*، تهران، صدرا، ۱۳۵۲ ش.
۳۱. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. همو، *نقدی بر مارکسیسم*، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. منصورنژاد، محمد، «دیالکتیک و هگل»، *نامه فرهنگ*، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۳۴. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. همو، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۳۶ ش.
۳۶. همو، «وجود از منظر هگل»، ترجمه سیدمحمد حسینی بهشتی، تنظیم و نگارش محسن اراکی، *فصلنامه معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال چهاردهم، شماره ۸۸، فروردین ۱۳۸۴ ش.
۳۷. همایی، جلال‌الدین، *دورساله در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵ ش.
38. Crouter, R, "Hegel and Schleiermacher at Berlin", *Journal of the American Academy of Religion: A Many-Sided Debate*, Vol. 48(1), Oxford University Press, 1980.
39. Hall, Roland, "Dialectic", in: Paul E. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, New York, Macmillan, 1967.
40. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopedia of Philosophy*, Translated and Annotated by Gustav Emil Mueller, New York Philosophical Library, 1959.
41. Id., *Hegel's Logic*, Translated by William Wallace, Oxford University Press, 1874.
42. Id., *Hegel's Logic*, Translated by William Wallace, Oxford University Press, 1975.
43. Id., *Hegel's Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox, London and New York, Oxford University Press, 1967.
44. Id., *Lectures on the History of Philosophy*, Trans. & Ed. by Robert F. Browns, 3 Voles, University of California Press, 1990.
45. Id., *Phenomenology of Spirit*, Translated by Arnold V. Miller, Oxford and New York, Oxford University Press, 1977.
46. Id., *System of Science, First Part the Phenomenology of Sprite*, Translated by Terry P. Pinkard, Bamberg & Würzburg, Joseph Anton Goebhardt Press, 2010.
47. Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, London, Cambridge University Press, 1987.
48. Pinkard, Terry P., *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
49. Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, London, Cambridge University Press, 1982.

تأثیر مبنای حکمی وحدت نفس و بدن

بر فتوای فقهی مالکیت نفس بر بدن*

- غلامعلی مقدم^۱
- محمدمهدی یزدانی کمرزرد^۲

چکیده

فتاوا مبتنی بر عناوین و موضوعات اند. اگرچه صبغه عرفی بر موضوعات فقهی غالب است، اما راه تشخیص موضوعات متعدد است و برخی موضوعات با تکیه بر مبانی عقلی، استدلال، تحلیل، تجزیه، تجربه و رجوع به رأی متخصص متعلق فتوایند. فقیه با تکیه بر مبانی فکری خود، اندیشه و استنباط می‌کند و فقیه فیلسوف باید مبتنی بر مبانی خود در خداشناسی، جهان‌شناسی یا انسان‌شناسی درباره موضوعات واقعی حکم کند. بر مبنای وحدت نفس و بدن که فقهای پیرو حکمت متعالیه بدان ملتزم‌اند، بدن، اعضا و قوای ظاهری، از شئون و مراتب حقیقت نفس به شمار می‌آیند، به حسب وجود با آن متحدند، بدن ظهور نفس در مرتبه طبیعی است و حکم عدم سلطنت بر نفوس بدان سرایت خواهد کرد. اکنون مسئله این است که آیا پذیرش این مبنا، در فتوای فقهی مرتبط با موضوع

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (gh1359@gmail.com).
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی (yazdani@razavi.ac.ir).

تأثیر خواهد داشت؟

در این مقاله با روش تحلیلی - مصداقی نشان داده شده که چگونه مبنای وحدت نفس و بدن در حکمت اسلامی در مسئله فقهی سلطنت نفس بر بدن و فروع آن چون قطع، انتقال، اهداء، سلب حیات و... اثرگذار بوده، می‌تواند استدلالی نو برای قول به نفی سلطه بر اعضا قلمداد شود.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، رابطه نفس و بدن، وحدت نفس و بدن، سلطنت بر اعضا، فلسفه فقه.

مقدمه

ارتباط نفس با بدن از مسائل مشترکی است که می‌تواند در علوم مختلف مانند فلسفه، فقه، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، طب و... مطرح گردد. در فقه، مسئله حاکمیت، مالکیت، سلطنت و تصرف در بدن با مسئله ارتباط نفس و بدن ارتباط دارد. این بحث مشتمل بر شقوق متعدد و فروع متنوع است. تبیین نوع رابطه نفس و بدن، امکان یا امتناع تفکیک بدن از نفس، اثبات یا نفی مراتب تشکیکی برای بدن و نفس، دخول بدن در احکام جسم و ماده، تمایز میان اعضای اصلی و فرعی، اعضای بیرونی و درونی، میزان و گستره مالکیت، استثنائات شرعی و عقلی، تفاوت حکم در دوران حیات و ممات، تعیین مرز موت و حیات، تفکیک احکام وضعی و تفکیکی و...، همگی مباحث فلسفی، اصولی و فقهی هستند که می‌توانند موضوع مباحث تطبیقی میان فقه و فلسفه قرار گیرند.

صرف نظر از تعدد شقوق و فروع فقهی و احکام آن‌ها و با توجه به محوریت سلطنت نسبت به مالکیت و مالیت، آنچه محل نزاع در این مقاله به شمار می‌رود، استناد به سلطنت در حکم به جواز و عدم جواز تصرفات عمده چون سلب حیات، قطع و انتقال اعضای بدن انسان و نقش مبنای حکمی وحدت نفس و بدن در انکار و تأیید آن و تأثیر این مبنای حکمی در فتوای فقهی سلطنت بر اعضا و فروع آن است. احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند و فقیه دلمشغول کشف احکام اقرب به واقع است. اگر فقیه فیلسوف در مبنای حکمی خود، حقیقتاً به اتحاد یا وحدت نفس و بدن معتقد باشد و این اعتقاد را به واقع نزدیک‌تر بداند، به ناچار برای درک مصالح مختفی

در آن واقع، باید فتوای خود را نیز مبتنی بر این درک واقعی از موضوع صادر نماید. برای تحقیق این مسئله، پس از تقریر محل نزاع به تحلیل برخی مفاهیم و مبادی تصویری مورد نیاز در بحث می‌پردازیم. در ادامه به طرح دو دیدگاه عمده در جواز و عدم جواز و ادله آن‌ها در اثبات یا نفی مالکیت انسان بر اعضای رئیسی پرداخته و ادله اثبات سلطنت را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در قسمت پایانی، مبنای وحدت نفس و بدن و تأثیر آن در فتوای مالکیت بر اعضا را مورد بررسی قرار داده و آن را به عنوان دلیل یا مبنایی نو در نفی سلطنت عمدی و ارادی انسان بر اعضای رئیسی معرفی می‌کنیم. در این مسئله از قول به عدم سلطنت، حمایت نموده و تقریری نو از استدلال عقل بر اثبات عدم سلطنت ارائه می‌نماییم که بر مبنای فلسفی وحدت نفس و بدن در حکمت متعالیه مبتنی است و فقهای پیرو این حکمت می‌توانند به عنوان دلیل عقل در نفی سلطنت بدان استناد کنند.

۱. تقریر محل نزاع

چنان که گذشت، مسئله اصلی مقاله، تبیین نقش مبنای حکمی در استنباط فقهی به نحو مصداقی، تردید در سلطنت انسان بر اعضا در جواز تصرفات، و تأمل در ادله قائلان به اثبات سلطنت بر اعضا در این باره است.

در مسئله سلطنت انسان بر بدن و به تبع، جواز یا عدم جواز تصرف در اعضای بدن، مانند بسیاری دیگر از مسائل فقهی، میان فقها در مبنای دلیل و فتوا اختلاف نظر وجود دارد؛ لکن می‌توان این اختلاف را در دو محور عمده جواز و عدم جواز دسته‌بندی کرد که هم در حکم وضعی و هم در حکم تکلیفی قابل پی‌گیری است. در حکم وضعی، برخی فقها قائل به جواز (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۲۵/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۱۲۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۹۵) و عده‌ای دیگر معتقد به عدم جواز شده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۱). چنان که در حکم تکلیفی، قول به اباحه (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۵: ۵۶۵؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۶) و حرمت (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۲: ۳۵۹) در میان آن‌ها مشاهده می‌شود.

قائلان به جواز با تمسک به ادله‌ای مانند سلطنت، مالیت و مالکیت، به اباحه تصرف

در بدن فتوا داده‌اند. در مقابل، معتقدان به عدم جواز با انکار سلطنت و مالکیت و مستند به برخی ادله مانند حرمت اضرار به نفس (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۲) یا «وقوع در تهلکه»، به حرمت حکم کرده‌اند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۴۷/۱۸).

در داوری این نزاع، نگارندگان مبتنی بر مبنای وحدت نفس و بدن در مواجهه فقهی، ادله سلطنت را به اجمال نقد نموده و در مواجهه حکمی، استدلالی بر نفی سلطنت نفس بر بدن اقامه کرده‌اند. در فلسفه، دو دیدگاه دوگانه‌انگار و وحدت‌انگار در تبیین رابطه نفس و بدن تأثیر عمده دارند. بر مبنای نظریه وحدت‌گرا، که فقیه پیرو حکمت متعالیه بدان ملتزم است، بدن و قوای بدنی به نوعی وحدت و اتحاد با نفس ارتقا پیدا کرده، حقیقت وجودی مستقل از نفس نداشته و از شئون حقیقت نفس به شمار می‌آیند. لذا معنای رایج در برداشت عرفی تغییر کرده، مفهوم سلطنت بر اندام، به سلطنت بر نفس تحویل شده و در صورت پایبندی فقیه به مبانی عقلی و فلسفی خود، به تبع ممنوعیت سلطه بر نفس و شئون آن، سلطنت بر بدن و اعضای رئیسی نیز انکار می‌گردد. این استدلال عقلی را می‌توان دلیل یا مبنای جدیدی بر نفی و تردید در سلطنت و تصرف اختیاری انسان بر بدن در زمان حیات طبیعی به شمار آورد که دارای آثار فقهی و فتوایی است. البته ممکن است فقیه فیلسوف علی‌رغم پایبندی به این مبنای فلسفی، موضوعات احکام را تابع برداشت‌های عرفی دانسته و از آن مبنا در این فتوا استفاده نکند. این تأثیر در صورتی است که فقیه، تحصیل اقرب‌المصالح در احکام را تابعی از قرابت موضوعات به واقع تلقی نموده و به ادله حکمی خود در واقع‌نمایی اعتماد کند.

در تبیین این نزاع پس از تحلیل مفهومی برخی مبادی، به اجمال ادله طرفین نزاع و نحوه استناد آن‌ها به سلطنت و عدم سلطنت را ذکر و سپس نقش مبنای فلسفی وحدت نفس و بدن را در نفی سلطنت تقریر خواهیم کرد.

۲. مروری بر دو دیدگاه و ادله آن‌ها

حکم به قطع و انتقال اعضای بدن، مبتنی بر اثبات اصول و مبانی مختلف از جمله سلطنت بر اعضای بدن است. به حسب این ادله، برخی در این مسئله معتقد به جواز و

برخی معتقد به عدم جواز شده‌اند. سلطنت در حکم به جواز و عدم جواز نقش عمده و محوری داشته و بقیه ادله را می‌توان از توابع و جزئیات سلطنت یا مقدمات اثبات آن به‌شمار آورد.

در ادامه با ذکر اجمالی ادله و مبانی طرفین نزاع، ذیل مسئله سلطنت، ادله سلطنت را مورد نقد و بررسی قرار داده و با تبیین وحدت نفس و بدن، دیدگاه مختار در نفی مالکیت و تردید در سلطه انسان بر اعضای رئیسی بدن را تقویت خواهیم نمود.

۱-۲. سلطنت

قانلان به جواز در خصوص ادله جواز تصرف در اعضای بدن، به سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش استدلال نموده‌اند (مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۰). به حسب این اعتقاد، اصل اولی، سلطنت انسان بر اعضای خویش است و مادامی که دلیلی از شرع یا عقل بر تحدید و تضییق این حکم به نحو یقینی یافت نشود، سلطنت او بر اعضا در موارد مشکوک، دلیل بر جواز آن عمل است.

در این نگاه، اگرچه اعضای بدن مانند سایر اشیاء بیرونی مانند لباس، پول و خانه، تحت تصرف، سلطه و مالکیت اعتباری قرار نگرفته و ملک انسان شمرده نمی‌شود، اما قوام تصرفات به اختیاری است که فرد بر اعضا و جوارح خود دارد و این اختیار به حکم ضرورت عقلایی به دست خود انسان است. پس اعضا نیز مالی هستند که مال دیگری در برابر آن داده می‌شود و اختیارش با صاحب عضو است؛ چه آن‌ها را مجانی اهدا کند و یا در انتقال آن به دیگری عوض دریافت کند. این نقل، بیع است و مقتضای اطلاعات بیع و تجارت -مانند ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (بقره/ ۲۷۵) و ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۲۹) - صحت چنین معاوضه‌ای است.

در این فرض، اعضای بدن علی‌رغم اینکه ملک اعتباری انسان نیست، اما مال به حساب می‌آید. بر این مبنا، تفکیک میان مال و ملک منعی نداشته و نظایری نیز در فقه دارد؛ چنان که زکات در عین حال که مال است، ولی ملک کسی نیست. بنابراین اگر ولی امر مسلمانان، زکات دریافتی را بفروشد، در حقیقت بیع صدق می‌کند و از دیدگاه شرع و عرف صحیح است یا مانند وقف عام و بیع کلی که صحیح است با اینکه در

هیچ کدام باع مالک نیست.

اثبات سلطنت و حکم به جواز، گاه با روایات تفویض امور و روایات وجوب نجات جان غیر تأیید شده است. بر اساس روایات «تفویض امور مؤمن به خودش»، اختیار اموری که به انسان مربوط می‌شود، به خود او واگذار شده است (حرّ عاملی، بی‌تا: ۴۲۴/۱۱). برخی از این روایات، دالّ بر جواز قسم دروغ برای حفظ جان و مال مؤمن است (همان: ۱۳۴/۱۶). قائلان به جواز با تنقیح مناط و به دلالت موافقت و اولویت، قطع اعضا و تصرف در آنها را مشمول این حکم دانسته‌اند. برخی دیگر از این روایات، دالّ بر وجوب حفظ آب به خاطر ترس از عطش می‌باشند (همان: ۹۹۶/۲). حسب این روایات، انسان در سفر می‌تواند تیمم کند و آبی را که به همراه دارد، جهت حفظ جان خود و جلوگیری از عطش نگه دارد. بنابراین خوف از عطش اطلاق دارد و شامل عطش غیر هم می‌شود. به نظر این گروه برای نجات جان افراد، همان گونه که می‌توان با دفاع از آنها در برابر خطرهای جانی، جان خود را فدا کرد، با ایثار اعضا هم می‌توان جان آنها را از مرگ نجات داد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۰).

نقد و بررسی

۱- تمسک به اختیار در اثبات سلطنت، مصادره بر مطلوب و ارجاع نزاع به متنازع‌فیه است؛ زیرا اختیار داشتن تعبیر دیگری از سلطنت بر اعضاست و احاله سلطنت به اختیار، ارجاع شیء بر نفس به حساب می‌آید. بنابراین وجه عمده استدلال که پشتوانه سلطنت و اختیار است، تکیه بر ضرورت و بداهت عقلایی است. اگر چنین اختیاری به حکم ضرورت عقلایی ثابت باشد، اصل سلطنت بر اعضا به ضرورت اثبات می‌شود و نیازی به حد وسط قرار دادن اختیار نیست. اما آیا ادعای چنین ضرورت و بداهت عقلی و عقلایی در این مسئله نظری درست است؟ کدام یک از اقسام بدیهیات، چنین اقتضایی دارند؟ و چرا گروه کثیری از فقها از این بداهت غافل مانده و این اختیار و سلطنت را نفی کرده‌اند؟

۲- در روایات تفویض نیز عمل به اطلاق این روایات و توسعه آنها از امور شخصی و جزئی به تصرف به قطع و انتقال در اعضای بدن دشوار است. شارع در مباحث مهم

چون دماء و نفوس و فروج، اختیار انسان را محدود کرده است. بر فرض عدم اثبات سلطنت بر اعضا به دلیل شرع یا عقل، این مورد از ذیل این اطلاق خارج است. با توجه به احکام متناظر در شریعت اسلامی از قبیل وجوب رعایت حجاب، حرمت تن فروشی، حرمت تغییر خلقت و... معلوم می‌شود که این اختیار و سلطنت محدود به قیود شرع است. این سلطه حتی اگر منشأ عقلایی داشته باشد، با نوعی محدودیت همراه است و زمانی می‌تواند در اعضا تصرف کند که اولاً مانع عقلی نباشد و ثانیاً شارع او را منع نکرده باشد.

۳- در روایات حفظ جان غیر نیز به نظر می‌رسد تمسک به اطلاق، ارجاع به سیره، تنقیح مناط و... امکان‌پذیر نباشد. توسعه این روایات به نحوی که شامل سلب حیات، قطع و اهدای عضو برای نجات جان دیگری شود، دشوار است. چنین نیست که حفظ جان دیگری مطلقاً حتی با قطع و اهدای عضوی از نفس خویش واجب باشد.

تلاش برای حفظ جان دیگران در سیره عقلا امری ممدوح است. عرف عمومی، فاعل این عمل را مدح و تارک آن را مورد مذمت و توبیخ قرار می‌دهد. اما این سیره حتی در همین مقدار قح و مدح هم مبتنی بر ادراکات عقل عملی است و تحت تأثیر عوامل مختلف با قیود و محدودیت‌هایی در اصل و گستره تفاوت پیدا می‌کند. سیره عقلا تا آنجا بر اولویت حفظ جان غیر دلالت دارد که ملازم با مفسده بزرگ‌تری برای خود شخص نباشد و ملازمه‌ای با جواز سلب حیات و قطع یا انتقال اعضا برای نجات غیر ندارد و نه تنها سیره عقلا که حتی سیره متشرعه نیز چنین دلالتی ندارد. متشرعان خود را ملزم نمی‌دانند که به جهت حفظ جان بیماران، حتی اعضای غیر حیاتی خود را قطع و اهدا نمایند یا اموال خود را صرف حفظ و نجات جان دیگران نمایند؛ بنابراین به طریق اولی، اهدای عضو برای حفظ جان بیماران لازم و واجب نخواهد بود.

علاوه بر اینکه بر فرض پذیرش، این روایات مخصوص به جواز تصرف در حفظ جان غیر است و سلطنت بر اعضا را به نحو مطلق ثابت نمی‌کند.

۲-۲. مالیت

اکثر فقها مالیت اعضای بدن و امکان اطلاق مال بر آن را نپذیرفته‌اند؛ اما برخی

بر اساس شرایط مالیت، در اطلاق مال بر آن محذوری ندیده‌اند. با توجه به هویت اعتباری مال، تبیین مقومات آن دشوار است. خصایص مفهومی متعددی در تعریف و تقویم مال ذکر کرده‌اند؛ منفعت محلله مقصوده، حیازت، قابلیت تملک، قابلیت انتفاع، تأمین نیاز مردم، هزینه تحصیل، عدم نهی شرعی و... از جمله آن‌هاست. مهم‌ترین خصایصی که در اثبات مالیت اعضا مورد استناد قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از:

۱- منفعت داشتن یعنی داشتن نفع و سودمندی یا اشتمال بر مطلق منفعت که منشأ خصوصیت دیگر یعنی رغبت و میل مردم به مال می‌شود (انصاری، ۱۴۲۰: ۹/۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۳۷/۱). امروزه امکان جداسازی، انتقال و پیوند به ابدان دیگر، استحصال منفعت از اعضا را فراهم آورده و شرط مالیت اعضا را تأمین کرده است.

۲- قابلیت اختصاص شیء به شخص حقیقی یا حقوقی که در اعضای بدن هست، موجب مالیت می‌باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰: ۳/۲۹۰).

۳- ارزش اقتصادی یعنی مال چیزی است که ارزش دادوستد و مبادله کردن را داشته باشد و در برابر آن پول یا مال دیگری پرداخت شود (امامی، ۱۳۶۳: ۱۸/۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۳۴۵؛ ایروانی نجفی، ۱۴۰۶: ۹۸/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۶/۱۷). اعضای بدن انسان نیز از دید عقل و عرف دارای ارزش اقتصادی است و افراد حاضرند در مقابل آن پول یا مال دیگری بپردازند.

۴- مقصود عقلا بودن که از توابع منفعت داشتن است و برخی از فقها بر اساس اینکه شرع، مالیت شیء یا حق را منوط به عرف و عقلا کرده است، اعضای بدن را بر اساس سیره عقلا مال تلقی می‌کنند.

نقد و بررسی

دسترسی به خصایص حقیقی و ذاتی اشیاء دشوار و از این جهت غالباً محل اختلاف است. این دشواری درباره امور اعتباری مانند مال دوچندان است. از این رو احصای خصوصیات مال، محل اختلاف واقع شده است. طرفین نزاع خصوصیتی برای مال ذکر کرده‌اند که طبق برخی از آن‌ها، مال بودن اعضا اثبات و به حسب برخی دیگر نفی می‌شود. تمسک به تحقق ماهیت اگرچه نوعی استدلال است، اما فقط در

مواردی امکان‌پذیر است که اجماع اکثری درباره فصول ماهیت حاصل شده باشد. لذا از این جهت، استدلال به تحقق مالیت درباره اعضا مخدوش است.

علاوه بر این، اثبات مالیت برای اعضا بر فرض پذیرش و به حسب تعریف، مالیت مطلق عرفی را اثبات می‌کند؛ در حالی که به حسب احکام فقهی، مالیت شرعی غیر از مالیت عرفی است. در مال شرعی، صرف منفعت، قابلیت اختصاص، قصد عقلا، ارزش اقتصادی و... در تحقق مال کافی نیست، بلکه اشیاء، منافع، مضار، مفاسد و مصالح خفیه‌ای دارند که قوای ادراکی انسان، قدرت تشخیص آن‌ها در جزئیات را ندارد. پس اثبات مطلق، اثبات مقید را نتیجه نداده و مالیت شرعی را ثابت نمی‌کند. موارد زیادی در فقه وجود دارد که علی‌رغم رغبت و میل عقلایی و حصول منفعت به حسب تشخیص ظاهری و اولیه عرف، شریعت مالیت شرعی آن‌ها را نفی کرده است. این استثنای شریعت بر آنچه مردم بدان رغبت و میل دارند و دارای منفعت است، دلیل بر این است که این امور، مالیت شرعی ندارند.

درباره تمسک به سیره عقلا و قصد آن‌ها در منافع اعضا نیز باید توجه کرد که این سیره بر فرض اثبات از مسائل مستحدثه است و اکثر علمای اصول معتقدند که سیره فقط در صورتی حجت است که به عصر معصوم متصل شده و مورد ردع قرار نگرفته باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ۱۲۶؛ رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۰۲: ۲۱۱؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۲۳۴). بر این مبنا، سیره‌های مستحدثه و نوپیدا عاری از حجیت هستند.

سیره‌ها عموماً تحت تأثیر عوامل متعددی شکل می‌گیرند که غالب آن‌ها امور اعتباری و نسبی و از ادراکات عقل عملی است که با تغییر شرایط زمانی و مکانی، آداب و رسوم، اعتقادات و تعصبات و حتی فیزیک محیط و جغرافیا و... متغیر است.

۳-۲. عدم سلطنت

در مقابل قائلان به سلطنت و جواز تصرف در اعضا، عده‌ای از فقها معتقد به عدم وجود چنین سلطنتی برای انسان شده و برای اثبات این مدعا به ادله‌ای تمسک کرده‌اند. پس از ذکر اجمالی آن‌ها، به نقش مبناي وحدت نفس و بدن در تأیید این دیدگاه خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. عدم مالیت

چنان که گذشت، طرفداران جواز با ذکر خصایصی تلاش کرده بودند مالیت اعضا را ثابت کنند. مخالفان در مقابل، ویژگی‌هایی برای اعضا در نظر آورده‌اند که با مالیت آن‌ها سازگار نیست و درباره اعضای بدن نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. با توجه به عدم اتفاق بر خصایص ماهیت مال، این شیوه استدلال در دو سوی نزاع مخدوش و از اعتبار ساقط است. در عین حال به نظر مخالفان، خصایص زیر از مقومات ماهیت مال است که در اعضای بدن یافت نمی‌شود:

۱- بیرونی نبودن: به اعتقاد مخالفان، چیزی می‌تواند مال به حساب آید که بیرون از جسم و نفس انسان باشد و اساساً اجزاء ظاهری و باطنی که جزء نفس و مقوم جسم هستند، مال به شمار نمی‌روند؛ لذا عرفاً و شرعاً نمی‌توان آن‌ها را مال به حساب آورد (شرف‌الدین، ۱۴۰۳: ۹۴؛ محسنی، ۱۴۲۵: ۲۱۶). از این رو جسد و پیکر انسانی و اعضای تشکیل‌دهنده آن تا زمانی که به بدن متصل‌اند، نمی‌توانند مورد خرید و فروش واقع شوند. به تعبیر دیگر، سلعه و کالایی نیستند که تبادل تجاری آن صحیح باشد (همان). در نظریه مشورتی اداره حقوقی قوه قضاییه نیز تصریح به عدم مالیت اعضای بدن شده است:

«چون اعضای بدن مال نیست قابل فروش نمی‌باشد» (مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، ۱۳۷۷: ۱۰).

۲- میته بودن: به نظر نافیان جواز تصرف در اعضا و منع خرید و فروش آن‌ها، عضو انسان پس از قطع شدن، عنوان میته و نجس پیدا می‌کند. این عناوین موجب عدم مالیت و منع بیع است (حبیبی، ۱۳۸۰: ۹۳)؛ چنان که بعد از مرگ کل جسد نیز چنین حکمی پیدا کرده است. نه خود میت و نه دیگران در زمان حیات و ممات حق چنین تصرفی ندارند.

۳- تبعیت از کل: حسب ادله شرعی، انسان آزاد است و ملک دیگری قرار نمی‌گیرد؛ لذا حقیقت انسان به عنوان یک امر مستقل و کامل، قابل خرید و فروش و نقل و انتقال نیست (نجفی، ۱۳۶۸: ۳۴۳/۲۲). همین حکم برای اعضای او به تبع جسمش جاری است

(حسینی روحانی، ۱۴۱۴: ۱۲۳). از این جهت، فقها در مورد انسانی که توسط انسان دیگری ربوده شده است، به دلیل روایاتی که به صراحت مالیت را از انسان نفی کرده‌اند، سارق را مشمول حد یا تعزیر ثابت در حد سرقت اموال نمی‌دانند (نجفی، ۱۳۶۸: ۴۱/۵۱۰).

۴- منافات با کرامت: مالیت داشتن اعضای بدن انسان، موجب نقض کرامت انسان می‌شود؛ زیرا در صورت مالیت داشتن اعضای بدن، انسان هر گونه تصرفی که بخواهد می‌تواند در اعضای خود انجام دهد، در حالی که این آزادی، باعث اضرار تلقی شدن انسان و سوء استفاده از وی شده و باعث می‌شود که ارزش و اعتبار انسان در حد تشبیه به اشیاء مادی و مال بودن پایین بیاید و این با کرامت ذاتی او منافات دارد.

۲-۳-۲. عدم مالکیت

مالکیت به دو نحو اعتباری و تکوینی قابل ملاحظه است که به نظر می‌رسد هیچ کدام درباره رابطه انسان و بدن صدق نمی‌کند. نفی ملکیت اعتباری مورد قبول بسیاری از فقهاست. انسان نسبت به اعضای خود ملکیت اعتباری ندارد؛ در حالی که در مبیع، ملکیت معتبر است (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۴۷۵/۲؛ عاملی جزینی، بی‌تا: ۲۰۱/۳). نفی مالکیت اعتباری علاوه بر عدم تصویر عقلی، با مقتضای ادله خاصه نیز مورد تأیید قرار گرفته است (میرزای قمی، ۱۳۷۱: ۲۱/۲)؛ چنان که به اقتضای ادله «لا یبع إلا فی ملک»، تصرف در اعضا جایز نخواهد بود. مضمون این قاعده در منابع شیعه و سنی وارد شده است (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۸۹/۲؛ بیهقی، بی‌تا: ۳۱۸/۷؛ نسائی، ۱۹۳۰: ۲۸۹/۷؛ ابن‌ابی‌جمهور احسان، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۳۰/۱۳؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۵۲/۸).

مالکیت تکوینی نیز حسب تعریف درباره رابطه انسان و بدن او صدق نمی‌کند. انسان علت ایجاد نفس و قوا و اعضا و جوارح خود نیست، بلکه خود در حدوث و بقا تحت تدبیر و مالکیت تکوینی حق تعالی قرار دارد، پس مالکیت تکوینی نیز ندارد.

۳-۳-۲. ادعای مالکیت ذاتی

گاه قسم دیگری از مالکیت تحت عنوان مالکیت ذاتی برای نفس نسبت به اعضا عنوان شده و مالکیت انسان بر اعضا نیز از این قسم مالکیت دانسته شده است که براساس آن، شخص در اثر طبیعت تکوینی دارای این نوع مالکیت نسبت به اعضا می‌شود.

به نظر طرفداران این نظر، این مالکیت ویزگی‌های قانونی و شرعی مالکیت چون اطلاق، دوام و انحصار را داراست و مبتنی بر آن، بدن به عنوان ملک مورد تصرف قرار می‌گیرد. حسب ادعا مالکیت ذاتی، نسبتی تکوینی است (موسوی خویی، بی‌تا: ۶/۲)؛ بدین معنا که تحقق آن به سببی خارجی و یا اعتباری که از سوی شخص یا گروهی اعتبار شود، نیاز ندارد؛ چرا که طبیعت ملک به گونه‌ای است که چنین حقی را به خودی خود برای دارنده آن ملک ایجاد می‌کند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۱۶).

اعضای بدن به صورت مالکیت ذاتی به انسان اختصاص دارد و طبیعت ملک به گونه‌ای است که چنین حقی را به خودی خود برای دارنده آن ملک ایجاد می‌کند (نظری توکلی، ۱۳۸۱: ۵۶)؛ مثل مالکیت شخص بر خودش، علمش، اعمال و نتایج اعمالش یا مملوکیت اثر برای صاحب اثر (حسینی روحانی، ۱۴۱۴: ۲۲۳).

نقد مالکیت ذاتی

به نظر می‌رسد حکم به مالکیت ذاتی بین انسان و اعضا و تعبیر به ایجاد شدن رابطه و حق توسط ملک، عنوانی فرضی و نارساست که نمی‌توان مبتنی بر آن در مقابل مالکیت تکوینی و اعتباری، قسم جدیدی به عنوان مالکیت ذاتی ادعا کرد. روابط، نسب و اضافات حقایق عینی نداشته، متعلق جعل واقع نمی‌شوند و در دایره علیت و ایجاد قرار نمی‌گیرند؛ بلکه صرفاً حیثی معرفتی داشته و از امور عینی انتزاع می‌شوند. طرفین این انتزاع گاه قرابت و همبستگی زیادی دارند، به گونه‌ای که ذهن، آن نسبت اضافی و مقولی را به یک رابطه ایجادیه تحویل برده و آن را به عنوان مالکیت ذاتی تلقی می‌کند. در حالی که مالکیت ذاتی ادعایی، فرد دیگری از همان اعتبار است و برگشت به مالکیت اعتباری دارد، بر فرض وحدت نفس و بدن که مالکیت معنا ندارد. بر فرض دوگانگی هم مالکیت میان طرفین نسبت اعتبار می‌شود و تفاوتی با سایر موارد ندارد. البته در اینجا به جهت رابطه نزدیک دو طرف اضافه در این اعتبار که به انتزاع ناخودآگاه نزدیک‌تر است، لحاظ واضح چندان به نظر نیامده است و برخی آن را نوعی مالکیت ذاتی تلقی کرده‌اند. اینکه انسان مالک ذاتی بدن خود است، از صرف این رابطه قریب تکوینی نتیجه نمی‌شود، و الا در هر رابطه تکوینی دیگر مانند دو معلول

علت ثالث که میان آن‌ها نوعی تلازم برقرار است، باید به وجود و ایجاد مالکیت ذاتی حکم کرد.

بنابراین اصل آن ادعا و انتساب این ویژگی‌ها محل تأمل و تردید است؛ چنان که حکم به مطلق بودن این مالکیت نیز ادعای بدون دلیل و گرفتار تعارض است. نویسندگان خود ناخواسته این اطلاق را با قید و استثنا همراه کرده و از محدودیت نقل و انتقال به غیر سخن گفته‌اند. با پذیرش امکان و احتمال تقیید، قیود دیگری نیز می‌توان تصور کرد که دآوری و قضاوت درباره آن‌ها نیازمند فحص شرعی و دقت عقلی بیشتر باشد.

۳. وحدت نفس و بدن و نفی سلطنت

رابطه نفس و بدن از مسائل مهم انسان‌شناسی فلسفی است که در طب، روان‌شناسی، فقه و... نیز قابلیت طرح دارد. در نحوه رابطه نفس و بدن مانند دیگر مسائل میان‌رشته‌ای، آراء مختلف در شرق و غرب مطرح شده است. در مباحث فلسفی و در تقسیمی کلی، دیدگاه‌ها را به دو دسته ثنویت‌گرا و وحدت‌گرا تقسیم می‌کنند. دیدگاه‌های ثنوی به تقریرهای مختلف، تفکیک میان نفس و بدن و دوگانگی آن‌ها را ادعا کرده‌اند که پرداختن به آن‌ها از محل بحث کنونی ما خارج است. اما در صورت اثبات می‌تواند بیرونی بودن جسم از حقیقت انسان را ادعا نموده و به عنوان مبنایی بر نظریه مالکیت و سلطنت انسان بر نفس به کار رود.

در فلسفه اسلامی و بر اساس مبانی و دیدگاه‌های وحدت‌گرا، چنین دوگانگی میان نفس و بدن متصور نیست؛ چنان که در حکمت متعالیه، رابطه نفس و بدن رابطه اتحادی بوده و نفس عین بدن به شمار می‌آید:

- «چنان که حکمای محقق معتقدند، نفس صورت بدن و بدن ماده اوست... پس

نفس عین بدن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۵۹).

- «بعد از اثبات این معنا که نفس، صورت بدن و بدن، ماده آن است و بعد از ثبوت

این اصل مهم که هر صورتی عین ماده مبهم موجود به این صورت است، باید اذعان

کرد که نفس، عین بدن است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

از این منظر، تفاوت میان نفس، بدن و قوا به مراتب و درجات تشکیکی حقیقت واحد است. بدن و قوای ظاهری و باطنی همه از مراتب نازله نفس به شمار می‌روند و با حقیقت آن متحدند. نفس هویتی مشکک، چند لایه و ذو وجوه دارد که مراتب و درجات مختلف را در حقیقت خود پذیرفته است. این مراتب در سه مقام کلی یعنی عقلی، خیالی و حسی دسته‌بندی می‌شوند که نفس متناظر با مراتب کلی وجود بر آن‌ها مشتمل است. با توجه به وحدت تشکیکی نفس، وجود این مراتب و فروعات آن‌ها صدمه‌ای به وحدت نفس وارد نمی‌کند. وحدت تشکیکی که واقعیت را به نوعی یگانگی میان وحدت و کثرت تفسیر می‌کند، از مبانی حکمت متعالیه است که با ادله عقلی مختلف اثبات گردیده، مبتنی بر قواعد حکمی سامان یافته، با شواهد مختلف در عالم وجود و درک تأیید می‌شود و تفصیل آن را باید در جای خود جستجو کرد:

«نفس با جمیع قوای نباتی و حیوانی و مظاهر غیب وجود و شهادت وجود خود، به وجود واحد موجود است، کما اینکه در قوس نزولی، جمیع مراتب عقول طولی و عرضی و سلسله حقایق مثالی و مادی، به وجودی واحد که رفیع‌الدرجات است، موجودند» (همان: ۳۲۵).

در این نگاه توحیدی، نفس در هر کدام از مراتب این حقیقت واحد، عین همان مرتبه است و تفکیک ذات نفس از آن مرتبه امکان‌پذیر نیست. این مراتب، حقیقت نفس و شئون، اطوار، مظاهر و مجالی اویند. بنابراین حقیقت نفس که تمام هویت و هستی انسان را شکل می‌دهد، حقیقت واحدی است که در هر مرتبه از مراتب وجودی خود، ظهوری متناسب با همان مرتبه پیدا می‌کند. این ظهور حقیقتی جدای از آن ظاهر نداشته، بلکه به حکم اتحاد ظاهر و مظهر با آن متحد است:

«انسان حقیقتی ذات مراتب است که یک مرتبه‌اش بدن و مرتبه دیگر نفس اوست، نه اینکه انسان دارای دو شخصیت باشد؛ یک شخصیت مربوط به بدن و یک شخصیت مربوط به نفس تا بگوئیم وجود نفسانی علت وجود مادی است. هرگز این گونه نیست، بلکه یک وحدت حقیقی است که تمام این ظهورات را در خود دارد» (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

بدیهی است که احکام و آثار محمول بر نفس در هر مرتبه، مربوط به نفس در همان

مرتبۀ است و تعدد ظاهری میان این مظاهر با وحدت ساری در این شئون منافات ندارد. پس نفس در مرتبۀ عقلی خود، ظهوری عقلی با آثار خاص به همان مرتبۀ دارد؛ چنان که در مرتبۀ خیالی خود، ظهوری خیالی متناسب با مرتبۀ خیال و مشتمل بر خصوصیات و آثار مرتبۀ خیال دارد. با این بیان، نفس در مرتبۀ طبیعت نیز ظهوری دارد؛ یعنی در قالب و صورتی مناسب با مرتبۀ طبیعی خود ظهور می‌کند که به حکم قواعد پیش گفته، مانند سایر مظاهر با آن متحد است. نفس آثار خاص این مرتبۀ را در همین مظهر پیدا می‌کند و از طریق این مظهر که ظهور طبیعی او در مقام فعل است، با سایر موجودات هم‌مرتبۀ خود، تعامل فعل و انفعال و تأثیر و تأثر برقرار می‌کند.

در نظریه وحدت نفس و بدن، این بدن طبیعی مظهر و قالب ظهور حقیقت نفس در مرتبۀ طبیعی است. این تقسیم سه گانه متکی به استدلال فلسفی و حصر عقلی است و نه تنها در نفس که در حقیقت جهان، انسان و ادراک، هر سه جاری است. حکمت متعالیه نفس را از این جهت متناظر با حقیقت وجود، مرآت ذات حق تعالی و نمونه تام بساطت حقیقی تلقی می‌کند و در این باره مباحث گسترده دارد:

- «نفس در مرتبۀ عقل است و در مرتبۀ ای وهم است و در مرتبۀ ای خیال است و در مرتبۀ ای حس است» (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۲۷۵).
- «جوهر حاس در حقیقت همان نفس در مرتبۀ حس است» (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۳).

بنابراین بدن که در نگاه ظاهری عرفی، حقیقتی جدای از نفس است، در این نگاه حکمت متعالیه خود همان نفس است. در واقع نفس است که در ظهور طبیعی و مادی خود متناسب با این مرتبۀ نازله در قالب بدن و قوای متناسب با این عالم ظهور کرده، احکام خاص طبیعی را پذیرفته، منشأ آثار طبیعی در مرتبۀ فعل شده و امکان تعالی و ظهور در مراتب بالاتر را پیدا کرده است:

- «نفس هنگام حضور در مرتبۀ حس، محسوسات را با انوار حسی که متمرکز در اندام‌های حسی است، درک می‌کند؛ زیرا قوای حسی، انواری حسی هستند که اولین مراتب نفس را شکل می‌دهند، چنان که خیال مرتبۀ دوم، و عقل مرتبۀ سوم آن را تحقق می‌بخشد» (همان: ۴۲۲).

در این نگاه، مراتب نازله نفس در این ادراک حسی در سطوح همین بدن قرار دارد

و از طریق همین اعضا و جوارح بدنی تأمین می‌شود؛ برای مثال، نفس در مرتبه ادراک لمسی و در این مرتبه طبیعی، در رقیق‌ترین حالت خود به نوعی نفس بخاری و تحرک عصبی تنزل یافته، جنبه مادیت پیدا کرده و متناسب با نوع مدرکات این نشئه، در مقام فعل با همین قوه‌ای که در سراسر پوست بدن امتداد یافته، ملموسات را درک می‌کند و بالجمله به واسطهٔ اینکه مسموعات و مبصرات و ملموسات و غیر آن‌ها طبیعت می‌باشند و آن مظاهر نفس هم طبیعی است، پس بین این‌ها مناسبت وجود دارد؛ مثلاً صدا و صوتی در مظاهر نفس - که همان صماخ گوش باشد - واقع می‌شود و نفس به واسطهٔ اینکه صوتی در مظاهرش واقع شده و این مظهر هم یک مرتبهٔ نازل از مراتب نفس در طبیعت است، در صقع خود مطابق و مماثل با آن، صوتی ایجاد و انشا می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۳/۲۴۵).

به همین وزن، سایر ادراکات حسی نیز مراتب بسیار نازله این حقیقت، جلوه‌ای مادی و بدنی پیدا کرده و این تفاوت درجه تا بدانجا ادامه یافته که نگاه ظاهری و عرفی، آن را حقیقتی دوگانه و متباین از بدن جلوه داده است. اگرچه به نظر فلسفی و بر مبنای حکمت متعالیه، چنین تفکیکی نارواست. نفس چنان که در مرتبه عقل عقل است و با همان لوازم و آثار موجود است، در مرتبه خیال عین همان خیال، بلکه متخیل است و به تناسب عالم خویش، لوازم و آثار خاص دارد. به همین نسبت در مرتبه طبیعت و حس نیز حقیقتی طبیعی و حسی دارد، بلکه عین همین جسد محسوس است؛ نه به این معنا که این مرتبه محسوس و جسدانی تمام حقیقت نفس باشد، بلکه به این معنا که نفس در مرتبه طبیعی خود به این حقیقت ظهور کرده است.

به تعبیر بهتر، آنچه را ما قالب و جسد و بدن می‌نامیم، نفس ظاهرشده در مرتبه طبیعت است. لذا قوای نفسانی که رقیقه حقیقت نفس هستند، در مرتبه نازل‌تر خود به قوای جسمانی که در سطوح همین اندام‌های بدنی مشاهده می‌شوند، تنزل یافته و ظهور پیدا کرده‌اند:

«و حاصل این مذهب آن است که نفس ناطقه صاحب دو جهت است: هم جسمیت و قوای آن، و هم تجرد و لوازم آن، و این از کمال بساطت و جامعیت اوست و یک مرتبه از مراتب او، ادراک کلیات و قوهٔ عاقله است و در این مقام مجرد است و در

مقام دیگر، حساس متحرک بالاراده است و افعال نفس حیوانی و نفس نباتی، همه مستند به اوست، و اوست با تمام قوا و حواس، و اوست سمیع و بصیر و متکلم و متحرک و محرک، و بدن تنزلی است و مرتبه‌ای است از مراتب نفس، و نفس ظاهر است در تمام مراتب بوحدتها» (عارف اسفراینی رویینی، ۱۳۸۳: ۲۳۶).

بر این مبنا، مادامی که نفس در مرتبه طبیعی خود در قالب این بدن ظهور کرده، با آن متحد است و بدن حقیقتی مستقل و جداگانه از نفس ندارد تا بتوان درباره نسب دوگانه و انتزاعی مانند مالیت و مالکیت و سلطنت نفس بر بدن گفت‌وگو کرد، سلطنت بر اعضا به تصرف در مراتب و مظاهر مادون نفس تحول یافته و تغییر و تصرف در اعضا و جوارح اصلی به ایراد نقص بر حقیقت نفس تفسیر می‌شود. لذا بحث فقهی از حوزه مالکیت و سلطنت بر اعضا، به مسئله جواز تصرف و دخالت در نفس و میزان آن تبدیل یافته و حکم به عدم سلطنت و جواز قوت پیدا می‌کند. با اذعان و تسلیم به این مبنا باید در حکم فقهی تصرف در بدن، مادامی که با نفس همراه بوده و از مراتب حقیقت نفس به شمار می‌رود، تجدیدنظر کرد.

تصرف در بدن بر این مبنا، تصرف و ایراد نقص به حقیقت نفس است و حکم به ممنوعیت عقلی و حرمت شرعی آن بعید نیست. حقیقت انسان به نفس اوست. این حقیقت حامل امانت الهی است. تکامل او هدف آفرینش است و تکالیف به اقتضای استعداد و تحملی که دارد، به او واگذار شده است. اگر این تنقیص، ظرفیت او را در پیمودن این مسیر دچار نقصان کند، بر خلاف مقتضای حکمت و عنایت الهی در خلقت و به حکم عقل و شرع ممنوع خواهد بود. تغییر و تصرف یا کاهش مراتب نفس، قوا و اندام‌ها، او را در پیمایش این مسیر و انجام تکالیف الهی که بر دوش انسان نهاده شده، ناتوان نموده و راه کمال را بر او خواهد بست:

«حکمای محقق از این ارتباط خاص موجود بین نفس و بدن، به این جمله تعبیر فرموده‌اند که: "النفس والبدن يتعاکسان إيجاباً وإعداداً": یعنی نفس، علت موجبه بدن و بدن، علت معده و زمینه از برای تکامل ذاتی و جوهری نفس است. و از باب همین اتحاد نفس با بدن مادی است که به حرکت ذاتی، متحول و به سیر و عروج معنوی، قبول فعلیات و کمالات نماید» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۵).

مقتضای حکمت و عنایت، ایصال موجود به غایت است. انسان غایت نهایی آفرینش است و سلب حیات، قطع اعضای رئیسی و تصرفات جدی در بدن مادام که از مراتب و مظاهر نفس است، مخالف با حکمت و عنایت الهی در نظام تکوین و تشریح به حساب می‌آید.

اکنون با توجه به این مبنا و ضمیمه آن به مسئله حرمت تصرف در نفس که به حکم عقل یا شرع به اثبات می‌رسد، می‌توان استدلالی نو بر نفی سلطه انسان بر اعضا فراهم آورد. نفس در این تقریر، مشتمل بر بدن بلکه خود بدن در مرتبه طبیعت است و بدن از مراتب رقیق نفس به شمار می‌رود:

«مثل اینکه عالم شهادت، رقیقه عالم مثال است و بدن، رقیقه نفس ناطقه است و نفس ناطقه، حقیقت این بدن است و حقیقت آن متن است و رقیقه آن ظل» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۹۸/۱).

پس می‌توان به استناد این ادله، حکم به حرمت سلب اعضا و انتقال اختیاری آن‌ها در زمان حیات طبیعی و اتصال اعضا صادر کرد. البته التزام به این مبنا و حکم به این ممنوعیت و حرمت، مربوط به حقیقت نفس، مراتب و قوا و اعضای رئیسی در حیات طبیعی انسانی است. بر این مبنا، حقیقت بدن در زمان تعلق نفس، از مراتب وجودی آن به حساب آمده و با آن متحد است. طبیعی است که در صورت موت یا جدا شدن غیرارادی اعضا یا مرگ‌های مغزی، که حیات نفسانی انسانی و اتحاد نفس و بدن صادق نبوده، جسد باقی مانده از مراتب و مظاهر نفس به شمار نمی‌آید، بلکه به عالم طبیعت در مراتب نفس نباتی یا جمادی تعلق دارد، قابلیت این استفاده و پیوند و بحث درباره جواز منعی ندارد. در این مبنای حکمی، تعلق و اتحاد نفس و بدن مربوط به تعلق نفس به بدن در مرتبه طبیعی است و در صورت قطع تعلق، بدن متعلق به عالم اجساد و جمادات بوده، تابع احکام آن‌هاست و اساساً به مجاز و مسامحه، بدن نامیده می‌شود:

«لا یخفی که بدن بعد از انقطاع روح، بدن روح محسوب نمی‌شود مگر به مجاز و علاقه (ما کان) و ماده جسمانی بنا بر وقوع در دار حرکات و استحالات متوجه می‌شود به طرف صور دیگر» (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۰۰).

شرح و بسط این مسئله، یعنی خروج بدن مادی از مراتب نفس بعد از قطع و تأثیر آن در احکام فقهی، خود مسئله مهم دیگری در حکمت متعالیه است که می‌تواند در مقاله‌ای جدا و به عنوان دلیلی بر جواز تصرف بعد از قطع، مورد تحقیق قرار گیرد. در این نگاه حکمی، نگاه عرفی و فقهی چنان که در زمان اتصال بدن و نفس در تشخیص ماهیت بدن به خطا به دوگانگی حکم کرده بود، بعد از قطع و حتی موت نیز در انتساب بدن و اعضا به نفس شخص گرفتار خطا و مسامحه شده است. به نظر حکمی، آنچه از بدن و اعضا که پس از انقطاع باقی می‌ماند، به حسب حقیقت با نفس و حتی بدن متعلق به آن ارتباطی نداشته، بلکه از حقایق طبیعی و مادی و جسمانی عالم ماده به شمار می‌رود:

- «این بدن متحرک که بعد از نفس فاسد می‌شود و اجزای آن منفصل می‌گردد، دیگر بدن آن نفس محسوب نمی‌شود، هر ماده مستعدی از آن، به طرف فعلیت دیگر می‌رود» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۹).

- «بعد از انقطاع نفس از بدن... بدنیت بدن باقی نمی‌ماند، اگرچه از این جهت که جسم است، باقی می‌ماند. پس آنچه باقی می‌ماند، همان جسمانیت و جیفه بودن اوست و اینکه این جسد و جیفه را بدن می‌نامند، از باب تسمیه شیء به حالت گذشته آن است. این جسد که متعلق نفس بود، بدن بالفعل و مطلق نیست، بلکه فقط در حال تعلق به نفس، بدن به شمار می‌رود» (آملی، بی‌تا: ۴۵۹/۲).

مبنای وحدت نفس و بدن اگرچه در زمان اتصال و حیات، از ممنوعیت و حرمت تصرف حمایت می‌کند، اما راه جواز را به نحو مطلق مسدود نکرده، بلکه به جواز تصرف بعد از قطع و انقطاع حکم می‌کند. بنابراین اگرچه شخص در قطع اعضا از بدن یا قطع تعلق بدن با نفس مجاز نیست و مرتکب حرام شده است، اما پس از قطع عضو یا انقطاع نفس انسانی، به حکم سلطنت مشروطی که بر سایر اشیاء قابل تملک دارد، نسبت به این قسم تصرفات نیز مجاز خواهد بود. والله العالم.

نتیجه‌گیری

۱- مبتنی بر تعدد و تنوع موضوعات، راه شناخت و تشخیص آن‌ها نیز متفاوت است.

حقیقت نفس و بدن و رابطه آن‌ها، حیثی واقعی دارند و در شناخت آن‌ها می‌توان از تحلیل و استدلال کمک گرفت.

۲- ادله اثبات سلطنت، در اثبات جواز تصرفات عمده چون سلب حیات، قطع و انتقال اعضا کافی به نظر نمی‌رسند و از این جهات محل تأمل و تردیدند.

۳- بر مبنای وحدت نفس و بدن، بدن، اعضا و قوای ظاهری از شئون و مراتب حقیقت نفس به شمار می‌آیند، به حسب وجود با آن متحدند، بدن ظهور نفس در مرتبه طبیعی است و دوگانگی میان نفس و بدن متصور نیست. با توجه به این مبنای حکمی و ضمیمه آن به مسئله حرمت تصرف در نفس که به حکم عقل یا شرع به اثبات می‌رسد، می‌توان استدلالی نو بر نفی سلطه انسان بر اعضا فراهم آورد.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، بی‌جا، علمیه اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح برزاد المسافر ملاصدرا*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۳. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۴. ابن ابی‌جمهور احسانی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر، ۱۴۰۳ ق.
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۶. امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، چاپ دهم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب مکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۲۰ ق.
۸. ایروانی نجفی، علی بن عبدالحسین، *حاشیة مکاسب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۹. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید، *رساله نوریه در عالم مثال*، شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، چاپ پنجم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی بن جواد، *اجوبه الاستفتانات*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. حسینی روحانی، سید محمدصادق، *المسائل المستحدثة*، چاپ چهارم، قم، دار الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. همو، *فقه الصادق علیه السلام*، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدصادق، *الف مسألة فی بلاد الغرب*، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی، *هدایة المسترشدين*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۲ ق.
۱۹. شرف‌الدین، احمد، *الاحکام الشرعیة للاعمال الطبیة*، کویت، بی‌تا، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *جامع الاحکام*، قم، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *المبدأ و المعاد*، بی‌جا، بی‌تا.
۲۳. همو، *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. صمدی آملی، داود، *شرح نهاية الحکمه*، قم، انتشارات قائم آل محمد علیهم السلام، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید، *مرشد المعترف؛ توجیها و فتاوی*، نجف اشرف، دفتر معظم‌له، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. عارف اسفراینی روینی، اسماعیل بن قربان‌علی، *انوار العرفان*، تحقیق سعید نظری توکلی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.

۲۹. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *الدروس الشرعية فی فقه الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۳۰. عراقی، آقایی‌الدین، *نهایة الافکار*، تقریر محمدتقی بروجردی نجفی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۳۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *جامع المسائل (عربی)*، قم، امیر قلم، ۱۴۲۵ ق.
۳۳. کاتوزیان، ناصر، *اموال و مالکیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶ ق.
۳۴. محسنی، محمدآصف، *الفقه و مسائل طبیه*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۲۵ ق.
۳۵. مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، *اطلاع رسانی دیدگاه‌های فقهی ۲؛ پیوند اعضا*، تهران، مرکز تحقیقات قوه قضاییه، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. مصلح، جواد، *ایضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *احکام پزشکی*، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۹ ق.
۳۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دارالعلم، بی‌تا.
۳۹. همو، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
۴۰. همو، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، قم، مکتبه الداوری، بی‌تا.
۴۲. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.
۴۳. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *بلغة الطالب فی التعليق علی بیع المكاسب*، قم، خیام، ۱۳۹۹ ق.
۴۴. مؤمن قمی، محمد، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *جامع الشتات فی اجوبة السؤالات*، تهران، کیهان، ۱۳۷۱ ش.
۴۶. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ نهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.
۴۷. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۰ م.
۴۸. نظری توکلی، سعید، *پیوند اعضا در فقه اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

بررسی انتقادی

نتایج نظریه وحدت در فیزیک از نظر هاوکینگ

بر اساس وحدت تشکیکی ملاصدرا*

- احمد منصوری ماتک (گیلانی)^۱
- فهمه شریعتی^۲
- سیدمجید صابری فتحی^۳
- محمدجواد عنایتی راد^۴

چکیده

استفن هاوکینگ، فیزیک‌دان نظری معاصر، یافتن یک نظریه وحدت‌بخش در فیزیک را بسیار مؤثر می‌داند. وی با بیان احتمالات سه‌گانه، مدعی وجود نظریه وحدت بزرگ است و آثار و فواید هستی‌شناسی همچون: امکان شناخت و توصیف قوانین حاکم بر کیهان، آگاهی از طرز کار جهان بی‌نهایت ریز در ابتدای آفرینش، پاسخ به پرسش‌ها درباره شروع، علت آفرینش و نقش خدا به عنوان خالق هستی را بر نظریه وحدت مترتب می‌داند.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد (ahmad.mansori14@gmail.com).
۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (shariati-f@um.ac.ir).
۳. دانشیار گروه فیزیک دانشگاه فردوسی مشهد (saberifathi@um.ac.ir).
۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (enayati-m@um.ac.ir).

در این مقاله، نتایج و برایندهای متافیزیکی نظریه وحدت استخراج شده و در روشی تطبیقی با نظریه وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا بررسی می‌شود. وحدت تشکیکی وجود، تأثیر قابل توجهی در هستی‌شناسی و نیز معرفت‌شناسی فلسفی گذاشته و عاملی برای پیوند علوم با یکدیگر، تبیین ارتباط اجزای عالم با هم، تحلیل اختیار انسان بدون منافات با اراده الهی، تبیین آغاز جهان و پاسخ به ابهامات هستی‌شناسی دیگر است. در این پژوهش نشان داده می‌شود که با نظریه وحدت وجود ملاصدرا می‌توان به پرسش‌های فلسفی هاوکینگ پاسخ داد.

واژگان کلیدی: نظریه وحدت بزرگ، فیزیک کوانتوم، هاوکینگ، هستی‌شناسی متافیزیکی، وحدت تشکیکی وجود، ملاصدرا.

مقدمه

وحدت به مفهوم عام، این است که دو شیء با ویژگی‌های متفاوت، یکی شوند. حال ممکن است این یکی شدن به صورت حقیقی باشد؛ یعنی دو شیء موجود به شیء واحد تبدیل شوند:

«وَأَمَّا الْحَقِيقِيُّ فَهُوَ صَيْرُورَةُ الشَّيْئِينَ الْمَوْجُودِينَ شَيْئًا وَاحِدًا مَوْجُودًا» (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۲۱).

یا به صورت مجازی وحدت یابند:

«أَمَّا الْمَجَازِيُّ فَهُوَ صَيْرُورَةُ الشَّيْءِ شَيْئًا آخَرَ بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ، إِمَّا مِنْ غَيْرِ إِضَافَةِ شَيْءٍ آخَرَ، كَقَوْلِهِمْ: "صَارَ الْمَاءُ هَوَاءً" وَ"صَارَ الْهَوَاءُ مَاءً"، أَوْ مَعَ إِضَافَةِ شَيْءٍ آخَرَ، كَمَا يُقَالُ: "صَارَ التُّرَابُ طِينًا بِإِضْطِافِ الْمَاءِ إِلَيْهِ" (همان)؛ تبدیل شیء به شیء دیگر به سبب کون و فساد است که یا اضافه به شیء دیگر نمی‌شود، مانند «تبخیر آب» و «میعان هوا»، یا به شیء دیگر اضافه می‌شود، مانند «گل شدن خاک به خاطر افزودن آب».

بر اساس اصالت و وحدت تشکیکی وجود، اتحاد نوعی وابستگی و همبستگی میان وجود فیاض با فیض گیرنده است که معلول، عین فقر و ربط به هستی‌بخش بوده که به اتحاد حقیقت و رقیقت موسوم است. مفهوم وحدت وجود، اصطلاحی عربی است که با اصطلاحاتی چون: همه‌خدایی و همه‌چیز خداست و وحدت شخصی وجود، تشابه

معنایی دارد. همچنین مفهوم وحدت وجود، گاهی بیانگر وحدت شهود است و گاهی نیز از وحدت وجود، وحدت موجود اراده شده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۹۳: ۸۸)، که در حکمت متعالیه ملاصدرا، با عنوان وحدت تشکیکی وجود مطرح می‌شود.^۱ مفهوم وحدت در فیزیک، به اتحاد نیروهای هسته‌ای قوی، الکترومغناطیس، هسته‌ای ضعیف و گرانش اطلاق می‌شود که در قرن اخیر، مورد توجه بسیاری از فیزیک‌دانان از جمله استفن هاوکینگ^۲ بوده است.

هاوکینگ و برخی از فیزیک‌دانان معاصر، به دنبال یافتن نظریه وحدت نیروهای طبیعت بوده‌اند. عده‌ای بر این باورند که ریشه نظریه وحدت در ذهن فیزیک‌دانان، ناشی از تأثیر ادیان توحیدی است که در آن‌ها همه موجودات، مصنوع خالق یکتا و واحد هستند. آندره لیده^۳ کیهان‌شناس برجسته روسی معتقد است:

«کل کیهان‌شناسی جدید عمیقاً از سنت غربی توحیدی تأثیر پذیرفته است. این نظریه که می‌توان عالم را با یک "نظریه همه‌چیز" نهایی درک کنیم، از اعتقاد به خدای یگانه ناشی شده است» (گلشنی، ۱۳۷۹: ۴۰).

از این رو هرچند در ظاهر، عده‌ای مدعی استقلال علوم طبیعی از «متافیزیک»^۴ هستند، اما در واقع نمی‌توان آن‌ها را جدای از متافیزیک دانست. آن گونه که در این مقاله نشان داده می‌شود، بسیاری از مبانی علوم طبیعی و فیزیک، بر متافیزیک استوار است؛ به خصوص، علمی مانند «کیهان‌شناسی نوین»^۵ (تخصص هاوکینگ) که بر پایه برخی اصول متافیزیکی همچون «قانونمندی و قابل شناخت دانستن کیهان»، بنیان نهاده شده که از نظر تجربی قابل اثبات نیست. هاوکینگ که نظریه وحدت بر پایه فیزیک را بسیار مؤثر می‌دانست، معتقد بود که به وسیله آن می‌توان به درک کامل

۱. وحدت تشکیکی حقیقت وجود در بخش دوم خواهد آمد.

2. Stephen William Hawking.

3. Andre Leide.

4. Metaphysics.

۵. کیهان‌شناسی نوین (modern cosmology)، رشته‌ای علمی و مرتبط به فیزیک و اخترشناسی است که جهان را همچون یک کل، مورد تحقیق قرار می‌دهد. مسئله شروع جهان، در زمره مسائل کیهان‌شناسی جدید است، که منجر به اظهار نظرهای متافیزیکی میان اخترفیزیک‌دانان معاصر شده است.

جهان دست یافت. بدین وسیله او با شناخت قوانین حاکم بر جهان به دنبال پاسخ به پرسش‌های بزرگی می‌باشد، مانند: منشأ جهان چیست؟ سرنوشت جهان چه خواهد شد؟ از کجا آمده‌ام؟ و نقش خدا به عنوان خالق هستی چیست؟ با آنکه چنین پرسش‌هایی جنبه هستی‌شناخت و متافیزیکی دارد، نه معرفت‌شناختی، مفروض این است که وی به دلیل عدم آشنایی با مفاهیم فلسفی و خلط مسائل هستی‌شناختی با معرفت‌شناختی دچار تناقض شده و نتوانسته به پاسخی مناسب برسد؛ در حالی که ملاصدرا با نگاهی جامع در حکمت متعالیه، به این پرسش‌های هستی‌شناخت پاسخ داده است. تناقضات هاوکینگ به تبعیت از سنت فعلی غرب، ناشی از تجربه‌گرایی و نفی روش‌های عقلی و نقلی است؛ در حالی که ملاصدرا بر اساس نظریه همبستگی پدیده‌های هستی در پرتو وجود رابط، فلسفه و علوم را در طول یکدیگر قرار داده و تفاوت آن‌ها را از حیث تفاوت در مرتبه دانسته است (دهباشی، ۱۳۷۸: ۵۴). ملاصدرا بر اساس نظریه اصالت و وحدت تشکیکی وجود، هستی را حقیقتی بسیط دانسته و مراتب گسترده وجود خدا و انسان را اثبات می‌کند.

این پژوهش با نگاهی تطبیقی نشان می‌دهد که حکمت متعالیه ملاصدرا با نگاه جامع به هستی، توان پاسخ به مسائل متافیزیکی فیزیک‌دانان معاصر مانند هاوکینگ را دارد. این مقاله به صورت زیر تحریر شده است: در بخش اول، مفهوم نظریه وحدت در فیزیک و امکان وجود آن بحث می‌شود. تبیین نظریه وحدت تشکیکی وجود از منظر ملاصدرا، موضوع بخش دوم است. نیاز به متافیزیک در فیزیک، موضوع بخش سوم است که به دیدگاه‌های فیزیک‌دانان و هاوکینگ در این زمینه پرداخته می‌شود. عدم توفیق هاوکینگ از تصویر هستی و انسان در نظریه وحدت در فیزیک، موضوع بخش چهارم است که ملاصدرا در حکمت متعالیه، این تصویر را به زیبایی به نمایش گذاشته است.

۱. نظریه وحدت در فیزیک

تا کنون در فیزیک، چهار نیرو به ترتیب قدرت شناخته شده‌اند: هسته‌ای قوی، الکترومغناطیس، هسته‌ای ضعیف و گرانش. فیزیک‌دانان نظری، چندین دهه در

جستجوی فعل و انفعالی یگانه در قلب جهان بوده‌اند تا به درک جهان، چگونگی کار و آغازش دست یابند و پدیده‌های پیرامونی را توضیح دهند؛ حتی اینشتین سی سال آخر عمر را صرف پیدا کردن آن کرد. بیشتر فیزیک‌دانان امیدوارند که یک نظریه وحدت را پیدا کنند که هر چهار نیرو را به عنوان جنبه‌های مختلف یک نیروی واحد توضیح دهد. در واقع، بسیاری می‌گویند که این یکی از اهداف اصلی فیزیک است. در سال ۱۹۶۷، عبدالسلام^۱، گلاشو^۲ و واینبرگ^۳ نظریه‌ای را ارائه دادند که در آن نیروی الکترومغناطیس با نیروی ضعیف متحد می‌شود (Hawking & Mlodinow, 2010: 44). فیزیک‌دانان پس از متحد کردن نیروهای هسته‌ای ضعیف و الکترومغناطیسی، در دهه ۱۹۷۰ به دنبال راهی بودند تا بتوانند نیروی هسته‌ای قوی را نیز در آن نظریه وارد کنند. برای ترکیب این دو نیرو با نیروی هسته‌ای قوی در یک «نظریه بزرگ یکپارچه»^۴ تلاش‌های زیادی انجام شد. این نظریه، آغاز جهان را از «انفجار بزرگ»^۵ بسیار داغ و نسبتاً پرهرج و مرج می‌داند که این درجه حرارت‌های بالا نشانه حرکت سریع و انرژی زیاد ذرات است که انتظار می‌رود با چنین درجه حرارت بالایی، نیروهای هسته‌ای قوی، ضعیف و نیروی الکترومغناطیسی در یک نیروی واحد متحد بوده باشند (Hawking, 2001: 65). هاوکینگ این عنوان را اغراق‌آمیز دانست؛ چون نظریه حاصل از این وحدت، هنوز شامل گرانش^۶ نمی‌شد (Ibid.: 41).

با توجه به قوانین حاکم بر جهان، هیچ نظریه ریاضی واحدی قادر به توصیف ابعاد جهان نیست؛ چون هر نظریه‌ای تنها به برخی از جنبه‌ها می‌پردازد. لذا نمی‌توان گفت که یک نظریه بهتر از دیگری است. به نظر می‌رسد، نظریه-ام^۷ اگرچه رؤیای فیزیک‌دانان سنتی را نسبت به یک نظریه واحد و یکپارچه برآورده نمی‌کند، اما در چارچوب

1. Abdus Salam.
2. Sheldon Lee Glashow.
3. Steven Weinberg.
4. Grand unified theories, or GUTs.
5. Big Bang.

۶. «گرانش» نیروی ضعیفی است و معمولاً هنگام برخورد ذرات با هم، آثار چندانی از آن بروز نمی‌کند (Hawking, 2001: 41).

7. M-Theory.

واقع‌گرایی وابسته به مدل پذیرفتنی است (Hawking & Mlodinow, 2010: 28). لذا ممکن است که در چنین طرحی بتوان به قوانین حاکم بر جهان خود نزدیک‌تر شد. حتی اگر موفق به کشف یک نظریه وحدت شویم، به معنای توانایی ما برای پیش‌بینی کامل اتفاقات نیست؛ چه اینکه اصل عدم قطعیت مکانیک کوانتومی، قدرت پیش‌بینی انسان را محدود کرده و جز در موارد بسیار ساده، امکان حل معادلات نظریه را فراهم نمی‌کند. همچنین «قضایای ناتمامیت گودل»^۱ ممکن است محدودیتی جدی در ایجاد نظریه‌ای که به درک و پیش‌بینی جهان کمک کند، به وجود آورد؛ اما حداقل تا کنون به نظر نمی‌رسد که مانعی در جستجو برای یک نظریه وحدت باشد (Ibid.: 77).

«اصل عدم قطعیت»^۲ و پیش‌بینی‌ناپذیری، مکانیک کوانتومی را نزد اینشتین ناقص کرده بود؛ چون وی اصرار داشت که عالم را مکانی پیش‌بینی‌پذیر و با نظم و ترتیب در نظر بگیرد. نظریه نسبیت عام بازتاب کامل از همین دیدگاه اینشتین بود. این تعبیر که «خدا با جهان هستی تاس بازی نمی‌کند»، نشانه‌ای از خشم شدید او نسبت به دستگاه ریاضیاتی مکانیک کوانتومی بود که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ برای توضیح ذرات اتم پاره‌ای پدید آمد و گسترش یافت. چند دهه بعد هاوکینگ به اینشتین این گونه پاسخ داد:

«خدا نه فقط تاس بازی می‌کند، بلکه آن را در جایی می‌اندازد که قابل رؤیت نباشد» (بازلو، ۱۳۷۲: ۴۹).

به نظر اینشتین، دستگاه کوانتومی از نظر فلسفی و ریاضی برای همزیستی با نسبیت عام مجهز نبود؛ در حالی که فیزیک‌دانان امروزی، مکانیک کوانتومی را نظریه‌ای می‌دانند که بهترین تصویر ناتمام از جهان را می‌دهد (D'Espagnat, 1999: 260). قوانین کنونی علم، شامل تعدادی اصل همچون اندازه بار الکتریکی الکترون و نسبت توده‌های پروتون و الکترون است که اکنون قابل پیش‌بینی نیست. اما ممکن است روزی یک نظریه وحدتی را کشف کنیم که همه آن‌ها را پیش‌بینی کند. البته ممکن است برخی یا همه آن‌ها از جهانی نسبت به جهانی دیگر یا درون یک جهان

1. Goodel's incompleteness cases.
2. Indeterminacy principle.

واحد، متفاوت باشند. اینشتین بیان کرده است: «طبیعت چنان تشکیل شده که به طور منطقی بتوان چنین قوانینی را تعیین کرد»، ولی یک نظریه وحدت، بعید است که تنظیم دقیق و ظریفی را برای ما فراهم کند؛ در حالی که هاوکینگ می گوید:

«اما اگر با توجه به پیشرفت‌های اخیر، رؤیای اینشتین را تفسیر کنیم که یک نظریه وحدت، این جهان و سایر جهان‌ها را با تمام طیف قوانین مختلف آن‌ها توضیح دهد، همانا نظریه-ام خواهد بود» (Hawking & Mlodinow, 2010: 63).

۱-۱. برخی از نظریات وحدت در کیهان‌شناسی

در این بخش، دو نظریه مشهور و مورد کاربرد بیشتر فیزیک‌دانان معاصر در مورد کیهان‌شناسی که به نوعی شامل نظریه وحدت هم هستند، با عناوین: «هستی بدون مرز» و «نظریه-ام»^۱ بررسی می‌شوند. طبق نظریه مهبانگ، کلید اسرار عالم در کوتاه‌زمانی پس از انفجار بزرگ نهفته است که شاید در همان لحظه بوده که هر چهار نیرو در انرژی عظیم انفجار مهیب اولیه در حدود کسری از یک ثانیه به صورت فعل و انفعالی واحد نمود یافته‌اند. در چند دهه قبل چنین می‌پنداشتند که این فعل و انفعال آن‌چنان اساسی و بنیادین بوده است که تمامی نیروهای بعدی از آن منشعب شده و همه مواد طبیعت از یک سرچشمه واحد نشئت گرفته‌اند (بازلو، ۱۳۷۲: ۸). این، همان تکینگی مورد نظر هاوکینگ است که می‌گوید:

«یکی از ویژگی‌های راه حل‌های فریدمن^۲ که در آن وقت چندان جدی تلقی نشد، این بود که در گذشته، دوره خاصی وجود داشته که تمام مواد کیهان در نقطه واحد متمرکز بوده است» (همان: ۵۵).

نقطه‌ای که همه معادلات فرو می‌پاشد (همان: ۶۰). هاوکینگ در سال ۱۹۶۵ متأثر از اثبات تکینگی، کارش را با همکاری پنروز^۳ آغاز کرد. آن‌ها طی سه سال، نظریه‌های متعددی درباره ساختار فضا-زمان و تکینگی‌ها منتشر ساختند که نشان می‌داد جهان با نوعی تکینگی آغاز شده است (همان: ۵۹).

1. M-Theory.
2. J. Freedman.
3. R. Penrose.

۱-۱-۱. هستی بدون مرز

هاوکینگ در ادامه برای توصیف کیهان، در مقاله‌ای با همکاری هارتل^۱ فرمولبندی‌ای را در سال ۱۹۸۳ ارائه می‌دهد (Hartle, 1983) که در آن، هستی^۲ بدون مرز است و کیهان را همچون توپ بدمیتون تصویر می‌کنند. مطابق «پیشنهاد بدون مرز»،^۳ هستی از نقطه صفر بدون سائز به تدریج و به آرامی انبساط یافته است. هارتل و هاوکینگ فرمولی را اثبات می‌کنند که توپ بدمیتون کامل را توصیف می‌کند و آن را «تابع موج هستی» نامیدند. این تابع موج حاوی کل گذشته، حال و آینده است. این توپ بدمیتون تمام تأملات آفرینش و آفریننده یا گذار از زمان قبل را می‌سازد. از این رو، او بیان می‌کند:

«مطابق پیشنهاد بدون مرز، پرسش از قبل از بیگ‌بنگ بی‌معناست؛ زیرا هیچ مفهوم زمان که به آن اشاره شود، وجود ندارد».

همچنین او در آکادمی کاتولیک^۴ در سال ۲۰۱۶ (یک سال قبل از مرگش) می‌گوید: «این، مثل این است که بیرسیم چه چیزی در جنوب قطب جنوب وجود دارد».

هاوکینگ و هارتل مفهوم زمان را تغییر می‌دهند و بیان می‌کنند که هر لحظه، سطح مقطعی از توپ بدمیتون است. به عبارت دیگر، هارتل بیان می‌کند: «همان گونه در ابتدای هستی، پرنده وجود نداشت و بعد از آن به وجود آمد، در ابتدای هستی، زمان وجود نداشت؛ اما بعد از آن زمان داریم».

از این رو، طبق نظر او چون آغازی (زمان از ابتدا وجود ندارد) برای هستی نیست، پس نیاز به خالق خارج از کیهان نیست؛ اگر زمان ابتدا داشته باشد، لازم است که خالق در زمان صفر (لحظه آغاز) هستی را به وجود آورد که قبل از زمان صفر وجود داشته باشد. هاوکینگ می‌گوید:

-
1. J. Hartle.
 2. Universe.
 3. No-boundary proposal.
 4. Pontifical Academy.

«ساده‌ترین توضیح در دیدگاه من این است که خدا وجود ندارد»
(Hawking, 2018: 35).

بر طبق این نظریه، هاوکینگ بیان می‌کند که هستی به طور تصادفی، اتفاقی و در نتیجه بدون خالق به وجود آمده است. چون وی نظریه‌ای کیهان‌شناسی دارد که مطابق آن می‌گوید خدا نیست. او به این نتیجه رسیده است که خداوند جهان را نیافریده و «انفجار بزرگ»، پیامد اجتناب‌ناپذیری از قوانین فیزیک بوده است. وی همچنین در یک سخنرانی در سال ۲۰۱۱ بیان کرده که فلسفه مرده و فلاسفه با پیشرفت‌های مدرن علم، به ویژه فیزیک، همگام نبوده‌اند و دانشمندان جایگزین فیلسوفان شده‌اند تا به پرسش‌های اساسی در مورد جهان و زمان پاسخ دهند (Warman, 2011). اما در سال ۲۰۱۷ مقاله‌ای چاپ می‌شود و ایده‌هاوکینگ و هارتل مورد تردید قرار می‌گیرد (Feldbrugge et al., 2017). آن‌ها شرط هستی بدون مرز را در حالتی معتبر می‌دانند که هستی از یک نقطه بدون ساینز رشد یافته باشد و این مطابق با مکانیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت ناممکن است (Ibid.).

حال، چگونه هاوکینگ با نظریه‌ای که تأیید تجربی ندارد و بعد مورد تردید نیز قرار می‌گیرد و فقط با معرفی یک تابع موج که نمی‌تواند کل هستی را توصیف کند، نتیجه می‌گیرد که نیازی به متافیزیک نیست و سپس نتیجه‌ای مهم‌تر می‌گیرد که خدا وجود ندارد؟!!

۱-۲. نظریهٔ ام

در ادامه تلاش برای نظریهٔ وحدت، نظریهٔ ام توسط ادوارد ویتن^۱ در سال ۱۹۹۵ در کنفرانسی پیشنهاد شد. این نظریه می‌تواند سازگاری بین نظریهٔ گرانش و مدل استاندارد ایجاد کند. این نظریه در واقع نظریهٔ ابرگرانش کوانتومی است؛ اما تا کنون شناخته نشده است. این واقعیت که ما انسان‌ها توانسته‌ایم به درک قوانین حاکم بر خود و جهان خود نزدیک شویم، یک پیروزی بزرگ است؛ اما شاید معجزه واقعی این باشد که ملاحظات انتزاعی از منطق، منجر به یک نظریه وحدت می‌شود که جهانی گسترده را

1. Edward Witten.

پراز تنوع شگفت‌انگیزی که می‌بینیم، پیش‌بینی و توصیف کند. اگر این نظریه با مشاهده تأیید شود، نتیجه‌گیری موفقیت‌آمیز یک جستجو است که به بیش از ۳۰۰۰ سال برمی‌گردد. اما مشکل نظریه-ام این است که هنوز فرمول‌بندی آن کامل نشده است. هاوکینگ در این باره می‌گوید:

«من فکر می‌کنم شانس خوبی وجود دارد که مطالعه جهان اولیه و الزامات سازگاری ریاضی، ما را به سمت یک نظریه وحدت سوق دهد» (Hawking, 2001: 91).

اگرچه هاوکینگ در برخی آثارش اذعان دارد که نظریه واحدی که بتواند به توضیح کامل جهان بپردازد، وجود ندارد، اما او نظریه-ام را قابل قبول برشمرد، حتی درک عمیق سیاهچاله‌ها را منوط به آن دانسته است. البته نکته مهم در مورد نظریه-ام اینکه این نظریه در یک فضا-زمان یازده بعدی است و جهانی که ما در آن هستیم، جهانی سه‌بعدی است که منجر به 10^{500} (یک با ۵۰۰ صفر در جلوی آن) امکان وجود جهان‌های مختلف است که یکی از این امکان‌ها، جهان فعلی است. برای تصور بزرگی این عدد می‌توان آن را با عمر جهان فعلی مطابق نظریه مهانگ مقایسه کرد. مطابق این نظریه از ابتدای انفجار بزرگ تا کنون، زمانی در حدود 10^{18} ثانیه (بیش از سیزده میلیارد سال) گذشته است. از این رو، امکان تصور بررسی این تعداد جهان ممکن، توسط بشر ناممکن است. در نتیجه پاسخ به اینکه چرا ما در این جهان هستیم، با دانش امروز بشر، امری کاملاً تصادفی است!

۲-۱. امکان‌پذیری نظریه وحدت در فیزیک

هاوکینگ درباره وجود نظریه وحدت، سه وجه را بیان می‌کند:

«اول: نظریه وحدت وجود دارد و اگر باهوش باشیم، روزی خواهیم شناخت. دوم: نظریه نهایی از جهان وجود ندارد، بلکه آن‌ها دسته‌ای از نظریه‌ها هستند که جهان را دقیق‌تر توضیح می‌دهند. سوم: نظریه‌ای برای توصیف کیهان وجود ندارد. اتفاقات را نمی‌توان فراتر از حد معین پیش‌بینی کرد؛ چون آن‌ها به طور تصادفی رخ می‌دهند» (Ibid: 90).

هاوکینگ مدعی است که با تعریف مجدد هدف علم (فرمول‌بندی مجموعه قواعدی است که به پیش‌بینی اتفاقات، فقط در حیطه‌ای که اصل عدم قطعیت ایجاد

کرده، می‌پردازد)، احتمال سوم مردود است. وی استدلال منکران وجود نظریه‌ای برای توصیف جهان را نقد کرده و باورشان را نسبت به انکار وجود نظریه وحدت و مجموعه کاملی از قوانین که آزادی خداوند نسبت به تغییر باور و مداخله در کیهان را نقض می‌کند، نفی نموده است. هاوکینگ در فصل اول کتاب *تاریخچه زمان*، تدبیر نظریه‌ای جامع و مانع که تمامی هستی را توضیح دهد، دشوار دانسته و می‌گوید نمی‌توانیم مطمئن باشیم که به نظریه‌ای درست دست یافته‌ایم. لذا وی احتمال دوم را مورد تأیید قرار داده و آن را با تمام تجربیات خویش سازگار می‌داند. وی اعتقاد به امکان وجود نظریه وحدت داشته که می‌تواند در آینده نزدیک قابل کشف باشد. هاوکینگ در آثار خود، یافتن چنین نظریه‌ای را هدف مقدس فیزیک برشمرده و حل بسیاری از مسائل را وابسته به آن می‌داند. وی همچنین معتقد است که بسیاری از فیزیک‌دانان در تلاش بوده‌اند به درک نظریه وحدت دست یابند؛ اما موفق به آن نشده‌اند. هاوکینگ ضمن اقرار به وجود چنین نظریه وحدتی، نظریه-ام را که اینشتین امید داشت آن را به دست آورد، عمومی‌ترین نظریه ابرتقارن گرانش دانسته و در فرض متناهی بودنش، آن را تنها نامزد برای نظریه وحدت جهان برمی‌شمرد. وی این نظریه را الگویی از جهان خودآفرین دانسته که انسان نیز باید جزئی از این جهان باشد؛ چه اینکه هیچ مدل سازگار دیگری وجود ندارد. هاوکینگ نتیجه می‌گیرد که یک نظریه نهایی از جهان باید وجود داشته باشد. وی در مقدمه کتاب *تاریخچه زمان* می‌نویسد:

«این مکاتبات، نشانه محکمی بر وجود یک نظریه وحدت فیزیکی است» (Ibid.: 2).

هسه^۱ می‌گوید:

«فیزیک‌دانان برای رسیدن به یک نظریه وحدت که تمام پدیده‌ها را توصیف کند، نیاز دارند از نظریه‌های تقلیلی موجود استفاده نمایند و از بسیاری از پدیده‌های جزئی، مفاهیم و قواعد کلی را استخراج نمایند» (هسه، ۱۳۸۶: ۳۶۳).

این امر از دو جهت دارای اشکال اساسی است: اول اینکه تمام پدیده‌ها و نظریه‌های مرتبط با آن‌ها شناخته شده نیست. دوم اینکه از نظر منطقی برای اینکه بتوان

1. Hesse.

از یک نظریه کلی به جزئیات رسید، لازم است که در آن گزاره‌های جزئی نیز وجود داشته باشد (همان).

بنابراین، این سخن هاوکینگ به چه معناست، آنجا که می‌گوید:
 «یک نظریه یکپارچه کامل و منسجم درباره تعامل‌های فیزیکی که می‌تواند همه مشاهدات ممکن را توصیف کند، ولی چنین نظریه‌ای نمی‌تواند پیش‌بینی‌های مفصلی را ارائه دهد، بلکه تنها درباره ساده‌ترین وضعیت‌هاست» (همان).

به نظر می‌رسد تأکید بر نظریه وحدت نیروها، برای ساده‌سازی توضیح و تبیین پدیده‌های فیزیکی است که از نگاه فلسفی کل‌نگر و مبانی توحیدی در ادیان الهی ناشی می‌شود. ملاصدرا در حکمت متعالیه، شالوده نظام فکری خویش را بر اصالت و وحدت تشکیکی وجود قرار می‌دهد تا با یک نظریه ساده و بسیط اما عام، بتواند هستی، روابط و مناسبات آن‌ها را تبیین نماید. فیزیک‌دانی وحدت‌نگر همچون عبدالسلام که متأثر از مفروضات توحیدی اسلامی است، داستان کامل فیزیک را تقلیل تعداد مفاهیم به حداقل برمی‌شمارد. به اعتقاد گلاشو نیز فیزیک‌دانانی که در گذشته در جستجوی مفروضات ساده‌کننده و وحدت‌بخش بودند، موفق‌تر از دیگران عمل کرده‌اند. ریچارد فاینمن^۱ فیزیک‌دان آمریکایی نیز در درسنامه فیزیک عنوان می‌کند:

«ممکن است پرسید چرا نمی‌توانیم فیزیک را توسط اصول پایه در یک صفحه آموزش دهیم و سپس چگونگی کارکرد آن‌ها را نشان دهیم؟! بدین طریق به جای چهار سال، در چهار دقیقه فیزیک را خواهید آموخت» (Feynman, 1977: 1-1).

او سپس دو دلیل برای این امر ذکر می‌کند:

«اول اینکه تمام اصول پایه تا کنون شناخته‌شده نیستند و هنوز جهل زیادی نسبت به آن‌ها وجود دارد و دوم اینکه بیان صحیح برخی از قوانین فیزیکی شامل ایده‌های ناآشنایی هستند و ریاضیاتی پیشرفته برای توصیف آن‌ها لازم است. [...] بنابراین، این امکان وجود ندارد و ما فقط می‌توانیم به طور جزء به جزء [آموزش فیزیک را] انجام دهیم» (Ibid.).

به بیان دیگر، مشکل یک نظریه همه‌چیز از نظر فاینمن، جهل به تمام قوانین فیزیک و غیر قابل درک بودن برخی از اصول فیزیک مانند مکانیک کوانتومی است، که در

1. Richard Feynman.

جایی فاینمن می‌گوید: «غیر قابل فهم است».

به این دو نکته فاینمن می‌توان یک نکته دیگر اضافه کرد: «برخی از نظریات و شاخه‌های فیزیک دارای مفاهیم پایه، بسیار متفاوت با هم هستند؛ برای مثال، نظریه‌های نیوتن، ماکسول و اینشتین با برخی نظریه‌های دیگر مانند: ترمودینامیک، مکانیک کوانتومی یا مکانیک آماری در تضاد هستند. از این رو، «ظهور دو یا چند نظریه که مفاهیم پایه آن‌ها خیلی متفاوت‌اند و همچنان برای مجموعه‌ای از داده‌های تجربی خاص، خوب هستند، رویدادی نادر در فیزیک نیست. بنابراین تنها وجود نظریه‌های موفق، بدون ایجاد مفاهیم جدید یا دیدگاه کلی یا مانند آن‌ها که یکی یا تمام مفاهیم قبلی را ابطال نکند، قطعاً نادقیق است. بدین دلیل است که در چنین حوزه‌هایی نمی‌توان گزاره‌هایی مطلق (قطعی) ایجاد کرد» (D'Espagnat, 1999: 127).

آیا نظریه وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه (که فیزیک و نیروهای طبیعت را می‌توان سطح روین آن در نظر گرفت)، پیشنهاد مناسبی برای پاسخ به پرسش‌های متافیزیکی هاوکینگ نخواهد بود؟ پاسخ پرسش اخیر، در بخش پیش رو بیان می‌گردد.

۲. وحدت تشکیکی حقیقت وجود

وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا، بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت شکل گرفته است. مبنای اصالت وجود، اولین بار توسط ملاصدرا به صورت اساسی اثبات شد. این مسئله بر همه تحلیل‌های فلسفی وی پرتو افکنده است. از این رو، هستی‌شناسی زیربنا و شالوده اصلی حکمت متعالیه ملاصدراست.

اصالت وجود بدین معناست که هرچه در جهان عین و خارج ملاحظه می‌شود، از وجود پر شده است و غیر از وجود، چیزی نیست و اصالت ندارد؛ بلکه آنچه به عنوان ماهیت دیده می‌شود، به عرض وجود موجودیت یافته است. مطابق این مبنای، هر ممکن الوجودی دارای دو حیث وجود و ماهیت است که وجود اصیل و منشأ آثار، و ماهیت اعتباری است. ماهیت، تابع و حاکی وجود است و وجود، افاضه‌کننده و هستی‌بخش است:

«لکون المفاض والمجموعول إنّما یکون هو الوجود لا الماهیة» (صدرالدین شیرازی،

اگرچه در ذهن، وجود بر ماهیت حمل شده و اصل تلقی می‌گردد، اما در عالم واقع، دوگانگی وجود ندارد. ملاصدرا به عنوان نکته مشرقیه معتقد است که وجود، سراسر گیتی را فرا گرفته و این وجود، همه‌اش نور است. وی معتقد است که این انوار از وجود احدیت سرچشمه گرفته است:

«بأنَّ العالم كلُّه وجود والوجود كلُّه نور والنور العارض نور علی نور. [...] فهكذا حکم عالم الوجود جميعاً فی كونها أشعةً وأنواراً وأضواءً للذات الأحديّة الواجبيّة إذ الوجود كلُّه من شروق نوره ولمعان ظهوره» (همان: ۴۴/۲).

همه موجودات، شئون و جلوه‌های متعدد همان حقیقت واحد نوریه هستند. تمایز موجودات با هم، تمایز به شدت و ضعف است. لذا هر کدام از مراتب هستی دارای وحدت شدیدتری باشد، واجد کمال افزون‌تر و به مبدأ خویش نزدیک‌تر است. ملاصدرا حقیقت وجود را با حفظ وحدت و بساطت، دارای شئون مختلفی دانسته که جلوه‌ای از تجلیات آن حقیقت بوده و همه هستی از وجود آن برآمده‌اند. لذا موجودات، عین تعلق به مبدأ هستی و فاقد هر گونه استقلالی هستند:

«أنَّ جميع الوجودات الإمكانيّة والإتیات الارتباطيّة التعلّقيّة اعتبارات وشؤون للوجود الواجبيّ وأشعة وظلال للنور القيوميّ [...] فلا حقائق لها إلا كونها تابع لحقيقة واحدة» (همان: ۴۷/۱).

اصل «وحدت تشکیکی وجود» ملاصدرا، تأثیر عمیقی در جهان‌بینی فلسفی ایجاد نمود. در این تشکیک، چهار امر شرط است که با فقدان هر یک از آن‌ها، تشکیک تحقق نمی‌یابد: اول وحدت حقیقی، دوم کثرت حقیقی، سوم ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت و چهارم برگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۱). ملاصدرا در این دیدگاه، کیهان را مملو از وجود واحد می‌داند؛ وجودی که حقیقتاً واحد است، نه متباین. این وجود واحد، حقیقتاً متکثر است، نه به صورت وهمی. این وجود واحد به طور حقیقی در این وجودات متکثر تجلی می‌کند و این کثرات حقیقتاً به آن وجود واحد برمی‌گردند و اساس همه هستی از عالی‌ترین مرتبه وجود (واجب‌الوجود) تا پایین‌ترین آن (هیولی اولی) را شامل می‌شود. از این رو کثرات گوناگون در وجودات مادی، همچون سنگ، چوب، هوا و آب، بالعرض در وجود

ایجاد می‌شوند. منشأ این کثرات عرضی، همان ماهیاتی هستند که به واسطه وجود ایجاد شده‌اند. این حقیقت‌های خارجی وجود، هیچ گونه غیریتی با هم ندارند؛ چون تمایز دو چیز یا به تمام ذات، یا به جزء ذات، یا به اعراض خارج از ذات و یا به تقدم و تأخر و شدت و ضعف است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۱)، که به این قسم اخیر، اختلاف تشکیکی گفته می‌شود. در صورت اختلاف تشکیکی، هیچ گونه تغیری میان وجودات یافت نمی‌شود.

درباره گوناگونی و اختلاف میان موجودات، نظریاتی همچون کثرت وجود و موجود، وحدت وجود و موجود، وحدت وجود و کثرت موجود و نظریه وحدت در عین کثرت مطرح بوده است. ملاصدرا با الهام از حکمای ایران باستان، نظریه «وحدت در عین کثرت» را درباره کثرات موجود در کیهان می‌پذیرد. وی تمامی کثرات حاکم بر وجودات خارجی را حقیقی دانسته که به نوعی به وحدت برمی‌گردد. طبق نظر ملاصدرا، مابه‌الامتیاز در این وجودات، به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد؛ همچون نور چراغ و خورشید که هر دو در حقیقت نور با هم مشترک‌اند و در واقع، اختلاف این نورها به خود نور برمی‌گردد. حال این وجودات خارجی که ما آن‌ها را به عنوان کثرات مشاهده می‌کنیم، به گونه‌ای با همدیگر وجوه اشتراک و اختلاف دارند که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌ها مستلزم جنس و فصل نمی‌شود، بلکه مابه‌الامتیاز آن‌ها به وجود (واجب و ممکن) برمی‌گردد. اصلاً چیزی غیر از وجود، موجود نیست، بلکه از حیث وجوب و امکان با یکدیگر متفاوت‌اند. این اختلاف در حقایق عینی، به نحو تشکیک است؛ به گونه‌ای که مابه‌الامتیاز آن‌ها، هیچ نحوه تغیری با مابه‌الاشتراکشان ندارد:

«أَنَّ الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهویات التي هي مغايرة للذات بل بالهویات التي هي عين الذات» (همان).

۱-۲. تاریخچه وحدت مشککه وجود

مسئله تشکیک حقیقت وجود، پیش از آنکه در فلسفه طرح شود، در علم منطق و ذیل بحث صدق مفاهیم، با عنوان تشکیک منطقی یا مفهومی بحث شده است. این بحث از ابتکارات متفکران اسلامی به شمار می‌رود که در مواجهه با افکار متکلمان

پدید آمده و در اندیشه فیلسوفان یونان سابقه‌ای از آن به چشم نمی‌خورد. شاید بتوان گفت که شیخ‌الرئیس اولین کسی است که درباره تشکیک وجود به مطالعه پرداخته و بعد از او، شیخ اشراق واقعیات (ماهیات) خارجی را از آن حیث که مصداق یک مفهوم ذاتی یا عرضی‌اند، مشکک یا متفاضل دانسته است. اما ملاصدرا واقعیات (وجودات) را بما هی هی مشکک می‌داند. شیخ اشراق قول به عدم تشکیک در ماهیت را نقد و بررسی کرده به ادله طرفداران آن پاسخ گفته و قول به تشکیک در ماهیت را تثبیت نموده است. ملاصدرا ضمن نقل این ادله، آن‌ها را تام ندانسته است. بر خلاف گمان برخی که معتقدند حق آن است که تشکیک در ماهیت راه دارد، نظر نهایی ملاصدرا به شهادت ادله، نفی تشکیک در ماهیت و اثبات آن در وجود است (منزه و کاوندی، ۱۳۹۶: ۱۷۲).

با آنکه حکیمان مشایی، اختلاف وجودهای خارجی را از نوع تباین به تمام ذات دانسته و میان آن‌ها به جز مفهوم وجود، هیچ گونه امر مشترکی را نمی‌پذیرند، ولی در عین حال ملاصدرا، قول به تشکیک را به شیخ‌الرئیس منتسب نموده است:

«قال الشيخ في المباحث إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالنكاد والضعف وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶/۱).

ظاهراً ملاصدرا بحث حقیقت واحده مشککه وجود را از شیخ اشراق الهام گرفته است! البته با این تفاوت که سهروردی تشکیک را در حقیقت نور مطرح نمود، اما ملاصدرا در حقیقت وجود بیان می‌دارد. وی ثابت کرد که تنها یک وجود حقیقی بسیط به عنوان واقعییتی یگانه در عالم عین وجود دارد. این حقیقت در ذات خود، فیاض و منشأ کیهان است.

۲-۲. ارتقاء از علیت به تشان در وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی گاهی به عنوان نظریه‌ای در مقابل وحدت تشکیکی وجود تلقی شده و گاهی نیز مترادف آن و یا در طول آن است؛ برای نمونه، ملاهادی سبزواری که از شارحان حکمت متعالیه است، گاهی از تعبیر وحدت شخصی برای وحدت تشکیکی

وجود استفاده نموده است. با بررسی عبارات، آنچه از بیان ملاصدرا فهمیده می‌شود این است که وی اوج تکامل فلسفه را دستیابی به وحدت شخصی وجود دانسته است:

«فكذلك هداني ربِّي بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية» (همان: ۲/۲۹۲).

ملاصدرا از راه علیت به تبیین وحدت شخصی وجود پرداخته و از علیت و معلولیت عبور کرده و موجود را بیش از یک قسم نمی‌داند، بلکه معلول را شأنی از شئون و وجهی از وجوه علت می‌شمارد؛ بدین گونه که فقر و نیاز در وجود معلول راه یافته و به جهت وجوب بالغیر بودن، عین ربط است؛ چون معلول، ذاتی از خود ندارد تا به امکان متصف گردد. از طرفی دیگر، علت حقیقی، فاقد هر گونه ربطی بوده و استقلال دارد. «این نظریه [وحدت شخصی]، نظریه وحدت تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند، بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند؛ یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند و حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن، نظر اولی صورت مجازیت اتخاذ می‌کند. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت و در مرتبه خودشان محقق‌اند، بالنظر الی النظر الادق، موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ بقای موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصطلاحات، نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض» (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۱۷۲). بلکه با دقت نظر فهمیده می‌شود که اسناد هستی به معلول، به نحو مجاز است؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ گونه ذاتی ندارد؛ چه اینکه خصیصه ربط، عین ارتباط با مستقل و فاقد ذات بودن است. بدین ترتیب برای معلول هیچ ذاتی نمی‌ماند، مگر آن ذات مستقلی که همان واجب است. با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول، هر گونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباینی و تشکیکی وجودها، منتفی می‌شود و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است، ثابت می‌گردد. این خلع هستی فقیرانه از معلول، به همراه اعطای کریمانه، ارتقای معلول به مقام تشأن و جلوه علت است که جهان را موجودی حقیقی دانسته و همواره در تجلی و تشأن است: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن/۲۹)؛ چنان که همه

اشیاء در او فانی هستند: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (رحمن/ ۲۶) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۵-۳۵۴). لذا باید گفت که نظریه «وجود رابط معلول»، تجلی و تشان را جانشین علیت و جعل می‌کند؛ یعنی گرچه ابتدا بحث را با علیت آغاز می‌کنیم، با تحقیق و تفحص، در پایان به تجلی و تشان می‌رسیم و علیت را کنار می‌نهیم. از این روست که معمولاً فیلسوفان، نظریه تشان را در مقابل علیت قرار می‌دهند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۲۳۸).

در مبحث وجود رابط، که تعبیر دیگری از حقیقت تشکیکی وجود است، ربط انسان به خالق به عنوان اعلی مراتب وجود و وجود بحث ثابت می‌گردد. حکمت متعالیه ملاصدرا با عبور از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود، کثرت‌های ماهوی را به وحدت حقیقی برگردانده است؛ چه اینکه حقیقت هر چیزی، نحوه وجود خاص آن شیء است، نه ماهیتش: «وَأَنَّ حَقِيقَةَ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ نَحْوُ وَجُودِهِ الْخَاصِّ بِهٖ دُونَ مَاهِيَّتِهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱۸۵).

بنابراین با وجود دیدگاه‌های متعارض شارحان حکمت متعالیه، این نتیجه حاصل می‌شود که مطابق روش‌شناسی حکمت متعالیه، ملاصدرا در آغاز به جهت تعلیم و آماده‌سازی مقدمات مورد نظر، وحدت تشکیکی وجود را مطرح نموده و در نهایت در سیر استکمالی حکمت مورد نظر خویش به وحدت شخصی وجود رسیده است. وی در مقام گردآوری، از مبانی مشایی، اشراقی، عرفانی و کلامی بهره جسته و در مقام داوری، تلاش نموده به غایت حکمت متعالیه در وحدت شخصی وجود نائل گردد.

۲-۳. وحدت تشکیکی، پاسخ‌گوی برایندهای متافیزیکی هاوکینگ

نگرش وحدت وجودی حکمت متعالیه به هستی، مهم‌ترین عامل پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی هاوکینگ نسبت به مبدأشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه حیات است. هاوکینگ در آثار و نوشته‌هایش، خود را با سؤالاتی متافیزیکی مواجه می‌بیند. وی با آنکه خود را بریده و بی‌نیاز از فلسفه انگاشته، ولی در عمل برای پر کردن خلأهای معرفتی، به دنبال نظریه وحدتی می‌گردد که توان پاسخ‌گویی را داشته باشد. او شاید ناخواسته وارد میدان متافیزیک (که به تعبیری سطح عالی هستی‌شناسی مادی است)

شده و توقعات فلسفی خود را جستجو می‌کند!

ممکن است پرسیده شود که آیا وحدت تشکیکی یا شخصی وجود، پاسخ‌گوی مسائل فیزیکی هست؟ به دیگر سخن، با این قواعد فلسفی می‌توان از حیث فیزیکی، نیروهای طبیعت را به امری واحد برگرداند یا اجرام و اجسام ریز و درشت آن و کیفیت فعل و انفعالات آن‌ها را به گونه‌ای توضیح داد که فیزیک‌دانان قانع شوند؟

در پاسخ باید گفت که ملاصدرا در نظریه وحدت وجود، بنا ندارد نیروهای طبیعت را به امری واحد برگرداند؛ همان‌گونه که وحدت نیروها در فیزیک، بنا ندارد در مسئله وحدت تشکیکی حقیقت وجود نقش‌آفرین باشد، بلکه نتایج و برایندهای متافیزیکی هاوکینگ از نظریه وحدت در فیزیک، با نتایج حاصله از وحدت تشکیکی حقیقت وجود ملاصدرا مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. این جستار در صدد تبیین چنین مسئله‌ای است. در واقع، نظریه فیزیک و فلسفه در دو سطح متفاوت از دانش قرار دارند، هرچند تأثیر متقابل دارند؛ اما یکی دیگری را نمی‌خواهد بازتولید کند. قواعد فلسفی، متقدم بر اصول فیزیکی هستند؛ اما سازنده آن‌ها نیستند. اصول علمی، جزئی و استثناپذیرند و توسط مشاهده تأیید می‌شوند؛ در حالی که قواعد فلسفی، مثلاً اصل علیت، کلی و استثناناپذیر هستند. لری لئودن^۱ در کتاب *پیشرفت و مسائل آن* (۱۹۷۷) مدل سنت پژوهشی^۲ را معرفی می‌کند که برخی از تعهدات متافیزیکی و روش‌شناسی را به صورت یک مجموعه منحصر به خود دارد که با سنت پژوهشی دیگر متفاوت است (Laudan, 1977: 79). به عبارت دیگر، نظریه‌ها درون یک سنت پژوهشی از نظر هستی‌شناختی با همدیگر شباهت دارند. لئودن، گزاره «فعالیت علمی، حل مسائل است» را نقد می‌کند؛ بلکه از نظر او در فعالیت علمی، بهترین نظریه آن است که علاوه بر حل مسئله تجربی منجر به کاهش مشکلات مفهومی شود (Ibid.: 66). با توجه به این نکته لئودن، تغییر از نظریه‌ای که از نظر تجربی به خوبی پشتیبانی می‌شود، به نظریه‌ای با پشتیبانی کمتر می‌تواند یک پیشرفت باشد؛ به شرط آنکه نظریه مؤخر، مشکلات مفهومی قابل توجهی را در مواجهه با نظریه اولیه حل کند (Id., 1996: 79).

1. Larry Laudan.

2. Research traditions.

بنابراین وجود یک نظریه وحدت در فیزیک، نخست اینکه نمی‌تواند منجر به کاهش مشکلات مفهومی و متافیزیکی شود؛ دوم اینکه با فقدان تمام شواهد در دسترس، یک تعین ناقص است. اما نظریه وحدت فلسفی ملاصدرا می‌تواند مبانی متافیزیکی برای نظریه وحدت فیزیکی باشد. از این رو می‌توان ادعایی افزون‌تر از پاسخ قبل را مطرح کرد؛ با آنکه هستی‌شناسی وحدت وجود، موضوعی متافیزیکی است، اما بر همه پدیده‌های کیهان حاکمیت دارد و به طریق اولی می‌تواند سطح مادی هستی را در بر گیرد. لذا وحدت فیزیکی را می‌توان لایه سطحی از نظریه وحدت مشککه وجود برشمرد.

۳. وابستگی فیزیک به متافیزیک

اندیشه‌های فیلسوفان تجربه‌گرایی همچون اگوست کنت^۱ که لازمه رسیدن به پیشرفته‌ترین مرحله (تحصیلی)^۲ را جدایی نظریه‌ها از متافیزیک و محدود ساختن محتوای آن نظریات به روابط پدیده‌ها توصیه می‌کنند، منجر به حذف فیزیک از متافیزیک شده است. ماخ^۳ نیز به عنوان فیزیک‌دان فیلسوفی که تجربه‌گراست،^۴ تدوین حقایق تجربی را هدف علم دانسته و مدعی است که هر چه از راه تجربه دست‌یافتنی نباشد، باید از فیزیک جدا شود. با قدرت گرفتن جریان تجربه‌گرایی به ویژه پوزیتیویسم منطقی^۵ حلقه وین (دهه ۱۹۲۰) و بیان اینکه تنها بشر به دانش تجربی دسترسی داشته و راه تجربی از طریق داده‌های حسی به دست می‌آید، نتیجه گرفته می‌شود که ورای پدیده‌های حسی چیزی وجود ندارد که ارزش علمی داشته باشد. این تفکر، فیزیک‌دانان را به شدت تحت تأثیر قرار داد. لذا پائولی^۶ از تکنیسین شدن فیزیک‌دانان در مسائل خاص و بی‌توجهی به کل، در نتیجه بی‌اعتنایی نسل آینده به سؤالات بنیادین اظهار نگرانی می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۴: ۳۶۳).

1. Auguste Comte.

۲. افکاری که دارای قطعیت و مایزای خارجی باشد.

3. Ernst Mach.

4. Empiricist.

5. Logical positivism.

6. Pauli.

در فلسفه علم از دیدگاه‌های مختلفی به اعتبار نظریه‌های علمی پرداخته شده است. یکی از این دیدگاه‌ها، «تعیین ناقص نظریه با داده‌ها»^۱ است. به این معنا که: «شواهد تجربی در دسترس در یک زمان خاص، ممکن است برای تعیین اینکه چه باوری باید در پاسخ به آن‌ها داشته باشیم، کافی نیست» (Stanford, 2017)؛ یعنی تعین ناقص بدین معناست که هیچ داده تجربی نمی‌تواند میان دو نظریه رقیب رجحان دهد. به عبارت دیگر، دو نظریه غیر قابل جمع و متضاد می‌توانند پیش‌بینی یکسانی از یک پدیده بدهند؛ یعنی یک نظریه علمی ممکن است بین برخی از وضعیت‌های هستی‌شناسی تمایز نگذارد؛ مثلاً نظریهٔ مرسوم مکانیک کوانتومی، «علیت علمی» را نقض می‌کند، در حالی که نظریه‌های متغیرهای پنهان (مانند نظریه بوهلم) آن را نقض نمی‌کنند. هر کدام از این نظریه‌ها، مفهوم متضاد با دیگری را بیان می‌کنند؛ هرچند پیش‌بینی‌های تجربی آن‌ها یکی است. حال می‌توان گفت که از بین دو نظریه علمی رقیب، کدام نظریه صادق است؟!

لیوتار^۲ در کتاب *شرط پست‌مدرن*، وظیفه فلسفه را منسجم کردن آموزه‌هایی می‌داند که به صورت پراکنده در شاخه‌های مختلف علوم و آزمایشگاه‌ها در دوران آموزش فراگرفته شده است. وی معتقد است که تنها فلسفه می‌تواند در بازی‌ای زبانی، علوم را به عنوان لحظات شکل‌گیری اندیشه به هم پیوند دهد (Lyotard, 1984: 33). در این صورت فلسفه، هستی‌شناسی نیست؛ بلکه فلسفه‌ای معرفت‌شناسی و برآمده از علوم است که قواعد این فلسفه الزاماً نسبی هستند؛ زیرا با تغییر نظریات علمی، قواعد فلسفی نیز تغییر می‌یابند. این مطلب مورد اذعان هاینز برگ بوده است و احکام پیشینی کانت را حقایق نسبی عنوان می‌کند (D'Espagnat, 1999: 256). از طرف دیگر، در علوم طبیعی برخی از مفروضات وجود دارند که برای اثبات آن‌ها فقط از یافته‌های متافیزیکی استفاده می‌شود؛ برای مثال، اعتبار «جهان‌شمولی قوانین طبیعی» و «ثابت‌های فیزیکی»، هرچند ظاهراً بر اساس برخی تجارب به دست آمده‌اند، اما نمی‌توانند اثبات شوند (اشتوگر، ۱۳۸۶: ۴۰۸). به علاوه، مفروضات دیگری همچون «اصل کیهان‌شناختی»^۳

1. Underdetermination of theory by data.
2. Lyotard.
3. Cosmological principle.

وجود دارند که توسط تجربه نیز قابل اثبات نیستند و از طریق ملاحظه متافیزیکی و یا ملاحظات روش‌شناختی دیگر پذیرفته شده‌اند. بنابراین در علوم طبیعی، اصولی مرتبط با متافیزیک وجود دارند که از طریق این علوم قابل استنباط نمی‌باشند؛ چون قواعد کلی قابل آزمایش تجربی و در نتیجه ابطال‌پذیری تجربی نیستند، بلکه نتایج تجربی تنها قادرند مصادیق ملموس از اصول کلی را مورد آزمایش قرار داده، تأیید یا ابطال کنند.

در حکمت متعالیه، با توجه به عام بودن موضوع فلسفه (موجود مطلق)، علوم طبیعی از جمله کیهان‌شناسی در اثبات موضوع و مسائل اصولی خویش محتاج متافیزیک هستند. اکنون ممکن است پرسیده شود که آیا نظریه‌های وحدت مورد اشاره هاوکینگ، فقط بر مبنای تجربی هستند یا در آن‌ها مبانی متافیزیکی نیز وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا استغنایی که هاوکینگ در فیزیک نسبت به متافیزیک بیان می‌کند، صحیح است؟ یعنی آیا طبق نظر او، دانشمندان می‌توانند جای فیلسوفان را پر کنند؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مبحث بعدی این پژوهش است که با استفاده از ظرفیت حکمت متعالیه و حقیقت‌تشکیکی وجود، به توقعات متافیزیکی هاوکینگ پرداخته می‌شود.

۴. نظریه وحدت در فیزیک از منظر حکمت متعالیه

در چند دهه اخیر، تفکر فلسفی در میان فیزیک‌دانان رشد یافته و هاوکینگ نیز خواسته یا ناخواسته در حوزه متافیزیک ورود نموده است! وی همچون عده زیادی از فیزیک‌دانان معاصر مثل ویتن که ضمن اعلام نیاز به نظریه وحدت‌بخش، آغاز کردن با ایده‌های وحدت‌بخش را هدف فیزیک‌دان برمی‌شمارد، و همچون هایزنبرگ^۱ که در صدد یافتن یک نظریه وحدت‌بخش بود، به دنبال نظریه وحدت بوده تا انتظاراتش را برآورده سازد؛ حال آنکه برخی دانشمندان معتقدند که این نظریه هنوز تحقق نیافته، ولی پیشرفت‌هایی در زمینه آن رخ داده است (همان: ۴۰۳). با توجه به اینکه یک مدل در فیزیک و علوم طبیعی بر اساس مطابقت آن با تجربه پذیرفته می‌شود، در مورد «نظریه درباره همه چیز»^۲ که هاوکینگ معتقد به وجود آن بود، برخی معتقدند که چنین

1. Werner Karl Heisenberg.

2. Theory of Everything.

نظریه‌ای وجود ندارد و احتمال وجود آن در آینده نیز کم است؛ زیرا «هیچ چیز در یک مدل فیزیکی یا کیهان‌شناختی وجود ندارد که ضرورت پیشینی تحقق آن را در جهان عینی ایجاب کند. [...] هیچ‌گونه چیزی در یک مدل وجود ندارد که مشخص سازد چرا باید به جای مدل دیگر، این مدل تحقق یابد» (همان: ۴۰۵).

۱-۴. نظریه وحدت در شناخت قوانین جهان

هاوکینگ با ارائه نظریه «هستی بدون مرز» و تعریف تابع موج هستی، در جستجوی شناخت جهان از طریق تحول زمانی این تابع موج است که فیزیک کوانتومی مدعی تابع موج حاوی تمام اطلاعات سیستم است.

در واقع هاوکینگ با ارائه این نظریه، به دنبال سازگار کردن دو نظریه گرانش و کوانتوم است که بدین طریق، طرز کار کل جهان را شرح دهد (بازلو، ۱۳۷۲: ۶۷). وی این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا جهان به همان شکلی که هست، وجود دارد؟» (Hawking, 2001: 1). او کشف نظریه وحدت را یک خواست بشری در تمایل به دانستن ارتباط بین اتفاقات دانسته است (Ibid.: 9). او می‌خواهد روابط، مناسبات و قوانین حاکم بر کیهان را بشناسد؛ از این رو کشف نظریه وحدت را سبب آگاهی انسان بر قوانین حاکم بر عالم دانسته است (Ibid.: 91).

از مهم‌ترین برایندهای نظریه وحدت در فیزیک، دانستن ربط بین اتفاقات است. این همان نتیجه‌ای است که در وحدت وجود ملاصدرا جریان یافت و توانست به خوبی ربط میان افعال اختیاری انسان و اراده الهی و جایگاه حوادث منفرد عالم و تأثیرگذاری آن در کل را اثبات کند. اما نظریه هاوکینگ با اصل عدم قطعیت در مکانیک کوانتومی در تناقض است. یکی از دلایل این ناسازگاری‌ها می‌تواند استغنائی از متافیزیک باشد؛ در حالی که «وحدت تشکیکی وجود» بدون هیچ تناقضی این نگاه را با روش عقلی به ما می‌دهد. بر مبنای وحدت تشکیکی، موجودات هستی عین‌الربط به واجب تعالی بوده و هیچ‌گونه جدایی میان وجودات قابل تصور نیست. لذا آفرینش در قوس نزول از غیب‌الغیوب آغاز شده و در قوس صعود، فیض اقدس سیر صعودی را از هیولی شروع نموده و موجود در حرکت استکمالی به سوی حق تعالی حرکت می‌کند:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۱۵۶)؛ در حالی که روح حاکم بر افکار هاوکینگ، نظریه وحدت فیزیکی بر مبنای روش تجربی است. توقع اینکه این نظریه بتواند ربط پدیده‌های عالم را به خوبی توصیف کند، اتفاقی است که در زاویه فلسفی مسئله رخ داده است و این سودمندی می‌تواند دلیل خوبی برای تبیین و یافتن یک نظریه واحد باشد.

۴-۲. نظریه وحدت در شناخت جایگاه انسان در هستی

در تفکر وحدت‌نگر فلسفی به هستی، انسان موجودی جدا از مبدأ نیست، بلکه جلوه‌ای از وجود مطلق هستی است. میل درونی انسان به شکوفایی استعدادهای بالقوه، او را در مسیر نیل به غایت خویش فعال و پرنشاط می‌سازد؛ همان چیزی که هاوکینگ مدّ نظر دارد؛ نظریه وحدت یکپارچه را تنها اولین گام برشمرده، هدف نهایی را درک کاملی از وجود خود انسان (Ibid.: 91) و پاسخ به پرسش از منشأ و منتهای آفرینش اینکه از کجا آمده‌ایم؟ چرا اینجا هستیم و به کجا می‌رویم؟ می‌داند (Ibid.: 9-12).

اما هاوکینگ از توصیف اینکه چگونه به این هدف می‌خواهد برسد، ناتوان است. در واقع، نظریه وحدت در فیزیک دارای اساسی اتفاقی و تصادفی است و همچنین علم، جهان را فقط مادی می‌داند. اکنون آیا علم با این دو فرض تصادفی و مادی‌نگر، می‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد؟ انسان مادی و تک‌ساحتی که بر مبنای تصادف به وجود آمده، می‌تواند غایت داشته‌باشد؟ دو ضعف (مادی‌گرایی و بدون غایت بودن انسان) عامل پوچ‌گرایی ذکر شده‌اند؛ پس هاوکینگ نمی‌تواند با این مفروضات به شناخت انسان دست یابد. بلکه پاسخ به این پرسش‌ها در حکمت متعالیه داده شده است؛ همان گونه که خواهیم دید ملاصدرا با تبیین غایت‌مندی و در نظر گرفتن ساحت معنوی علاوه بر ساحت مادی برای انسان، نیازهای هستی‌شناسانه فیزیک‌دانان نظری را پاسخ می‌گوید. ملاصدرا در حکمت متعالیه به گونه‌ای عوالم وجود را تصویر می‌کند که جایگاه انسان در هستی به وضوح مشخص بوده و انسان قادر به درک مراتب هستی می‌باشد. حکمت متعالیه نیاز حقیقی انسان را نسبت به هویت هستی پاسخ گفته و نحوه اتصال آن را به مبدأ فیض ترسیم می‌کند. به باور ملاصدرا، انسان و هستی کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند؛ انسان یکی از جلوه‌های وجودی حق مطلق است که در نظام

گسترده هستی، ذره‌ای در کنار سایر موجودات مجرد و مادی وجود یافته و به عنوان جلوه تمام‌نمای حقیقت هستی و اشرف موجودات خوانده شده است؛ حقیقت تمام کائنات در انسان تجلی یافته و همچون مراتب ناسوتی، ملکوتی، جبروتی و لاهوتی هستی، دارای مراتب ادراکی مادی، خیالی، وهمی و عقلی است و چون علم از سنخ وجود، بلکه عین وجود است:

«أَنَّ الوجود مطلقاً عين العلم والشعور مطلقاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۸).

پس انسان که مرتبه‌ای از وجود است، مرتبه‌ای از علم و شعور نیز شمرده می‌شود:

«يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور» (همان: ۲۸۳/۲).

و چون سراسر هستی وجود است، شعور و آگاهی نیز هست. از این حیث، چون علم همچون وجود، مقول به تشکیک است، هر موجودی که وجودش شدیدتر و قوی‌تر باشد، علم و ادراک او هم قوی‌تر خواهد بود. اینکه هاوکینگ از نتایج نظریه وحدت، کشف اتفاقات و ارتباط انسان با آن‌ها را طلب می‌کند، ناشی از ارزشمندی انسان به میزان ادراک او از وجود خواهد بود و با علم و ادراک نسبت به موجودات هستی و خالق هستی، خود را به وجود آن‌ها متصل می‌گرداند:

«والعلم بالشيء ليس إلا نحوًا من أنحاء وجود ذلك الشيء» (همان: ۱۱۴/۱).

با توجه به اینکه علم به چیزی، نحوی از انحاء وجود آن شیء است، هر چه هستی و روابط پدیده‌ها را بهتر درک کند، منزلت و جایگاه او رفعت می‌یابد. از این روست که انسان در وجودش، میل به دانایی داشته و از درونش پرسش برمی‌خیزد و به دنبال اقتناع نفس خویش می‌گردد. او عالمی صغیر بوده که در کبیر تجلی یافته و واجد کمالات درجات ضعیف‌تر از خود بوده و در جهت فعلیت استعداد درونی خویش می‌کوشد. نظریه وحدت ملاصدرا، علم‌گرایی حاکم بر جهان معاصر را به چالش می‌کشد و اثبات می‌کند که دانش بشری، سطوح بالاتر متافیزیکی داشته که انسان با سیر در آن سطوح، مسیر استکمالی را می‌پیماید.

۴-۳. نظریه وحدت مبتنی بر مفروضات متافیزیکی

هاوکینگ با قواعد کنونی دانش فیزیک، انتظاراتی متافیزیکی را دنبال می‌کند که در هستی‌شناسی فیزیکی نمی‌توان از جنبه جزئی‌نگر و ماده‌گرایی به نگاه کل‌نگر فلسفی نائل گشت و آن‌ها را تحقق بخشید. از این رو، اشتباهات مفهومی او را در برخی آثارش می‌توان درک کرد. هاوکینگ با تعبیر «فلسفه مرده»^۱ همچون دانشمندان متأثر از اندیشه تجربه‌گرایی و محدوداندیشی فیلسوفان معاصر غرب، ادعا می‌کند که به هیچ اصل فلسفی معتقد نبوده و صرفاً تابع تجربه است؛ در حالی که عملاً اصول متافیزیکی را به کار می‌گیرد؛ زیرا رسیدن به شناخت طبیعت به عنوان هدف واقعی فیزیک، بدون متافیزیک امکان‌پذیر نیست. شرودینگر^۲ که یکی از بنیان‌گذاران مکانیک کوانتومی است، متافیزیک را پایه و اساس علم شمرده، معتقد است که علم به اصول بنیادی خارج از خود نیاز دارد (گلشنی، ۱۳۷۴: ۳۴۹). هاوکینگ با طرح نظریه وحدت و نتایج آن به دنبال نوعی جهان‌بینی است که از ماهیت علم و ساختار واقعیت مطلع گردد. او با استقراء و مشاهدات محدود، از حوزه مشاهده خارج شده و ادعای قانون جهان‌شمول و فراتجربی می‌کند؛ در حالی که بیان قانون و معیار قرار دادن تجربه، مربوط به حوزه متافیزیک است. از این رو، کشف روابط علی میان پدیده‌ها که هاوکینگ آن را در نظریه وحدت جستجو می‌کند، یک اصل متافیزیکی است که با اصول و مبانی هستی‌شناخت، همچون وحدت هستی مورد ادعای حکمت متعالیه قابل اثبات است. ملاصدرا با ارائه هستی‌شناسی جامع و نظریه وحدت وجود، ضمن اینکه فیزیک را در راستای فلسفه و الهیات دانسته، با مبانی حکمت متعالیه خویش از جمله وجود واحد اصیل، نیازهای مبنایی فیزیک را برطرف کرده است. حکمت متعالیه با هدف شناساندن موجودات به نحو کلی، تشخیص موجود حقیقی از توهمی و شناخت علل عالیه هستی به ویژه علت نخستین، متکفل پاسخ به نیازهای متافیزیکی علوم طبیعی به خصوص فیزیک می‌باشد. از این رو، شناخت آغاز و انجام عالم و روابط حاکم بر کل جهان با نگاه فلسفی و کلی‌نگر وحدت وجود حکمت متعالیه (که همه هستی را به مثابه یک کل نگاه

1. Dead philosophy.

2. Erwin Schrodinger.

می‌کند) ممکن می‌نماید، نه با نگاه محدود و جزئی‌نگر علوم تجربی. قاعده وحدت تشکیکی وجود، ارتباط میان موجودات هستی را از رابطه علی میان پدیده‌ها به تشآن ارتقاء داده و پدیده‌ها را شأنی از شئون وجود واحد می‌داند که با ارائه افقی شفاف در جهت تعالی انسان، نگاه وحدت‌بخش به هستی را در ذات خویش به همراه داشته و در شناساندن وجود متعالی و ارائه طریق به سوی وجود تام و واجب، ایفای نقش می‌کند.

نتیجه‌گیری

هاوکینگ و ملاصدرا هر دو تلاش می‌کنند جهان را به وسیله یک قانون کلی توصیف و تبیین نمایند؛ با این تفاوت که هاوکینگ با مفروضات تجربی و جزئی با روش جزء به کل در صدد تبیین جهان برمی‌آید. هاوکینگ با نادیده گرفتن مفروضات متافیزیکی، در صدد کشف قواعد کلی طبیعی برآمده که با توجه به مبانی محدود خویش به چالش خورده و از این لحاظ دچار خلط حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌گردد. ارزیابی نتایج نظریه وحدت هاوکینگ با وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا، نشان داد که انتظارات هاوکینگ از نظریه وحدت در فیزیک، همچون توصیف جهان، تبیین ارتباط میان اشیای جهان و اثرات احتمالی آن بر اراده آزاد انسان، از نظریه وحدت وجود قابل استحصال است و آنچه وی به عنوان نتایج وجود نظریه وحدت برشمرده، از عهده نظریه وحدت بر پایه فیزیک و مستقل از متافیزیک برنمی‌آید، بلکه در ظرف وحدت تشکیکی وجود قابل تحقق است. اعلام مرگ فلسفه توسط هاوکینگ حرفی به حق است؛ زیرا در واقع تمرکز فیلسوفان غربی دیگر بر تبیین و توصیف هستی نیست، بلکه بر شناخت ابزار ادراک در پرتو شکاف میان پدیده و پدیدار تمرکز یافته است. می‌توان گفت خلأی که هاوکینگ به دنبال پر کردن آن است و از این رو به دنبال نظریه وحدت می‌باشد، ناشی از شانه خالی کردن فلسفه غرب از هستی‌شناسی فلسفی است؛ چیزی که در حکمت متعالیه وحدت وجودی ملاصدرا به خوبی رخ نشان داده است.

در هستی‌شناسی اشراقی استدلالی حکمت متعالیه، همه موجودات، وجودات رابط بوده و تنها یک وجود مستقل حقیقی موجود است که ظهورات و تجلی‌های گوناگونی یافته است. بنابراین هرآنچه در هر جایی اتفاق افتد، امری بیگانه با وحدت حاکم بر

جهان نیست. نقطه اوج و پایانی حرکت ملاصدرا در موضوع علیت است که جای خود را به تشأن و تجلی داده که می‌تواند بسیار منعطف‌تر، گویای روابط علی موجود عالم در عین توجه و حفظ حاکمیت وحدت بر کیهان باشد. در وحدت حاکم بر حکمت متعالیه، اراده انسان به همان میزان فعلیت داشته که اراده خداوند فعلیت دارد و همه افعالی که به طور ارادی رخ می‌دهد، هرچند افعال اختیاری انسان، در بستری غیر اختیاری قابل تبیین است. در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، همه موجودات در وجود مشترک بوده و اختلاف آن‌ها نیز به درجه و شدت وجود برمی‌گردد. بنابراین می‌توان توقع داشت که به فرض جریان نظریه وحدت بزرگ در فیزیک، همان نتایج، آثار و برایندهایی که نظام وحدت وجودی حاکم بر حکمت متعالیه از آن برخوردار است، محقق شود. از این رو برخی فیزیک‌دانان، این وحدت احتمالی را با وحدت حاکم بر عرفان قابل مقایسه دانسته‌اند.

اگرچه وحدت وجود در مباحث حکمت متعالیه، بحثی فلسفی می‌باشد، اما این وحدت تشکیکی در جهان مادی نیز به عنوان مرتبه سطحی از حیات موج می‌زند. هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود، بر تمام وقایع عالم مادی پرتو افکنده است. نمی‌توان این نظریه را بحثی متافیزیکی صرف دانست، به گونه‌ای که هیچ همپوشانی با ظاهر عالم که علم تجربی متکفل آن است، نداشته باشد؛ بلکه نظریه وحدت در شمایل عرفانی خویش نیز بر پیکره کل عالم سایه افکنده است. پیدا کردن این وحدت در دانش فیزیک را می‌توان لایه سطحی از نظریه وحدت تشکیکی وجود دانست. بنابراین باید توجه داشت که وحدت نیروها در فیزیک، بی‌ارتباط با وحدت تشکیکی وجود نمی‌باشد و همان طور که وحدت وجود، نتایج هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دارد، این بخش سطحی آن، که در دانش‌های تجربی نیز گرایش به وحدت دارد، همان نتایج را می‌تواند به بار بیاورد؛ با این تفاوت که به رغم امید افرادی مانند هاوکینگ برای شرح جایگاه انسان و ادراک او و تبیین ارتباط وقایع عالم، صرفاً با دیدگاه منتج از علوم تجربی، قادر به شرح و تبیین آن نخواهد بود. بنابراین نیاز است تا در صورت یافتن شواهدی قوی‌تر بر وحدت نیروها در جهان، نظریه‌های قوی متافیزیکی پا به عرصه تبیین هستی بگذارند تا خلأی که هاوکینگ با عنوان مرگ فلسفه از آن یاد می‌کند، پر شود.

کتاب‌شناسی

۱. اشتوگر، ویلیام ر.، «کیهان‌شناسی و پیامدهای آن برای گفت‌وگوی علم و دین»، در کتاب: فیزیک، فلسفه و الاهیات، ویرایش رابرت جان راسل، ویلیام ر. اشتوگر، و جرج و. کوینه، ترجمه دکتر همایون همتی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲. بازلو، جان، *جهان استیون هاوکینگ*، ترجمه حبیب‌الله دادفرما، تهران، سبح، ۱۳۷۲ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم (ج ۱)*؛ شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۵. دهباشی، مهدی، «شبکه سیستمی هستی‌شناسی ملاصدرا و امکان بازتاب آن در فیزیک جدید»، مجله نامه فلسفه، شماره ۷، پاییز ۱۳۷۸ ش.
۶. صاحب‌الزمانی، طاهره، «نقد و بررسی نظریه وحدت شخصی وجود (با رویکرد کلامی - فلسفی)»، مجله حکمت معاصر، سال پنجم، شماره ۴ (پیاپی ۱۴)، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *توحید عملی و عینی*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۳۲ ق.
۹. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحیه: النافع یوم الحشر لمقداد بن عبدالله السیوری و مفتاح الباب لابی الفتح بن مخدوم الحسینی*، تحقیق و مقدمه مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. گلشنی، مهدی، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، تهران، مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. همو، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. منزّه، مهدی، و سحر کاوندی، «ملاصدرا؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی (گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود)» *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال پنجم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۴. هسه، م. ب.، «فیزیک، فلسفه و اسطوره»، در کتاب: فیزیک، فلسفه و الاهیات، ویرایش رابرت جان راسل، ویلیام ر. اشتوگر، و جرج و. کوینه، ترجمه همایون همتی، تهران، چاپ دوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
15. D'Espagnat, Bernard, *Conceptual Foundations Of Quantum Mechanics*, 2nd Ed., Advanced Book Classics, Massachusetts, CRC Press, 1999.
16. Hawking, Stephen William, *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books, 1988.
17. Id., *Brief Answers to the Big Question*, New York, Bantam Books, 2018.
18. Id., *The Universe in a Nutshell*, New York, Bantam Books, 2001.
19. Hawking, Stephen William & Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, New York, Bantam Books, 2010.

20. Laudan, Larry, *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence*, Boulder & Oxford, Westview Press, 1996.
21. Id., *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1977.
22. Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Translated by Geoff Bennington & Brian Massumi, Manchester, University of Minnesota Press, 1984.
23. Stanford, Kyle, "Underdetermination of Scientific Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2017 Ed., Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-underdetermination>>.
24. Warman Matt, "Stephen Hawking tells Google 'philosophy is dead'", 17 mai 2011, Available at: <<https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>>.



مقارنه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم

در بحث زمان، دهر و سرمد*

- عبدالله میراحمدی^۱
- نرگس السادات روح الامین^۲

چکیده

هدف این پژوهش، بیان مسئله زمان، دهر و سرمد در نگاه فیلسوفان و آیات قرآن کریم است که با روش توصیفی و تحلیل مقایسه‌ای، در صدد بیان فهم فلسفی از آیات مرتبط با زمان در قرآن کریم است. زمان موجود بی‌قراری است که آغاز و پایانی ندارد. چستی زمان به نظر بدیهی است، ولی در بیان ماهیت از دشوارترین مسائل است. فیلسوفان برای کشف حقیقت زمان در عالم ماده و فراتر از آن در دهر و سرمد تلاش بسیار کرده‌اند. اگرچه زمان نتیجه حرکت از قوه به فعل است، ولی اختصاص به عالم طبیعت ندارد و در تمام شئون و جلوه‌های هستی جاری است. دهر که به زمان احاطه وجودی دارد، با زمان بودن و نه در زمان بودن است. سرمد، محیط به دهر و باطن آن است و این سه ظرف در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) (mirahmadi_a@khu.ac.ir).
۲. طلبه سطح چهار حکمت متعالیه مؤسسه آموزش عالی رفیعة المصطفی (nargessadat.rouholamin@gmail.com).

مراتب وجودی نظام هستی در طول یکدیگر قرار دارند. در قرآن کریم زمان با الفاظ گوناگون از جمله در آیات مربوط به بیان صفات و افعال الهی و توصیف جهان آخرت استفاده شده است. فهم فلسفی از این آیات که در مقارنه با دیدگاه‌های فیلسوفان حاصل می‌شود، نشان می‌دهد که زمان در وقایع قرآنی متناسب با مرتبه وجودی آن، مفهومی فراتر از زمان در عالم ماده دارد و حقیقت دهری و سرمدی به خود گرفته است.

واژگان کلیدی: فهم فلسفی زمان، حقیقت دهری و سرمدی، زمان قرآنی.

۱. مقدمه

چیستی زمان از ابتدای تاریخ در میان انسان‌ها به عنوان یک مسئله اساسی و بسیار پیچیده مطرح بوده است. زمان پدیده‌ای شگرف است که همه انسان‌ها گذر آن را حس و با مقیاس‌هایی مانند ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، هفته، سال و قرن بیان می‌کنند. اگرچه هر یک از آدمیان، تعریف و تصویری از زمان دارند، اما برای دستیابی به حقیقت آن، دیدگاه‌های متفاوتی در طول تاریخ ارائه شده است. تاریخ‌نگاران اندیشه‌های مختلف فیلسوفان را از دوره یونان باستان و پیش از آن ثبت کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی نیز دیدگاه‌های گوناگون خود را درباره زمان بیان کرده‌اند. مفهوم زمان از قبل و بعد، تقدم و تأخر، انقسام و تجزیه، تعدد و ناآرامی، یعنی ویژگی‌های طبیعت مادی انتزاع می‌شود. این وجود مادی، سایه وجودی دهری است که از وحدت و بساطت بی‌بهره نیست و آن وجود دهری نیز بهره‌مند از وجودی سرمدی و ابطالبساط (یعنی خداوند که هیچ ترکیبی در آن راه ندارد) است.

مسئله زمان در فراتر از عالم ماده یعنی در دهر و سرمد، توسط حکیمان مسلمان از جمله ابن سینا و به ویژه میرداماد مورد توجه قرار گرفته است. در قرآن کریم نیز از مفهوم زمان برای تبیین دستورات حق متعال و بیان آیات الهی در زمین و آسمان، در جهان ماده و فراماده استفاده شده است. سؤال اساسی در این نوشتار آن است که حقیقت فلسفی زمان، دهر و سرمد چیست و در مقارنه با قرآن کریم، فهم فلسفی چه تأثیری بر ادراک حقیقت زمان، دهر و سرمد در آیات مرتبط با زمان دارد؟

در بیشتر مقالات و پژوهش‌هایی که در این خصوص صورت پذیرفته است، به مقارنه

زمان، دهر و سرمه در دو ساحت فلسفی و قرآنی پرداخته نشده است. در این میان برخی از آثار با تمرکز بر رویکرد فلاسفه به بحث زمان پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: کتاب *معمای زمان و حدوث جهان* از غلامحسین ابراهیمی دینانی. در این کتاب در قالب مقالاتی به مقولهٔ زمان تنها از دریچهٔ بحث فلسفی نگریسته شده است. در کتاب *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی* از مرتضی مطهری نیز به زمان از دریچه حرکت فلسفی پرداخته شده است.

نوآوری این پژوهش در مقایسه با سایر آثار در آن است که به بررسی مقارنه‌ای دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم درباره زمان و به خصوص دهر و سرمه پرداخته و در صدد بیان ارتباط آیات زمانی قرآن کریم با فهم فلسفی از زمان و دهر و سرمه است. در بخش نخست از این مقاله به اختصار گزیده‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی مانند ارسطو و فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و میرداماد و ملاصدرا در خصوص زمان مطرح گردیده و به بررسی دهر و سرمه و نسبت آن دو با زمان پرداخته شده است. در بخش دوم، مسئله زمان، دهر و سرمه به طور مقایسه‌ای در آیات منتخب قرآن کریم بررسی فلسفی شده است.

۲. دیدگاه‌های فلسفی درباره زمان

عالم انسان، عالم تاریخ و زمان است. انسان تنها موجودی است که به زمان آگاهی دارد و به تفکر درباره آن می‌پردازد. بررسی تاریخ تفکر فلسفی و فرهنگ‌های بشری نشان می‌دهد که شناخت زمان و تعریف آن از دیرباز به عنوان دغدغه‌ای اساسی مطرح بوده است. برای نمونه، قرن‌ها پیش از آنکه مباحث فلسفی در یونان مطرح شود، در ایران باستان به ربّ النوع زمان به نام «زروان» معتقد بودند و آن را موجودی نخستین و ابدی و ازلی و آفریدگار جهان می‌دانستند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲ و ۷۸؛ شبیمن، ۱۳۸۵: ۸۸). بعدها این عقیده در فلسفه یونان نیز اثر گذاشت. برخی فیلسوفان یونانی پیش از ارسطو مانند هراکلیت به وجود خارجی زمان معتقد بودند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۵۰/۱-۵۴). برخی از ایشان مانند پارمنیدس زمان را وجود ذهنی می‌دانستند (همان: ۶۱/۱-۶۵).

گروهی از متکلمان، زمان را امری وجودی دانسته‌اند که در خارج هیچ گونه وجودی ندارد و امری ساخته ذهن و موهوم است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵۰/۱؛ تهنوی، ۱۸۶۲: ۶۲۱/۱). برخی دیگر معتقدند که زمان امری وجودی، واقعی و دارای عینیت خارجی است. گروهی نیز به جوهر و واجب بالذات بودن زمان معتقد بودند؛ چرا که فرض عدم آن پیش از وجودش، یعنی زمانی که زمان وجود نداشته باشد، خود مستلزم وجود آن است. مسلم است که فرض عدم چیزی که فرض عدم آن، مستلزم وجودش باشد، محال است و در این صورت واجب‌الوجود خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۱).

عده‌ای نیز که قائل به توحید نیستند، زمان را واجب‌الوجود بالذات دانسته‌اند و بدین ترتیب به واجب‌الوجود متعدد اعتقاد دارند. در میان این گروه، بعضی مانند فره کورس به سه واجب‌الوجود یعنی خدا، ماده و صورت معتقد شده‌اند (گمپرتس، ۱۳۷۶: ۱۰۵/۱-۱۰۶). برخی دیگر به پنج واجب‌الوجود یعنی خدا، هیولی، نفس، زمان و مکان قائل شده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۴۴/۱-۱۴۸). محمد بن زکریای رازی زمان را به دو قسم مطلق و جزئی تقسیم کرده و زمان مطلق را که همان دهر و مدت است، از قدمای پنج‌گانه دانسته است (رازی، ۱۳۷۱: ۳۳ و ۳۶-۳۵؛ ر.ک: العاتی، ۱۳۷۲: ۱۵۰-۱۵۶).

گروهی زمان را واجب بالغیر شمرده‌اند که به دو دسته قائلان به جوهر بودن و قائلان به عرض بودن زمان تقسیم می‌شوند. این مسئله که ماهیت زمان جوهری مجرد و قائم به ذات است، به افلاطون نسبت داده شده است؛ چرا که در مجردات تغییر راه ندارد. البته در پاسخ به این نظر گفته شده است که زمان متغیر نیست، بلکه عین تغییر و در واقع مقدار تغییر است. عده‌ای دیگر زمان را جوهر مادی و همان جسم فلک دانسته و این گونه استدلال کرده‌اند که هر جسمی در زمان است و نیز هر جسمی در فلک است، پس زمان همان فلک است. در مقابل معتقدان به جوهر بودن زمان، گروهی آن را عرض غیر قارّ می‌دانند که منحصر در حرکت است. در حقیقت ایشان زمان را عبارت از حرکت و حرکت را عبارت از زمان دانسته‌اند و زمان هنگامی قابل ادراک است که حرکت احساس گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۳/۳-۱۱۶).

برخی از اشاعره و متکلمان ادعا کرده‌اند که زمان امری وجودی است، نه به این نحو که امری فی‌نفسه موجود باشد، بلکه امری نسبی و مجموعی از اوقات است. وقت

در مقایسه و نسبت یک شیء با شیء دیگر سنجیده می‌شود، برای نمونه، وقت نسبتی است که بین غروب خورشید و نماز خواندن یک شخص حاصل می‌شود. امری نسبی که می‌تواند معیت، قبلیت و یا بعدیت باشد. پس ما بی‌نهایت وقت داریم و مجموع این اوقات که خود نسبی است، زمان نام دارد که امری متکثر است (همان: ۱۴۲/۳).

گروهی نیز زمان را اجتماع آنات^۱ دانسته و معتقد شده‌اند که زمان عبارت از «آنات متتالیه» (پی‌درپی) است و از حرکت «آن»، زمان تولید می‌شود و همان گونه که نقطه با حرکتش خط را ایجاد می‌کند، «آن» نیز که امری اعتباری و قراردادی است، با حرکت خود زمان را ایجاد می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۹۵۹/۲).

در میان دیدگاه‌های پیشینان، دیدگاه ارسطو درباره زمان اعتبار بیشتری کسب کرد و مدت‌ها مورد قبول فیلسوفان بود. او معتقد بود که زمان نه جوهر مادی، نه جوهر مجرد، نه یک عرض غیر قارّ و نه خود حرکت است، بلکه زمان عبارت از مقدار حرکت، و زمان معمول و مورد استناد، مقدار حاصل از حرکت فلک اعظم است. وی برای تبیین دیدگاه خود، حرکت بودن زمان را رد می‌کند، ولی وجود ارتباطی ناگسستنی میان حرکت و زمان را می‌پذیرد. در واقع وقتی زمان ادراک می‌شود که تغییر حس شود. بدین ترتیب زمان نه عین حرکت و نه مستقل از حرکت، بلکه چیزی متعلق به حرکت است. ارسطو از ویژگی اتصالی حرکت به متصل بودن زمان رسید. او معتقد بود که حرکت شیء، پیمودن مقداری از چیزی به چیزی را نشان می‌دهد و چون حرکت منطبق است بر مقدار که امری متصل است، پس حرکت نیز امری متصل است. ارسطو زمان را حرکت می‌شمرد، از آن جهت که قابل شمارش و عدد حرکت است؛ یعنی چیزی است که شمرده می‌شود، نه چیزی که به وسیله آن می‌شماریم (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۸۴-۱۸۵).

زمان از دیدگاه ابن سینا نیز مبحث مهمی در دانش طبیعی بوده و به همین علت بوده که مبحث زمان را به پیروی از ارسطو در بخش طبیعیات از کتاب *شفاء و نجات* مطرح نموده است. این در حالی است که در آخرین اثر خویش یعنی کتاب *اشارات و تنبیهات*، به مسئله زمان در بخش الهیات پرداخته است (ر.ک: احسانی، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۸).

۱. در صورت انقسام فرضی زمان، «آن» جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن است.

ابن سینا زمان را اندازه حرکت وضعی فلک اطلس به دور خودش می‌داند؛ یعنی از نظر ایشان، زمان مقدار حرکت مستدیر که شریف‌ترین حرکات است، از جهتی که متقدم و متأخر است، به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷-۲۲۸). همچنین ابن سینا در بیانی دیگر، زمان را نسبت متغیر به متغیر دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۱-۱۷۲). وی زمان را واقعیت عرضی و نه جوهری و وابسته به موضوع حرکت و حرکت می‌داند. در واقع مقدار حرکت، چه حرکت مکانی و چه وضعی را زمان می‌داند (همان: ۱۵۶/۱). ابن سینا با وجود بدیهی دانستن زمان، جهت تشبیه و آگاهی با کمک برهان الهیون خود، وجود زمان را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۹۸/۳). ابن سینا اعتقاد دارد که زمان، هیثی متصل و متجدد است و تجدد و تصرم (سپری شدن) با تغییر حالت در موجودی که این قوه در او باشد، ممکن است. تغییر حالت نیازمند موضوع است و بنابراین زمان به حرکتی که دارای استمرار، دوام و عدم انقطاع باشد، تعلق دارد و فقط حرکت وضعی دوری است که خصوصیت استمرار را دارد (همان: ۹۵/۳).

شیخ اشراق نیز تصویری مشابهی از زمان ارائه کرده و آن را امری غیر قارّ و در حال تغییر و در واقع مقدار حرکت می‌داند. او حرکت وضعی خورشید از شرق به غرب را ایجادکننده زمان می‌داند و هر حرکتی را موجد زمان به شمار نمی‌آورد. شیخ اشراق در مسئله متعلق بودن زمان به حرکت مستدیر معتقد است که اگر زمان را به حرکت مستقیم متعلق بدانیم، تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و اگر متعلق به حرکت رفت و برگشتی بدانیم، مستلزم انقطاع زمان است که امری محال است. در نتیجه زمان، مقدار حرکت مستدیر به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴/۳).

بر خلاف دیدگاه مشایبان که زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند، دیدگاه دیگری منتسب به ابوالبرکات بغدادی (از منتقدان حکمت مشاء) وجود دارد که زمان را مقدار وجود بیان کرده است. ابوالبرکات معتقد بود همان گونه که زمان مقدار حرکت است، زمان سکون نیز هست. همچنین تصور هر موجودی چه متحرک و چه غیر متحرک در زمان است. در واقع، زمان با از میان رفتن هیچ کدام از حرکات و سکونات از میان نمی‌رود، بلکه وجودش بدون آن‌ها مستمر است. در حقیقت حرکت و سکون در زمان و با زمان است و وابستگی وجودی به زمان دارد و به سبب آن معین می‌شود. در حالی

که زمان نه در آن‌هاست و نه با آن‌ها و نه وابستگی وجودی به آن دو دارد و نه به سبب آن‌ها مشخص می‌شود. پس بهتر است زمان را مقدار وجود و نه مقدار حرکت بدانیم؛ زیرا زمان، سکون را نیز اندازه‌گیری می‌کند و ساکن و متحرک در وجود اشتراک دارند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۵۷: ۳/۳۹).

نظریه ملاصدرا درباره ماهیت زمان بر پایه حرکت جوهری و بسیار منطقی‌تر و محکم‌تر از سایر دیدگاه‌ها ارائه شده است. فیلسوفان قبل از ملاصدرا حرکت را فقط در چهار عرض کم، کیف، وضع و آیین می‌پذیرفتند، اما ملاصدرا حرکت جوهری را ثابت کرد. او تمام حرکات عرضی را ناشی از حرکت در جوهر و ظهور آن حرکت دانست. حرکت در جوهر بدین معناست که جوهر و طبیعت شیء متحرک و متغیر است.

تعریف زمان از نگاه ملاصدرا، مقدار حرکت جوهری یا به بیان دقیق‌تر مقدار جوهر متحرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۱۴۰). او بیان می‌کند که نسبت حرکت جوهری و زمان، مانند نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی است (همو، ۱۳۷۸: ۴۹) و در حقیقت زمان، امری منتزع از حرکتی است که در جوهر طبیعت وجود دارد. طبق نظر ملاصدرا، حرکت جوهری ماده و به تعبیر عرفانی آن، «تجلی دم به دم فیض» به هیچ وجه انفصالی نیست تا گفته شود که موضوع حرکت یا فیض در هر لحظه عوض می‌شود و متحرک و شیء اول غیر از متحرک دوم است، بلکه در تمام نقاط حرکت جوهری و دوام فیض، فقط یک شیء و یک متحرک است که در یک خط متصل سیر می‌کند و از این روست که می‌توانیم پدیده‌ای ذهنی و عقلی به نام زمان را از آن استخراج کنیم. در نتیجه همه جهان طبیعت در نظریه حرکت جوهری بر روی یک خط مستقیم یک‌سویه به سوی نقطه‌ای نهایی می‌رود و لحظه به لحظه حادثه‌ای را می‌آفریند که مجموعه آن را «تاریخ» می‌نامیم و نام خط مستمر حرکت طبیعت را «زمان» می‌گذاریم (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۵-۶).

ملاصدرا زمان را محمول عرض تحلیلی و معقول ثانی فلسفی می‌داند. همچنین زمان را به عنوان امتداد دوم جسم طبیعی مطرح می‌کند. به عبارتی، جسم طبیعی یک امتداد و مقدار در مکان و یک امتداد در زمان دارد. پس اجسام طبیعی افزون بر سه بعد طول، عرض و ارتفاع، بعد چهارمی هم دارند که زمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۱۰۴).

با این حال از دیدگاه او، زمان تنها اختصاص به حرکت مشخصی ندارد و مقیاس قرار دادن حرکت فلک و یا هر حرکتی اعتباری و قراردادی است (حاجی‌حسینی، ۱۳۷۴: ۷۳).

۳. دیدگاه‌های فلسفی درباره دهر و سرمد

دهر و سرمد در آثار برخی از فیلسوفان در مقابل زمان به کار برده شده و تبیین‌هایی متفاوت درباره آن‌ها ارائه شده است. دهر و سرمد و نسبت این دو با زمان و چگونگی تبیین عوالم هستی در قیاس با زمان، همواره برای فیلسوفان بحث‌برانگیز بوده است. در میان فیلسوفان اسلامی، ابن سینا و به طور ویژه میرداماد، سعی در ارائه تبیینی جامع از رابطه دهر و سرمد و زمان و نسبت آن‌ها با هم داشته و آن‌ها را سه ظرف (وعاء) وجودی متمایز که حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت است، دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۹-۷).

فیلسوفان در اصطلاح، دهر را نسبت امور ابدی و غیر متغیر به زمان بیان می‌کنند. از آنجایی که شیء از یک حیث ثابت و از حیثی دیگر غیر ثابت است، دهر را نسبت ثابت به متغیر می‌گویند. شیء از حیث ثبات در زمان نیست، بلکه با زمان معیت دارد. در واقع دهر نسبت آنچه با زمان معیت دارد به زمان، در حالی که در زمان نیست از حیثی که با زمان معیت دارد، است. به عبارتی دیگر، دهر معیت متغیرات با متغیرات از حیثیت ثابت بودن و نه متغیر بودن است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲). نسبت علوم ثابت الهی به معلومات متجدد او را که به معیت وجودی موجودات این عالم‌اند، نیز دهر می‌خوانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

در تعابیر پیشین، دهر نفسِ نسبتی است که معیت آن را شکل داده بود. دهر با تعبیرات دیگری که نظر به ظرف بودن و ویژگی‌های آن دارند، نیز بیان شده است. دهر ظرف محض وجود و مسبوق به عدم صریح است که برای امور ثابت از حیثی که ثابت‌اند، خوانده‌اند. حقیقت این ظرف، اصل واقع و متن نفس‌الامر است. تمایز کمی و سبق زمانی در دهر که عالم ثبات و قرار است، وجود ندارد. دهر بسیط و خالی از ماده است، اما برای تصحیح حدوث دهری و زمانی، سبق دهری به کار برده می‌شود. تصور امتداد و استمرار در ظرف دهر ممکن نیست؛ زیرا در آن تغیر و سیلان وجود ندارد.

در واقع، امتداد داشتن و نداشتن و انقسام داشتن و نداشتن و اندازه، کمیات متصل قارّ و از شئون هیولی هستند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۹ و ۶). دهر که از حیث فی نفسه ثابت است، هنگامی که به زمانی که در ذات خود متغیر است، منتسب شود، دهر نام می گیرد. پس ذات دهر از سرمد است و در مقایسه با زمان دهر نامیده می شود (همان: ۳۳۰).

در اعتباری دیگر، دهر از حیث موجودات واقع در آن، ثابتات و مجردات خوانده شده است. به این اعتبار، دهر ظرف اشایی مانند، امور ابداعی و عدم این امور، امور متغیر از جنبه ثبات، مبادی عالی مانند عقول، نفوس فلکی و افلاک (از دید بعضی مشایبان) و همه ممکنات است. بنابراین معقولات نه در ظرف زمان، بلکه در مکان دهر قرار می گیرند. در واقع، غیر از اموری که در زمان اند، سایر امور با زمان، معیت غیر زمانی دهری دارند (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴: ۱۳۷-۱۳۹).

سرمد نیز نسبت آنچه در زمان نیست، به آنچه در زمان نیست، از حیثی که در زمان نیست، اطلاق می شود. بنابراین نسبت و معیت بعضی از امور ثابت نسبت به یکدیگر دهر نام دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷-۹). در برخی بیانها نیز سرمد ظرف وجود محض ثابت خداوند اطلاق شده است که تنها فعلیت محض همه جانبه و بی قید و شرط و نیز خالی از هر گونه سبق عدم و تغیر است. در واقع سرمد و وجود سرمدی، ظرف وجود حق تعالی است و به او اختصاص دارد؛ زیرا هر چه غیر از او مسبوق به عدم است، اگرچه به امتداد و لا امتداد عدمی مسبوق نباشد. طبق این بیان، جواهر مفارق امکانی نیز در دهر هستند (همان: ۶). علاوه بر این، سرمد به جهت پیوستگی با اول و آخر و وصف نشدنش به حدود اجسام و عقول و اوصاف در عرض ذات، اسم خداوند متعال است که وجود واحد بسیط بی ماهیت است. در واقع، وجوب وجود حق تعالی است که موجب سرمدیت است؛ خداوندی که به دهر، سرمد و هر چه در آن است، محیط و از امکان، عدم، قوه، تغیر و انتقال در تمامی شئون و احوال منزّه است (نورانی، ۱۳۸۵: ۳۵۶). به تعبیر دیگر، نسبت خداوند به اسماء، صفات و علومش نیز سرمد نام دارد؛ یعنی بر امری که ظرف وجود افعال الهی و عالم صفات و فیض منبسط اوست، سرمد اطلاق می شود. نسبت بعضی از انوار عقلی به بعضی دیگر را نیز سرمد خوانده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

به طور کلی، سرمد به سه حیثیت ملاحظه شده است: در حیثیت اول سرمد به نسبت غیر متقدر بین موجودات ثابت اطلاق شده است. از این لحاظ، سرمد گاهی به نسبت یک موجود با دیگر جهات وجودی‌اش اشاره دارد و گاهی هم منظور از آن، نسبت بین موجودات متمایز از هم است. حیثیت دیگر سرمد، جنبه ظرفی بودن آن بین دو طرف نسبت در ظرفی است که جامع آن‌ها باشد. این ظرف گاه ظرف وجود خداوند در نسبتش با اسماء و صفات الهی و گاه ظرف وجود الهی و عقول مفارق است. بنابراین ظرف وجود فعل الهی نیز هست. همه این فرض‌ها ناشی از تفاوت برداشت‌هاست. در واقع سرمد را می‌توان دارای مراتب مختلف در نظر گرفت تا دربرگیرنده تمامی این برداشت‌ها باشد. حیثیت دیگر سرمد این است که به واسطه داشتن ویژگی‌های خاص، اسم خداوند متعال لحاظ شده است (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

در مقایسه فلسفی زمان با دهر و سرمد می‌توان به موضوع جهان بی‌زمان در مقابل جهان مادی اشاره کرد. در فلسفه اسلامی، موجودات در نسبت با زمان به دو دسته کلی موجودات زمانی یا متغیر و موجودات غیر زمانی یا ثابت تقسیم می‌شوند. مثل افلاطون از موجودات بی‌زمان و جهان آن مثل را باید جهان ثوابت و بدون زمان شمرد. بسیاری از فیلسوفان چون ابن سینا و میرداماد به جهان‌های سه‌گانه معتقدند؛ زیرا جهان غیر مادی و غیر زمانی را به دو بخش حقیقی و مستقل به نام‌های دهر و سرمد تقسیم کرده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳).

ملاصدرا نیز تفاوت دهر، سرمد و زمان را در این دانسته که سرمد نسبت ثابت به ثابت، دهر نسبت ثابت به متغیر و زمان نسبت متغیر به متغیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۴۷/۳). فیلسوفان در تفسیر این کلام گفته‌اند که مراد از دهر، نسبت ذات واجب متعال است که ثابت است به صفات، اسماء حسنی و علوم فعلی او که آن‌ها نیز اموری ثابت هستند. مراد از سرمد، نسبت علم واجب است که ثابت است، به معلومات او، یعنی همان موجودات عالم که اموری متجدد و متغیرند و مراد از زمان، نسبت برخی از معلومات متجدد واجب با برخی دیگر است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۳۴/۴).

در رابطه با ارتباط تعاریف مختلف ذکر شده باید گفت که هر موجودی در ظرف خاص خود تحقق می‌یابد. زمان، دهر و سرمد، سه ظرف وجودی‌اند که در یک سلسله

طولی از حق متعال و اسماء و صفاتش تا مفارقات نوریه و حوادث و متغیرات را در برمی گیرند. اشیاء در این ظروف متناسب با خصوصیات وجودی این وعاءها با هم نسبت‌های مختلفی می‌یابند، هستی در عالم ماده با ویژگی در زمان بودن، هستی در عالم دهر، با زمان و محیط بر زمان بودن و هستی در عالم سرمد ثابت، مطلق، بی‌ارتباط با زمان و بدون تغییر و تبدیل است. پس گاه تمرکز بر خود نسبت‌های موجود در این ظروف است و گاه تمرکز بر نفس وعاء و خصوصیات کلی آن است، جدای از اشیاء موجود در آن و نسبتی که در آن موجود است.

نکته مهم این است که سه عالم زمان، دهر و سرمد در طول هم قرار دارند. این سلسله وجودی به نحوی است که عالم سرمد بالاتر از همه عوالم و نسبت به همه موجودات از حیث وجودی کامل‌تر و قوی‌تر و محیط بر آنهاست. عالم دهر بالاتر و محیط بر عالم زمان است و موجودات آن، کامل‌تر از موجودات عالم زمان هستند. در پایان، عالم زمان است که حوادث آن پایین‌تر از تمامی عالم‌ها و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همه موجودات عالم‌های دیگر هستند. البته نه اینکه موجودات زمانی در ظرف دهر نباشند، بلکه تمامی ممکنات مجرد و مادی در ظرف دهر به صورت ثابت و خالی از کم و تغییر، موجود هستند، اما حوادث روزانه و موجودات زمانی، وجودشان به گونه‌ای متغیر در ظرف زمان شکل می‌گیرد. در واقع عالم بالایی، دربرگیرنده عالم پایینی نیز هست، ولی عکس آن تحقق ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۳-۷۴ و ۱۳۰).

در مقابل دیدگاه‌های ذکرشده، ابوالبرکات بغدادی با ردّ طبقه‌بندی زمان و دهر و سرمد، توضیحی متفاوت از آنها ارائه داده است. به اعتقاد او، افرادی که زمان را مقدار حرکت می‌دانند و خالق را متحرک نمی‌شمارند، وجود خالق را از زمان مجرد دانسته‌اند. با اینکه وجود هر موجودی، در مدتی به نام زمان واقع شده است و موجود غیر زمانمند قابل تصور نیست. از نظر او، بیان وجود حق تعالی بر اساس دهر و سرمد صحیح نیست؛ زیرا زمان جایگزین این موارد می‌شود. در بیان او، مفاهیم دهر و سرمد برگرفته از دیدگاهی است که زمان را مقدار حرکت می‌داند، در حالی که باید زمان را مقدار وجود دانست (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۵۷: ۴۱/۳).

۴. مقایسه دیدگاه‌های فلسفی زمان با آیات قرآن کریم

زمان در قرآن کریم گاهی به معنای زمان دنیوی و گاهی به معنای زمان اخروی و الهی به کار برده شده و از زمان به عنوان ظرف و معیاری برای بیان دستورات خداوند و آیات الهی استفاده شده است. هرچند که خود کلمه «زمان» در قرآن به کار برده نشده است، اما کلمات دیگری وجود دارند که دربرگیرنده مفهوم زمان هستند. ازل، خلد، مدّة، حین، وقت، آن، آمد، بقاء، ساعة، فناء، قدم و یا کلمات دیگری که به صیغه فعل آورده شده‌اند، مانند بَطَأً، تَهَجَّدَ، هَجَّجَ و نیز کلماتی که به شکل اسم آمده‌اند، مانند الأجل، السبت، الصبح، العجل، العمر، العهد، الغد، الغروب، المدّة و الوقت از این زمره‌اند.

برای مثال، لفظ «ساعة» در قرآن به معنای روز قیامت، وقت، اکنون و بخشی از شبانه‌روز (ر.ک: اعراف/ ۱۷۴؛ یونس/ ۱۰؛ روم/ ۳۰؛ ...) و لفظ «حین» به معنای زمان مرگ، قیامت، زمان دور، مدت، سال، صبح و شام استفاده شده است (ر.ک: مائده/ ۵؛ صافات/ ۳۷؛ انسان/ ۷۶؛ ...). همچنین کلمه «یوم» به معنای روز، اکنون، زمان گذشته، الساعة و الحین، ایام آفرینش و روز قیامت به کار رفته است (ر.ک: آل عمران/ ۳؛ اعراف/ ۷؛ مریم/ ۱۹؛ ...). اجزای شبانه روز نیز در قرآن با الفاظ لیل، نهار، فجر، بکرة، اشراق، صبح، ضحی، عصر، عشاء، اصیل، مغرب، غسق، سحر ذکر شده و نام روزهای هفته، ماه‌های قمری، سال و مترادف‌های آن نیز بارها به کار برده شده است (ممتحن، ۱۳۹۲: ۱۵۰). البته آیات بسیاری وجود دارند که به طور صریح بر زمان دلالت نمی‌کنند، ولی مفهوم زمانی دارند. در این قسمت به مقایسه قرآنی - فلسفی آیات پرداخته و زمان را در آیات منتخب قرآنی که ویژگی خاص زمانی دارند، بررسی می‌کنیم.

۴-۱. آیات مربوط به اسماء و صفات الهی

از جمله صفات ذاتی خداوند، «ازلیت» و «ابدیت» است؛ بدین معنا که وجود خداوند آغاز و پایانی ندارد و «اول» و «آخر» است (حدید/ ۳). گاهی این دو صفت تحت عنوان «سرمدیت» ذکر می‌شود. وسعت وجودی خداوند تمامی زمان و قبل از زمان را در بر می‌گیرد؛ زیرا او مافوق زمان است. در این معنا، خداوند زمانمند ولی

دارای زمان بی‌نهایت است. در برخی دیگر از آیات قرآن همچون ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَئِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (قصص / ۸۸) و نیز ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن / ۲۶-۲۷) بر ابدیت و فنا ناپذیری خداوند تأکید شده است.

خداوند وجودی بی‌زمان است که ما را در زمان آفریده است. حق متعال در گذشته‌ای که خودش خلق کرده، وجود داشته است، اکنون هم وجود دارد و در آینده نیز وجود خواهد داشت. بیان آیات قرآن کریم از خدا و افعال او چنان است که گویا افعال الهی در زمان رخ می‌دهد؛ زیرا هر فعلی همراه با زمان است. وجود افعال و حروفی چون «ثُمَّ» و «فَ» در آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۲۹) و یا واژه‌های «بعد» و «قبل» برای نمونه در آیه ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَةٌ أَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاطِنَ الْأَعْيُنِ وَأَنزَلْنَا مِنْهُ نِجْمًا فَسَجَّادُونَ﴾ (سجده / ۴۹) و نیز ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ أَنزَلْنَا إِلَيْهِمُ الْتَابُوتَ فِيهَا مَوَاطِنَ الْأَعْيُنِ وَأَنزَلْنَا مِنْهُ نِجْمًا فَسَجَّادُونَ﴾ (سجده / ۷۰) دلالت بر این دارد که خلق و فعل خداوند در زمان صورت می‌گیرد؛ چرا که این کلمات دلالت بر زمان دارند.

برای مقایسه فلسفی زمان از حیث ازلیت و ابدیت، از طریق برهان وجوب و امکان، این دو وصف را برای ذات حق اثبات می‌کنیم. البته باید توجه کرد که مفهوم ازلیت و ابدیت درباره خداوند، نه مفهومی زمانی، بلکه معنایی فراتر از زمان و مفهومی سرمدی دارد. بر اساس این برهان، خداوند واجب‌الوجود است و ثبوت وجود برای او ضروری است و سلب وجود از ذات حق متعال در هیچ فرضی از فروض ممکن نیست. این بدین معناست که ذات الهی نه مسبوق به عدم است و نه عدم به آن لاحق خواهد شد. این همان معنای ازلی و ابدی بودن خداوند است. به بیان دیگر، خداوند واجب‌الوجود بالذات است و بنابراین قدیم و ازلی است؛ چون مفهوم واجب‌الوجود این است که حقیقت آن قابلیت برای عدم ندارد و با حادث بودن ناسازگار است. از این استدلال همچنین به دست می‌آید که ازلیت و ابدیت با یکدیگر ملازم‌اند و اگر موجودی ازلی باشد، ابدی نیز خواهد بود (علامه حلی، ۱۳۴۱: ۴۴-۴۵).

از نظر فیلسوفان الهی، خداوند واجب‌الوجود بالذات است، ازلی، ابدی، قدیم و باقی است و سرمدی نیز خوانده می‌شود. گاهی نیز سرمدیت، مترادف ابدیت و بقا

به کار رفته است. ویژگی فرازمانی و ازلی و ابدی بودن حق متعال در آیات قرآن، قابل تطبیق بر مفهوم سرمد با رویکرد فلسفی است. قابل ذکر است که زمان از تجلیات اسم ازلیت در عالم طبیعت است؛ زیرا هر چه در این عالم است، جلوه‌ای از آن عالم است. وجود اشیاء، تجلی وجودی، و زمان هم جلوه ازلیت اوست؛ چرا که باید هر چیزی تحت اسمی از اسماء الهی که مناسب با اوست، داخل باشد و زمان مناسب با اسم ازل خداوند ازلی است (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۶۷/۲).

مفسران برداشت‌های متفاوتی از واقعه و زمان در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...» که ناظر به خلقت انسان و روز الست است داشته‌اند (اعراف/ ۱۷۲). زمخشری این آیه را از جنس تمثیل و تخیل می‌داند که خداوند این میثاق را دلیلی بر ربوبیت و وحدانیت خود قرار داده است که انسان‌ها بر آن شهادت عقلی می‌دهند (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱۲۹/۲). آیه‌الله مکارم شیرازی منظور از عالم و این پیمان را همان «عالم استعدادها»، «پیمان فطرت» و تکوین دانسته و برداشت زمانی از آن نداشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۶/۷).

علامه طباطبایی نیز در دیدگاهی متفاوت، مقام تحقق این میثاق و گفتگوی واقعی و نه تخیلی را عالمی مقدم بر جهان انسانی می‌داند که زمان و مکانی ورای ماده دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۸). آیه‌الله جوادی آملی این میثاق بر ربوبیت را گفتگویی حقیقی و غیر تاریخی در همین عالم به نشئه عقل یا فطرت می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۷/۱-۴۸). اگرچه ظاهر آیات قرآن کریم در رابطه با خلقت و روز الست، آن را روایتی از یک واقعه تاریخی نشان می‌دهد، اما از دیدگاه فلسفی نباید حکم زمان واقعی و کمی و تاریخمند بر آن بار کرد. باید فراتر از عالم ظاهر و کمی به نشئه باطنی که در آن چیزی جز کیفیت و حالت نیست، برویم و توجه کنیم که زبان کم حاکم نیست، بلکه زبان حالات روحی و نفسانی و البته واقعی، و نه خیالی و تمثیلی حکم فرماست.

بحث زمان همچنین در آیات مربوط به آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز دیده می‌شود (اعراف/ ۵۴). در آیه دیگر نیز به آفرینش زمین در مدت زمان دو روز اشاره شده است (فصلت/ ۹). طبرسی آغاز آفرینش را یکشنبه و پایان آن را روز آدینه در نظر می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۴). برخی یوم‌ها را با روزهای هفته مطابقت داده و خلقت کائنات را

در ایام معین کرده‌اند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۸۷/۸). زمخشری نیز معتقد است که قبل از آفرینش هستی، زمان و مکان معنا ندارد. بنابراین در این آیه، منظور از دو روز، دو دفعه یا دو طور است (زمخشری، ۱۳۸۵: ۴۸۷/۶).

در آیات بسیاری از جمله در آیه «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» از واژه «یوم» استفاده شده است که به زمان اشاره دارد، ولی از منظر فلسفی نمی‌توان روز در مفهوم عالم ماده را از آن برداشت کرد (رحمن/ ۲۹)؛ بلکه خداوند تعالی هر زمانی یعنی در هر روز، ساعت و یا هر کسری از زمان در آفرینش جدیدی است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۳۴/۲۳-۱۳۵).

منظور از «یوم»، امری بالاتر از زمان نیز دانسته شده است. بنابراین می‌توان گفت که هر حادثه زمانی، دو جنبه زمانی و زمانه‌ای دارد. آنچه مربوط به زمان است، جزء تاریخ و آنچه مربوط به زمانه است، فراتر از زمان و مکان می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۶-۴۹). در نتیجه با این رویکرد فلسفی احتمال دارد که منظور از «یوم»، زمانه یعنی پدیده مادی باشد که چهره ملکوتی‌اش فراتر از زمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱۱/۱۹).

ملاصدرا ذیل آیه ۴ سوره سجده و در تفسیر آیه ۲۹ رحمن بیان می‌کند که هر موجود زمانی به تدریج حادث می‌شود و همواره به افاضه وجود نیاز دارد و در تداوم وجودی خود، در دست آفرینش جدید است. در واقع، آفرینش تمامی موجودات علوی و سفلی چیزی نبوده است که تنها حالت حدوثی داشته باشد و سپس خداوند از آفرینش فراغت یافته باشد. پس این مدت شش روزه که در کلام الهی آمده، همان مدت زمان بقای آن‌هاست، که عین زمان انشاء و ایجاد و حدوث آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۱/۶-۳۳).

میرداماد در قبس چهارم از قبسات خود در ذیل آیه ۲۹ رحمن به این نکته اشاره می‌کند که همه امور ثابت و متغیر و قاز و تدریجی و دفعی و زمانی به جعل خداوند است و وجودشان مستند به اوست. البته تدریج و تعاقب در امور تدریجی و متغیر، به اعتبار وجودشان در زمان است و نه به قیاس با خداوند و به حسب وجودشان در دهر (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۲۱-۱۲۲). به بیان دیگر، طبق این آیه ذات حق تعالی به دور از تغیر و تکثر است، در حالی که خداوند اسماء و جهات متکثری دارد و به هر چیز به حسب

آن چیز تجلی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۳۴). حق تعالی از زمان و امور زمانمند و نیز دهر و دهریات میراست. او بر عرشِ سرمد و محیط به زمان و دهر است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۳). به بیان دقیق‌تر، افعال خداوند دو حیثیت دارد؛ حیث انتساب فعل به ذات خداوند که موجودی مجرد و برتر از زمان و مکان است و فعل خداوند به طور بسیط و فارغ از زمان صورت می‌گیرد، اما از حیث انتساب فعل به اشیاء خارجی مادی که متحول و متغیرند، در ظرف زمان تحقق پیدا می‌کند. تغییر و انفعال در ذات خداوند راه ندارد، اما ظهور و بروز فعل خداوند واجد مراتبی است و به تناسب در سرمد و دهر و زمان صورت می‌گیرد.

۲-۴. آیات مربوط به توصیف جهان آخرت و قیامت

آیات بسیاری در قرآن کریم، عالم برزخ و قیامت را زمانمند توصیف کرده‌اند. از جمع شدن همگان در ﴿مِیقاتِ یَوْمِ مَعْلُومٍ﴾ نام برده می‌شود (واقعه/ ۴۹-۵۰) یا برای نمونه، آیه ۴ سوره معارج به بیان عروج روح و فرشتگان به سوی عرش خداوند در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است، پرداخته و به مقدار کمی قیامت اشاره کرده است. طبرسی با مقایسه انسان و فرشتگان بیان کرده است که مسافتی که فرشتگان در یک روز می‌پیمایند، برای انسان هزار سال طول می‌کشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۵/۱۹). به اعتقاد فخر رازی برای گناهکاران از شدت سختی، این روز بسیار دراز و طاقت‌فرسا می‌شود؛ در حالی که زمان آن برای مؤمنان مانند فاصله ظهر تا عصر می‌گذرد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۵: ۲۲۱/۸). علامه طباطبایی نیز منظور از این روز را در تطبیق با روزهای دنیا و زمان جاری در آن، معادل پنجاه هزار سال دنیا دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۰). علامه جوادی آملی نیز واژه روز را به معنای ظرف ظهور حق می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۱۶/۶). در واقع زبان قرآن در این آیه تمثیلی و مطابق فهم آدمیان است. معنای ﴿خَمْسِینَ اَلْفَ سَنَةٍ﴾ تمثیلی برای بیان طول مدت زمان قیامت از جایگاه ما انسان‌هاست که در آن دچار سختی‌ها می‌شویم. آیات سوره تکویر که از درهم‌پیچیده شدن آسمان، زمین، دریا، خورشید و ستارگان خبر داده‌اند (تکویر/ ۱-۳)، همچنین آیات سوره مرسلات که خبر از زمانی می‌دهند که ستارگان همه بی‌نور و محو می‌شوند (مرسلات/ ۸) و یا آیات ۷

تا ۹ سوره قیامت و ۶۷ زمر که به اتفاقات روز قیامت اشاره دارند، همگی حکایت از تغییر و تحولاتی می‌کنند که همه آن را درک می‌کنند. آن زمان، زمانی است که خورشید و ستارگان از بین می‌روند، همه‌جا تاریک است و البته حقیقت روشنایی و ظهور باطن‌ها نیز در آن هنگام است (طارق/ ۹).

ملاصدرا در رابطه با مدت روز قیامت در آیات ذکر شده معتقد است که اصل در ظرف‌های مکانی و زمانی آن است که مطابق مظروف و لوازم آن‌ها از حرکات و اجرام قرار گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۹۶). او «خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» را یوم الهی از ایام الله دارای علو می‌داند که از ایام سال سرمدی است (همو، ۱۳۶۳: ۴۳۳). از دیدگاه وی، این آیات را باید با توجه به زمان منقبض و منبسط و در واقع حقیقت و رقیقت زمان در مراتب هستی درک کرد. پس بر خلاف برداشت ظاهری از آیات قرآن کریم، زمان در قیامت به معنای روز دنیوی نیست، بلکه دلالت بر وجودی دهری دارد که همان حقیقت زمان در مراتب هستی است.

توصیف آیات الهی از وضع مؤمنان و کافران در بهشت و جهنم نیز ناظر به کیفیت و نه کمیت است. در نتیجه باید کلمه «یوم» در قرآن را زمانمند و در مرتبه خاص خودش بدانیم و کیفیت آن را با کیفیت این جهان مادی مفهوم‌سازی نکنیم. در این مورد می‌توان به آیه «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا» (معارج/ ۶) درباره روز قیامت اشاره کرد که براساس آن، قریب و بعید بودن هر حقیقتی متناسب با همان مرتبه است. ما در نشئه مادی، این روز را دور محسوب می‌کنیم، در حالی که این روز برای حق متعال نزدیک است؛ چرا که زمان برای او وجودی جمعی و درهم‌پیچیده است. در روز قیامت که زمان و مکان مرتفع می‌شود و حجاب‌ها و حدود عالم جسمانی برداشته می‌شود، لایه دیگری از حقیقت هستی بر همگان ظاهر می‌شود که باطن این عالم عین ظاهر آنجاست. روزی که «السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»، روز این دنیا نیست که محل بسط و نشر اشیاء است، بلکه روز قیامت است که در آن ارواح و نفوس مطوی (درهم‌پیچیده) و در قبض و مکنون (پوشیده) هستند (همان: ۴۲۱).

واژه «یوم» هم به معنای ظهور اشیاء در هر عالم به تناسب آن عالم اطلاق شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۵)؛ یعنی در جهان آخرت که عالم کیفیات است،

ملاک محاسبه، کیف و نه کم است. از آنجایی که فهم این کیفیت با علم شهودی امکان‌پذیر است، برای فهم‌پذیر کردن آن امر معقول برای انسان‌هایی که تجربه ای آن جهانی ندارند، از کمی‌سازی کیفیات و مشابه‌سازی زمان آخرت با زمان دنیا استفاده می‌شود (آملی، ۱۴۲۲: ۳/۳۵۴). بنابراین «(إذا) در آیه اول سوره زلزله، مانند اوقات عالم ماده نیست، همان طور که «یوم» و «ساعة» آن، مانند روزها و ساعات دنیا نیست.

هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب سه‌گانه مادی، مثالی و عقلی است که وجود عقلی دارای بساطت و وحدت است و وجود جمعی و وجود مادی، قائم به ماده جسمانی است. در نتیجه هر مرتبه‌ای از وجود، زمان ویژه خود را دارد. وجود در مرتبه عالم ماده، زمانی جسمانی است و البته در مرتبه مثال، وجودی مثالی و دهری، و در مرتبه عقل، وجودی عقلانی و سرمدی است. پس با بررسی مراتب هستی درمی‌یابیم از آنجایی که موجود اشرف باید همه معانی متحقق در موجود اخس را به نحو بالاتر و لطیف‌تر داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۶)، هرچه وجود در مرتبه بالاتر، دارای لطافت، بساطت، کمال و شدت بیشتری می‌شود، زمان نیز به تناسب مرتبه خویش در سیر صعودی درهم پیچیده‌تر (به نحو لفّ)، لطیف‌تر (دارای صفای وجودی بیشتر و نورانی‌تر) و مجموع‌تر (جمع گذشته و آینده) می‌شود.

۴-۳. آیات مربوط به عالم خواب و رؤیا

زمان در آیاتی دیگر از قرآن کریم در رابطه با عالم خواب، رؤیا و یا مکاشفه استفاده شده است. برای نمونه، آیات مربوط به داستان اعجاز‌آمیز خواب اصحاب کهف، از آیاتی است که زمان در آن درهم پیچیده (به نحو لفّ) می‌شود. ایشان سالیان طولانی در خواب فرو رفتند، در حالی که مدت خوابشان مطابق زمان جاری در عالم ماده بسیار طولانی و به بیان قرآن ۳۰۹ روز بوده است (کهف/۲۵)، ولی آن‌ها خوابی بسیار کوتاه و ناچیز حس کرده بوده‌اند. در واقع در زمان درهم پیچیده (مطوی) خواب و عالم مثال بیشتر از یک روز یا نصف روز نخوابیده‌اند. شایان ذکر است که تفاوت زمان جاری در عالم طبیعت با زمان عالم ملکوت، بسیار بیشتر از تفاوتی است که میان عالم رؤیا و جهان بیداری بیان می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که خواب اصحاب کهف واقعیت

دارد، ولی نه واقعیتهای مادی و جسمانی که محتاج زمان و مکان کمی باشد.

واقعه دیگری که به مسئله زمان ارتباط دارد، ماجرای معراج پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ است (اسراء/ ۱). معراج در بیداری و به صورت جسمانی و روحانی بوده و روح و جسم مبارک پیامبر در معیت هم به عوالم بالا عروج کرده‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که پیامبر با روح و جسدها از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی رفته است، اما عروجش به آسمانها، تنها با روح مقدسش بوده است. این عروج به صورت رؤیای صادقه نبوده است، بلکه روح مقدس پیامبر به ماورای این عالم مادی و منزلگاه فرشتگان عروج کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳/۳). علامه جوادی آملی در ذیل این آیه بیان می‌کند که در ماجرای معراج، هر چه به طبیعت باز می‌گردد، زمانمند و هر چه از منطقه طبیعت خارج است، منزّه از زمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸۰/۳-۱۸۱).

پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عروج، از حکومت زمان خارج و در لطیفه و روح زمان وارد شد و در زمان منقبض و مجموع دهر است که این همه حادثه می‌تواند رخ دهد. همچنین در زبان قرآن کریم، چاره‌ای جز استفاده از افعال برای بیان رویدادها وجود ندارد و هر فعلی دارای زمان است.

۵. مقایسه دیدگاه‌های فلسفی دهر و سرمد با آیات قرآن کریم

سوره هفتاد و ششم قرآن کریم، دهر یا انسان نام گرفته است. مسلمانان «الدهر» را از اسماء الهی دانسته و رابطه آن را با «الأزل»، «الأبد»، «السرمد» و «المانع» تبیین کرده و نقش آن را در تعیین بخشیدن به موجودات و حوادث عالم توضیح داده‌اند. به اسم «الدهر» خداوند در حدیث «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» (بخاری، بی‌تا: ۱۶۰/۱۹؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۳: ۳۱۳/۱۱؛ شعیری، ۱۳۶۳: ۱۶۰) اشاره شده است؛ چون بعضی از اعراب دهریه گمان داشتند که هر حادثه‌ای که نازل می‌شود، مُنزل آن حادثه زمانه است؛ پس دهر را دشنام می‌دادند. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود که منزل این حادثه را دشنام ندهید که آن منزل به حقیقت خداست که آن را دهر پنداشته‌اید.

واژه دهر در قرآن به معنای عصر، زمان، دوره، روزگاران، مدت هزار سال و یکی از

اسماء الهی به کار برده شده است. در آیه ۲۴ سوره جاثیه، از باور کسانی یاد می‌شود که زندگی را محدود به دنیا می‌دانند و بدون علم و از روی گمان می‌گویند که تنها دهر است که ما را نابود می‌سازد. در آیه ﴿هَلْ أُنَبِّئُكَ عَلَىٰ الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ نیز از گذشت مقداری از دهر بر آدمی پرسش می‌شود که در آن چیزی شایسته یاد کردن نبوده است (انسان / ۱؛ زمانی، ۱۳۹۲: ۴۰). در سوره عصر نیز به عصر سوگند یاد شده است که بعضی منظور از عصر را دهر دانسته‌اند، که در آن عجایی وجود دارد که بر قدرت ربوبی دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۰۹/۲۰).

واژه سرمد به معنای همیشگی و جاویدان یعنی چیزی که وجود آن منقطع نمی‌شود، دو بار در آیات ۷۱ و ۷۲ سوره قصص آمده است که به سرمدیت شب یا روز اشاره دارد. سرمدی منتسب به سرمد و به معنای اول و آخر نداشتن است. اگرچه سرمد دارای دو طرف «ازلیت» یعنی دوام وجود در گذشته و «ابدیت» یعنی دوام وجود در آینده است. همچنین «سرمد» به معنای دوام زمان و استمرار شب یا روز تا روز قیامت دانسته شده است. البته واژگان دهر و سرمد در این آیات به معنای مصطلح فلسفی نیستند، ولی مضمون دهر و سرمد در اصطلاح فلسفه را می‌توان در شماری از آیات قرآن یافت. با بررسی آیات قرآن می‌توان گفت که این درهم پیچیده شدن آسمان‌ها و منقبض شدن زمین، در آخرت و نه در زمان این جهان تحقق می‌پذیرد (زمر/ ۶۷). روزی که ﴿السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾، روز این دنیا نیست که محل بسط و نشر اشیاء است، بلکه روز قیامت است که در آن ارواح و نفوس مطوی (درهم پیچیده) و در قبض و مکنون (پوشیده) هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲۱). روزگار این دنیا به گونه‌ای است که زمین بسط پیدا می‌کند و اجسام در آن انتشار می‌یابند؛ اما آنچه به نفس و روح مربوط است، پنهان باقی می‌ماند. پنهان بودن عالم معنا و آشکار بودن جسم و آثار مادی، از خواص این جهان به شمار می‌آید. اما در عالم ملکوت آنچه تحقق پیدا می‌کند، عکس آن چیزی است که در این جهان به وقوع می‌پیوندد. در عالم دهر و سرمد به عکس آنچه در ظرف زمان به وقوع پیوسته است، معانی و حقایق آشکار می‌شود و آنچه در نفس و روح تحقق یافته، ظاهر می‌شود. صورت‌های مادی و امور تحول‌پذیر زوال می‌پذیرند و جهان حس و محسوس، جای خود را به عالم عقل و معقول وا می‌گذارد.

مطابق آیات ۴۹ و ۵۰ سوره واقعه، همه آنچه در آغاز و پایان جهان به وقوع پیوسته، در یک روز که آن روز معلوم است، جمع خواهند شد. قیامت و حشر کبری به عنوان یوم مطرح شده است و «مِیقاتِ یَوْمِ مَعْلُومٍ» نیز از زمان این دنیا نیست و حواس و فهم افراد محجوب از درک آن عاجز است (همو، ۱۳۵۴: ۴۲۲). این روز یوم‌الجمع و روزی دهری و نه زمانی است که همگان از اول و آخر جمع می‌شوند و نفس ناطقه از اقلیم زمان به اقلیم دهر منتقل می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۲). در واقع، یوم بخشی از زمان را تشکیل می‌دهد، ولی روز محشر مطابق زمان مربوط به این جهان نیست و نمی‌توان آن را به مقدار حرکت تعریف کرد؛ زیرا در میان موجودات زمانمند جهان مادی، تزامم دیده می‌شود و گذشته و آینده زمان آن با یکدیگر جمع نمی‌شود.

قیامت عالم تزامم و تضاد نیست و زمان در آن، حالت جمع دارد. زمان مجموع، دهر یا سرمه نامیده می‌شود، ولی زمانی که دو لحظه آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند، همان امتدادی است که حوادث این جهان در آن رخ می‌دهد. یوم در آیات قرآن کریم، یوم الهی و سال سرمدی است که ازل و ابد و همه را در بر می‌گیرد. پس همه آنچه در زمان و جهان حرکت تحقق می‌پذیرد، محو و نابود خواهد شد و در روز دیگری که از جنس دهر و سنخ سرمه است، همه حقایق عالم هستی ظهور می‌یابد.

نتیجه گیری

گرچه فیلسوفان مسلمان به تبع ارسطو، زمان را مقدار حرکت برشمرده‌اند، اما بهترین نظریه در باب زمان، کلام ملاصدر است که زمان را مقدار حرکت جوهری دانسته است. بنا بر اصالت وجود و تشکیک مراتب در هستی، «زمان»، «دهر» و «سرمه»، سه ظرف وجودی در یک سلسله طولی و حاصل نسبت‌های ثابت به متغیر و ثابت به ثابت هستند. موجود زمانمند یکی از شئون هستی است که با «دهر» و «سرمه» مرتبط و در واقع ظهور دهری و جلوه سرمدی است. امتداد زمان در عالم طبیعت از آغاز تا پایان و از ازل تا ابد، در عالم دهر و سرمه به طور مجموع و به منزله یک «آن» به شمار می‌آید.

زمان دهری و سرمدی یا اخروی و الهی حقیقتی است که به حسب رقیقت خود در

مرتبۀ عالم طبیعت مظهر و نمود زمانی دارد. زمان در عالم دنیا، متغیر و متصرّم است، اما حقیقت و اصل زمان که در عالم دهر و سرمد است، متناسب با ویژگی‌های مرتبۀ خود، از حرکت و تغییر به دور است. در واقع مراتب زمان به حمل حقیقت و رقیقت در اصل وجود متحدند؛ اما زمان در مراتب عالی وجود، تمام کمالات مراتب مادون را دارا، ولی از نواقص آن‌ها مبرا است. زمان در دهر و سرمد متناسب با ویژگی‌های مرتبۀ شان، کلی‌تر و مجموع‌لحاظ می‌شود. در حقیقت اموری که در سلسله زمانی به دنبال یکدیگر و به نحو تقدم و تأخر می‌آیند، در وعاء دهر مجتمع هستند. حقیقت واحد زمان را می‌توان از جنبه‌های مختلفی نگریست. وجهه سیال، متجدد و متغیر که وجود مادی آن و در عالم طبیعت است و وجهه ثابت آن، که وجود ملکوتی و الهی آن در دهر و سرمد است.

بسیار روشن است که هر آنچه در این عالم تحقق دارد، زمانمند است. کلام حق متعال نیز حاوی مفاهیم و واژه‌های زمانی است. زمان در قرآن کریم در بیان صفات و افعال ازلی و ابدی و فراتر از زمان خداوند و بیان روزهای طولانی هزار ساله و پنجاه هزار ساله قیامت و غیره استفاده شده است. بر اساس فهم فلسفی از آیات قرآن، هر مرتبۀ ای از مراتب وجود و هر یک از عوالم ممکن، زمان ویژه خود را دارد. یوم قرآنی حقیقتی فراتر از یوم عالم ماده دارد. زمان در قرآن کیفی و نسبی و نه کمی و بیرونی است. بنابراین تعابیر ازلیت و ابدیت، اول و آخر بودن حق تعالی، همچنین تعابیری که در مورد قیامت، جاودانگی در بهشت و جهنم و مانند آن آمده است، تعابیری دهری و سرمدی است. همچنین برخی از وقایع قرآنی، برای نمونه مواردی که با کلمه «إذ» آغاز می‌گردد یا در ساحت اخذ میثاق الهی از ذریه آدم مطرح می‌شود، باید به مرتبۀ وجودی و رتبه هستی آن رخداد توجه کنیم که این حوادث ملکوتی و غیر زمانی هستند و در عالم دهر و سرمد به وقوع پیوسته‌اند. ظهور و جلوه این حوادث در عالم دهر و سرمد در بیان آیات قرآن، با واژه‌های زمانی عالم طبیعت بیان شده است تا برای فهم مادی انسان‌ها پذیرفتنی‌تر گردد؛ در حالی که جنس متفاوتی از عالم ماده و طبیعت دارد.

کتاب‌شناسی

۱. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیرالمحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، الشفاء (الهیات)، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، الطبيعيات من الشفاء، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۶. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۸. ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن علی بن ملکا، المعتبر فی الحکمه، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۷ ق.
۹. احسانی، آصف، «نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا»، مجله حکمت/اسراء، سال هشتم، شماره ۱ (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۰. اردبیلی، سیدعبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. تهانوی، محمد بن اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون الکلیه، کلکته، افست تهران خیام، ۱۸۶۲ م.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۹۷ ش.
۱۶. همو، حماسه و عرفان، چاپ پانزدهم، قم، اسراء، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. همو، تسنیم اندیشه، تحقیق محمود صادقی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. حاجی حسینی، مرتضی، «زمان در فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره ۲، شهریور ۱۳۷۴ ش.
۱۹. حسینی خامنه‌ای، سیدمحمد، «زمان و زمانی»، خردنامه صدرا، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۲۰. رازی، محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، تصحیح پل کراوس، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. زمانی، مهدی، «روایت "لا تسبوا الدهر" و تأویل‌های کلامی، حکمی و عرفانی آن»، مجله اندیشه نوین دینی، سال نهم، شماره ۳۳، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قاهره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۸۵ ق.
۲۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح منظومه حکمت، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، پرتونامه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.

۲۶. شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۳۶۳ ش.
۲۷. شییمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، مجموعه مطالعات ایران باستان، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۲۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامع للنشر، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۳۱. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۳۲. همو، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. همو، تفسیر سوره‌های طارق و اعلی و زلزال با جلوه‌های حقیقت، ترجمه محمد خواجوی، چاپ چهارم، تهران، مولی، ۱۳۹۲ ش.
۳۴. همو، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۷. همو، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ نوزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۳۸. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناشر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. العاتی، ابراهیم، الزمان فی الفكر الاسلامی، بیروت، دار المنتخب العربی، ۱۳۷۲ ق.
۴۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، باب حادی عشر، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۴۱ ش.
۴۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۴۲. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، مصر، دار الفلاح، ۱۴۲۳ ق.
۴۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتنبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۴۴. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحیح مجید هادی‌زاده، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. کهنسال، علیرضا، و معصومه عارفی، «چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان»، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره دهم، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴۶. گمپرِتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۸. ممتحن، مهدی، «مفاهیم زمانی در ادبیات و قرآن»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۲ ش.

۴۹. میرداماد، میربرهان‌الدین محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب‌التبسیات*، به اهتمام مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *آغاز و انجام*، چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵۱. نورانی، عبدالله، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

تقييم قراءات نظرية عينية الصفات مع الذات الإلهية مع التأكيد على المنهج الصدراي

- محمد علي إسماعيلي (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة المصطفى العالمية)
- مهري چنگي آشتياني (أستاذ مساعد بكلية شريعتي التقنية)

إنّ اتّصاف الذات الإلهية بصفات الثبوت الحقيقية ومدى توافقها مع بساطة الذات، هو التحدّي الأهمّ الذي كان لفترة طويلة محلّ اهتمام علماء الأديان الإبراهيمية، وفي الردّ على ذلك طُرحت وجهات نظر مثل «زيادة الصفات على الذات»، «نيابة الذات عن الصفات» و«عينية الصفات الحقيقية مع الذات». إنّ النظرية الأخيرة التي قبلها الكثير من المفكرين في الإلهيات اليهودية والمسيحية والإسلامية، كانت دائماً في حالة من الغموض وقد ذُكرت لها تفسيرات مختلفة، حيث تتناول الدراسة الحالية دراسة وتقييم أهمّ تلك التفسيرات. يتّضح من خلال هذا المقال أنّ صدر المتألّهين وبالاستفادة من أسس الحكمة العالية لا سيّما طريقة تحقّق المفاهيم الفلسفية وتمثيلها في الذات، قد قدّم تفسيراً عميقاً لهذه النظرية، وضمن قبوله التباير المفهومي للصفات

والذات، وإنكار التمثيل السلبي لصفات الثبوت، فقد اعتبرها عين وجود الذات ومكاته الوجودية.

الكلمات الأساسية: عينية الصفات مع الذات، زيادة الصفات على الذات، نيابة الذات عن الصفات، الصفات الحقيقية.

دراسة طريقة استخدام الملاً صدرا للمصادر المختلفة

والتفسيرات القابلة للطرح بشأنها

□ سعيد أنوارى (أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي)

□ مريم مهدوى مزدة (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)

في هذه المقالة ومن خلال تصنيف أساليب إحالة الملاً صدرا، ظهرت أدلة على تشابه عباراته مع أعمال الآخرين، مما أدى إلى اتهامه بالانتحال (السرقة العلمية). جرت المحاولة في هذه المقالة لشرح أسباب حدوث هذا الأمر في أعماله. لهذا الغرض وبمنهج تحليلي - تاريخي تمّ طرح سبعة عشر توضيح مختلف حول سبب اقتباس الملاً صدرا من عبارات الآخرين، وتمّ تقييمها ليظهر أنّ بعض تلك التوضيحات غير مقبولة. بعد ذلك تمّ تقسيم التوضيحات المقبولة إلى فئتين؛ توضيحات خاصة وعمامة. التوضيحات الخاصة عبارة عن: محاولة تأليف كتاب شامل؛ نقل نظريات السنة إلى كتب الشيعة؛ الاستفادة من مواضيع الآخرين للتبرك؛ تضمين واقتباس العبارات المشهورة. كذلك التوضيحات العمامة وهي: رواج النقل بدون مصدر في النصوص الفلسفية؛ النظرة إلى الحكمة النظرية كأداة؛ ضرورة المحافظة على الجانب التعليمي في توضيح المواضيع؛ تأكيد آرائه عن طريق ذكر كلام الآخرين؛ تجنب إعادة معالجة العبارات. وبناءً على ذلك فإنّ جميع العبارات الموجودة في أعمال الملاً صدرا ليست بالضرورة مكتوبة بقلمه، ويجب على العلماء توخّي المزيد من الدقة في إبداء رأيهم حول نسبتها إليه.

الكلمات الأساسية: نقل القول، الانتحال، ملاً صدرا، الاقتباس، السرقة العلمية،

مصادر الأعمال.

قاعدة الحدوث؛

من التكييف مع الفلسفة المشائية إلى التحسين في الحكمة العالية

□ بهزاد پروازمنش

□ دكتوراه في الحكمة العالية

من بين النظريات المختلفة للحركة، من الإنكار إلى الإثبات المطلق، كانت نظرية «القوة» لأرسطو خطوة ثابتة ومعتدلة. فقد اعتبر أن المادة الأولى هي الجوهر، وهي الحامل الوحيد للقوة، وإنها تشكل الجسم إلى جانب الجوهر الصوري. أقامت الفلسفة الإسلامية براهين على هذا الأمر. في بعض الأحيان تعرضت هذه الحجج إلى انتقادات شديدة لدرجة أنها أدت إلى إنكار فكرة «القوة». تبحث هذه المقالة في هذه المسألة فيما يتعلق ببراهين إثبات المادة الحاملة للقوة؛ يعني «قاعدة الحدوث الزماني» والتي تُظهر أنه يجب أن تكون هناك قوة واستعداد في الجوهر المادي قبل أية ظاهرة زمنية. يعتقد المؤلف أنه من خلال الفصل بين إشكالات البنية الفوقية والبنية التحتية، والإجابة على الفئة الأولى من الإشكالات، يمكن الدفاع عن انسجام فكرة القوة الأرسطوية مع الحكمة المشائية، ونظرًا لقدرتها الكبيرة على قبول التحرير الصدراي، يمكن شرحها والرد على الطعون الواردة عليها. تكمن أهمية وضرورة هذا الموضوع في ترسيخ مكانة الحكمة المشائية في واحدة من أهم التعاليم الفلسفية؛ يعني «القوة والفعل» وهي نفسها تضع الأساس لشرح نطاق الحركة الجوهرية باعتبارها واحدة من أهم أسس الحكمة العالية، وتوفر البنية التحتية للتفسير الفلسفي للكثير من الافتراضات الدينية خاصة في الفترة الفاصلة بين النفس والمعاد. الكلمات الأساسية: القوة، المادة الأولى، قاعدة الحدوث، الحكمة المشائية، الانسجام الداخلي.

إعادة بناء نظرية سلطة النفس وفق مبادئ الملاء صدرًا

□ محمّد حسين زادة

□ أستاذ مساعد في قسم الفلسفة الإسلامية بمعهد أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانية

تُطلق عبارة التقارير غير المتسقة للسلطة على التقارير التي يتم تقديمها على أساس عدم توافق الضرورة العلية والإرادة. الهدف الأساسي لتلك التقارير هو تفسير مناسب

للإرادة بدون التعيين والضرورة العلية، بحيث لا تتطلب الصدفة والحظ، ويكون الشخص مسؤولاً عن الإرادة غير المحددة والفعل الناتج عنها. من بين تلك التقارير «نظرية سلطة النفس» التي طرحها بعض العلماء في أصول الفقه مثل المحقق النائيني والشهيد الصدر، وبعض الفلاسفة المعاصرين مثل الأستاذ فياض، حيث حاولوا طرحها في أجواء من التفكير الفلسفي. إن أهم نقاط ضعف هذه التقارير هو افتقارها الى المواجهة المناسبة مع المبادئ والقواعد الفلسفية، بما في ذلك قانون الضرورة العلية، لأن معظم هذه التقارير غير المتسقة تستدعي انتهاك أو تخصيص القواعد العقلية. بعد دراسة نقدية لأهم تقارير نظرية سلطة النفس وتوضيح إشكالاتها، أعادت هذه الدراسة بناء هذه النظرية وقدمت تفسيراً جديداً لها بناءً على المبادئ الفلسفية للملا صدرا، حيث لا تُطرح فيه إشكالات التقارير الأخرى.

الكلمات الأساسية: الضرورة العلية، الإرادة، تقبل المسؤولية، نظرية سلطة النفس، الملا صدرا.

دراسة مقارنة للفناء في الله

من منظور ابن سينا والسهورودي والملا صدرا

- أمين دهقاني (ماجستير في فلسفة الدين)
- حسن معلمي (أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة باقر العلوم عاجل)
- مسعود إسماعيلي (أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بمعهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي)

من القضايا الأساسية والأكثر أهمية في مجال قوس الصعود هي المواضيع المتعلقة بنهاية قوس الصعود ومسألة الفناء في الله. ستقوم في هذا المقال بدراسة مقارنة لهذه القضية من منظور زعماء المكاتب الفلسفية الإسلامية الثلاثة الهامة؛ يعني ابن سينا والسهورودي والملا صدرا. تعتبر قضيتا الحركة الجوهرية للنفس والاتحاد (سواء اتحاد العاقل والمعقول أو اتحاد النفس بالعقل الفعال) من أهم المبادئ الأساسية التي تؤثر على جودة التوضيح ورسم الفناء في الله. بالنسبة لابن سينا وبسبب إنكار الحركة الجوهرية للنفس ونفي الوحدة، فضلاً عن عدم وضوح تعابيره العرفانية، فلا يمكن القول بالفناء الحقيقي. كذلك السهورودي له مبدأ مشابه لابن سينا، وبعدم قوله صراحة بالحركة

الجوهريّة للنفس ومع إنكار الوحدة فإنّه يقدّم معنى خاصّ وغير حقيقيّ للفناء، إنّه يعنى الاهتمام الشديد للإنسان النقيّ بالمبادئ السامية وفقدان الحالة الروحيّة بعاطفة وانغماس شديدين. لكنّ الملاً صدرا بمبادئه وأصوله الخاصّة (بما فى ذلك إثبات الحركة الجوهرية للنفس وقبول الوحدة) يقبل الفناء بشكل حقيقيّ، بالإضافة إلى أنّه يعتبر نقطة نهاية قوس الصعود شيء أعلى من وجهة نظر ابن سينا والسهروردى. ويقول بالفناء الحقيقيّ فى الله. الكلمات الأساسيّة: الفناء، الفناء فى الله، معرفة الإنسان، الوحدة، ابن سينا، السهروردى، ملاً صدرا.

التحليل النظرى لمراتب الإدراك التخيلىّ والمفاهيم الأساسيّة المتعلقة

من وجهة نظر الملاً صدرا من منظور علم النفس المعرفىّ

- ريحانة شايسة (طالبة دكتوراه فى الحكمة العالية بجامعة فردوسىّ مشهد)
- محمّد كاظم علمىّ سولا (أستاذ مشارك بجامعة فردوسىّ مشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهرودىّ (أستاذ بجامعة فردوسىّ مشهد)

يعتبر علم النفس المعرفىّ واحد من أهمّ فروع علم النفس حيث يتعامل مع المفاهيم الهامة المتعلقة بالإدراك واللغة والفهم وكيفية معالجة المعلومات. بما أنّ الملاً صدرا عالم لديه الكثير من الآراء حول الإنسان، لذلك من الممكن استخلاص آرائه فى مختلف مجالات علم النفس. فى هذا الصدد تتناول هذه الدراسة قضية الخيال باعتبارها واحدة من المفاهيم الهامة المتعلقة بعلم النفس المعرفىّ، وقد أظهرت أنّ مفاهيم الفطرة السليمة والخيال والوهم والملكة والتخيل تأخذ مكانها فى الجهاز الإدراكىّ للخيال وتحديد آليّة كلّ منها. الكلمات الأساسيّة: الخيال، علم النفس المعرفىّ، ملاً صدرا.

تحليل ودراسة الأدلّة القرآنيّة على تجرّد النفس

مع التأكيد على التفسير الروائىّ

- صاحبة عاشورىّ (ماجستير فى الفلسفة الإسلاميّة)
- زهرة برقعىّ (أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة بجامعة قم)

لظالما اهتمّ المفكّرون والفلاسفة المسلمون بمسألة تجرّد النفس بسبب دورها

الأساسي في المواضيع الفلسفية مثل الأثنوبولوجيا، ونظرية المعرفة ونهاية العالم. السؤال المطروح في هذه المقالة هو هل موضوع تجرد النفس يتماشى مع وجهة نظر القرآن؟ تتناول هذه الدراسة من خلال فحص تفاسير الآيات التي تم الاستشهاد بها، وكذلك الروايات الواردة أسفل تلك الآيات شرح الرؤية القرآنية حول تجرد النفس، مع التأكيد على التفاسير الروائية. وقد تم الاستناد إلى أربع فئات من الآيات حول تجريد الروح: الأولى الآيات التي تشرح خلق النفوس. الثانية الآيات التي تشير إلى العلاقة بين الناس والخالق. الفئة الثالثة من الآيات تشير إلى أفعال الجوارح لا سيما الآيات التي تدل على الإدراك ومستوياته. الفئة الرابعة من الآيات متعلقة بالبرزخ والقيامة، والتي تؤكد على أنه بعد الموت وفناء الجسد، تبقى حقيقة الإنسان التي تستوفيها الملائكة ويكون لها مشاهدات. كما تؤكد العديد من الروايات على تجرد النفس. الحالات التي يتعارض فيها ظهور الروايات مع تجرد الروح يمكن تبريرها وتأويلها بسبب الأدلة الموثوقة والمستدلة. قامت هذه المقالة بتناول هذه المسألة الهامة بالطريقة الوثائقية - المكتبية وبمنهج وصفي تحليلي.

الكلمات الأساسية: النفس، التجرد، القرآن، التفاسير الروائية.

شرح ردّ ملا صدرا على لغز الفجوة التفسيرية لجوزيف ليفين

بناءً على عقيدة تجرد الإدراك

- مهدي كريمي (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم عليه السلام)
- أحمد واعظي (أستاذ قسم الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم عليه السلام)

بالنظر إلى وجهة نظر صدرا بخصوص تجرد الإدراك والحجج التي أقامها عليها، يتم تقديم إجابة منطقية على لغز الفجوة التفسيرية. إن تفسير صدرا للإدراك والنفس مشمول في تفسيره الثنائي، لكن تفسيره يبرر قضية الإدراك وكيفية تشكل أكثر انسجامًا، مع الأخذ بعين الاعتبار الشأن المجرد للروح وحقيقة أن الروح هي مصدر أي وعي. من ناحية أخرى يؤكد ليفين على التمييز بين طبيعة الألم والعملية العصبية من خلال صياغة لغز الفجوة التفسيرية. بحسب رأيه يتم إنشاء فجوة تفسيرية بين تحقق ظاهرة الإدراك والعملية العصبية المتناظرة معها، حيث لا يمكن سد هذه الفجوة بناءً على البيانات

العصبية الموجودة. الغرض من هذه المقالة دراسة مقدار ندرة الحكمة العالية في تقديم إجابة منطقية لهذه المسألة وسدّ الفجوة التفسيرية المذكورة أعلاه من خلال قواعد الحكمة المتعالية. يبدو أنّ رؤية صدرا لتجرّد الإدراك توفر إجابة منطقية على لغز الفجوة التفسيرية من خلال تقديمها في سرد ثنائي، والنظر إلى الروح على أنّها حقيقة متميزة عن الجسد المادّي ولكنّها في الوقت نفسه متّحدة معها.

الكلمات الأساسية: تجرّد الإدراك، الفجوة التفسيرية، السرد الثنائي، درجات الإدراك.

مبدأ التضادّ في العالم من وجهة نظر ملاً صدرا وهيغل

- محبوبة كريمي خوزانيّ (طالب دكتوراه في الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة آزاد الإسلامية)
- مهديّ دهباشيّ (أستاذ قسم الفلسفة بجامعة آزاد الإسلامية، أصفهان، خوراسغان)
- محمّد رضا شمشيرىّ (أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة آزاد الإسلامية، أصفهان، خوراسغان)

لقد جذب التضادّ بمعنى التزاحم وعدم التوافق انتباه البشر دائماً وواجهوا هذا التساؤل عن سبب نوع من الحرب والنزاع وحتىّ الاختلافات العديدة بين مكوّنات العالم. تسعى هذه المقالة إلى إجراء دراسة مقارنة لهذا الموضوع من منظور اثنين من فلاسفة الشرق والغرب هما الملاً صدرا الشيرازيّ وجورج فيلهم فريدرش هيغل، وشرح أوجه التشابه والاختلاف بين وجهات نظرهما. لقد تمّ توضيح هذا الأمر الهامّ من خلال أسسهم الفكرية والنظرية والفلسفية. بحيث أنّ صدر المتألّهين يعابر التناقضات والصراعات ناتجة عن التعددية؛ لأنّه حيثما توجد التعددية فلا مفرّ من التضادّ. لقد اعتبر التضادّ من مستلزمات عالم الإمكان وله وحدة الشكّ حيث تصل إلى ذروتها في العالم المادّي، ثمّ هناك عالم الأمثلة والعقول حيث تصل تلك التناقضات حدّها الأدنى بسبب شدة المرتبة الوجودية وتظهر على أنّها اختلاف. اعتبر هيغل من خلال شرح مبدأ التضادّ باعتباره أهمّ مبدأ للمبادئ الديالكتيكية، بأنّه شيء في طبيعة الأشياء يحدث أثناء الحركة الديالكتيكية، ويتصوّر علامة الإمكانيّة في ظهور الفكر المطلق، وذلك بالاتصال من المقولات الدنيا إلى المثال المطلق، وقد عبّر عن ذلك المسار الديالكتيكيّ بالتضادّ.

الكلمات الأساسية: التضادّ، العالم، الديالكتيك، ملاً صدرا، هيغل.

أثر الأساس الحكمي لوحدة النفس والجسد على الفتوى الفقهي في ملكية النفس على الجسد

- غلامعلی مقدم (أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- محمد مهدي يزداني كمرزرد (أستاذ مساعد في قسم الفقه ومبادئ القانون بالجامعة الرضوية)

الفتاوى مبنية على العناوين والموضوعات. على الرغم من أن الطابع العرفي هو الغالب على المواضيع الفقهية، لكن طرق تحديد المواضيع متعدّد وبعض المواضيع تستند إلى مبادئ عقلانية والاستدلال، والتحليل والتجزئة، والخبرة والرجوع إلى آراء الأخصائيين. فالفقيه وبالاستناد إلى أسسه الفكرية يفكر ويستنبط، والفقيه الفيلسوف يجب أن يحكم في موضوعات واقعية بناءً على مبادئه في معرفة الله وعلم الكوّنات أو الأثرولوجيا، وانطلاقاً من وحدة الروح والجسد التي يلتزم بها الفقهاء الذين يتبعون الحكمة السامية، ويعتبرون أن الأعضاء والقوى الظاهرية هي حقائق النفس، وهي متّحدة معها في الوجود، فالجسد هو ظهور النفس في الترتيب الطبيعي، ويسرى عليها حكم عدم السلطة على النفوس. والسؤال الآن هل قبول هذا الأساس سيؤثر على الفتوى الفقهية المتعلقة بالموضوع؟ يتناول هذا المقال بمنهج تحليلي - مصداقي تبين كيف أثر مبدأ وحدة الروح والجسد في الحكمة الإسلامية في المسألة الفقهية لسيطرة الروح على الجسد وتقسيماته مثل القطع، النقل، التبرع والحرمان من الحياة، ويمكن اعتباره استدلال جديد على القول بإنكار السيطرة على الأعضاء.

الكلمات الأساسية: الفلسفة الإسلامية، علاقة النفس والجسد، وحدة النفس والجسد، السلطة على الأعضاء، فلسفة الفقه.

دراسة نقدية لنتائج نظرية هوكينج الوحدة في الفيزياء على أساس وحدة الشك للملا صدرا

- أحمد منصورى ماتك (كيلائي) (طالب دكتوراه في الأسس النظرية للإسلام بجامعة فردوسى مشهد)
- فهيمه شريعتى (أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة فردوسى مشهد)
- سيد مجيد صابري فتحى (أستاذ مشارك في قسم الفيزياء بجامعة فردوسى مشهد)
- محمد جواد عنايتى راد (أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة فردوسى مشهد)

وجد ستيفن هوكينج الفيزيائي النظرى المعاصر أنه من المؤثر للغاية إيجاد نظرية موحدة فى الفيزياء، مدعياً وجود نظرية وحدة كبرى من خلال احتمالات ثلاثة. كما أنه يعتبر أن أعمال وفوائد الأنطولوجيا مثل: إمكانيّة التعرّف على القوانين التى تحكم الكون ووصفها، ومعرفة كيفية عمل الكون بلا حدود فى بداية الخلق، والإجابة على أسئلة حول البدء، علّة الخلق ودور الله بصفته خالق للكون كلّها مترتبة على نظرية الوحدة. يتمّ فى هذه المقالة استخراج النتائج والمضامين الميتافيزيقية لنظرية الوحدة بطريقة مقارنة مع نظرية وحدة الشكّ للملاّ صدرا. وحدة الوجود المشكّكة لها تأثير كبير على الأنطولوجيا وكذلك على نظرية المعرفة الفلسفية وهى عامل لربط العلوم ببعضها البعض، وشرح العلاقة بين مكونات الكون، وتحليل الإرادة البشرية الحرّة دون تناقض الإرادة الإلهية، توضيح بداية الكون والاجابة على الالتباسات الوجودية الأخرى. تُظهر هذه الدراسة أنه من خلال نظرية الملاّ صدرا عن وحدة الوجود، يمكن الإجابة على أسئلة كوهينج الفلسفية.

الكلمات الأساسية: نظرية الوحدة الكبرى، فيزياء الكمّ، هوكينج، الأنطولوجيا الميتافيزيقية، وحدة الوجود المشكّكة، ملاّ صدرا.

مقارنة آراء الفلاسفة والقرآن الكريم فى بحث الزمان والدهر والسرمذ

□ عبد الله مير أحمدى (أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة الخوارزمي)
 □ نرجس السادات روح الأمين (طالبة المستوى الرابع فى الحكمة المتعالية بمعهد رفيعة المصطفى)

الهدف من هذه الدراسة توضيح مسألة الزمن والدهر والسرمذ من منظور الفلاسفة وآيات القرآن الكريم، والتى تسعى للتعبير عن الفهم الفلسفى للآيات ذات الصلة بالزمن فى القرآن الكريم من خلال منهج وصفى - تحليليّ مقارنة. الزمن الموجود مضطرب لا بداية له ولا نهاية. تبدو طبيعة الوقت واضحة لكنّها فى شرح طبيعتها من أصعب القضايا. لقد بذل الفلاسفة جهوداً كبيرة لاكتشاف حقيقة الزمن فى العالم المادى وما بعده فى الدهر والسرمذ. على الرغم من أنّ الزمن هو نتيجة الحركة من الإمكان إلى الفعل، إلاّ أنه غير مختصّ بعالم الطبيعة، وهو يجرى فى جميع الأشياء ومظاهر الوجود. الدهر الذى يحيط بالزمن إحاطة وجودية، هو مع الزمن وليس فى الزمن. السرمذ يحيط

بالدهر وباطنه، وهذه الأوقات الثلاثة تقع فى طول بعضها فى المراتب الوجودية لنظام الوجود. استُخدم الزمن فى القرآن الكريم بكلمات مختلفة بما فى ذلك الآيات المتعلقة بالتعبير عن الصفات والأفعال الإلهية ووصف عالم الآخرة. إنَّ الفهم الفلسفى لهذه الآيات والذى تمَّ الحصول عليه مقارنة بآراء الفلاسفة، يوضح أنَّ الزمن فى الأحداث القرآنية متناسب مع مستواها الوجوديِّ، وله معنى يتجاوز الزمن فى العالم المادىِّ، وقد اتَّخذ حقيقة دهرية وسرمديَّة.

الكلمات الأساسية: الفهم الفلسفى للزمن، الحقيقة الدهرية والسرمديَّة، الزمن القرآنى.



result of the movement from power to action, it is not dedicated to the natural world and is present in all things and manifestations of existence. The time (aeon) that surrounds the time existentially, is with being time and not with being time. everlasting (sempiternity), the circumference to aeon and its esoteric aspect, and these three containers are located along each other in the existential levels (ranks) of the system of existence. Time has been used with various words in the Holy Qur'an, including verses related to the expression of Divine attributes and actions and the description of the world. A philosophical understanding of these verses, which is obtained in comparison with the views of philosophers, shows that time in Qur'anic events in proportion to its level of existence, has a meaning beyond time in the material world and has taken on a aeon and everlasting (sempiternity) truth.

Keywords: *Philosophical understanding of time, Eternal and sempiternal truth, Quranic time.*

examined in a comparative way with the graded unity theory of Mullā Ṣadrā. The graded unity of existence has a significant impact on ontology as well as philosophical epistemology and is a factor for linking sciences with each other, explaining the relationship between the parts of the universe, analyzing human's liberty without contradicting the divine will, explaining the beginning of the world and answering other ontological ambiguities. It is shown in this research that Hawking's philosophical questions can be answered with Mullā Ṣadrā's theory of unity of existence.

Keywords: *Theory of great unity, Quantum physics, Hawking, Metaphysical ontology, Graded unity of existence, Mullā Ṣadrā.*

Comparison of the Views of Philosophers and the Holy Quran in the Discussion of Time, Aeon and Everlasting (Sempiternity)

□ *Abdullah Mirahmadi (Assistant professor at Kharazmi University)*

□ *Narges al-Sadat Rouholamin (Student at level four of transcendent wisdom)*

The purpose of this study is to express the issue of time, aeon and everlasting (sempiternity) in the view of philosophers and verses of the Holy Quran, which seeks to express a philosophical understanding of time-related verses in the Holy Quran through descriptive and comparative analysis. Time is a restlessness existing that has no beginning and no end. The nature (quiddity) of time seems obvious, but in expressing nature (quiddity) is one of the most difficult issues. Philosophers have made great efforts to discover the truth of time in the material world and beyond in eternity. Although time is the

(extensional) method, it is shown how the basis of the unity of soul and body in Islamic wisdom in the jurisprudential issue of soul monarchy has an effect on the body and its subdivisions (extensional, branches) such as amputation, transfer, donation, deprivation of life, etc., and can be considered a new argument for denying domination to members.

Keywords: *Islamic philosophy, Relationship between soul and body, Unity of soul and body, Domination over members, Philosophy of jurisprudence.*

Critical Study of the Results of Hawking's Theory of Unity in Physics Based on Mullā Ṣadrā's Graded Unity

- *A. Mansouri Matak (Gilani) (PhD student in Theoretical Foundations of Islam)*
- *Fahimeh Shariati (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Sayyed Majid Saberi Fathi (Associate professor at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*
- *M. Javad Enayati Rad (Assistant professor at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*

Stephen Hawking, a contemporary theoretical physicist, considered the discovery of a unifying theory in physics to be very effective and he claims the existence of the theory of great unity by claiming the three possibilities. He considers the works and benefits of ontology such as; the possibility of recognizing and describing the laws governing the universe, knowing how the extreme small universe works at the beginning of creation, answering questions about the beginning, the cause of creation, and the role of God as the Creator of the universe for the theory of unity. The metaphysical results and implications of the theory of unity in this article are extracted and

place in the course of dialectical motion, and a sign of the potential for the emergence of absolute thought, which is thought to move by moving from lower categories to the absolute image and has interpreted this as a dialectical course of contradiction.

Keywords: *Contradiction, World, Dialectic, Mullā Ṣadrā, Hegel.*

The Effect of the Legal Basis of the Unity of the Soul and the Body on the Jurisprudential Fatwa on the Ownership of the Soul over the Body

□ *Gholam Ali Moghadam (Assistant professor at Razavi University)*

□ *Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard (Assistant professor at Razavi University)*

Fatwās are based on titles and topics. Although the customary attribute (conventional) prevails over jurisprudential issues; but there are many ways to identify issues, and some issues are based on rational principles, reasoning, analysis, experience, and referring to expert opinions belong to fatwā. The jurist thinks and deduces based on his intellectual foundations, and the philosopher jurist must rule on real subjects based on his foundations in theology, cosmology, or anthropology. Body, limbs and external powers based on the unity of soul and the body that the jurists following the transcendent wisdom are required to do are considered as the hierarchy of the truth of the soul and they are united with it in terms of existence and the body is the appearance of the soul in a natural order (degree), and the ruling of not dominating over the souls will spread to it. Now the question is whether the acceptance of this basis will affect the jurisprudential fatwā related to the issue? In this article, with analytical-example

The Principle of Contradiction in the World from the Point of View of Ṣadrā and Hegel

- *Mahboubeh Karimi Khuzani (PhD student in Islamic Philosophy & Wisdom)*
- *Mahdi Dehbashi (Professor at Islamic Azad University, Isfahan, Khorasgan)*
- *M. Reza Shamshiri (Assistant prof. at Islamic Azad Univ., Isfahan, Khorasgan)*

Conflict, meaning disturbance and incompatibility, has always attracted the attention of human beings and they have faced the question of why there is some kind of war and conflict and even numerous differences between the parts (components) of the universe. The present article seeks to make a comparative study of this issue from the perspective of two philosophers of East and West, Mullā Ṣadrā Shīrāzī and Georg Wilhelm Friedrich Hegel and to express the similarities and differences between their views. This is explained by their intellectual, theoretical and philosophical foundations. In such a way that Ṣadr al-Muta'allehin considers contradictions and conflicts to be due to multiplicity; because wherever there is multiplicity, there is no escape from contradiction. He considered contradiction as a necessity of the world of possibility and has a graded unity that reaches its maximum in the material world, and then there is the realm of archetypes (archetypal realm, mundus imaginalis, world of archetypal images) and intellects, in which contradictions are minimized due to the intensity of ontological status and appear as differences. Hegel considers it as something in the nature of objects that takes place during the dialectical movement by stating the principle of contradiction as the most important principle of dialectical principles and imagines it as something in the nature of things that takes

Explaining Ṣadrā's Response to Joseph Levine's Explanatory Gap Riddle

Based on the Doctrine of Abstraction of Perception

□ Mahdi Karimi (PhD student in Islamic Philosophy at Baqir al-Olum Univ.)

□ Ahmad Vaezi (Professor at Baqir al-Olum University)

Considering Ṣadrā's view on the abstraction of perception and the arguments he has put forward, a reasoned answer to the riddle of the explanatory gap is provided. Ṣadrā's explanation of perception and the soul is included in the dualistic interpretation, but his interpretation justifies the issue of perception and its quality more coherently, considering the abstract dignity of the soul and the fact that the soul is the source of any consciousness. On the other hand, Levin emphasizes the distinction between the nature of pain and the neural process by formulating the riddle of the explanatory gap. In his view, an explanatory gap is created between the realization of the phenomenon of perception and the similar neural processes that this gap cannot be filled based on existing neural data. The purpose of this study is to investigate the success of transcendent wisdom (Ḥikmat al-muta'aliya) in providing a reasoned answer to this issue and filling the above-mentioned explanatory gap through the rules of transcendental wisdom. Ṣadrā's view of the abstractness of perception seems to provide a reasoned answer to the riddle of the explanatory gap by presenting it in a dualistic interpretation and by looking at the soul as a truth distinct from the material body but at the same time united with it.

Keywords: *Abstraction of perception, Explanatory gap, Dualism, Levels (degrees) of perception.*

The issue of the abstraction of the soul has always been considered by Muslim thinkers and philosophers due to its fundamental role in philosophical topics such as anthropology, epistemology, teleology, etc. The question of the present study is whether the discussion of the abstraction of the soul is in line with the view of the Qur'an? This article examines the interpretations (exegeses) of the verses cited for abstraction as well as the narrations included in these verses, explaining the Qur'an's view on abstraction by emphasizing narrative interpretations. Four categories of verses have been cited on the abstraction of the soul: First, the verses that express the creation of the Souls. The second category of verses that refer to the relationship between the Souls and God. The third category of verses refers to inner actions, especially verses that indicate its perception and levels. The fourth group of verses related to purgatory and resurrection, which state that after death and the destruction of the body, the truth of man, taken away (cause to death) by the divine angels, remains and has observations. Many narrations also confirm the abstraction of the soul. The cases in which the appearance of the narrations contradicts the abstraction of the soul can be justified and interpreted for definite and documented reasons. This article deals with this issue with a documentary-library method and with a descriptive-analytical approach.

Keywords: *Soul, Abstraction, Quran, Narrative interpretations (exegeses).*

Theoretical Analysis of the Perceptual Position of Imagination and Related Basic Concepts from Mullā Ṣadrā's Point of View with the Perspective of Cognitive Psychology

- *Reyhaneh Shayesteh (PhD student in Transcendent Wisdom)*
- *Muhammad Kazem Elmi Sola (Assistant prof. at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*
- *Sayyed Morteza Hosseini Shahroudi (Prof. at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*

Cognitive psychology is one of the important branches of psychology in which it deals with important concepts related to perception, language, comprehension and how information is processed. Since Mullā Ṣadrā is a thinker who has had many opinions about man; therefore, it is possible to extract his views in various fields of psychology. In this regard, this article deals with the issue of imagination as one of the important concepts in cognitive psychology and has shown that the concepts of common sense (*sensus communis*), imagination, fear, memory, modifying (faculty of disposal), imaginative (faculty of imagination) and cogitative faculty places in the perceptual system of imagination and determines the mechanism of each.

Keywords: *Imagination, Cognitive Psychology, Mullā Ṣadrā.*

Analysis of Quranic Arguments on the Abstraction of the Soul on with Emphasis on Narrative Interpretations (Exegeses)

- *Ṣaḥbebeh Ashouri (Master of Islamic Philosophy)*
- *Zohreh Borghei (Assistant professor at University of Qom)*



One of the most important and fundamental issues in the field of ascending act of creation (arc of ascent) is the issues related to the end of the ascension arc and the issue of annihilation in God. In the present article, we will make a comparative study of this issue from the perspective of the leaders of the three important schools of Islamic philosophy, namely Ibn Sina, Suhrawardī and Mullā Ṣadrā. The two issues of the substantial motion of the soul and unity (whether the identity of subject and object or the union of the soul with the active intellect) are considered as the most fundamental principles influencing the quality of explaining and drawing annihilation in God. It cannot be considered true annihilation for Ibn Sina; because of the negation of the substantial motion of the soul and the negation of unity (unification), as well as the implicitness of its mystical expressions. Similarly, Suhrawardī has similar principles to Ibn Sina, and by not explicitly believing in the substantial motion of the soul and by denying unity, offers a special and unreal meaning of annihilation, and means it as the intense attention of a pure man to the supreme principles and the loss of a spiritual state with intense passion and a state of immersion (absorption). But Mullā Ṣadrā, with his own basics and principles (including proving the substantial motion of the soul and accepting unity), accepts annihilation in a real way and, in addition, considers the end point of the ascending act of creation (arc of ascent) to be something higher than the view of Ibn Sina and Suhrawardī and believes in the real annihilation in God.

Keywords: *Annihilation, Annihilation in God, Anthropology, Unity (unification), Ibn Sina, Suhrawardī, Mullā Ṣadrā.*

main purpose of these narrations is an appropriate explanation of authority without uncertainty and causal necessity, so that it does not require chance and coincidence and the person is responsible for the indefinite will and the resulting action. Among these lectures is the “theory of the authority of the soul” which has been proposed by some scholars of the principles of jurisprudence such as Mohaqiq Naini and Shahīd Ṣadr, and some contemporary philosophers such as Professor Fayyazi have tried to introduce it in the field of philosophical thought. The most important weakness of these statements is their lack of proper confrontation with philosophical principles and rules, including the rule of causal necessity; because most of these maladaptive statements require the refutation or particularization of rational rules. This article, after critically examining the most important statements of the theory of the authority (dominion, sovereignty) of the soul and expressing their drawbacks has reconstructed this theory and presented a new statement of it based on Mullā Ṣadrā’s philosophical principles, in which the drawbacks of other statements are no longer discussed.

Keywords: *Causal necessity, Authority, Responsibility, Theory of soul monarchy, Mullā Ṣadrā.*

A Comparative Study of Annihilation from the Perspective of Ibn Sina, Suhrawardī and Mullā Ṣadrā

- *Amin Deghani (Master of Philosophy of Religion)*
- *Hassan Moalemi (Associate professor at Baqir al-Olum University)*
- *M. Ismaili (Assistant prof. at Research Institute of Islamic Culture & Thought)*



criticized so much that they have led to the denial of the idea of “power”. This article examines this issue regarding the proofs of the substance that carries the power; that is, it deals with the “rule of temporal contingency”, which shows that there must be a power and readiness that is in the material essence before any temporal phenomenon. The author thinks that by separating the superstructure problems from the infrastructure and answering the problems of the first category, the coherence of the Aristotelian thought with the peripatetic wisdom can be defended and can be explained and answered according to its high capacity to accept Şadrā’s editing. The importance and necessity of this issue to establish the position of peripatetic wisdom in one of the most important philosophical teachings; that is, it is “power and action” that itself is the basis for explaining the realm of substantive motion as one of the most important foundations of transcendent wisdom and provides the infrastructure for the philosophical explanation of many religious propositions, especially in the interval between the soul and the resurrection.

Keywords: *Power (faculty), Primary matter (materia prima), Rule of novelty (contingency), Peripatetic wisdom, Inner consistency.*

Reconstruction of the Theory of the Authority Based on the Principles of Mullā Şadrā

- *Muhammad Hosseinzadeh*
- *Assistant professor at the Iranian Research Institute of Philosophy*

Inconsistent statements of authority are those that are presented on the basis of incompatibility of causal necessity and authority. The

explanations are not acceptable. Acceptable explanations were then divided into two categories of specific and general explanations. Specific explanations include: trying to write a comprehensive book, transmitting Sunni theories to Shiite books, and using other people's contents to consecrate, guarantee, and adapt popular phrases. General explanations are also: the prevalence of unsourced quotations in philosophical texts, the instrumental view of theoretical wisdom, the need to maintain the didactic aspect in the expression of topics, the confirmation of one's own opinions by quoting others, and the avoidance of phrase reprocessing. Accordingly, not all expressions in Mullā Ṣadrā's works are necessarily his own, and researchers must be more careful in their attribution.

Keywords: *Quotation, Piracy, Mullā Ṣadrā, Adaptation, Plagiarism, Sources of works.*

Rule of Novelty (Contingency); From Adaptation to Peripatetic Philosophy to Improvement in Transcendent Wisdom

□ *Behzad Parvazmanesh*

□ *PhD in Transcendent Wisdom*

Aristotle's theory of "power" was a lasting and moderate step among the various theories of motion, from denial to absolute proof (ascertainment). He also considered the primary matter (*materia prima*) to be a substance which is the only carrier of power (faculty) and together with the formal substance, constitutes the body. Islamic philosophy argued against this. Sometimes these arguments have been

a state of ambiguity, and various interpretations have been mentioned for it, the present of which deals with the interpretation and evaluation of the most important ones. It becomes clear through this article, that Şadr-ol-Mote'allehin, using the principles of transcendent wisdom (Ḥikmat al-muta'aliya), especially the realization of philosophical concepts and their state of joining closely in essence (Arabic: اندماج), has provided a profound interpretation of this theory, while accepting the conceptual change of attributes and essence and denying the negative representation of positive attributes knows them as the very existence of essence and its incorporation mode.

Keywords: *Objectivity of attributes with essence, Abundance of attributes over essence, Deputyship of essence from attributes, Real attributes.*

A Study of Mullā Şadrā's Method of Use of Various Sources and Explanations that Can Be Proposed about It

- Saeed Anvari (*Associate professor at Allameh Tabataba'i University*)
- Maryam Mahdavi Mazdeh (*Master of Philosophy & Islamic Theology*)

In this article, by categorizing the methods of referring Mullā Şadrā, evidence of the similarity of his statements with the works of others has been shown, which has led to the accusation of piracy (plagiarism). An attempt has been made in this research to explain the causes of this event in his works. For this purpose, with the analytical-historical method, seventeen different explanations about the reason for adapting Mullā Şadrā from the expressions of others have been proposed and evaluated and it has been shown that some of these

Abstracts

Evaluation of Readings of the Theory of Objectivity of Attributes with the Sprit with Emphasis on Ṣadrā’s Approach

□ *Muhammad Ali Ismaili (PhD student in Islamic Philosophy)*

□ *Mehri Changi Ashtiani (Assistant professor at Shariati Technical College)*

The most important challenge that has long been the focus of the theologians of the Abrahamic religions is the qualification (attribution) of the Sprit to the real positive attributes and how it is compatible with the simplicity of the essence in response to such views as “abundance of attributes over essence”, “deputyship of essence from attributes” and “objectivity of real attributes with essence” has been raised. The recent view, which has been accepted by many thinkers in Jewish, Christian and Islamic theology, has always been in

Table of contents

Evaluation of Readings of the Theory of Objectivity of Attributes with the Sprit with Emphasis on Şadrā's Approach/ Muhammad Ali Ismaili & Mehri Changi Ashtiani	3
A Study of Mullā Şadrā's Method of Use of Various Sources and Explanations that Can Be Proposed about It/ Saeed Anvari & Maryam Mahdavi Mazdeh	29
Rule of Novelty (Contingency); From Adaptation to Peripatetic Philosophy to Improvement in Transcendent Wisdom/ Behzad Parvazmanesh	61
Reconstruction of the Theory of the Authority Based on the Principles of Mullā Şadrā Muhammad Hosseinzadeh	87
A Comparative Study of Annihilation from the Perspective of Ibn Sina, Suhrawardī and Mullā Şadrā/ Amin Dehghani & Hassan Moalemi & Masoud Ismaili	111
Theoretical Analysis of the Perceptual Position of Imagination and Related Basic Concepts from Mullā Şadrā's Point of View with the Perspective of Cognitive Psychology Reyhaneh Shayesteh & Muhammad Kazem Elmi Sola & Sayyed Morteza Hosseini Shahroudi	141
Analysis of Quranic Arguments on the Abstraction of the Soul on with Emphasis on Narrative Interpretations (Exegeses)/ Saḥebeh Ashouri & Zohreh Borghei	161
Explaining Şadrā's Response to Joseph Levine's Explanatory Gap Riddle Based on the Doctrine of Abstraction of Perception/ Mahdi Karimi & Ahmad Vaezi	187
The Principle of Contradiction in the World from the Point of View of Şadrā and Hegel Mahboubeh Karimi Khuzani & Mahdi Dehbashi & Muhammad Reza Shamshiri	211
The Effect of the Legal Basis of the Unity of the Soul and the Body on the Jurisprudential Fatwa on the Ownership of the Soul over the Body Gholam Ali Moghadam & Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard	237
Critical Study of the Results of Hawking's Theory of Unity in Physics Based on Mullā Şadrā's Graded Unity/ Ahmad Mansouri Matak (Gilani) & Fahimeh Shariati & Sayyed Majid Saberi Fathi & Muhammad Javad Enayati Rad	259
Comparison of the Views of Philosophers and the Holy Quran in the Discussion of Time, Aeon and Everlasting (Sempiternity) Abdullah Mirahmadi & Narges al-Sadat Rouholamin	289
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	315
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	338

صاحب امتیاز: دانشکده علوم اسلامی
مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری

سردبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر فریدین جمشیدی مهر / حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی /
حجة الاسلام سیدعلی حسینی شریف / داود حیدری / حجة الاسلام محسن
حیدری / دکتر مجتبی درایتی / حجة الاسلام محمدتقی رجائی / حجة الاسلام دکتر
جواد رقوی / دکتر احمد شه‌گلی / دکتر محمود صیدی / حجة الاسلام دکتر
محمداسحاق عارفی شیرداغی / حجة الاسلام دکتر رحمت‌الله کریمزاده / حجت
الاسلام دکتر محمد مهدی کمالی / دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام دکتر
رامین گل‌مکانی / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم / حجة الاسلام سیدمحمد
موسوی بایگی / دکتر حسن نجفی / دکتر حسین نجفی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات
کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره
۹۱۷۳۵۲۲۹ از ۳/۲۲۵۲۲۹ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده
است.

این فصلنامه در تارنماهای زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های فلسفه اسلامی

بهار - تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۸



جانشین سردبیر
مصطفی اسفندیاری

مسئول اجرایی
محمدامین انسان

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
www.razavi.ac.ir

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

*The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences*

Islamic Philosophical Doctorines

No. 28
Spring & Summer 2021



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

S. H. Vahdati Shobeiri

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

M. Esfandyari

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

Gh. R. Aavani (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

R. Akbarian (*Prof. at Tarbiat Modares University*)

H. R. Ayatollahi (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

Gh. H. Ebrahimi Dinani (*Prof. at Razavi University of
Islamic Sciences*)

A. Haghi (*associate professor at Ferdowsi University of
Mashhad*)

S. M. Hosseini Shahrudi (*Prof. at Ferdowsi University
of Mashhad*)

A. Khosrow Panah (*Prof. at Research Institute for
Islamic Culture and Thought*)

A. Kohansal (*associate professor at Ferdowsi
University of Mashhad*)

M. Mousavi Baygi (*associate professor at Razavi
University of Tehran*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: www.razavi.ac.ir

E.mail: razaviunmag@gmail.com