

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ارزیابی ناهنجارنمایی پیامد آموزه تشکیک وجود در تعلیم و تربیت / محمدرضا ارشادی‌نیا..... ۳
- بررسی انتقادی دیدگاه چوپرا در باب ذهن‌گرا بودن انسان بر اساس آراء صدرا / حمزه‌علی اسلامی‌نسب..... ۲۵
- نقد نفی قاعده ضرورت در فلسفه کانت و الهیات پساکانتی از منظر فلسفه اسلامی
- یحیی بوذری‌نژاد و حمید پارسانیا و فاطمه رفیعی آتانی..... ۵۱
- تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های مسئله «خطای حسی» در حکمت اسلامی
- جواد پارسایی و محمدمهدی گرجیان و حسن عبدی..... ۷۹
- تحلیل دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات و مواجهه ملاصدرا با آن / محمد حسین‌زاده..... ۱۰۵
- بازنگری انتقادی استدلال کلامی مثبت «اراده الهی» / سیدمحمد حسینی حکمت و طه آگاه..... ۱۳۱
- وحدت قرآن و برهان در تبیین «تجسم اعمال» بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی / امین دهقانی .. ۱۴۹
- نقادی نظریه فخر رازی در اثبات خلأ / محمود صیدی و محمدرضا فرهنگدکيا..... ۱۹۱
- تحلیل و مقایسه دو رهیافت متفاوت صدرالمতألّهین در توجیه فلسفی سریان علم به اجسام مادی
- محمدهادی کمالی و جهانگیر مسعودی و سیدحسین سیدموسوی..... ۲۰۷
- بررسی مبانی فلسفی ملاصدرا و حکیم زنوزی در باب ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی با تکیه بر معاد جسمانی
- علی مستأجران گورتانی و مجید صادقی حسن‌آبادی..... ۲۳۳
- بازنگری در تمایز فلسفه اسلامی و عرفان نظری به مثابه علم / غلامعلی مقدم..... ۲۵۵
- مداقه‌ای در مبنای اصالت وجود / محمد نجاتی و مصطفی مؤمنی و یاسر سالاری و فاروق طولی..... ۲۷۹

تَجْمِیرُ حِکْمِ الْأَیْمَانِ

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / سلیمان سلیمان..... ۳۰۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری..... ۳۲۶

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای 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 ناهنجارنمایی

پیامد آموزه تشکیک وجود در تعلیم و تربیت*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله‌ای با در پیش گرفتن روند شبهه‌زایی بر مبنای هستی‌شناسی فلسفه اسلامی، مدعی است که ایرادات ابتکاری بر نظریه فیض با محوریت آموزه تشکیک، در همه مکاتب فلسفی فراهم آورده تا نشان دهد ابتدای نظریه تعلیم و تربیت بر فلسفه اسلامی، بی‌اعتبار و بی‌فایده است. این مقاله پس از پراکنده‌گویی‌ها و تولید شبهات گوناگون و عنوان قرار دادن «پیامدها در تعلیم و تربیت»، قصد دارد با الزامات مردود بر فلسفه اسلامی، به نظریه‌پردازی بدیع درباره «هدف و مراحل تعلیم و تربیت» نائل گردد! آنچه بیش از همه برای خرده‌گیری مقاله به کار آمده، برشی از مبحث تشکیک وجود و چون و چرا درباره برخی مطالب پراکنده هستی‌شناختی است و هیچ اشاره اندکی حتی به مواضع نفس‌شناختی و انسان‌شناسی و مراحل رشد انسان در فلسفه اسلامی نکرده تا بتواند مراحل تعلیم و تربیت را همسو با مراحل رشد در دیدگاه فلاسفه اسلام احراز کند و برای

شبهات خود، راه به ظاهر منطقی به روی مخاطب بگشاید. با این وصف، مدعی است که به نوآوری نائل شده و دو نظریه توالی گرا و توازی گرا را مردود دانسته و به احداث نظر سوم یعنی جمع بین هر دو راه یافته است. واکاوی دعاوی مقاله و اتهاماتش علیه فلسفه اسلامی به ویژه در امر تعلیم و تربیت، عیار تمایز نقد راستین را از شبهه‌زایی برملا خواهد ساخت.

واژگان کلیدی: تشکیک وجود، تعلیم و تربیت، توالی‌گرایی، توازی‌گرایی.

مقدمه

مقاله «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت» (باقری، ۱۳۹۰) در پی جویی ناکارآمدی فلسفه اسلامی، با طیف وسیعی از آموزه‌های حکمت اسلامی به مبارزه برخاسته و به عنوان انتقاد، به شبهه‌زایی دامن زده تا رهاورد آن را در زمینه تعلیم و تربیت بی‌اساس قلمداد کند. این مقاله به برداشت‌های سطحی و گزینشی از برخی عبارات و نیز ادعاهای غزالی و برخی مستشرقان و تحصیل‌کردگان مراکز دانشگاهی غربی علیه فلسفه اسلامی استناد کرده است. کمتر ناقد فرهیخته‌ای را می‌توان یافت که بدون نظر به پاسخ رقیب، سخن حریف را تام بینگارد و خنجر او را در ستیزش بران و کارآمد جلوه دهد. اما در طرفداران غزالی، این مطلب به شدت آشکار است. آن مقاله ستیزه‌جویی غزالی را «شاهکار» (همان: ۷) می‌نامد و آن را چنان کارآمد توصیف می‌کند که منطق فارابی و سینیوی و سایر حکمای اسلامی را در برابر آن «به شدت منکوب» (همان) می‌پندارد! سپس به هر مقوله از مواضع حکمت اسلامی نظر انداخته، تبیین و توجیه حکما را «نه چندان ماهرانه» (همان: ۱۶) و مملو از نارسایی و «طفره‌روی» و «تقلیل‌گرایانه» (همان: ۱۷) قلمداد کرده و شبهات برساخته خود را تالی فاسدهای برآمده از آموزه‌های فلسفه اسلامی و فیلسوفان بلندمرتبه‌اش پنداشته است. با این وصف مدعی است که بنیان نهادن تعلیم و تربیت بر حکمت اسلامی، موهون است.

در این تحقیق، به زمینه‌های تاریخی تشکیکی‌محور در فلسفه نوافلاطونی و به ویژه آثار افلوطین توجه شده و تأثیر آن بر فلسفه صدرالمতألهین تحلیل گردیده و از موضعی انتقادی مورد بحث قرار گرفته است (همان: ۶).

سخن گفتن از پیشینه تاریخی با نقل یکی دو مورد از داوری مستشرقان و مترجمان، و متأثر دانستن فلسفه صدرالمآلهین با تمسک به نقل قول‌های ناقص، به نام تحلیل انتقادی، تحقیق روشمند به حساب نمی‌آید. بلکه این «موضع انتقادی»، برخاسته از اعتنای تام به معارضه فلسفه‌ستیزان مشهور چون غزالی و مستشرقان و پیروان اشعری‌مآب اوست. نویسنده مباحث غزالی را «فلسفه غزالی» و «جام شوکران فلسفه اسلامی» (همان: ۸) و «شاهکاری» قلمداد می‌کند که فلسفه اسلامی را به «شدت منکوب» (همان: ۷) کرده است. این در حالی است که کمترین توجهی به پاسخ‌های حکما بر شبهات غزالی نشده است.

بخشی دیگر از مطالب مقاله، مبتنی بر برداشت نویسنده از منابع محدود، بدون فحص و تتبع منابع گوناگون فلسفی و بدون استناد به خبرگان فن در تقابل با فلسفه اسلامی اظهار شده است. به دنبال آن، لوازمی که بر بنیادهای فلسفه اسلامی مترتب گشته نیز از این وضع مستثنا نیست. بنابراین به نظر می‌رسد هم فهم مبانی در مقاله، تحریف‌یافته است و هم الزامات و نتایجی که در مقاله آمده، محل تأمل است.

مقاله بدون اینکه بگوید با چه جهان‌بینی و با چه مبانی و اصولی خرده‌گیری می‌کند و چه نظام تعلیم و تربیتی را برگزیده است و هدف و مراحل مقبول و بدون ایراد آن نظام چیست، در صدد است تا از نظام حکمت اسلامی خرده‌گیری نماید! آنگاه بنا بر آنچه به اشتباه از نظام عریق و میراث اندیشه فلسفی در طول تاریخ برداشت شده، گام به گام با برداشت‌های یک‌جانبه و ناکافی، مدعی را دچار چالش نموده و با خودتعریفی چهره انتقاد موجه به ایرادها داده است. به نظر می‌رسد مقاله درباره هدف تعلیم و تربیت نیز سخن چندانی ندارد و با گزارش مختصر، ایراد خود را به مراحل تعلیم و تربیت وامی‌گذارد. در این راستا با برداشت خود از آموزه تشکیک وجود، اقتضای آن را برای مراحل تعلیم و تربیت «رابطه‌ای توالی‌گونه» معرفی می‌کند و براساس تصور خود، این مراحل را به عنوان رسیدن به «هدف‌هایی همچون علم، هنر، فلسفه و عرفان» (همان: ۲۲) مترتب می‌بیند که در همه این روند، کمبود منطق تحقیق مشهود است.

۱. ادعاهای مقاله

۱-۱. آموزه تشکیک وجود؛ نقطه عزیمت

نقطه اصلی که مقاله برای طرح ادعاهای خود برگزیده، آموزه تشکیک وجود است. مقاله با جعل عنوان رویکرد فیض گرایانه، مکاتب فلسفه اسلامی را به دو رویکرد فیض گرا و علیت گرا تقسیم نموده و رویکرد علیت را به وسیله تهافت‌های غزالی منسوخ پنداشته و سپس رویکرد فیض گرا را سنت جاری فلسفه اسلامی تا کنون قلمداد کرده است که بر پایه تشکیک وجود بنا شده و به گمان خود با تمام توان در صدد «پنجه افکنی» با این نقطه قوت برآمده است!

ویژگی تشکیکی و مرتبه‌ای در نظریه فیض، مهم‌ترین و برجسته‌ترین بُعد این نظریه محسوب می‌شود؛ اما باید گفت که نقاط ضعف این نظریه را نیز در همین نقطه قوتش باید جستجو کرد (همان: ۱۱).

مقاله پس از قلم‌فرسایی اعتراض‌آمیز و شبهه‌انگیز درباره کلیت فلسفه اسلامی به ویژه این آموزه، به پیامد منفی آن در امر تعلیم و تربیت به طور گذرا اشاره می‌کند.

۲-۱. پیشینه آموزه به روایت مقاله

مقاله از پیشینه تاریخی مسئله تشکیک و ارتباطش با حکمت متعالیه چنین سخن به میان آورده است.

«از یکسو نمی‌توان رویکرد تشکیکی را ابداع صدرالمতألّهین دانست و از این رو انتقادهای وارد بر فلوطین بر او نیز وارد است. از سوی دیگر نمی‌توان گفت که صدرالمতألّهین در این دیدگاه تنها به تکرار پرداخته و خود بر آن چیزی نیفزوده است» (همان: ۶).

صحت و سقم ادعای ابداع تشکیک وجود توسط افلوطین، به فرصت دیگری موکول است؛ اما شگفت آنکه صدرالمতألّهین را نیز فقط به خاطر پذیرش اصل تشکیک، مواجه با ایراداتی می‌بیند که شاید متوجه افلوطین باشد. جالب آنکه به اعتراف مقاله، پایگاه صدرایی بر «تکرار» مبتنی نیست، اما در عین حال ایرادات احتمالی وارد بر افلوطین را به صرف پذیرش اصل تشکیک بر وی وارد می‌داند! نیز مدعی است که فلسفه

افلوپین و همه مکاتب فلسفی اسلامی بر همین اصل پایه‌ریزی شده است و تحت تأثیر آن نظریه‌پردازی کرده‌اند.

دو پرسش اساسی در این پژوهش مورد توجه است: نخست اینکه چه شباهت‌هایی میان رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرا وجود دارد؛ دوم اینکه استلزام‌های رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در قلمرو و آموزش و پرورش چیست (همان).

۳-۱. نقش آموزه تشکیک

مهم‌ترین ویژگی آموزه در نظر مقاله، ختم روند نظریه‌پردازی بر اساس آن به «این‌همانی خدا و موجودات» و «همه‌خدایی» است.

مهم‌ترین ویژگی نظریه فیض این است که نوعی پیوستگی و اتصال میان خدا و موجودات برقرار می‌سازد؛ به طوری که مجموعه وجود هستی به صورت مراتبی از قوی به ضعیف یا از کامل به ناقص تنظیم می‌گردد (همان: ۱۰). در این نظریه، فرض بر آن است که رابطه موجودات با خدا، رابطه این‌همانی است و تفاوت تنها در درجه و شدت است. به عبارت دیگر، عقل اول و دوم و سلسله طولانی موجودات همگی نتیجه نزول وجود خدا به مرتبه پایین هستند؛ به طوری که می‌توان گفت وجود آن‌ها همان وجود خداست که در مرتبه‌های پایین‌تری قرار گرفته است (همان: ۱۱).

۴-۱. استلزام آموزه تشکیک با توالی‌گرایی

مقاله در صدد است «استلزام رویکرد تشکیکی در قلمرو هستی و شناخت را در هدف‌ها و مراحل تعلیم و تربیت پی‌جویی» (همان: ۶) کند. سپس اهداف را به غایی و میانی تقسیم کرده و راجع به هدف غایی چنین واکنشی بروز داده است: «هدف غایی بر حسب رابطه عارفانه با ذات احدیت بیان می‌شود» (همان)، و در این باره بیش از این اظهار نظر ننموده، بلکه آن را نقطه قوت به شمار آورده و استلزام‌های نامطلوب در نظر خود را مقصور «به هدف‌های میانی و مراحل تعلیم و تربیت» نموده و داوری خود را با این ایراد اظهار کرده است:

«با نظر به هدف‌های میانی و نیز مراحل تعلیم و تربیت، مدارج تشکیکی از حس به خیال و عقل تا احد ایجاب می‌کند که مشاهدات حسی و فعالیت‌های خیالی به سطح انتزاعی عقلی و درک کلیات ختم شود» (همان: ۵).

بنا به صراحت این جملات، درک کلیات به معنای حصول مفاهیم انتزاعی عقلی در ذهن، نهایت چیزی است که می‌تواند محصول تعلیم و تربیت بر مبنای تشکیک وجود باشد؛ روندی که با آموزش حسی - تجربی، آغاز و پس از فرجه شدن خیال به سپردن این نتیجه منجر می‌گردد که فرد انباشتی از کلیات در عقل یعنی ذهن خود به دست آورد. اما مقاله از بیان نقش آموزه تشکیک درباره تربیت ساکت است؛ چنان که در سراسر ادعاهای سلبی و اثباتی خود، تعلیم را با تربیت به یک معنا به کار برده و محکوم به یک حکم پنداشته است.

بر این اساس، به نظر مقاله در تعلیم و تربیت، الزام به رابطه متوالی بین مواد درسی، بر آموزه تشکیک وجود مترتب می‌گردد؛ چرا که وجود هر فراگیر به تبع کل هستی، دارای مراتب تشکیکی است و هر رتبه اقتضا و استعداد پذیرش سطح و گونه‌ای از آموزش و تربیت را دارد.

دلالت این دیدگاه در تعلیم و تربیت آن است که رابطه‌ای متوالی میان مواد درسی قائل شویم (همان).

با این روند، مقاله در زیر عنوان «پیامدها در تعلیم و تربیت» (همان: ۱۹)، بر آن است تا «رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشکیکی را در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرایی مبنا قرار دهد» و با گزینش خود، فقط به دلالت‌های این آموزه درباره «هدف‌های میانی و مراحل تعلیم و تربیت» (همان) پردازد. به دنبال این، ادعا کرده است:

«می‌توان همین مراتب را به منزله مراتب اعتلای آدمی در جریان تعلیم و تربیت، و منزل نهایی را به عنوان هدف عالی در نظر گرفت» (همان).

بسنده کردن به ادعای دیگری کافی است تا مقاله را برای ارائه پشتوانه خرسند سازد. عبور از حس و محسوسات و خیال و مخیلات و شهود کلیات در فلسفه افلاطونی و سپس افزون بر آن، وصول به احد در فلسفه افلوپین و صدرایی، هدف

غایی تعلیم و تربیت محسوب می‌گردد (همان). با این سخنان، شیوهٔ وصول به احد بدون توجه به مراحل سیر و سلوک عرفانی و یا آنچه در فلسفهٔ فلوطین ترسیم شده، با چند جمله به پایان می‌رسد و واژهٔ «خلسه» کافی است که شیوهٔ فلوطین را برای وصول به احد تبیین کند و واژهٔ «شیوهٔ عرفانی و فنا» (همان: ۲۰) هم کافی است تا همهٔ درونمایه‌های صدرایی را در این راه نشان دهد! این اشاره کافی است تا مقاله دست خود را در استنتاج نهایی برای بیان هدف نهایی تعلیم و تربیت پر بیند و «تجربهٔ عرفانی» و «تجربه‌های درونی» را هدف غایی اعلام کند. بر این روال، آنچه به مراتب تشکیک عرفانی منتهی می‌شود، همان چیزی است که مترتب بر تشکیک وجود فلسفی است.

مقاله با این گزارش مختصر و با ادبیات خاص خود از هدف نهایی، ایرادات خود را به مراحل تعلیم و تربیت وامی‌گذارد و با برداشت خود از آموزهٔ تشکیک وجود، اقتضای آن را برای مراحل تعلیم و تربیت، «رابطه‌ای توالی‌گونه» معرفی می‌کند و بر اساس تصور خود، این مراحل میانی را به منظور رسیدن به «هدف‌هایی همچون علم، هنر، فلسفه و عرفان» به صورت متوالی مترتب می‌بیند؛ چنان که علم تجربی به مرتبهٔ حسی و هنر به مرتبهٔ خیالی و درک کلیات به مرتبهٔ عقلی اختصاص دارد.

مقاله سپس «نقطه قوت» دیدگاه تشکیکی را در هدف نهایی آن «به عنوان رابطه‌ای عرفانی با خدا» معرفی می‌کند و با شتاب از آن می‌گذرد و از بیان جهات نقطه قوت و چرایی آن اعراض کرده و انتقادات خویش را متوجه اهداف میانی می‌داند. این اهداف را «به صورت سلسله‌مراتبی از علم تا هنر و فلسفه» (همان) قلمداد می‌کند و خدشه‌های خود را بر اهداف میانی و مراحل تعلیم و تربیت مشترک می‌داند؛ به گونه‌ای که بین این مراحل، سد مستحکمی موجود است و هر مرحلهٔ تربیتی، ویژه به یکی از این اهداف است.

۵-۱. همانند و هماوردجویی لوازم

مقاله چون «دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت را پیامد نظریهٔ تشکیکی فیض» می‌داند آن را دچار چالش با نظریهٔ «توازی‌گرا» قلمداد می‌کند. در طی این مسیر، گزارشی ناقص از طرفداران دو نظریه با ارجاع ناکافی ارائه کرده و پیامد تعلیمی و تربیتی نظریهٔ تشکیک را آن‌چنان که خود برداشت نموده، در نظریهٔ «پیاژه» مقصور

کرده که قائل است:

«به موازات تحولات روانی و ذهنی کودک، تدابیر تعلیم و تربیت را سامان می‌دهد»
(همان).

به نظر مقاله، چون این نظریه با نظریهٔ «جروم برونر» به عنوان نظر رقیب، متعارض است، پس این تعارض دامنگیر قائلان به تشکیک هم می‌گردد! زیرا نظریهٔ رقیب قائل است:
«هیچ محدودیت مرحله‌ای برای آموزش وجود ندارد، بلکه می‌توان با به کارگیری زبان متناسب با کودک، هر گونه محتوایی را برای آموزش در نظر گرفت» (همان: ۲۱).

مقاله با شیوهٔ تردیدآمیز و بینابین، برخی نقاط قوت هر یک از دو رویکرد را برمی‌شمارد و بدون داوری امتیازبخش، به ادعای ابتکار «توازی‌گرایی ناهمزمان»؟! با این مضمون منتهی می‌گردد:

«مقصود از این تعبیر آن است که ابعاد مختلف توانایی انسان با هم رابطهٔ توازی و نه توالی دارند؛ اما این توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد» (همان: ۲۲).

مقاله صرفاً با یادآوری دو دیدگاه رقیب و متنازع، راه خدشه خود و عبور از هر دو را هموار می‌بیند.

دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت، که پیامد نظریهٔ تشکیکی فیض است، می‌تواند مورد چالش قرار گیرد. این چالش را می‌توان از منظر توازی‌گرایانه مطرح کرد (همان: ۲۰).

به نظر مقاله:

«دیدگاه توازی‌گرا بر آن است که ابعاد مختلف تربیت حسی و تجربی، خیالی و هنری، عقلانی و فلسفی، و شهودی و عرفانی باید در عرض هم قرار گیرند و به طور مثال، در برنامه درسی... [نیز] در عرض هم ارائه شوند» (همان).

مقاله توجیه توالی‌گرایان در تعلیم و تربیت را از بُعد هستی‌شناختی، فرا رسیدن زمان مناسب برای تعلیم و تربیت معرفی کرده و توجیه آنان را از بُعد معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی، واجد شدن بر توانایی معرفتی و ذهنی اعلام کرده و این تنها توجیهی است که می‌تواند این دیدگاه را پشتیبانی کند. در برابر این، از طرف توازی‌گرایان ادعا

کرده که قائل اند به لحاظ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی نمی‌توان از ترتیب و توالی قاطعی سخن گفت؛ بلکه یا باید گفت که همه جنبه‌های معرفتی با هم به طور همزمان در فرد مطرح‌اند، یا باید گفت که آن‌ها به زبان ساده‌تری در سطوح پایین قابل طرح‌اند. مقاله با طرح این بیان ساده و بسیار اجمالی از دو طرف و بدون طرح نقض و ابرام آن‌ها بر یکدیگر، به داوری می‌نشیند و با یک نکته از قوت هر دیدگاه، داوری خود را به پایان می‌برد (همان: ۲۱) و در نهایت به ابتکار (!) تلفیق و التقاط از دو نظریه بسنده می‌کند!

با این شیوه، مقاله خود را در آستانه نظریه‌پردازی ابتکاری می‌بیند و با آمیختن هر دو نظریه، چیزی به نام «توازی‌گرایی ناهمزمان» را محصول نفی و اثبات، و انکار و ابتکار خود قرار داده است.

برای یافتن راهی جهت آشتی در این دو رویکرد، به نظر می‌رسد می‌توان از نوعی دیدگاه «توازی‌گرایی ناهمزمان» سخن گفت. مقصود از این تعبیر آن است که ابعاد مختلف توانایی انسان با هم رابطه‌ی توازی و نه توالی دارند؛ اما این توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد، بلکه یک بار می‌تواند با اندکی تأخیر آغاز شود و آنگاه در کنار بُعد پیشین قرار گیرد (همان: ۲۲). بر اساس این پیشنهاد، مواد درسی با هم توازی خواهند داشت، اما همگی به صورت همزمان وارد برنامه درسی نمی‌شوند (همان: ۶).

اینکه «توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد»، یعنی نفی توازی و اثبات توالی. با این تنافی آشکار، مقاله سعی دارد نظر خود را متمایز از هر دو نظریه نشان دهد. تفاوت این دیدگاه با توالی‌گرایی و توازی‌گرایی مشخص خواهد بود. در توالی‌گرایی، مراحل و هدف‌های میانی مربوط به آن‌ها پشت سر گذاشته می‌شوند؛ در حالی که در توازی‌گرایی ناهمزمان، ابعاد مختلف در کنار یکدیگر باقی می‌مانند (همان: ۲۱). با اینکه تأخیر زمانی ملحوظ است، چطور ابعاد در کنار یکدیگر باقی می‌مانند؟ در این تنگنا، مقاله در تبیین اثبات مقصود خود، به مثالی متوسل می‌شود.

برای مثال، وقتی در توالی‌گرایی از پرورش عقل به عنوان هدفی پس از پرورش خیال سخن به میان می‌آید و نتیجه این خواهد بود که با ورود فرد به عرصه عقل، دیگر خیال‌ورزی باید مهار شود، یعنی اگر به طور مثال، فرد در مرحله خیال‌ورزی به مطالعه

رمان می‌پرداخت، با ورود به مرحله عقل‌ورزی باید از این کار خودداری کند؛ زیرا خیال‌ورزی مانع عقل‌ورزی خواهد بود (همان).
در نهایت این نسخه، چنین به فرجام تناقض‌نویسی منتهی می‌شود، که «موازی و متوالی» است.

بر اساس توازی‌گرایی ناهمزمان در آموزش و پرورش می‌توان به طراحی برنامه‌های درسی پرداخت که به صورت موازی و متوالی مورد استفاده قرار گیرند؛ اما هر یک از آن‌ها ممکن است در لحظه معینی به این رابطه موازی ملحق شوند (همان).

۲. نقد و بررسی

۱-۲. آموزه تشکیک وجود

این آموزه، نقطه عزیمت مقاله برای مخدوش‌نمایی کلیت مبانی فلسفه اسلامی است تا بنا نهادن نظریه تعلیم و تربیت را بر آن عبث جلوه دهد. به نظر مقاله، همه مکاتب فلسفی از زمان ابداع آن توسط فلوطین، بر همین آموزه پایه‌ریزی شده و همه با تأثیرپذیری از آن، نظریه‌پردازی کرده‌اند. مقاله پس از قلم‌فرسایی اعتراض‌آمیز درباره این آموزه، با روش غیر فنی به پیامدهای آن در امر تعلیم و تربیت به طور گذرا می‌پردازد؛ در حالی که عدم آگاهی از مطالب فلسفی و زیر و بم پیامدهای آن در سراسر اظهارنظرها و استنتاج‌هایش نمایان است. اصولاً نقد مطالب فلسفی به‌سان علوم دیگر، به متخصصان آن فن موکول است، نه به کسانی که با حس بدبینی آشکار به خدشه‌تراشی دست می‌زنند. این واقعیت در سراسر مقاله مشهود است.

با اینکه مقاله ادعا دارد به پژوهش دو پرسش می‌پردازد، لکن پرسش نخست که در ادعای بیان «شبهت‌هایی میان رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرا» (همان: ۶) است، نه به حوزه شغلی مدعی مربوط است و نه در این زمینه، دارای مهارت فنی و تحصیلی است. افزون بر آن، هیچ ارتباطی به استحصال نظریه تعلیم و تربیت ندارد یا دست‌کم از بیان ارتباط عاجز مانده و اظهارات عجیب و غریب از خود بروز داده است. چنانچه در پرداختن به پرسش دوم هم، که در صدد

معرفی «استلزام‌های رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در قلمرو آموزش و پرورش» (همان) است، برخی مطالب سطحی و برخی پرابهام است.

۲-۲. پیشینه آموزه به روایت مقاله

مقاله بدون ارجاع به هیچ سند معتبر تاریخی، پیشینه تاریخی آموزه تشکیک را به افلوپین نسبت داده و وی را مبدع اصل تشکیک دانسته است و با اینکه اعتراف دارد پایگاه صدرایی بر «تکرار» مبتنی نیست، در عین حال ایرادات احتمالی بر افلوپین را به صرف پذیرش اصل تشکیک، بر صدرالمآلهین نیز وارد می‌داند! (همان)؛ در حالی که تعالی حکمت متعالیه، به گذر از مبادی اولیه و استفاده از نقاط قوت نظریات پیشین و ترمیم نقاط ضعف آن‌ها و ابتکار نظر جدید است و این هنری منحصر به فرد در سراسر فلسفه‌ورزی و شیوه تعقلی در حکمت صدرایی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۳۱، حاشیه سبزواری).

۲-۳. ویژگی‌های آموزه تشکیک

نخستین و مهم‌ترین ویژگی آموزه در نظر مقاله، این است که این آموزه بر بنیاد «همه‌خدایی» و «این‌همانی خدا و موجودات» بنا شده است؛ زیرا بر اساس آن، «نوعی پیوستگی و اتصال میان خدا و موجودات برقرار» است (باقری، ۱۳۹۰: ۱۰) و صریح‌تر اینکه «رابطه موجودات با خدا رابطه این‌همانی» است (همان: ۱۱).

این ادعا بی‌اساس‌ترین اتهام بر مواضع فلسفی است. طرفه اینکه کسی بخواهد با چنین ادعایی، مهارت و تخصص خود بر زیر و بم نظریات فلسفی را نشان دهد تا موضع انتقاد مبتنی بر آگاهی را برای خود رقم بزند. وحدت تشکیکی، تفاوت اساسی با وحدت شخصی وجود دارد و افزون بر آن، خوانش وحدت تشکیکی جز با خوانش تشکیک در مظاهر به وحدت شخصی منتهی نمی‌شود. افزون بر همه، این خوانش از وحدت شخصی وجود، به جهله و عوام منسوب است که محققان قائل به وحدت وجود، خود این خوانش را باطل دانسته و از افتادن به این دام هشدار داده‌اند. سخن از نزول خدا در مراتب نازل وجود! بر عدم دستیابی به مفاد آموزه و کاربرد متقن آن در فلسفه‌ورزی، دلالت تام دارد.

دومین ویژگی آن است که مقاله این آموزه را «مهم‌ترین و برجسته‌ترین بُعد» (همان)، در تبیین فیض باری پنداشته و این ادعایی مبتنی بر ذهنیات اثبات‌نشده است و مدعی بدون کمترین ارجاع به منابع فلسفی یا فیلسوفان مبرز به عنوان ارسال مسلمات، آن را پایه‌ایرات خود قرار داده است. فیض باری در مکاتب فلسفی با زیرنهاد اصل علیت و یا با ارجاع علیت به تشان، با تبیین‌های متنوعی روبه‌روست و هر یک لوازم متفاوتی دارد. نیز آموزه تشکیک در مکاتب مختلف و در دیدگاه‌های گوناگون فلسفی، از تنوع مفاد و رهیافت برخوردار است و این گونه کلی‌گویی نمی‌تواند نشانه درک متناسب ابعاد نظریه‌ای باشد که قرار است مورد نقض و ابرام قرار بگیرد.

۲-۴. لوازم متصور بر آموزه

مقاله ادعا کرده که در صدد است «استلزام رویکرد تشکیکی در قلمرو هستی و شناخت را در هدف‌ها و مراحل تعلیم و تربیت پی‌جویی» (همان) کند. بر خلاف این ادعا، مقاله نشان نداده که این استلزام، چگونه مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ بلکه تنها با برداشت سطحی از تشکیک وجود، لوازمی را بر آن مترتب انگاشته است. نیز بدون اینکه اصل تشکیک و مراتب متفنن تشکیک را نه تنها در مکاتب مختلف فلسفی (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۸۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۱؛ ولفسن، ۱۳۷۰: ۴۶۵)، که دست‌کم در حکمت متعالیه (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱)، مورد نظر قرار دهد.

اینکه مقاله ابراز کرده: «هدف غایی بر حسب رابطه عارفانه با ذات احدیت بیان می‌شود» (باقری، ۱۳۹۰: ۶)، گویای عدم استحصال نظریه حکمت متعالیه در این رابطه است؛ به ویژه که همه مقصود مقاله در سبک‌نمایی این مکتب خلاصه می‌گردد. این جمله بسیار نارسا، مستند به کدام منبع فلسفی و به طور خاص کدام منبع حکمت متعالیه است؟ رابطه عارفانه چیست؟ رابطه غیر عارفانه کدام است؟ «ذات احد» چه معنا دارد؟ چرا مقاله استلزام هدف نهایی با تشکیک را رها می‌کند و آن را نقطه قوت آموزه تشکیک به شمار می‌آورد، اما بر اهداف میانی متمرکز می‌گردد و در وهن آن تلاش می‌کند. معلوم است که هدف نهایی، پله‌پله مترتب بر اهداف میانی است. اکنون اگر در اهداف میانی و لوازم آن‌ها نقص و خلل است، به طور حتم این آفات به

هدف غایی تسری پیدا می‌کند. هدف نهایی را نقطه قوت دانستن و سپس مدارج مترتب بر آن را ضعیف دانستن، جمع بین متهافتین است.

چنین است که مقاله با ناتوانی آشکار از استحصال لوازم آموزه تشکیک درباره هدف نهایی، ناگزیر استلزام‌ها را مقصور «به هدف‌های میانی و مراحل تعلیم و تربیت» نموده و مراحل تعلیم و تربیت را در «ختم مشاهدات حسی و فعالیت‌های خیالی به سطح انتزاعی عقلی و درک کلیات» (همان) پنداشته است! با این ادعا، به راستی مقاله عجز خود از وصول به آگاهی‌های حداقلی لازم را در این راستا به نمایش گذاشته است.

تفسیر درک کلیات به حصول مفاهیم انتزاعی عقلی، اگر بر اساس مکتب مشایی باشد، مقاله باید انتخاب مسیر کند و به طور منقح، نظریات آن مکتب و فیلسوفانش را واکاوی کند و البته که این داوری نسبت به مکتب متعالیه، حکایت از ناآشنایی کامل مدعی با آرا و مبانی ویژه آن دارد. آراء معرفت‌شناسانه و ذهن‌شناسانه و مباحث علم و عقل در حکمت متعالیه، مبسوط‌ترین و موشکافانه‌ترین مطالب را به خود اختصاص داده است (صدرالدین شبیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۱/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۵)، اما برخی فقط به گتره و گزاف بر اساس شنیده‌های ناستوار، به شبهه‌زایی و اشتباه‌افکنی دامن می‌زنند. نتیجه‌ای که به نظر مقاله بر آموزه تشکیک وجود در تعلیم و تربیت مترتب می‌گردد، الزام به رابطه متوالی بین مواد درسی است (باقری، ۱۳۹۰: ۶)؛ چرا که هستی هر شخص به تبع کل هستی، دارای مراتب تشکیکی است و هر رتبه اقتضا و استعداد پذیرش رتبه و گونه‌ای از آموزش و تربیت را دارد.

با این روند، مقاله در زیر عنوان «پیامدها در تعلیم و تربیت» (همان: ۱۹)، بر آن است که بدون تبیین مبتنی بر آموزه‌های مطرح در بیان قائلان به تشکیک، به صرف ادعا «رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشکیکی را در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرایی مبنا قرار دهد» و با گزینش بدون ملاک، فقط به دلالت‌های این آموزه درباره «هدف‌های میانی و مراحل تعلیم و تربیت» (همان) بپردازد.

اینکه مقاله ادعا کرده به حسب «رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشکیکی» قرار است بحث را پیش ببرد، بهره‌ای از واقعیت ندارد؛ زیرا کمترین اشاره به انگاره‌های

معرفت‌شناختی وجود ندارد و تنها به مراتب تشکیکی کلی وجود و تقسیم عوالم به چهار طبقه طبیعت، نفس، عقل و احد بسنده کرده و برای مقاله کافی است که از همه مراحل رشد علمی و تربیتی، غفلت پیشه کند و رسیدن به هدف نهایی، یعنی مرتبه احد را از این طبقه‌بندی کلی استنتاج کند؛ استنتاجی که نامبین و نامدلل و صرفاً گمانه‌زنی و برآمده از ذهنیات است. صرف این ادعا، تمام مطلبی است که مقاله به آن اعتنای تام دارد:

«می‌توان همین مراتب را به منزله مراتب اعتلای آدمی در جریان تعلیم و تربیت، و منزل نهایی را به عنوان هدف عالی در نظر گرفت» (همان).

اینکه مراتب رشد روحی و جسمی انسان، چگونه مترتب بر این طبقات کلی است و درجات مندرج در این طبقات، چگونه با استعداد انسان همخوانی و سازگاری دارد و کم و کیف درجات آموزشی و متون درسی آن و نیز تربیت، به چه برنامه عملی نیاز دارد، از متن ادعاهای مقاله غایب است. بسنده کردن به تکرار ادعا کافی است تا مقاله را برای ارائه پشتوانه ادعایش خرسند سازد؛ به ویژه تکرار این ادعا که شناخت باید از سطح محسوسات طبیعی به خیالیات یعنی عرصه هنر کشانده شود و از آن به عقلیات یعنی شهود کلیات و دانش‌های بنیادی وارد گردد و به مقام احد نائل گردد، و در این روند، صدرالمতألّهین هماهنگ با افلوطن طی مسیر کرده است! (همان).

بر خلاف انتظار، سخن از شیوه وصول به احد، بدون توجه به مراحل سیر و سلوک عرفانی و یا آنچه در فلسفه فلوطین ترسیم شده یا در حکمت متعالیه طی اسفار اربعه به نگارش در آمده، با چند جمله به پایان می‌رسد و واژه مبهم «خلسه» کافی است که شیوه فلوطین را برای وصول به احد تبیین کند و به موازات آن، ادعای اینکه صدرالمتألّهین «سفر نهایی را در خود خدا و فنا در ساحت او» (همان: ۲۰) معرفی کرده، کافی است تا همه درونمایه‌های صدرایی را در این راه نشان دهد! و دستاویز مستحکم برای تنقیص و تنقید حکمت متعالیه به شمار آید!

با این اشاره ناکافی، کافی است که مقاله دست خود را در استنتاج هدف نهایی تعلیم و تربیت در نظر قائلان به آموزه تشکیک وجود، با همه طیف گسترده آن‌ها، پربیند و ادعا کند که بر اساس دیدگاه تشکیکی، منزل نهایی را در اموری چون تجربه

عرفانی باید جستجو کرد و از آموختن علوم تجربی و کسب یا گشایش ذوق و مهارت هنری و کسب شناخت فلسفی و عقلانی باید عبور کرد (همان).

واضح است که آنچه بر تشکیک عرفانی مترتب می‌شود، ابتدا مترتب بر تشکیک وجود فلسفی نیست؛ به این معنا که یکی دانستن فلسفه افلوپین در منتهی شدن به احد، با حکمت صدرایی در سیر مراتب و منتهی شدن به فنا و بقا و «صحو بعد المحو»، جز کلی‌گویی چیزی بیش به شمار نمی‌آید و نزد آگاهان، تفاوت بسیار در طی مراحل و وصول به هدف نهایی در این دو دیدگاه مشهود است. معلوم است که منظور از تشکیک وجود در سایر مکاتب فلسفی، تشکیک عامی است؛ اما در حکمت متعالیه در گام‌های نخست تشکیک در مراتب یعنی تشکیک خاص و خاصی، و در نظریه‌پردازی نهایی نقش بنیادین را دست کم تشکیک در مظاهر و تشکیک خاص‌الخاصی و فراتر از آن بر عهده دارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱) و آموزه حقیقت و رقیقت محور نظریه‌پردازی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۱۹؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۲۷/۸ و ۳۲۹/۹؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۹۰).

مقاله، «نقطه قوت» دیدگاه تشکیکی را در هدف نهایی آن «به عنوان رابطه‌ای عرفانی با خدا» معرفی می‌کند و با ابهام از آن می‌گذرد و از بیان جهات نقطه قوت و چرایی آن اعراض می‌کند و سخن‌چندانی برای گفتن ندارد و با گزارشی مختصر از هدف نهایی با ادبیات خاص خود، ایراد خود را به مراحل تعلیم و تربیت وامی‌گذارد. در این راستا با برداشت خود از آموزه تشکیک وجود، اقتضای آن را برای مراحل تعلیم و تربیت، «رابطه‌ای توالی‌گونه» معرفی می‌کند و بنا بر تصور خود، این مراحل را به‌عنوان رسیدن به «هدف‌هایی همچون علم، هنر، فلسفه و عرفان» مترتب می‌بیند که در همه این روند، کمبود منطق تحقیق مشهود است. عدم توجه مقاله به طیف گسترده آراء قائلان به نظریه تشکیک و تنوع محتوایی و مفاد این آموزه در نظر آنان، نیز عدم استناد به نص آراء آنان، نشانگر اختلال شرایط پژوهش معیارمحور است.

مقاله ادعا دارد که علم، هنر و فلسفه، هدف‌های میانی برای مراتب تشکیکی است. علم تجربی به مرتبه حسی، هنر به مرتبه خیالی، و درک کلیات به مرتبه عقلی اختصاص دارد.

همچنین انتقادات خویش را متوجه اهداف میانی می‌داند و خدشه‌های خود را بر اهداف میانی و بر مراحل تعلیم و تربیت مشترک می‌داند. به نظر مقاله، اقتضای دیدگاه تشکیکی، برقراری «رابطه توالی میان هدف‌هایی همچون علم، هنر، فلسفه و عرفان است»؛ به گونه‌ای که بین این مراحل سد مستحکمی موجود است و هر مرحله تربیتی، ویژه‌ی یکی از این اهداف است (باقری، ۱۳۹۰: ۲۰). این ادعاها مملوّ از فقر استناد، و محروم از احراز نصاب پژوهش تحقیقی است. بیان حقیقت حال در حکمت متعالیه، نیاز به پژوهشی ژرف دارد و کسی نمی‌تواند با این نگاه گذرا و نامتخصص ادعا کند که حقیقت را یافته و در حال نظریه‌پردازی است. کافی است به برخی مقالات تحقیقی که در راستای نسبت تعاضد خیال و عقل و نقش خیال در پدیدآوری آثار هنری و تربیتی منتشر شده، نظر شود تا ادعاهای سطحی مقاله در تسافی‌انگاری خیال و عقل بیشتر بر ملا شود (وفائیان و فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۵؛ مفتونی و فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶؛ مهرمحمدی، ۱۳۸۹؛ مرتجی و نجفی افرا، ۱۳۹۹؛ نقره‌کار و دیگران، ۱۳۹۰؛ میرهادی و دیگران، ۱۳۹۳).

۵-۲. همانند و هموردجویی لوازم

مقاله، لوازم تعلیمی - تربیتی آموزه تشکیک را در وفاق تام و همانند با نظر پیاژه انگاشته است. در روند این همانندجویی، مدعی برای تأمین منظور خود، بدون کمترین استناد به سخن قائلان به آموزه تشکیک، در صدد است تا الزاماتی را بر نظریه تشکیک مترتب کند و چون «دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت را پیامد نظریه تشکیکی فیض» می‌داند، آن را دچار چالش با نظریه «توازی‌گرا» قلمداد می‌کند. در طی این مسیر، هیچ سخن مستند و دلیل متقنی جز گزارش ناقص از طرفداران دو نظریه با ارجاع ناکافی ارائه نشده است. به ادعای مقاله، پیامد تعلیمی و تربیتی نظریه تشکیک را آن‌چنان که خود برداشت کرده، در نظریه «پیاژه» مقصور کرده که قائل است:

«به موازات تحولات روانی و ذهنی کودک، تدابیر تعلیم و تربیت را سامان می‌دهد» (باقری، ۱۳۹۰: ۲۰).

به نظر مقاله، چون این نظریه با نظریه «جروم برونر» به عنوان نظر رقیب، متعارض است، پس این تعارض دامنگیر قائلان به تشکیک هم می‌گردد؛ زیرا نظریه رقیب قائل است:

«هیچ محدودیت مرحله‌ای برای آموزش وجود ندارد، بلکه می‌توان با به کارگیری زبان متناسب با کودک، هر گونه محتوایی را برای آموزش در نظر گرفت» (همان: ۲۱).

مقاله با شیوه تردید‌آمیز و بینابین، برخی نقاط قوت هر یک از دو رویکرد را برمی‌شمارد و بی‌آنکه بتواند داوری امتیازبخش ارائه دهد، به پیشنهاد ترکیبی و التقاطی از دو نظریه، به عنوان «توازی‌گرایی ناهمزمان» (!؟) منتهی می‌گردد و در تعریف آن به تناقض‌گویی آشکار دچار می‌گردد:

«مقصود از این تعبیر آن است که ابعاد مختلف توانایی انسان با هم رابطه‌ی توازی و نه توالی دارند؛ اما این توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد» (همان: ۲۲).

مقاله با خلط مراحل «تعلیم و یادگیری» و «تربیت»، و یکسان‌انگاری آن دو، به اقتضائاتی همسان می‌اندیشد! در حالی که هیچ استدلالی بر آن نیاورده است. نیز با اعتماد به خوداظهاری و به عنوان ارسال مسلمات، چنین ادعا کرده است:

«دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت، پیامد نظریه‌ی تشکیکی فیض است» (همان: ۲۰).

اما این ادعا هیچ استدلال قانع‌کننده یا استناد به متخصصان فن را به دنبال ندارد. سپس صرفاً با یادآوری دو دیدگاه رقیب و متنازع توازی‌گرایی و توالی‌گرایی، راه خدشه خود را فقط بر توالی‌گرایی هموار می‌بیند. در این جهت، به سرعت به رهیافت تعلیمی و تربیتی مترتب بر آموزه‌ی تشکیک بنا به نظر خود مبادرت می‌کند، بی‌آنکه مواضع قائلان به تشکیک وجود را درباره‌ی کیفیت حصول علم و مبادی معرفت نفس و مبانی معرفت‌شناخت مدّ نظر داشته باشد و ملازمه‌های منطقی را که خود آن‌ها بر تشکیک وجود مترتب می‌بینند، مورد توجه قرار داده باشد.

به نظر مقاله:

«دیدگاه توازی‌گرا بر آن است که ابعاد مختلف تربیت حسی و تجربی، خیالی و هنری، عقلانی و فلسفی، و شهودی و عرفانی باید در عرض هم قرار گیرند و به طور مثال، در برنامه درسی... [نیز] در عرض هم ارائه شوند» (همان).

مقاله توجیه توالی‌گرایان در تعلیم و تربیت را از بُعد هستی‌شناختی، فرا رسیدن زمان

مناسب برای تعلیم و تربیت شخص فراگیر معرفی کرده و از بُعد معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی، واجد شدن بر توانایی معرفتی و ذهنی اعلام کرده و این تنها توجیهی است که می‌تواند این دیدگاه را پشتیبانی کند. در برابر این، توازی‌گرایان قائل‌اند که به لحاظ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی نمی‌توان از ترتیب و توالی قاطعی سخن گفت؛ بلکه یا باید گفت که همه جنبه‌های معرفتی با هم به طور همزمان در فرد مطرح‌اند یا باید گفت که آن‌ها به زبان ساده‌تری در سطوح پایین قابل طرح‌اند.

مقاله با طرح این بیان ساده و بسیار اجمالی از دو طرف و بدون طرح نقض و ابرام آن‌ها بر یکدیگر به داوری می‌نشیند و با یک نکته از قوت هر دیدگاه، داوری خود را با تزلزل به پایان می‌برد و در نهایت به ابتکار (!) تلفیق و التقاط از دو نظریه بسنده می‌کند! (همان: ۲۱).

این توجیهات، که ابهام و تردید بر نظریات دو طرف در آن‌ها نمایان است، بسیار ناتوان از نقض و ابرام و مردود شمردن نظریه رقیب، برای اثبات نظر منتخب است. این که «تقدم فعالیت حسی به خیالی قابل انکار نیست»، در جهت اثبات نظریه توالی‌گراست و در تناقض با این ادعاست که فعالیت خیالی با فعالیت عقلانی به طور همزمان می‌تواند همراه شود. بنابراین، تأیید هر دو، سخن صحیحی نیست؛ زیرا مراتب عالی تخیل و وصول به مراتب اعلای تجرد خیالی می‌تواند با سطح پایین تعقل هم‌افق و نزدیک باشد، نه اینکه تمام مراتب تخیل با تمام مراتب تعقل هم‌سطح و همراه باشد.

با این شیوه، مقاله خود را در آستانه نظریه‌پردازی ابتکاری می‌بیند و با آمیختن هر دو نظریه، چیزی به نام «توازی‌گرای ناهمزمان» را محصول شبه‌زایی خود قرار داده است. بر اساس این پیشنهاد، مواد درسی با هم توازی خواهند داشت؛ اما همگی به صورت همزمان وارد برنامه درسی نمی‌شوند (همان: ۶). مقصود از این تعبیر آن است که ابعاد مختلف توانایی انسان با هم رابطه توازی و نه توالی دارند، اما این توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد، بلکه یک بار می‌تواند با اندکی تأخیر آغاز شود، آنگاه در کنار بُعد پیشین قرار گیرد (همان: ۲۲).

چنانچه آشکار است، این عبارات چیزی بیش از تناقض‌گویی در خود ندارد. نفی توالی و توازی و جمع بین آن دو، جز جمع دو طرف نقیض و ارتکاب محال چیزی

نیست. اینکه «توازی به صورت همزمان رخ نمی‌دهد»، یعنی متوالی است و در این صورت توازی معنا ندارد. با این تنافی آشکار، مقاله سعی دارد نظر خود را متفاوت از هر دو نظریه نشان دهد؛ تلاشی که عایدی جز نارسایی و افزودن بر ابهام ندارد. همه این تفاوت به این سخنان منتهی است.

تفاوت این دیدگاه با توالی‌گرایی و توازی‌گرایی مشخص خواهد بود. در توالی‌گرایی مراحل و هدف‌های میانی مربوط به آن‌ها پشت سر گذاشته می‌شوند؛ در حالی که در توازی‌گرایی ناهمزمان، ابعاد مختلف در کنار یکدیگر باقی می‌مانند (همان: ۲۱).
چطور در کنار یکدیگر باقی می‌مانند، در حالی که تأخیر زمانی در آن‌ها ملحوظ است؟! مگر توالی جز تأخیر زمانی، مفاد دیگری دارد؟ چگونه با نفی توالی می‌توان به روح و مقوم آن پایبند بود و فقط نام آن را تغییر داد تا بتوان چیزی به عنوان «توازی ناهمزمان» تولید کرد! در این تنگنا، مقاله در تبیین اثبات مقصود خود، به مثالی متوسل می‌شود که در اثبات مقصودش عقیم است.

اگر به طور مثال، فرد در مرحله خیال‌ورزی به مطالعه رمان می‌پرداخت، با ورود به مرحله عقل‌ورزی باید از این کار خودداری کند؛ زیرا خیال‌ورزی مانع عقل‌ورزی خواهد بود (همان).

تجویز این نسخه، مبتنی بر چه استدلالی است؟ خیال‌ورزی و عقل‌ورزی چه معنایی دارند؟ چرا این دو مانعة‌الجمع هستند؟ مبانی نفس‌شناختی و معرفتی آن کدام است؟ چرا ذهن و ظرفیت شناختی انسان از جمع بین این دو ناتوان است؟ آیا این نسخه برای همه استعدادها قابل اجراست؟ سطوح و مراتب خیال‌ورزی و عقل‌ورزی در چه حد با هم متنافی و ناسازگار هستند؟ آیا تخیل و همچنین تعقل و خردورزی، هر کدام یک مرحله تام و کامل دارند و با هم ناسازگارند یا هر کدام جداگانه دارای مراتب تشکیکی هستند؟ مراحل عقل بالقوه تا عقل بالفعل، ناظر به چه مراتبی است؟ کدام یک با تخیل قابل جمع و کدام یک مانعة‌الجمع است؟

انبوه کثیری از این گونه ابهامات در برابر این طرز نسخه‌نویسی صف کشیده است. جمله جمله ادعاهای این مقاله به ویژه ارائه نظریه ابتکاری آن، پر از ابهام است و با همین ابهام‌پراکنی، در صدد شبهه‌زایی بر کلیت فلسفه اسلامی برآمده است.

مشهود است که مقاله جز با مثالی، توانسته منظور خود را ارائه دهد، تا چه رسد به اثبات مستدل، آن هم مثالی که بر ابهامات افزوده است. این که ادعا شده در «منظر توازی‌گرایی ناهمزمان مطالعه رمان پس از ظهور عقل در فرد معنی نخواهد داشت، زیرا این دو بعد به طور موازی و متوالی نگریسته می‌شوند»، چه معنای منطقی دارد؟ این منع برخاسته از مصدر تکوینی و حقیقی است یا از مصدر اعتباری و قراردادی؟ اگر نخست باشد، بر کدام یک از مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفتی استوار شده و اصولاً چرا مقاله این مبادی را معرفی نکرده است، و اگر وضعی و قراردادی است، ارزشی ندارد و سهمی از حقیقت را به خود اختصاص نمی‌دهد. ضمن اینکه واضح آن معرفی نشده است؟ وانگهی جمع بین توالی و توازی مزاحی بیش نیست و مصداقی ندارد. «به طور موازی و متوالی» نهایت تلاش مدعی است که حکایت از آشفتگی تام در ارائه ابتکارش دارد. آن مثال هم جز توالی چیزی را اثبات نمی‌کند و هنگامی که سخن از توازی است، «الحاق و ناهمزمانی» نیز بسیار بی‌معنا و بی‌مورد است و جز نفی توازی معنایی ندارد و این نسخه به فرجام این تناقض‌نویسی منتهی می‌شود که «موازی و متوالی» است.

از منظر توازی‌گرایی ناهمزمان، به تأخیر انداختن برخی از این فعالیت‌ها قابل قبول است. بر اساس توازی‌گرایی ناهمزمان در آموزش و پرورش می‌توان به طراحی برنامه‌های درسی پرداخت که به صورت موازی و متوالی مورد استفاده قرار گیرند؛ اما هر یک از آن‌ها ممکن است در لحظه معینی به این رابطه متوازی ملحق شوند (همان: ۲۱).

تکرار این ادعای متناقض، نهایت تلاشی است که مقاله برای اثبات ادعای جمع بین توازی و توالی تدارک دیده است. گویا در منطق مقاله، مفاد توالی و توازی هر یک به دیگری بدل شده، یا در برابر دیگری مفاد خود را از دست داده است.

نتیجه‌گیری

در این کاوش آشکار گردید که ادعای مقاله مبنی بر انتقاد بر نظریهٔ تعلیم و تربیت برآمده از نظریهٔ فیض در حکمت متعالیه، ادعایی ناموجه و نامستدل است، به ویژه که با شبهه‌زایی بر بنای هستی‌شناسی حکمت متعالیه برای اثبات مدعیات خود تلاش کرده است. آنچه با عنوان «پیامدها در تعلیم و تربیت» و «هدف و مراحل تعلیم و تربیت»

در مقاله ابراز شده، برخاسته از برداشت‌های شخصی نویسنده است.

افزون بر این، مقاله بدون ارائه جهان‌بینی و بیان مبانی و اصول و انتخاب نظام تعلیم و تربیتی خاص، ادعای نظریه‌پردازی و نوآوری نموده است. از این رو با موضع نامشخص و مبهم، بر برداشت‌های خود خرده‌گیری کرده و چهره انتقاد موجه به ایرادهای خود داده است. مقاله درباره هدف نهایی تعلیم و تربیت نیز سخن مقبولی نداشت. به همین جهت با ادبیات خاص خود از هدف، گزارش مختصر ارائه داد و ایراد خود را به مراحل تعلیم و تربیت وا گذاشت. در این راستا با برداشت خود از نظریه تشکیک، اقتضای آن را برای مراحل تعلیم و تربیت «رابطه‌ای توالی‌گونه» معرفی کرد و بر اساس تصور خود، این مراحل را به عنوان رسیدن به «هدف‌هایی همچون علم، هنر، فلسفه و عرفان» مرتب دید. مقاله درباره اهداف مورد نظر خود، بدون کمترین استناد به سخن قائلان به نظریه تشکیک وجود، در صدد ترتب الزاماتی بر نظریه تشکیک برآمد. پس از این، چون «دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت را پیامد نظریه تشکیکی فیض» پنداشت، آن را دچار چالش با نظریه «توازی‌گرا» قلمداد نمود. در طی این مسیر، هیچ سخن مستند و دلیل متقن جز گزارش ناقص از دو نظریه با ارجاع ناکافی ارائه نداد و در نهایت حسب برداشت خود، پیامد تعلیمی و تربیتی آموزه تشکیک وجود را در نظریه توالی‌گرایانه «پیاژه» مقصور کرد. مقاله چون این نظریه را با نظریه توازی‌گرایانه «جروم برونر» رقیب و متعارض دانست، این تعارض را دامنگیر قائلان به تشکیک وجود هم اعلام کرد و همین را به گزاف، ابطال‌کننده پیامد خودپندار از این آموزه قلمداد کرد. مقاله با شیوه تردیدآمیز، برخی نقاط قوت هر یک از دو رویکرد را برشمرد و بدون ممیزی مؤثر آن دو، به پیشنهاد ترکیبی، التقاطی و تناقض‌آمیز از دو نظریه، با عنوان «توازی‌گرایی ناهمزمان»؟! منتهی گردید و در تعریف آن به تناقض‌گویی آشکار و یکی پنداشتن توالی و توازی، با تخلیه خاصیت معنایی آن دو دچار شد. این کژروی‌ها نشان داد که ستیز با کلیت فلسفه اسلامی، مطلبی موروثی از اشعری‌گری در زمینه‌های گوناگون است. چنان‌که آن مقاله، تهافتات غزالی را در صدر ادعاهایش، مباحثات آمیز سنگ مینا قرار داد و در روند شبهه‌زایی و تحقیر و تنقیص حکمت اسلامی در سراسر ادعاهایش از هیچ اتهامی دریغ نکرد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ارشادی‌نیا، محمدرضا، «جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه»، *آینه معرفت*، سال یازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۶)، بهار ۱۳۹۰ ش.
۴. باقری، خسرو، و محمدزهیر باقری، «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت»، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، سال اول، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۵. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، حاشیه ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۹. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. همو، *المشاعر*، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. مرتجی، فاطمه، و مهدی نجفی افرا، «جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی صدرالمতألهین»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و نهم، شماره ۶ (پیاپی ۲۷۳)، شهریور ۱۳۹۹ ش.
۱۳. مفتونی، نادیا، و احد فرامرز قراملکی، «جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی»، *فصلنامه مقالات و بررسیها*، سال چهلم، شماره ۲ (پیاپی ۸۳)، بهار ۱۳۸۶ ش.
۱۴. مهرمحمدی، محمود، «بازشناسی مفهوم و تبیین جایگاه تخیل در برنامه‌های درسی و آموزش با تأکید بر دوره ابتدایی»، *فصلنامه مطالعات تربیتی و روان‌شناسی*، سال یازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۵. میرهادی، سیدمهدی، حسنعلی بختیار نصرآبادی، و محمد نجفی، «نقش خیال در تربیت انسان (از منظر آیه‌الله جوادی آملی)»، *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، سال بیست و دوم، دوره جدید، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۶. نقره‌کار، عبدالحمید، فرهنگ مظفر، و مریم عظیمی، «جایگاه خیال در آفرینش اثر هنری (از منظر اسلامی)»، *نشریه معماری و شهرسازی ایران*، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۷. وفائیان، محمدحسین، و احد فرامرز قراملکی، «تبیین جایگاه و کارکرد قوه خیال در صدور رفتار و افعال عاقلانه از انسان با تأکید بر مبانی نفس‌شناسی صدرالمতألهین»، *دوفصلنامه اخلاق و حیاتی*، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۱۸. ولفسن، هری ا.، «اصطلاح "مشکک" در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون»، ترجمه فریدون بدره‌ای، در: *منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)*، به اهتمام مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، ۱۳۷۰ ش.

بررسی انتقادی دیدگاه چوپرا در باب ذهن گرا بودن انسان بر اساس آراء صدرا*

□ حمزه علی اسلامی نسب^۱

چکیده

معنویت‌های نوظهور، نگاهی ویژه و نو به انسان و جایگاه او در هستی دارند که در بسیاری از موارد، منجر به اومانیزم می‌گردد. از جمله آن‌ها، عرفانی است که توسط دیپاک چوپرا تبلیغ می‌شود و معتقد است که انسان به واسطه ذهن خود دارای توانایی مطلق است که می‌تواند هم‌سطح خدای متعال شده و هم در جهان مادی و کائنات تصرف کند و هم باعث مریضی یا بهبودی جسم خود شود. از آن طرف، صدرا نیز ضمن تأکید بر توانایی‌های بالقوه نفس و ذهن انسان، معتقد است که در صورت تکامل آن‌ها و تقرب به خدای متعال می‌توانند موجب خلاقیت در خود و غیر خود شوند و به عنوان خلیفه‌الله و با اذن الهی در هستی امکانی دخل و تصرف کند. این پژوهش، پژوهشی انتقادی است که در نظر دارد به بررسی انتقادی دیدگاه چوپرا در مورد انسان ذهن گرا بر اساس آراء صدرا بپردازد. یافته‌های پژوهش این است که از نگاه صدرا، ذهن انسان نمی‌تواند در

کنار نفس و بدن به عنوان ساحت سوم وجود انسان به حساب بیاید؛ بلکه از شئون نفس بوده و عمل به دستورات دینی باعث تقویت و افزایش توانایی‌های نفس و سعادت دنیا و آخرت می‌شود.

واژگان کلیدی: دیپاک چوپرا، ملاصدرا، انسان، ذهن، خلاقیت، جهان

مادی.

مقدمه

دیپاک چوپرا^۱ به عنوان مؤسس عرفان آیورودایی که نوعی معنویت غیر دینی به شمار می‌آید، عمده تألیفات خود را به مباحث انسان‌شناسی اختصاص داده است. وی در عمده تألیفات خود، انسان را دارای توانایی‌های نامتناهی می‌داند که می‌تواند در سایه

۱. Deepak Chopra (به هندی: **चोपड़ा दीपक**). چوپرا یکی از مروجان برجسته معاصر معنویت غیر دینی و یکی از رهبران سرشناس «جنبش تفکر نوین» یا جنبش‌های نوپدید می‌باشد که در سال ۱۹۴۶ در دهلی نو به دنیا آمد. وی رشته متابولیسم و غدد درون‌ریز را به عنوان تخصص پزشکی خود انتخاب کرد و در سال ۱۹۷۰ به آمریکا مهاجرت نمود و در سال ۱۹۸۱ به هند مسافرت کرد و با تریگونا که با گرفتن نبض انسان‌ها می‌توانست تاریخچه زندگی و بیماری‌های آن‌ها را حدس بزند، ملاقات نمود و علاقمند شد تا در عرصه درمان‌های آیورودایی، فعالیت‌هایی را انجام دهد. از آنجا که عرفان چوپرا عمدتاً بر پایه فیزیک کوانتوم پایه‌ریزی شده بود، در سال ۱۹۹۸ جایزه معروف ایگ نوبل در رشته فیزیک به وی اعطا شد. مجله تایم نیز در سال ۱۹۹۹ م. وی را یکی از صد فرد برجسته قرن دانست و او را به عنوان یکی از نمادهای بارز قرن معرفی کرد. همچنین این مجله به چوپرا لقب «شاعر-پیامبر در زمینه پزشکی جایگزین» بخشید. در سال ۲۰۰۸ م. به همراه انجمن تفکر نوین جهانی، مؤسسه رهبران تکاملی را تأسیس نمود و در سال ۲۰۰۹، بنیاد چوپرا آغاز به کار نمود. چوپرا در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، دینی، فلسفی و روان‌شناختی، تألیفاتی را ارائه داده که تعداد آن‌ها بیش از ۸۰ عنوان می‌باشد و به ۳۰ زبان زنده دنیا ترجمه شده‌اند و ۲۱ عنوان از آثارش جزء پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز قرار گرفته است. کتاب‌های *شفای کوانتومی (کاوشی در مرزهای پزشکی ذهن/بدن)* و نیز *چگونه خدا را بشناسیم*، از جمله مهم‌ترین کتاب‌هایی هستند که توسط وی تألیف شده‌اند. نخستین کتاب مربوط به حوزه سلامت، ذهن و معنویت می‌باشد که در سال ۱۹۸۹ نگاشته شده و در قالب راهکارهای درمان و تغذیه، عرفان‌های شرقی و اندیشه‌های اومانیستی ارائه می‌شود. دومین کتاب در زمینه خداشناسی است. وی در این کتاب خدا را غیر متخصص معرفی کرده که ذهن انسان می‌تواند در فرایند تکاملی، فرافکنی کند. از دیگر کتاب‌های وی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: *هفت قانون معنوی موفقیت؛ جاده عشق، هدیه عشق؛ در سادی پایدار زیستن؛ داستان پیامبر خدا محمد و الهامی که دنیا را دگرگون ساخت؛ آفرینش فراوانی؛ آگاهی فراوانی در گستره همه امکانات؛ بازگشت مرلین؛ صلح در راه است؛ همزاد؛ کتب اسرار؛ از بازی گلف لذت ببرید و...*

آن‌ها به آنچه می‌خواهد، برسد. وی قانون موفقیت را قانون توانایی مطلق می‌نامد و بیان می‌کند که انسان در ذات خود دارای آگاهی، توانایی و خلاقیت نامتناهی است و توانایی، طبیعت بنیادین انسان است (چوپرا، ۱۳۸۲: ۱۳). در واقع، محور اندیشه‌های چوپرا انسان و جایگاه او در هستی و نیروهای درونی اوست. او می‌کوشد نگرشی فلسفی نسبت به انسان ارائه دهد که بر اساس آن، انسان می‌تواند بر جسم خود حکم براند و سلامتی آن را باز یابد و تداوم بخشد. تأثیر ذهن بر ماده، اساس قدرت بشری است که می‌تواند با آن همه چیز را تغییر دهد و در جهت تکامل پیش رود. او می‌پندارد که ذهن نامحدود است. در نتیجه با کشف نیروی ذهن و تأثیر نامحدودی که ذهن بر ماده دارد، به نهایت مرزهای تکامل نزدیک شده و می‌تواند انسان را تا سطح خدای متعال بالا ببرد.

وی سعی دارد با رویکردی محافظه‌کارانه، تمام ادیان و مکاتب را با خود همراه سازد. لذا از هر دین و مکتب و فرقه‌ای، باوری مربوط به خدا و معنویت و حتی دیدگاه‌های شرک‌آلود را اخذ کرده و به عنوان معنویت به پیروان خود ارائه داده است؛ چنان که درباره سه شخصیت دینی و معنوی، یعنی پیامبر گرامی اسلام، مسیح عَلَيْهِ السَّلَام و بودا کتاب نوشته و به این وسیله سعی در جهانی ساختن تفکر باطل خود نموده است. از این رو، برخی از آثار او در ایران به خاطر رنگ و بوی معنوی و عرفانی‌اش مشهور شده و جوانان بسیاری را به خود جذب کرده است. وی در مواردی نیز به اشعار مولانا جلال‌الدین بلخی استناد می‌کند^۱ و این باعث می‌شود تا مخاطب مخصوصاً از نوع ایرانی در نگاه اول، عرفان مذکور را عرفانی صحیح دانسته و از آن تبعیت کند؛ در حالی که تفاوت‌های ریشه‌ای میان افکار این نوع عرفان با عرفان اسلامی، فرهنگ ایرانی و عقاید جلال‌الدین بلخی وجود دارد.

نقد و بررسی افکار چوپرا نیازمند نظام فکری و مفهومی مشخصی است که بر اساس آن، نقد و ارزیابی آراء چوپرا صورت بگیرد. در میان فیلسوفان اسلامی، ملاصدرا اهتمام ویژه‌ای به حقیقت و جایگاه انسان داشته است تا آنجا که حکمت متعالیه را

۱. عمده استنادات چوپرا به اشعار مولوی در کتاب‌های چگونه خدا را بشناسیم، جاده عشق و اکسیر می‌باشد. وی همراه با مدونا خواننده مشهور آمریکایی، برخی از اشعار مولوی را دکلمه کرده است.

بر اساس چهار سفر معنوی انسان پایه‌ریزی کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳/۱) و حداقل دو جلد از ۹ جلد *سفار خود* را به تکامل انسان اختصاص داده است. صدرا انسان‌شناسی را به دو بخش علم الهی و علم طبیعی تقسیم نموده است. «نگاه به نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد، جزء علوم طبیعی شمرده می‌شود و ناظر به حرکات ماده است. کسی که می‌خواهد معرفت نفس را در ذات خود، بدون نگاه به ماده داشته باشد، لازم است از جهت دیگری مطالعه شود و علم دیگری غیر از علم طبیعی عهده‌دار آن باشد» (همان: ۱۰/۸). در نتیجه انسان‌شناسی از منظر صدرا، علمی الهی است و منزلت انسان و وجود ذهنی و تأثیر ذهن بر ماده با نگاهی دینی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی مبانی بسیار محکمی در مباحث انسان‌شناسی دارد (همو، ۱۳۹۱: ۶/۱، شاهد اول) که با توجه به آن، ظرفیت لازم برای تحلیل و نقد مبانی معنویت غیر دینی را دارد.

اندیشه‌های دیپاک چوپرا را می‌توان در پنج مبنای انسان‌گرایی، انسان تک‌ساحتی (ذهن‌گرایی)، انسان خلاق، تکامل‌گرایی و جاودانگی انسان دسته‌بندی کرد. لکن به دلیل اینکه در یک مقاله نمی‌توان تمام مبانی وی را مورد بررسی و تحلیل قرار داد، تنها مبنای انسان تک‌ساحتی (ذهن‌گرا) مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. از این مبنا نیز تنها تأثیر ذهن در جهان خارج مورد بررسی قرار می‌گیرد و تأثیر ذهن در بدن که با حوزه سلامت در ارتباط است، در مقاله‌ای دیگر پیگیری خواهد شد.

مسئله اصلی مقاله این است که بر اساس آراء صدرا، چه نقدهایی بر دیدگاه چوپرا در زمینه تأثیر ذهن بر هستی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال اصلی، به سؤال‌های فرعی ذیل نیز پاسخ داده خواهد شد: ۱- کدام یک از ساحت‌های انسان دارای این توانایی است و آیا توانایی مذکور جسمانی است یا غیر جسمانی؟ ۲- از چه راه‌هایی می‌توان توانایی مذکور را رشد داد و چگونه می‌توان از آن استفاده کرد؟

۱. ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه چوپرا

در معنویت‌های نوظهور، توافقی بر اینکه انسان دارای چه ساحت‌هایی است، وجود ندارد؛ چنان که برخی مانند معنویت ساحری و سرخ‌پوستی، انسان را متشکل از میدان‌های

انرژی می‌دانند که از راه‌های گوناگون باید این انرژی‌ها را افزایش داده تا بتواند به حقیقت عالم دست یابد (سانچس، ۱۳۸۲: ۵۹-۵۸).

چوپرا انسان را متشکل از ساحت‌های جسم، ذهن و روح می‌داند و مطابق با عقاید هندویان، روح را به دو بخش جیوا و آتمن تقسیم می‌کند و تصویری خداگونه از انسان و انسان‌گونه از خدا ارائه می‌دهد. جیوا مطابق روح شخصی است که در طول عمر، انسان را همراهی می‌کند تا به خدای متعال برسد. نیمه دوم که آتمن نام دارد، روح خالصی است که از جوهر خدا ساخته شده است (چوپرا، ۱۳۸۸: ب: ۲۹۲) و انسان در تکامل معنوی باید به آتمن نزدیک شده و با آن به وحدت برسد (Cf. Islaminasab et al., 2022: 39-71). میان ساحت‌های سه‌گانه وجود انسان، ذهن و قدرتِ مطلقِ آن است که مورد تأکید چوپرا قرار می‌گیرد و می‌تواند جایگاه حقیقی انسان را به وی اعطا کند.

در مقابل، از نگاه بسیاری از فلاسفه اسلامی از جمله صدرایا، اگرچه انسان در ظاهر از دو ساحت جسم و نفس تشکیل شده است، لکن میان آن دو، رابطه حقیقه و رقیقه وجود دارد و تنها یک ساحت وجود خواهد داشت که ابتدا جسم بوده و سپس نفس می‌شود و می‌تواند دست به خلق، ابداع و تصرف در جهان مادی و جسم بزند. اصالت هر انسان به نفس اوست و آنچه باعث تمایز هر انسانی از انسان دیگر و سعادت و شقاوت او می‌گردد، نفس اوست و ذهن به عنوان شئون نفس به شمار می‌رود.

۲. تعریف نفس و ذهن

۱-۲. نفس و ذهن از نگاه چوپرا

امروزه دو دانش فلسفه ذهن و علوم شناختی در مورد ذهن و حالات ذهنی بحث می‌کنند. علوم شناختی دانشی میان‌رشته‌ای و نوظهور است؛ لکن فلسفه ذهن اگرچه ریشه در فلسفه تحلیلی دارد و با علوم طبیعی مرتبط است، اما صبغه و رنگی فلسفی به خود گرفته و سعی دارد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: سرشت واقعی حالت‌ها و فرایندهای ذهنی چیست؟ حالت‌ها و فرایندهای ذهنی در چه محیطی به وقوع می‌پیوندند و چگونه با جهان فیزیکی ارتباط برقرار می‌کنند؟ و....

در هر دو دانش، ذهن امر پیچیده و ناشناخته‌ای است؛ چنان که برخی چون مایکل گزنیگا^۱ که بنیان‌گذار علوم شناختی است، معتقدند که ذهن انسان پدیده‌ای پیچیده است که در چارچوب فیزیکی مغز ساخته شده و شکل گرفته است و رابطه ذهن و مغز غیر قابل فهم است (رسولی و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۰). پیچیدگی ذهن شاید از جمله علت‌هایی باشد که باعث شده غربی‌ها در نفس تشکیک کرده و عمدتاً به جای آن از ذهن بحث کنند. چوپرا ذهن را به دو قسم کیهانی و فردی تقسیم می‌کند

«ذهن کیهانی، دنیای فیزیکی را خلق می‌کند و ذهن فردی دنیای مادی را تجربه می‌کند. هر دو ذهن کیهانی و فردی از آگاهی بی‌انتها تأثیر می‌پذیرند. هر انسانی همان میدان آگاهی بی‌انتهاست که بدن، ذهن و تمام کیهان را خلق می‌کند» (چوپرا، ۱۳۸۸ج: ۲۵).

در واقع، ذات و ماهیت انسان نه تنها کانون حیات بخش هستی به شمار می‌رود، بلکه میدان شعور و آگاهی است که با خود در تعامل بوده، در نهایت در قالب ذهن و جسم ظاهر می‌گردد:

«فیزیک کوانتومی به ما می‌گوید که جهان متشکل از یک میدان هشیاری ناپیداست که به صورت گوناگون و نامحدود در عالم هستی تجلی پیدا می‌کند. میدان هشیاری که به طور ذهنی تجربه می‌شود، ذهن است» (همان: ۲۸).

با جمع‌بندی گفته‌های چوپرا می‌توان به این نتیجه رسید که وی وجود انسان را به صورت دو مرحله‌ای می‌داند؛ مرحله اول که همان میدان شعور و آگاهی است و مرحله دوم همان انسانی که در دنیای مادی وجود دارد. ذهن انسان در مرحله اول با آگاهی و میدان شعور در تعامل بوده و بدن و ذهن انسان در مرحله دوم را خلق می‌کند (همان: ۲۵). از عبارات چوپرا می‌توان وی را قائل به امتدادی بودن ذهن در دو مرحله اول و دوم دانست؛ به این صورت که وی گاهی ذهن را همان میدان آگاهی و شعور بی‌انتهای اولی می‌داند و گاهی نیز انسان کنونی را به عنوان ذهن معرفی می‌کند. چوپرا با استناد به ضرب‌المثلی هندی می‌گوید:

1. Michael Gazzaniga.

«با درون‌بینی، من بارها و بارها خلق می‌کنم. ذهن را خلق می‌کنم، بدن را خلق می‌کنم، افکار و عالم هستی را خلق می‌کنم، من همه آنچه را واقعیت می‌نامم، خلق می‌کنم» (همان: ۳۴).

وی در پزشکیِ ذهن/بدن نیز در جستجوی چیستی ذهن است. از این رو در پاسخ به این سؤال که آیا ذهن عبارت از شخصیت کلی بیمار، ضمیر ناخودآگاه، حالات و باورهای عمیق اوست که پزشک را جلب می‌کنند یا چیزی است که روان‌شناسی هنوز هم قادر به شناخت و تعریف آن نیست؟ می‌گوید: شاید آن جنبه ذهن که در بیماری و تندرستی دخالت دارد، ماهیت مشخص انسانی هم ندارد (همو، ۱۳۹۹: ۴۰). در نتیجه، ذهن غیر مادی است (همان: ۷۰) و انسان همان ذهن است نه چیز دیگر.

۲-۲. نفس و ذهن از نگاه ملاصدرا

فلاسفه اسلامی همچون صدرای، نفس را به عنوان اصلی‌ترین ساحت انسان، ذومراتب می‌دانند که اولین مرتبه آن، مجرد از بدن و عوارض مربوط به آن است که مجرد مثالی نام دارد و مرتبه بالاتر، مجرد از عالم ماده و مثال است که به انسان عارف اختصاص دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۵۵/۱). نفس مجرد است و از آنجا که موجودات مجرد، توانایی خلق و ابداع دارند، نفس نیز توانایی خلق و ابداع دارد (همان: ۳۶/۱-۳۷).

در میان فیلسوفان اسلامی شاید ملاصدرا تنها کسی باشد که به صورت دقیق و صریح ذهن را تعریف نموده است. وی می‌گوید: ذهن استعداد نفس در کسب علمی است که در دسترس او نیست. به عبارت دیگر، خدای متعال نفس و روح انسان را خالی از علم به اشیا خلق نمود، لکن خلقت او برای دستیابی به این علوم است. در نتیجه، نفس باید قادر و مستعد برای کسب این علوم باشد که این استعداد، همان ذهن است. به عبارت دیگر، استعداد نفس برای حصول معارف را ذهن گویند. اگر هر کدام از اعضای بدن انسان همچون گوش و زبان و چشم و اندیشه با همدیگر هماهنگ باشند، روح و نفسی که جاهل به اشیا است، عالم می‌گردد (همو، ۱۳۸۶: ۲۲۵/۱).

۳-۲. ارتباط نفس و ذهن

چوپرا آن چیزی را که از نگاه فلسفه اسلامی، عامل گردش ماده در درون بدن است و روح نام دارد، رد می‌کند و عامل مذکور را که نیروی تأثیرگذار در بدن است، نیروی شعور معرفی می‌کند. وی معتقد است که هدایت تمام تغییرات بدن بر عهده شعور است (چوپرا، ۱۳۹۹: ۵۷-۵۵). در نتیجه در کتاب‌های چوپرا، ارتباطی میان نفس و ذهن ذکر نشده است؛ لکن شاید بتوان با تسامح، شعور چوپرای را همان نفس صدرایی دانست. وی در توضیح ارتباط شعور و بدن می‌گوید: بدن انسان نیازمند یک راننده است و اگرچه برخی دانشمندان عامل حرکت بدن را مغز می‌دانند، لکن مغز هم یک ماشین است و به راننده‌ای به نام نیروی شعور نیاز دارد (همان: ۴۴) که به عنوان «دانستن فوت و فن کار» است (همان: ۵۳). چوپرا در بیان علت اهمیت شعور می‌گوید:

«نخست آنکه شعور در سراسر بدن ما حضور دارد. دوم آنکه شعور درونی ما به مراتب برتر از چیزی است که بخواهیم از خارج جایگزینی برای آن بیابیم و سوم آنکه شعور مهم‌تر از ماده واقعی جسم ماست؛ زیرا بدون آن، ماده جسم ما، نامنظم و بی‌شکل و دچار هرج و مرج خواهد بود. شعور وجه تفاوت خانه‌ای است که به وسیله یک مهندس معمار طراحی شده و خانه‌ای از توده‌ای آجر که به روی هم انباشته شده است» (همان).

در حکمت متعالیه، ارتباط تنگاتنگ و عمیقی میان ذهن و نفس وجود دارد؛ به این صورت که ذهن، استعداد و قوه نفس در به دست آوردن علوم است. یعنی ذهن اخص از نفس بوده و اضافه به آن داشته و از شئون نفس است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۴/۱).

۳. مصادیق قدرت ذهن انسان

معنویت‌های غیر دینی از جمله دیپاک چوپرا معتقدند که توانایی، طبیعت بنیادین انسان است (چوپرا، ۱۳۸۲: ۱۳). توانایی‌های نامتناهی انسان که ناشی از قدرت ذهن اوست، در سه عرصه تجلی پیدا می‌کند: نخست، شناخت خدای متعال و مفهوم‌سازی از او در مراحل هفت‌گانه (همو، ۱۳۸۸: ۷۰)؛ دوم، تصرف در دنیای مادی و خلق آن، به این معنا که انسان در خلق دنیایی که تجربه می‌کند، شرکت می‌کند و در واقع دنیا

ذهنی و فاعلی است و ساخته و پرداخته تفسیرات اوست (همو، ۱۳۸۸ج: ۴۷)؛ سوم، تصرف در بدن مادی که باعث مریضی و بهبودی جسم می‌گردد. در این مقاله فقط به عرصه دوم یعنی تصرف در دنیای مادی و خلق آن پرداخته خواهد شد.

فلاسفه اسلامی از جمله صدرا نیز معتقد به توانایی خلقت توسط ذهن هستند و در این راه نه تنها از براهین عقلی استفاده می‌کنند، بلکه برخی مانند صدرا، براهین عقلی خود را مستند به روایات شریفه می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۶/۹۳). صدرا با دلایل متعدد چون خلیفه الهی بودن انسان اثبات می‌کند که انسان نه تنها در خویشتن، بلکه در هستی نیز می‌تواند تصرف کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲/۸۰۴-۸۰۵).

۳-۱. تصرف در دنیای مادی و خلق آن از نگاه چوپرا

چوپرا انسان را یک میدان آگاهی و هشیاری خالص معرفی می‌کند و جسم انسان را متشکل از عقایدی می‌داند که در مورد آن وجود دارد. به دیگر سخن، تصویری که انسان از جسم دارد، همان شرطی شدن انسان نسبت به داده‌های حواس پنج‌گانه و نیز اعتقاد وی به خرافاتی است که از ماده‌گرایی ناشی شده است. کارکرد خرافات این است که جسم را به صورت مجسمه‌ای یخزده معرفی می‌کند که در زمان و مکان، ثابت شده است؛ در حالی که جسم و ذهن با هم، رودخانه‌ای از انرژی و اطلاعات هستند که همواره در حال تغییر، تحرک و سیال است (چوپرا، ۱۳۸۸ج: ۲۱ و ۶۴). ذهن انسان موجودی غیر مادی بوده (همو، ۱۳۹۹: ۷۰) و تمام هستی و دنیا، ذهنی و پرداخته ذهن انسان است (همو، ۱۳۸۸ج: ۴۷).

اگرچه از نگاه چوپرا، ذهن انسان دارای توانایی بسیار بوده و عامل خلق واقعیت و هستی است، لکن این گونه نیست که ذهن انسان، خالق مطلق باشد؛ بلکه ذهن انسان توسط خدای متعال در خلقت نخستین آفریده می‌شود. در نتیجه، بعد از اینکه ذهن خلق شد، به عنوان موجودی توانمند می‌تواند عامل خلقت‌های بعدی باشد. چوپرا خلق جهان مادی و واقعیت را به دو بخش خلقت نخستین جهان هستی و خلقتی که بعد از آن انجام می‌شود، تقسیم می‌کند. وی خدای متعال را خالق نخستین و عامل لرزش

نخستین معرفی کرده و می‌گوید:

«عرفانی‌ترین بشارت انجیل یوحناست. به شرح آفرینش در آن توجه کنید: "در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود". در سایر بخش‌های انجیل، نویسنده‌ای که می‌خواست به خرد الهی اشاره کند، آن را "کلمه" خواند، اما در اینجا یوحنا می‌گوید: "کلمه خداست". بدیهی است که منظور کلمه معمولی نیست. چیزهایی شبیه این موارد است. قبل از زمان و مکان، لرزش خفیفی در خارج از کیهان وجود داشت. این لرزش، همه چیز اعم از تمام کیهان، تمام اتفاقات و تمام زمان‌ها و مکان‌ها را در بر می‌گرفت. این لرزش نخستین با خدا بود. تا آنجا که ما می‌توانیم درک کنیم، آن خداست. بینش الهی در این "کلمه" فشرده شده بود و وقتی که زمان تولد کیهان فرا رسید، "کلمه" خودش را در انرژی و ماده متحول کرد» (همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۸).

در نتیجه از نگاه چوپرا، عامل لرزش نخستین خداوند است نه انسان. و بعد از آن آفرینش آغاز می‌شود. این سخن چوپرا قابل انطباق بر معنای «کن فیکون» در ادیان الهی است.

دومین بخش از خلقت، بحث خلقت جهان مادی است که هم می‌تواند مستقیماً توسط انسان انجام می‌گیرد و هم می‌تواند به صورت مشترک توسط خدای متعال و انسان انجام دهیم این است که ابتدا در میان خود به توافق برسیم که چیزی وجود دارد و این توافق باعث ایجاد آن حقیقت می‌شود. در واقع اشیاء تنها زمانی می‌توانند به حقیقت تبدیل شوند که در ذهن انسان وجود داشته باشند (همو، ۱۳۹۳: ۲۳۶) و انسان بتواند آن‌ها را تصور کند و اگر انسانی وجود نداشته باشد، دنیا نیز وجود نخواهد داشت. انسان با درون‌بینی می‌تواند ذهن، بدن، افکار، عالم هستی و همه واقعیت را خلق کند (همو، ۱۳۸۸ ج: ۳۴). به عبارت دیگر، هر آنچه در عالم هستی وجود دارد، در صورتی وجود دارد که ابتدا به صورت تصاویری در ذهن انسان باشد. در نتیجه «کوه‌ها و مزرعه‌ها و ابرهای واقعی، بیرون از تصاویری که در مغز می‌جوشند، هیچ واقعیت قابل آزمونی ندارند» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۲).

در نتیجه، آفرینش و خلقت از نگاه چوپرا به این صورت است که همان‌گونه که خدای متعال عامل لرزش نخستین بود و به واسطه آن، خلقت نخستین انجام گرفت،

لرزش‌های دیگری نیز در هستی وجود دارد؛ لکن نه در سطح مادی، بلکه در سطح مجازی:

«در مرحله شش، انسان در تمام قدرت اولیه‌اش، برای کشف منبع به کلمه بازمی‌گردد. در پس هر چیزی لرزشی وجود دارد - نه به صدا یا موج انرژی، زیرا آن‌ها مادی‌اند؛ اما یک لرزش مادر در سطح مجازی، همه چیز را در بر می‌گیرد. در هندوستان، صدای مادر "ام" نامیده شده و تصور بر این است که مراقبه با این صدا، تمام اسرار مادر را آشکار خواهد کرد. شاید اُم همان کلمه‌ای باشد که یوحنا به آن اشاره می‌کند. کسی که به مرحله شش نرسیده است، هرگز با اطمینان این را نخواهد دانست» (همو، ۱۳۸۸ب: ۱۹۸-۱۹۹).

انسان در این مرحله می‌تواند در آفرینش همکاری کند و عامل لرزش‌هایی باشد که در سطح کوانتوم رخ می‌دهد. در واقع، روح و ذهن انسان دارای ارتعاش است و تمام آنچه که در فکر انسان وجود دارد، مانند صندلی، رنگ، کوه، رنگین کمان و... نیز ارتعاشی متفاوت از روح و ذهن انسان دارند و ارتعاش روح انسان باعث خلق افکار، جسم و کل هستی می‌گردد (همو، ۱۳۸۸ج: ۴۵). به عبارت دیگر، ارتعاش‌های درونی اشیاء همراه با ارتعاش‌های ذهنی انسان، باعث آفرینش می‌شود (همان: ۵۸). در واقع چوپرا در بسیاری از مواقع، برای ذهن مفهومی متافیزیکی قائل می‌شود و آن را تا سطح خدای متعال بالا می‌برد و همکار خدای متعال در آفرینش معرفی می‌کند؛ به این صورت که می‌تواند در سطح مجازی و کوانتوم، عامل برخی از لرزش‌ها و ارتعاش‌ها باشد:

«اگر شما تقریباً به طور کامل متکی بر فرایند درونی عمل کنید، پس هستید؛ یعنی با کمترین کوشش، همکار آفرینش واقعیت هستید» (همو، ۱۳۸۸ب: ۱۸۰).

این آفرینش و خلقت، فرایندی ناآگاهانه می‌باشد که با تبادل انرژی و اطلاعات میان ذهن انسان و هستی انجام می‌شود و باعث ایجاد الگوهای انرژی می‌گردد و در نهایت، تظاهرات فیزیکی مشابهی به وجود می‌آید (همو، ۱۳۸۸ج: ۴۷). وی به این منظور از مفهوم شعور^۱ استفاده می‌کند و بیان می‌دارد آن چیزی که باعث هماهنگی و تنظیم

1. Consciousness.

تمام واکنش‌های بدن انسان و هستی می‌گردد و به آن‌ها معنا می‌بخشد، هشیاری است (همو، ۱۳۹۳: ۲۴۲). از نگاه وی، شعور و هشیاری امر واحدی است و آنچه باعث ارتعاش ذهن و روح انسان می‌شود، همان شعور و آگاهی انسان است (همو، ۱۳۸۴: ۴۷) و ذهن انسان با همسو شدن با این شعور و هشیاری خواهد توانست در کل هستی تصرف کند.

۲-۳. تصرف در دنیای مادی و خلق آن از نگاه ملاصدرا

صدرا معتقد است که انسان می‌تواند خلاق باشد و بدون مشارکت مواد، صورت‌هایی را که از حواس غایب هستند، بسازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۶۴/۱)؛ لکن نه اینکه فی‌نفسه خداساز باشد یا جهان مادی را بسازد، بلکه در صورتی می‌تواند خلاق باشد که به آخرین مراتب قرب خدای متعال برسد و رفع موانع نماید؛ چنان که در روایات متعددی به این امر اشاره شده است.^۱

خلاقیت انسان نشان‌دهنده اوج خداگونه بودن اوست (همان: ۳۱۴/۱) و به همین علت، جانشین خدای متعال در زمین قرار داده شده است. خلاقیت انسان نه تنها در عرفان بلکه در فلسفه اسلامی نیز مطرح شده و می‌توان ادعا کرد که خلاقیت انسان در اصل، مسئله‌ای فلسفی هست (سهروردی، ۱۳۷۵: ۹۷/۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۹) که در عرفان نیز مورد توجه قرار گرفته است.

خلاقیت نفس از نگاه ملاصدرا بر مبانی متعددی استوار است که عبارت‌اند از: تجرد و ملکوتی بودن نفس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱)، تجرد قوه خیال (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۴-۳۸۲)، فاعل علمی بودن نفس (همو، ۱۳۸۶: ۴۵۵/۱)، بساطت و جامعیت نفس (همو، ۱۳۸۹: ۸۴۶-۸۴۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۷۹۶/۲)، مَثَلِ اَعْلٰی بودن نفس (همو، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷).

در مورد اولین مبنا یعنی تجرد نفس، تجرد به معنای مادی نبودن و ماده نداشتن نفس است که در نتیجه، احکام مادی بر آن بار نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۷). نفس مجرد است و از آنجا که موجودات مجرد، توانایی خلق و ابداع دارند، نفس نیز توانایی خلق و ابداع دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷).

۱. «یا ابن آدم، انا عنی لا اُفتقر، اُطعن فیما اُمرتک اُجعلک غنیاً لا تفتقر، یا ابن آدم، انا حی لا اُموت، اُطعن فیما اُمرتک اُجعلک حیاً تموت، یا ابن آدم، انا اقول للشیء کن فیکون، اُطعن فیما اُمرتک اُجعلک تقول للشیء کن فیکون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۶/۹۳).

وی در جای دیگر بیان می‌کند که انسان از سنخ ملکوت است و هر گاه بتواند به اخلاق الهی آراسته شده و خود را به مبادی ملکوتی و لاهوتی شبیه کند، می‌تواند مانند آن مبادی، کارهایی را انجام دهد؛ چنان که آهن گداخته کار آتش را می‌کند و همان اوصاف و ویژگی‌ها را دارد (همو، ۱۳۸۶: ۷۵۶/۲) و یا اینکه برخی نفوس از چنان قوه الهی برخوردارند که گویی نفس عالم‌اند و طبیعت عنصری همانند بدن از آن‌ها تبعیت می‌کند؛ به ویژه که عناصر تابع و مطیع مجردات‌اند. در نتیجه، «اگر نفس در تجرد و تشبه به مبادی عالی، فزونی یابد، توانایی‌اش نیز افزایش می‌یابد و هنگامی که در مزاج و کیفیاتی که مبادی احوال این عالم هستند، تأثیر گذارد، بر بسیاری از غرایب قادر خواهد بود» (همو، ۱۳۸۱: ۸۰۴/۲-۸۰۵). خلاقیت نیز مانند خود نفس ذومراتب و تشکیکی است و از صور خیالی شروع شده و به مراتب بالاتر ادامه می‌یابد.

دومین مبنا تجرد قوه خیال است. ملاصدرا معتقد است:

«خداوند نفس انسانی را مثال ذات، صفات و افعال خود آفریده تا معرفت آن، نردبان صعود به معرفت الهی باشد، و مملکت نفس را شبیه مملکت خود قرار داده تا نفس در آن، هر آنچه می‌خواهد بیافریند و هر چه می‌خواهد اختیار کند» (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۱).

در واقع، انسان صاحب اختیار و سلطان عالم خیال خود است و هر شخصی برای خود یک جهان مستقل است که هر آنچه را که بخواهد، می‌تواند خلق کند. از این رو، صدرا معتقد است که قوه خیال، بزرگ‌ترین قوه است که خدای متعال در وجود انسان قرار داده است و جلوه‌گاه قدرت الهی است (همو، ۱۴۲۰: ۳۰۹/۶).

به باور ملاصدرا، قوه خیال توانایی‌های بسیاری از جمله خلق و ایجاد، حفظ، استحضار، ترکیب و تفصیل صور حسی و جزئی و پیوند میان محسوسات و معقولات را دارد (همو، ۱۳۸۳: ۵۲۱/۳ و ۲۵۳/۸-۲۵۶). در نتیجه، رمز خلاقیت انسان در به کارگیری این قوه است؛ چرا که خلاقیت در درون (ایجاد صور ذهنی) توسط این قوه انجام می‌گیرد و خلاقیت در بیرون نیز وابسته به تجرد این قوه است؛ به این دلیل که خلاقیت در بیرون، همان تجلی علمی نفس در مملکت خود یا ایجاد شیء مورد نظر در مثال متصل خویش و سپس عینی و واقعی کردن موجود مثال به موجود مادی است (استثنایی و

دیگران، ۱۳۹۵: ۷۸). صدرا معتقد است:

«خدای متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت و توانایی ایجاد صورت‌های اشیاء مجرد و مادی را دارد؛ چرا که از سنخ ملکوت است و ملکوتیان قدرت و توانایی ابداع صورت‌های عقلی را که قائم به ذات هستند، دارند و نیز می‌توانند صورت‌های کونی را که قائم به مواد باشند، ایجاد کنند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۱۴/۱).

خلاصه اینکه همان گونه که خدای متعال با اراده مستقیم، باعث خلق موجودات می‌شود، انسان نیز ممکن است با اراده متمرکز خویش باعث خلق شود (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۴-۳۸۲).

سومین مبنای خلاقیت، فاعل علمی بودن نفس است. ملاصدرا به نوعی از خلاقیت به نام خلاقیت علمی معتقد است که شامل همه ادراکات حسی، خیالی و عقلی می‌شود. از این رو، علم خدای متعال به اشیاء باعث وجود آنها می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۴۵۴-۴۵۵/۱). علم، چیزی جز وجود نیست و وجود نیز مبدأ آثار است و تفاوت وجودها در این است که برخی اشد و اقوی و برخی دیگر اضعف و ادنی هستند. از این رو، هر چیزی که وجود قوی‌تری داشته باشد، اثر قوی‌تری نیز خواهد داشت (همان: ۴۵۴/۱). خلاصه اینکه قوه تعقل و تصور نیز ذومراتب و تشکیکی است و هراندازه که قوی‌تر شود، باعث آثار قوی‌تری نیز خواهد شد؛ چنان که در عالم آخرت برای مؤمنان این گونه است (همان: ۴۵۵/۱).

کوتاه سخن اینکه انسان می‌تواند با حقایق وجودی متحد شود و در معرفت عقلانی، از مقام‌های حس و خیال عبور کرده و به مقام عقلانیت برسد و ضمن ادراک معقولات بتواند با آنها متحد شود.

چهارمین مبنا یعنی بساطت و جامعیت نفس نیز این گونه است که ملاصدرا انسان کامل را بسیط حقیقی (همان: ۸۹۱/۲-۸۹۲) معرفی می‌کند که دارای دو مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. وحدت نفس، ظل وحدت خدای متعال است و نفس مانند خدای متعال در عین وحدت و بساطت دارای تمام انواع کمالات است (همو، ۱۳۸۲: ۳۸۶-۳۸۵/۶). در نتیجه خدای متعال انسان را به عنوان مثالی از تمام مبدعات

بلکه تمام موجودات آفرید و آن را نسخه مختصری از تمام آنچه در جهان روحانی و مادی است، قرار داد (همو، ۱۳۸۹: ۸۲۸). علاوه بر آن، خدای متعال از میان انسان‌ها خلفایی را بر روی زمین قرار داد و فرمود: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰)؛ «من در زمین جانشینی خواهم گماشت». از این رو ملاصدرا با توجه به آیه مذکور معتقد است که خلیفه باید تمام شئون مستخلف را داشته باشد و تفاوت میان آن‌ها تنها در اصالت و فرعیت است (همو، ۱۳۸۹: ۴۱۱/۲-۴۱۲).

در مورد مبنای مثل اعلی بودن نفس ملاصدرا، نفس انسان در هر سه مقام ذات، صفات و افعال، به بهترین شکل از خدای خویش حکایت می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷). از جهت فعل که با خلاقیت ارتباط دارد، انسان همانند خدای متعال می‌تواند اختراع و تکوین و ابداع داشته باشد (سبزواری، ۱۳۸۸: ۴۷۶-۴۷۷). خدای متعال انسان را متناسب با ذات و صفات خود خلق کرد و در زمین به عنوان خلیفه خود تعیین کرد و او را به تمام اسماء و صفات خویش آراسته کرد و به واسطه القاء مقادیر امور و تنفیذ تصرفاتش در ملک و ملکوت و تسخیر خلائق برای حکمت و جبروتش در مسند خلافت قرار داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۶). وی در *شواهد* نیز می‌گوید:

«نفس در ذات خویش، عالمی خاص و مملکتی شبیه به مملکت خالق و آفریننده‌اش دارد که مشتمل بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض است» (همو، ۱۳۸۲: ۳۵).

۴. بررسی و تحلیل دیدگاه چوپرا و ملاصدرا

هم ملاصدرا و هم چوپرا قائل به خلاقیت و ابداع‌گری انسان هستند و در واقع اگرچه موضوعات مشترکی میان حکمت متعالیه و دیپاک چوپرا وجود دارد، لکن در برخی موارد بر شالوده‌ای متفاوت بنا شده‌اند که منجر به نتایج متعارضی میان صدرا و چوپرا می‌شود.

در عمده ادیان و مکاتب فلسفی، دو ساحتی بودن انسان مورد پذیرش قرار گرفته است و آن ساحتی که باعث اعمال انسان می‌شود، نفس اوست نه جسم او؛ چنان که ملاصدرا شالوده مباحث خود را بر ساحت نفس انسان قرار داده و آن را عامل تمام افعال از جمله خلاقیت دانسته است. لکن می‌توان چوپرا را معتقد به انسان سه ساحتی

دانست که عمده مباحث خود را بر شالوده انسان ذهن‌گرا بنا نهاده است. چوپرا اگرچه به روح و نفس اعتقاد دارد، لکن قدرت خلاقیت را به ذهن انسان نسبت می‌دهد نه نفس او. اگر چوپرا نفس یا روح را بالاتر از ذهن می‌دانست و ذهن را به عنوان ابزار یا شأنی از شئون نفس معرفی می‌کرد، می‌توانستیم به آسانی به همپوشانی حداکثری دیدگاه‌های وی و ملاصدرا حکم کنیم. لکن حتی در صورت روح و نفس دانستن شعور، مشکل همچنان باقی می‌ماند؛ چرا که از نگاه چوپرا ذهن تأثیرگذار است و شعور تأثیرپذیر، در حالی که از نگاه صدرا نفس عامل همه چیز است. کوتاه سخن اینکه اشکالات ذیل بر نظریه چوپرا مبنی بر اینکه انسان موجودی تک‌ساختی بوده و ذهن قدرت خلاقیت و تأثیرگذاری دارد، وارد است.

۱- صرف اعتقاد به توانایی مطلق و نامتناهی برای انسان، امری غلط و نکوهیده نیست و در ادیان الهی چون اسلام در قالب روایات^۱ و نیز فلسفه اسلامی^۲ به این امر اشاره شده است. لکن آنچه باعث نادرستی ادعای معنویت‌های غیر دینی و تفاوت نگاه آن‌ها با نگاه صدرا به انسان می‌شود، تنها در انتساب خلاقیت انسان به نفس یا ذهن نیست؛ چرا که در حکمت متعالیه نیز برای ذهن قدرت‌های فراوانی ذکر شده است؛ بلکه نوع نگاه به انسان به لحاظ مستقل بودن یا وابسته به موجود برتر بودن منجر به درستی یا نادرستی مدعا می‌شود. اینکه در قرآن و متون دیگر، توانایی نامتناهی انسان تأیید می‌شود، با توجه به وجود رابط بودن انسان است که متصل به خدایی مقتدر و توانا به عنوان منبع و معطی این توانایی است. قرآن کریم و حکمت متعالیه، رابطه انسان با

۱. «یا ابن آدم، أنا غنی لا أفقر، أتعنی فیما أمرتک أجمعک غنیاً لا تفتقر، یا ابن آدم، أنا حی لا أموت، أتعنی فیما أمرتک أجمعک حیاً تموت، یا ابن آدم، أنا أقول للشیء کن فیکون، أتعنی فیما أمرتک أجمعک تقول للشیء کن فیکون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۶/۹۳)؛ «بأیتی إلیهم الملك فإذا دخل علیهم ناولهم کتاباً من عند الله بعد أن یسلم علیهم من الله فإذا فی الكتاب من الحی القیوم الذی لا یموت إلى الحی القیوم الذی لا یموت أنا بعد فإتی أقول للشیء کن فیکون وقد جعلتک الیوم تقول للشیء کن فیکون» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۹/۶-۱۰)؛ «وَمَا یَتَّقَرَّبُ إِلَیَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِی بِشَیْءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْهِ وَإِنَّهُ لَیَتَّقَرَّبُ إِلَیَّ بِالْإِنْفَالَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِی یُطَلِّقُ بِهِ وَیَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِی أَحْبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِی أُعْطِیْتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۲-۳۵۲).

۲. «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغائبة عن الحواس بلا مشاركة المواد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۶۴/۱).

خدای متعال را رابطه فقری معرفی می کند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ۱۵)؛ (ای مردم، شما [همگی] نیازمند به خدایید و تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است). از نگاه صدرا، رابطه معلول با علت عین وابستگی و تعلق معلول به علت (همو، ۱۳۸۰: ۴۰۲/۲) و رابطه ای وجودی است و علیت و معلولیت، ذاتی علت و معلول بوده و خارج از آن ها نیست و هویت معلول نیز جدای از حقیقت علت خود نیست (همان: ۳۲۰/۲-۳۲۲). در نتیجه انسان فی نفسه هیچ قدرتی ندارد و هر قدرتی که برای او تصور شود، در ارتباط او با خدا معنا پیدا می کند.

۲- از مهم ترین راه های افزایش قدرت خلاقیت در انسان از نگاه ادیان الهی و صدرا، تقرب به خدای متعال است که به واسطه عبادت و تزکیه نفس انجام می گیرد: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر/ ۹۹)؛ «و دائم به پرستش خدای خود مشغول باش تا یقین [ساعت مرگ و هنگام لقای ما] بر تو فرا رسد». انسان در سایه تزکیه نفس، اشتداد وجودی پیدا کرده و می تواند در عالم تکوین تصرف کند. خدای متعال می فرماید:

«عبدی أطعنى حتى أجعلك مثلى، تقول للشيء كن فيكون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۶/۹)؛ بنده من، از من اطاعت کن تا تو را مثل خودم قرار دهم و به تو قدرتی بدهم که هنگامی که به چیزی بگویی موجود باش، موجود شود.

عبادت خدای متعال و تزکیه نفس به واسطه دستورالعمل هایی انجام می گیرد که تنها از طریق ادیان الهی به دست می آید؛ در حالی که چوپرا نه به این دستورالعمل ها اعتقاد دارد و نه به ادیان الهی. وی در رد ادیان الهی می گوید:

«بعد از گذشت قرن ها که خدا را از طریق دین می شناسیم، اکنون آماده ایم تا مستقیماً بینش الهی را درک کنیم» (چوپرا، ۱۳۸۸: ب: ۲۰).

ظاهراً چوپرا علت وجودی ادیان الهی را به درستی درک نکرده و تصور کرده ادیان الهی برای این آمده اند که توانایی های جسمانی انسان مانند خلاقیت، قدرت ذهنی و... را تقویت کنند؛ در حالی که هدف از بعثت ادیان الهی، چنان که ملاصدرا می گوید، رساندن انسان از مقام حیوانیت به مقام ملائکه است و این مهم در سایه فناوری و پیشرفت های گوناگون عصر حاضر به دست نمی آید. صدرا دین را برای سعادت انسان و صعود به عوالم بالاتر ضروری می داند:

«وهكذا فافعل ذلك مقياسًا في جميع ما وردت به الشرائع الحقّة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶۳۶).

دین تنها در سعادت اخروی انسان نقش ندارد، بلکه سعادت دنیوی را نیز به ارمغان می‌آورد. دنیا برای سالک الی الله منزلی است که انسان باید از آن عبور کرده تا به خدا برسد:

«دنیا مرحله‌ای از مراحل سفر به سوی خداست و نفس انسان مسافر این راه است. اولین مرحله سفر هیولیت است که نهایت دوری از خدا را دارد؛ زیرا تاریکی محض و پستی صرف است. و بقیه مراحل سفر از جسمیت و جمادی بودن و نباتی و قوه شهویه و غضبیه داشتن و احساس و خیال و وهم و سپس انسانیت، سلسله‌مراتب سفر از اول تا آخر است» (همان: ۶۴۲).

از آنجا که بدن انسان مرکب سفر می‌باشد (همان: ۶۴۳)، باید به بدن و تمام اموری که به سلامت آن مربوط است، مانند ازدواج، کار و... توجه داشته باشد. لذا دین قوانینی را برای سالم‌سازی زندگی دنیایی انسان ارائه داده است (همان: ۶۴۴). در حالی که چوپرا راه‌هایی را که برای سعادت جسمانی و نفسانی انسان توصیه می‌کند، شیوه‌هایی بسیار ساده و ابتدایی هستند و ارتباطی با ادیان الهی ندارند. چنان که به اعتقاد وی، فرد برای دستیابی به خلاقیت نامتناهی خود باید بتواند آن را به دست آورد. به این منظور باید هر روز سکوت را تمرین کند و مراقبه داشته باشد و از داوری پرهیز کند؛ به این صورت که هر روز، زمان مشخصی سکوت کند تا گفتگوی درونی وی آرام شود و نیز هنگام صبح و غروب به مراقبه پردازد. علاوه بر آن باید از داوری نسبت به امور، به این صورت که آن‌ها را خوب یا بد بداند یا اینکه آن‌ها را تجزیه و تحلیل کند، دست بردارد تا اینکه به آگاهی مطلق درونی‌اش دست یازد (چوپرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۹-۱۶).

در نتیجه، چوپرا در هیچ عرصه‌ای ارزشی برای ادیان الهی قائل نمی‌شود و تنها انسان را عامل توانایی‌های انسانی و نیز شناخت خدای متعال و... می‌داند که این نوع نگاه به انسان در راستای اومانیسم و انسان‌گرایی هست.

۳- چنان که اشاره شد، چوپرا خلاقیت انسان را مربوط به ذهن او می‌داند و به این منظور، مفاهیمی چون شعور، آگاهی و هشیاری را به کار می‌برد که موجب شده تا

نوعی هم‌ذات‌پنداری میان معنویت‌های دینی و غیر دینی به وجود بیاید. به این صورت که برخی از اهل دین و معنویت تصور نموده‌اند که هشیاری مورد ادعای معنویت‌های غیر دینی همان خدای متعال است و آگاهی و شعور نیز همان شعورمندی تکوینی در موجودات است. لکن باید مفاهیم مذکور را به دقت بررسی کرد تا منظور چوپرا از آن‌ها واضح شود. چوپرا تمام هستی را عبارت از آگاهی می‌داند و با تقسیم ذهن به کیهانی و فردی می‌گوید: هر دو ذهن کیهانی و فردی از آگاهی بی‌انتها تأثیر می‌پذیرند. هر انسانی همان میدان آگاهی بی‌انتهاست که بدن، ذهن و تمام کیهان را خلق می‌کند (همو، ۱۳۸۸ ج: ۲۵). ذهن فردی، آگاهی انسان را تنگ می‌کند و پایین می‌آورد تا حدی که گویی از روزنه‌ای به جهان می‌نگرد. انسان در جهان کیمیاگر آگاهی جهانی را تجربه می‌کند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۶۸).

وی انسان را رودخانه آگاهی معرفی می‌کند که در طول زمان جریان داشته و از سنگینی گذشته‌ها انباشته شده (همان: ۵۲) و در واقع انسان از آگاهی آفریده شده است (همو، ۱۳۹۹: ۱۳).

چوپرا در بحث مولکول‌های جسم انسان نیز از آگاهی سخن می‌گوید که بر مولکول‌ها سوار است و بعد از مرگ، آگاهی باقی می‌ماند (همان: ۵۷). به عبارت دیگر: «مولکول‌ها از بین می‌روند و می‌میرند، اما آگاهی در برابر مرگ ماده‌ای که بر آن سوار است، دوام می‌یابد» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۵۶).

آن چیزی که باعث آفرینش هستی می‌شود، آگاهی مطلق است (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۱). در نتیجه باید به آگاهی پیوست؛ چرا که مادامی که انسان تنها یک شخص باشد، همچون قطره‌ای از اقیانوس خواهد بود. اما اگر بخشی از آگاهی جهانی باشد، تمام اقیانوس خواهد بود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۶۸).

در مورد هشیاری نیز چوپرا معتقد است: انسان اگر بخواهد خلاقیت خود را رشد دهد، باید ذهن خود را رشد و تعالی دهد که این امر مستلزم همسو شدن با هشیاری است. در واقع تمام واکنش‌های جسم انسان و هستی نیاز به ارتباط‌دهنده و هدایتگر دارند. در واقع، آنچه واکنش‌های مذکور را معنا بخشیده و تنظیم می‌کند، هشیاری است (همو، ۱۳۸۴: ۲۴۲). در نتیجه بر طبق فیزیک کوانتوم:

«جهان متشکل از یک میدان هشیاری ناپیداست که به صورت گوناگون و نامحدود در عالم هستی تجلی پیدا می‌کند. میدان هشیاری که به طور ذهنی تجربه می‌شود، ذهن است» (همو، ۱۳۸۸ ج: ۲۸).

وی در تعریفی دیگر از هشیاری می‌گوید:

«هشیاری خلاق، بیان دانشی است که در طول زمان در طبیعت گرد آمده است. اطلاعاتی که در DNA وجود دارد، مانند یک دانش‌نامه در کل تکامل جهان عمل می‌کند. کل این هشیاری بی‌نهایت در راه تکامل پیش می‌رود. جریان تکامل همه چیز را جمع کرده و به شکلی که باید باشد، آن را منظم می‌کند تا ما بتوانیم زندگی کرده و به افکار خلاق خودمان فکر کنیم. از آنجایی که مغز انسان می‌تواند تا بی‌نهایت تکامل یابد، شاهکار طبیعت است و این بدان معناست که تمام هشیاری موجود در جهان قادر است به رشد ذهن انسان پاسخ گوید. چارلز داروین می‌گوید که هیچ محدودیتی در راه رشد مغز انسان نمی‌بیند. انسان هشیاری بی‌پایان جهان را مرکزیت می‌دهد» (همو، ۱۳۸۴: ۲۴۲).

چوپرا در مورد شعور معتقد است که مغز یک ماشین است و به راننده نیاز دارد که عبارت است از «نیروی شعور» (همو، ۱۳۹۹: ۴۴). وی شعور را به عنوان «دانستن فوت و فن کار» (همان: ۵۳) معرفی می‌کند و با بررسی ارتباط سلول‌های بدن با یکدیگر و شیوه درمان بیماری‌ها توسط داروهایی گروهی به این نتایج سه‌گانه می‌رسد:

«نخست آنکه شعور در سراسر بدن ما حضور دارد. دوم آنکه شعور درونی ما به مراتب برتر از چیزی است که بخواهیم از خارج جایگزینی برای آن بیابیم و سوم آنکه شعور مهم‌تر از ماده واقعی جسم ماست؛ زیرا بدون آن، ماده جسم ما، نامنظم و بی‌شکل و دچار هرج و مرج خواهد بود. شعور وجه تفاوت خانه‌ای است که به وسیله یک مهندس معمار طراحی شده و خانه‌ای از توده‌ای آجر که به روی هم انباشته شده است» (همان).

در نتیجه باید گفت که بدن انسان بسیار متغیر است؛ برای نمونه، سلول‌های بدن که با غذا تماس دارند، هرچند دقیقه تجدید می‌شوند و اگرچه سرعت‌های تغییر متفاوت است، ولی تغییر همواره وجود دارد و آنچه هدایت همه این تغییرات را بر عهده دارد، شعور نام دارد. به عبارت دیگر، شعور موجود در موجودات و انسان، به عنوان نیروی

هوشمندی است که باعث هدایت همه تغییرات در بدن انسان و موجودات می‌شود (همان: ۵۶-۵۷).

با تحلیل گفته‌های چوپرا در مورد هر کدام از آگاهی، هشیاری و شعور می‌توان گفت مقصود از آگاهی در اندیشه چوپرا این است که تمام سلول‌ها و موجودات جهان دارای آگاهی هستند و این آگاهی به صورت میدانی در کل هستی وجود دارد و همین آگاهی باعث خلق و بقای هستی می‌گردد و انسان برای جاودانه ماندن باید به این آگاهی پیوندد و در بحث بیماری‌ها نیز همین آگاهی است که باید تقویت شود تا بیمار شفا یابد. شعور نیز امری درون‌جسمانی بوده و در درون سلول‌های جسم موجودات قرار دارد و باعث هدایت بدن موجودات می‌شود. لکن هشیاری امری فراتر از شعور سلول‌های اجسام بوده و چیزی است که باعث تکامل انسان می‌شود. اما در برخی تألیفات چوپرا شاهد این هستیم که وی تفاوت چندانی میان آگاهی و هشیاری قائل نمی‌شود و آگاهی را همان هشیاری معرفی می‌کند و می‌گوید: در واقع تکنیک سرور و اصوات آغازین به این معنا هستند که آگاهی چیزی به جز هشیاری نیست، لکن نه هشیاری انفعالی مانند آگاه بودن نسبت به گرمی دست، بلکه مراد هشیاری فعال است به معنای گرم کردن دست (همان: ۲۳۵).

در نتیجه، این تعاریف مبهم و چندپهلوی باعث شده که هشیاری بر مفهوم خدای متعال تطبیق داده شود که نتیجه‌ای جز تنزل خدا و مقام الوهیت به امور دنیوی ندارد؛ چرا که هشیاری از نگاه چوپرا امری متفاوتی نبوده، بلکه تنها اطلاعاتی است که در سلول تمام موجودات هستی وجود دارد (همو، ۱۳۸۴: ۲۴۲). علاوه بر آن، در این مسئله نیز نگاه چوپرا نگاهی انسان‌گرایانه است؛ چرا که وی مرکزیت هشیاری جهان هستی را به انسان هدیه می‌کند و به نقل از چارلز داروین می‌گوید: هیچ گونه محدودیتی در راه رشد مغز انسان وجود ندارد و انسان است که هشیاری بی‌پایان جهان را مرکزیت می‌دهد (همان).

در مورد مفهوم آگاهی و شعور نیز شاهد نوعی خلط میان آن دو شعورمندی تکوینی در ادیان الهی هستیم. در ادیان الهی از جمله اسلام به شعورمندی کائنات اشاره، بلکه تصریح شده است (بقره/۷۴؛ نور/۴۱؛ نمل/۱۷-۱۸؛ احزاب/۷۲؛ فصلت/۲۱). برای نمونه،

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (نور / ۴۱)؛ آیا ندانسته‌ای که هر که در آسمان‌ها و زمین است و پرندگانِ بال‌گشوده، خدا را تسبیح می‌گویند؟ به یقین هریک نماز و تسبیح خود را می‌داند و خدا به آنچه انجام می‌دهند داناست». بسیاری از مفسران معتقدند که عبارت «ألم تر» در آیه مذکور به معنای «آیا نمی‌دانی» است. اگرچه تسبیح عمومی موجودات به وسیله چشم قابل مشاهده نیست، لکن به دلیل وضوح این مسئله، از عبارت «آیا ندیدی» استفاده شده است. برخی نیز معتقدند که آیه مذکور اشاره به دیدن پیامبر گرامی اسلام دارد؛ چرا که حضرت رسول ﷺ و به تبع ایشان حضرات ائمه عليهم السلام و برخی افراد خاص می‌توانستند تسبیح و حمد همه موجودات را مشاهده کنند؛ لکن عموم با چشم حقیقی نمی‌توانند تسبیح موجودات را درک کنند، بلکه تنها به صورت عقلی و علمی می‌توانند مشاهده کنند (فیض کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۳۹/۳؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۱۷۸/۴-۱۷۹).

ملاصدرا نیز به شعورمندی همه موجودات حتی جمادات معتقد است. از نگاه وی، احکام وجود بر علم مترتب می‌شود و علم مانند وحدت و فعلیت، از صفات وجود به‌شمار رفته و مانند وجود، مشکک است:

«فهو عنده حقيقة مشکكة تشمل الجميع... كما أنَّ الصورة الجرمية عندنا إحدى المراتب العلم والإدراك...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶).

وی در مورد سریان عشق در موجودات نیز می‌گوید: حکمای الهیه بر سریان عشق و شوق در تمام موجودات بر طبق طبقات وجود آن‌ها حکم کرده‌اند (همان: ۲۷۳/۲-۲۷۴).

اگرچه شعورمندی و شوق... مسئله و عقیده مشترک مکاتب دینی و فلسفی است، لکن باید دید آیا نظریه شعورمندی که از جانب معنویت‌های غیر دینی مطرح می‌شود، همان شعورمندی تکوینی مطرح در ادیان الهی و مکاتب و معنویت‌های دینی است؟ جواب این است که آگاهی مورد ادعای چوپرا و معنویت‌های غیر دینی، همان اطلاعات درون‌سلولی است که باعث تکامل موجودات می‌شود و مرکز اصلی آن، همان مغز است. لکن اگرچه بتوان شعورمندی چوپرای را همان شعورمندی تکوینی

صدرایی دانست، لکن شعورمندی از نگاه ادیان و فلسفه اسلامی اختصاص به انسان نداشته و تمام هستی اعم از جاندار و غیر جاندار را در بر می‌گیرد.

۴- دیدگاه چوپرا در بحث خلاقیت ذهن، مادی‌گرایانه است و اگرچه آفرینش را در فراسوی ماده‌گرایی مطرح می‌کند که به صورت ناآگاهانه هست و به واسطه تبادل انرژی و اطلاعات میان ذهن انسان و هستی رخ می‌دهد (چوپرا، ۱۳۸۸ ج: ۴۷)، لکن در نهایت به ماده‌گرایی سقوط کرده و آفرینش را همان ارتعاش درونی اشیاء می‌داند که همراه با ارتعاش‌های ذهن انسان انجام می‌گیرد (همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۰). در حالی که صدرا معتقد است افرادی که بتوانند به جهان قدس و کرامت متصل شوند، قوایشان کامل شده و خواهند توانست اموری را در خارج ایجاد و خلق کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۶/۸). قدرت خلاقیت و ایجاد در خارج، بستگی به مقدار قوت وجودی شخص دارد؛ به این صورت که هر چه وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، به همان اندازه نیز قدرت تأثیرگذاری و ایجاد در خارج بیشتر خواهد بود. برخی از نفوس به مرتبه‌ای می‌رسند که می‌توانند بیمار را شفا داده و اشرار را بیمار سازند (همو، ۱۳۹۱: ۲۶۴/۱-۲۶۵). در نتیجه، اختلاف اصلی چوپرا و صدرا این است که آموزه‌های آن دو بر دو شالوده متفاوت بنا نهاده شده است؛ چرا که توانایی و خلاقیت انسان از نگاه چوپرا مادی‌گرایانه و غیر واقعی است و از نگاه صدرا الهیاتی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

هر کدام از صدرا و چوپرا، انسان را دارای توانایی‌های بسیار می‌دانند؛ لکن صدرا انسان را در صورتی توانا می‌داند که متصل به خدای متعال باشد، ولی چوپرا انسان را فی‌نفسه و مستقلاً توانا می‌داند.

اشکالات عمده چوپرا در این است که انسان را تک‌ساحتی و ذهن‌گرا فرض کرده و برای روح و نفس اهمیتی قائل نمی‌شود و شعور را معرفی می‌کند که شاید بتوان آن را مطابق با نفس صدرایی دانست. در نتیجه از نگاه صدرا، منشأ توانایی انسان نفس اوست؛ ولی منشأ توانایی انسان از نگاه چوپرا ذهن هست. از نگاه صدرا ذهن انسان نمی‌تواند در کنار نفس و بدن به عنوان ساحت سوم وجود انسان به حساب بیاید، بلکه از شئون

نفس بوده و توانایی‌های انسان مربوط به نفس انسان است که در صورت تقویت نفس، توانایی‌ها نیز افزایش می‌یابد و هیچ‌گاه بی‌نهایت نشده و به سطح خداوند نمی‌رسد؛ در حالی که به اعتقاد چوپرا، انسان ذاتاً دارای توانایی بوده و در صورتی که به خود رجوع کند، می‌تواند توانایی‌های خود را کشف کرده و به کار گیرد و برای رشد این توانایی نیز نیازی به مراقبهٔ مصطلح در ادیان الهی نیست، بلکه تنها مراجعه به درون، سکوت و مدیتیشن^۱ کافی است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. استثنای، فاطمه، *سیدمرتضی حسینی شاهرودی، و جهانگیر مسعودی، «خلافت نفس و مبانی انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه»*، *خردنامه صدرا*، سال بیست و دوم، شماره ۲ (پیاپی ۸۶)، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. چوپرا، دیپاک، *اکسیر؛ بیست درس معنوی برای آفرینش زندگی دلخواه*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، قطره، ۱۳۸۲ ش.
۶. همو، جاده عشق، ترجمه حمیدرضا بلوچ و حسن هندی‌زاده، تهران، پیکان، ۱۳۸۸ ش. (الف)
۷. همو، *چگونه خدا را بشناسیم*، ترجمه هاشم ساغرچی، تهران، حریر، ۱۳۸۸ ش. (ب)
۸. همو، *داستان سفری به درون معجزه: طریق کیمیاگری (۲۰ درس متعالی برای خلق زندگی مورد علاقه‌تان)*، ترجمه مجید آصفی، تهران، اشراقیه، ۱۳۸۴ ش.
۹. همو، *درشادی پایدار زیستن*، ترجمه توراندخت تمدن (مالکی)، تهران، قطره، ۱۳۸۸ ش. (ج)
۱۰. همو، *سلامتی هم‌زیاست*، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، چاپ چهارم، تهران، خاتون، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. همو، *شفای کواتومی (کاوشی در مرزهای پزشکی ذهن/بدن)*، ترجمه هایده قلعه‌بیگی، چاپ هفدهم، تهران، پردیس دانش، ۱۳۹۹ ش.
۱۲. همو، *هفت قانون معنوی موفقیت*، ترجمه گیتی خوش‌دل، تهران، قطره، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. رسولی، زهرا، محمدکاظم علمی، علی غنائی چمن‌آباد، و علیرضا کهنسال، «نوخاستگی نفس و بدن (مغز/ذهن) از دیدگاه ملاحظه‌ساز و مایکل گزینگا، بنیان‌گذار علوم شناختی»، *فصلنامه قبسات*، سال بیست و چهارم، شماره ۹۴، زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۴. سانچس، ویکتور، *آموزش‌های دون کارلوس (کاربردهای علمی آثار کارلوس کاستاندا)*، ترجمه مهران کندری، تهران، میترا، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *تعلیقه علی الشواهد الربوبیه*، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات و انوار البینات (محمدعلی جاودان)؛ رساله متشابهات القرآن (سیدمحمدرضا احمدی بروجردی)*، مقدمه و زیر نظر سیدمحمد خاмене‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

۲۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح و تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. همو، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، ترجمه تفسیر شریف صافی، زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۵ ش.
۲۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۶۹ ش.
۲۸. میرداماد، میر محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، کتاب القبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
29. Islaminasab, Hamzeh Ali & Mohammad Mahdi Gorjian Arabi & Hamid Reza Mazaheri Seif, "A Critical Approach to Human Spiritual Perfection from Deepak Chopra's Perspective Based on Mulla Sadra's Opinions", *Pure Life*, Vol. 9(29), Winter 2022.

نقد نفی قاعده ضرورت در فلسفه کانت و الهیات پساکانتی از منظر فلسفه اسلامی*

- یحیی بوذری نژاد^۱
- حمید پارسانیا^۲
- فاطمه رفیعی آتانی^۳

چکیده

این پژوهش با روشی اسنادی، خلأ نفی قاعده ضرورت و اصل علیت در فلسفه عملی کانت و الهیات پساکانتی را به محک فلسفه اسلامی گذاشته است. طبق این تحقیق، مفاهیمی چون ایجاد استعلایی، نفی استعلایی، دیالکتیک، دازاین و ابده، رموزاژه‌هایی هستند که حد مشترک میان دو فرقه کلامی اعتزالی و اشعری در کلام اسلامی و دو جریان الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک در کلام مسیحی واقع شده

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

- این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «عقلانیت، اخلاق و فقه در مواجهه نظری اندیشمندان ایرانی معاصر» می‌باشد.
۱. دانشیار گروه دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (y_bouzarinejad@ut.ac.ir).
 ۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (h.parsania@ut.ac.ir).
 ۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (rafiei.atani@gmail.com).

و این جریان‌ها را ناگزیر به سمت نفی قاعدهٔ ضرورت و اصل علیت سوق داده‌اند که نتیجه‌ای جز راه یافتن تصور ترکیب در ذات پروردگار، پذیرفتن انگارهٔ «وجود اجوف» و تعطیل احکام شریعت به نفع اختیار نداشته است. به زعم این پژوهش، این امر پیامد بلافصل تفکیک فلسفه از کلام و یا تبعیت فلسفه از کلام در الهیات بوده است. بازگشت به نظم فلسفی ماتقدم ذیل یک جهان‌بینی توحیدی و تبعیت کلام از فلسفه متافیزیک، راه حل پیشنهادی این پژوهش برای رفع مسئله است.

واژگان کلیدی: قاعدهٔ ضرورت، اصل علیت، دیالکتیک استعلایی، دیالکتیک تجافی، ایده، دازاین.

مقدمه

فلاسفه متافیزیک از سقراط، افلاطون و ارسطو تا فارابی، ابن سینا و صدرالمتألهین همگی بر محور یک جهان‌بینی واحد و آن هم جهان‌بینی توحیدی گرد آمده‌اند. در مقابل، فلسفهٔ مدرن به سبب انگاره‌های ثنویت و تثلیث اساساً در مواجهه با فلسفهٔ متافیزیک و جهان‌بینی توحیدی قرار دارد. ریشهٔ این تقابل تا فلسفهٔ یونان باستان و انتقال آن به روم و در نسبتش با تفسیرهای رواقی گرایانه از مسیحیت اولیه قابل پیگیری است. در واقع، فلسفهٔ مدرن فلسفه‌ای است که خود را تابع یا منفک از کلام مسیحی ساخته تا بر تناقضات بنیادین گزاره‌های دینی مسیحیت فائق آید و این در حالی است که در همان اوان شکل‌گیری فلسفه اسلامی، فارابی صریحاً به تبعیت کلام از فلسفه به سبب ابتدای آن بر ضروریات عقلی و روش برهانی‌اش که مانع رسیدن به نتایج متناقض و متکثر می‌گردد، تأکید نموده، معتقد است که اگر زبان تمثیلی دین در خدمت فلسفه قرار نگیرد، موهومات و مخیلات جای معقولات را خواهند گرفت و دین به ورطهٔ فساد و نابودی کشیده خواهد شد (فارابی، ۱۴۲۷: ۷۳ و ۸۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۴). البته کلام اسلامی به ویژه کلام معتزله و کلام اشاعره نیز چونان کلام مسیحی، هر جا تبعیت از فلسفه الهی را نادیده انگاشته، دچار تناقضات درونی بسیاری گشته است؛ از جمله در مسئله جبر و اختیار که در واقع در پی حل مشکل قاعدهٔ ضرورت در فلسفه عملی ناکام گشته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱). اهمیت بیان این موضوع از جهت نقد اندیشه‌هایی است که دامنه حسن و قبح عقلی را تا ذات پروردگار کشانده و به نوعی قائل به ترکیب در ذات الهی

شده‌اند. ایراد چنین رویکردهایی آن است که یا با حاکم کردن عقل نظری بر خداوند، او را محدود ساخته‌اند، در حالی که ممکن نیست کسی ذات خودش را تحدید کند، پس لازمه حرف ایشان آن است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد، و یا عقل عملی را بر خدا حاکم کرده‌اند که این عین ناقص دانستن پروردگار است، چرا که تنها آنچه ناقص است، به خاطر استکمال و جبران نواقص خود، مجبور به سرسپردگی به قوانین و سنن اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۵).

با تحقیق در مبانی فلسفی الهیات مدرن روشن می‌گردد که بسیاری از مشکلات و تناقضات درونی الهیات مدرن از جمله مسئله قاعده ضرورت در فلسفه عملی نیز بسیار شبیه به مشکلات دو جریان کلام اشعری و اعتزالی در این باب بوده و پیشتر از این، پاسخ‌های مقتضی به آن در فلسفه اسلامی داده شده است. از این روی، هدف از این پژوهش، نقد مبانی معرفتی فلسفه مدرن برای روشن ساختن خلأهای درونی و کاربردی الهیات مدرن در این زمینه است. این پژوهش در تلاش است تا با کشف رموزهای که اغلب در نقد فلسفه مدرن به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده و از دسترس نقد دور مانده‌اند، به واکاوی این فلسفه پرداخته و به واسطه این رموزها، طحواړه مفهومی حاکم بر این فلسفه را ترسیم نماید. از این منظر، چند پرسش اساسی پیش روی این تحقیق است؛ اول اینکه انحراف در فلسفه متافیزیک اساساً به چه دلیل و در کدام مقطع در تاریخ فلسفه حاصل گشته است؟ دوم اینکه علی‌رغم تفاوت‌های گسترده و پلورالیسم فراگیر در این حیطه، فصل مشترک جریان‌های پساکانتی مدرن در چیست؟ و سوم اینکه چگونه می‌توان از این تشتت آرا عبور کرد و جریان‌های اندیشه‌ورزی را حول محوری معرفت‌زا و نه معرفت‌گریز سامان داد؟

۱. ادبیات نظری

مفهوم ضرورت از بدیهیات عقلی در فلسفه متافیزیک است؛ «چون خودبه‌خود قابل شناخت است و در نفس انسان، مستقیم و بدون واسطه نقش می‌بندد، بدان‌سان که نه تنها خود، معلوم ذهن است، بلکه امور دیگر نیز به وسیله آن بازشناخته می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۳۱۱). این مفهوم که حکمای اسلامی آن را از معقولات ثانیه می‌دانند، اعم از اینکه وجود حقیقی باشد یا وجود اعتباری، همواره

ناشی از یک ضرورت عقلی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۴) که این ضرورت عقلی مساوق با یک ضرورت تکوینی است و از همین رو، فلاسفه متافیزیک وجوب را از شئون وجود می‌دانند که از مصادیق وجود اخذ شده و در نهایت ما را به قاعده علیت رهنمون می‌سازد (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۶۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۸ و ۱۵۱). پس «هر چیزی که دارای وجود است و وجود آن به خود واجب نیست و به خود ممکن است، ممکن‌الوجود است به خود و ناممکن‌الوجود به غیر، پس ممکنی‌اش از علت باید که بشود تا واجب شود که بیود از علت و باید شرطها همه به جای آیند و علت، علت شود به فعل، و علت آنگاه علت شود به فعل که وی چنان شود که چنان باید به فعل، تا از او معلول واجب آید» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۶۴-۶۵). به طور خلاصه می‌توان گفت: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». «این قاعده، قاعده تمامی است که برهان آن بر اساس بدیهیات اولیه نهاده شده است و قانونی کلی و همگانی است که شامل همه ممکنات و رویدادهای ذاتی و زمانی است؛ خواه از فاعل مختار صادر شود یا نه و با اختیار فاعل مختار هم منافاتی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۵).

در فن منطق، وجوب از ارکان مواد ثلاث است؛ یعنی هر محمولی را که نسبت به موضوعش ملاحظه کنیم، دارای یکی از سه جهت وجوب، امکان و امتناع است (همان: ۱۳۱). وجوب در فلسفه نیز به همین معناست. معنای وجوب در همه قضایا یکی است، لکن محمولها متفاوت‌اند؛ به این معنا که گاهی اضافه محمول برای موضوع مع‌الوجود است و گاهی بالوجود، که در هر دو صورت، ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و تأکد و حتم بودن این معنا برای شیئی و مؤکد بودن لازم برای موضوع چه در وجود و چه در ماهیت وجوب است. به عبارت دیگر، «از نسبت محمولها به موضوعها، قضایا گوناگون می‌شود؛ اما در همه موارد، معنا و حقیقت وجوب، وجوب است و لازم نیست هر جا که سخن وجوب به میان می‌آید، پای وجود هم در کار بوده باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۷۰۴-۷۱۰). «پس از این منظر، وجوب وجود با ثبوت و وجوب لازم برای ملزومات تفاوت دارد. صرف تقارن اوصاف ماهیت برای ماهیت در حال وجود، به این معنا نیست که حتماً وجود در لزوم مزبور دخالت دارد (مانند حرارت برای آتش در مثال "النار حارّة"). پس ضرورت لوازم ماهیات برای ماهیات مع‌الوجود است و بالوجود نیست» (همان: ۷۲۰/۱).

تا اینجا روشن گردید که وجود و لوازم وجود، به هیچ وجه ذاتی ماهیات امکانی نیستند، وگرنه ممکن بالذات به واجب بالذات منقلب می‌شد. پس ماهیات امکانی اگر بخواهند به وجود و عوارض وجود متصف شوند، احتیاج به علت دارند؛ یعنی ماهیات امکانی در حقیقت ذاتشان علت‌پذیر نیستند، اما در تحقیقشان و در تحقق لوازشان محتاج علت هستند و اما وجودهای امکانی صرفاً در حقیقت ذاتشان احتیاج به علت دارند و معلول بالذات، لازمه ذات علت تامه است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۳-۱۳۴). پس در نهایت، هر چه از علتی آید، به واجبی آید (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۶۳-۶۴). از اینجا معنای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در ارتباط با فاعل مختار معلوم می‌گردد و مشخص می‌شود که این قاعده‌ای است شامل همه ممکنات، که ممکن تا واجب نشده است، موجود نخواهد شد و علت با اقتضایی که در او هست، معلول خود را به مرتبه وجوب می‌رساند و پس از آن ایجادش می‌کند و این خود یعنی فاعل در فعل خودش مختار است و وجوبی که از ناحیه علت آمده، محال است در خود علت اثر بگذارد؛ زیرا تقدم شیء بر نفسش لازم می‌آید و این محال است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).^۱ در ادامه، پیش از بیان مشکله کانتی در باب قاعده ضرورت، ابتدا مقدمات ثبوت این موضوع در فلسفه او بررسی خواهد شد.

۱. نکته‌ای که بیان آن ضروری می‌نماید، به تبیین نسبت مساومت میان وجوب و ضرورت بازمی‌گردد: «در فلسفه، اصطلاحی است تحت عنوان “وجوب بالقیاس” و “امکان بالقیاس”. مورد این اصطلاح این است که وقتی یک حادثه را با حادثه دیگر مقایسه کنیم، اگر با فرض وجود حادثه اول، وجود دیگری ضروری باشد، می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول، “وجوب بالقیاس” دارد؛ ولی اگر با فرض حادثه اول، وجود و عدم حادثه دوم هر دو تا ممکن باشد، می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول “امکان بالقیاس” دارد. در نظر سطحی چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر، “وجوب بالقیاس” است و مواردی هم هست که بین دو حادثه، هیچ گونه رابطه ضروری نیست و بین آنها “امکان بالقیاس” حکم فرماست؛ ولی در نظر دقیق‌تر می‌یابیم که بین هر دو حادثه “وجوب بالقیاس” حکومت می‌کند و “امکان بالقیاس” تحقق خارجی ندارد؛ زیرا که حوادث بالاخره در یک “علت رأس” اشتراک دارند و چون بین هر علت و معلولی، رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکم فرماست». اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است: اول، قانون علت و معلول عمومی؛ دوم، ضرورت علت و معلول، بدین معنا که معلول وقتی به وجود می‌آید که از ناحیه علت ضرورت پیدا کرده باشد؛ سوم، سنخیت علت و معلول، یعنی هیچ علتی نمی‌تواند به جای معلول خودش معلول دیگری به وجود آورد و هیچ معلولی نمی‌تواند از غیر علت خودش به وجود آید؛ و چهارم اینکه جهان هستی همه به یک علت العلل منتهی می‌شود، به این معنا که اصل توحید مبدأ است و ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه حوادث جهان از آن استنباط می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۹-۱۱۰).

۲. تقسیم‌بندی علوم از منظر کانت

فلسفه کانت به زعم خویش، محرک آغازین خود را از انتقادات و حملات هیوم بر دین به طور کلی، و مسیحیت به طور خاص دریافت داشت. اندیشه‌های نقادانه هیوم و کانت به مرور اعتبار روش‌های ارسطویی را زیر سؤال برد تا جایی که مسئله اصلی غرب این شد که «با طرد فلسفه ارسطویی و فلسفه اولی، سخن گفتن از موضوعات دینی در چه مسیر دیگری ممکن است؟» (شبستری در: جمعی از محققان، ۱۳۸۷: ۲۸۴-۲۸۵). کانت در مواجهه با این مشکل، راه حل را در این دید که بنیان فلسفی جدیدی پایه‌ریزی نماید تا بتواند از ساحت دین و اخلاق، آن‌چنان که شایسته است، دفاع کند. در قضاوت او، «پایه‌گذاران حکمت عام عملی، میان انگیزه‌هایی که فقط از عقل به نحو مستقل مستفاد می‌شوند و به راستی اخلاقی هستند و انگیزه‌های تجربی که به وسیله قوه فهم صرفاً از راه مقایسه تجارب به صورت مفاهیم کلی درمی‌آیند، فرقی نمی‌گذارند» و از تفاوت سرچشمه‌های این دو گونه انگیزه غافل‌اند (کانت، ۱۳۹۴: ۲۸). بنابراین، «کانت در میان فیلسوفان جدید، اولین کسی بود که طرح متافیزیکی سنتی را مبنی بر توصیف جهان آن‌چنان که هست، فی‌نفسه مردود شمرد» (پاتنم، ۱۳۹۶: ۳۲). او که خود را در نزاع میان تجربه‌باوران و عقل‌باوران می‌دید، جهان بشری را به دو بخش تقسیم کرد؛ جهان پدیدارها و جهان ایده‌ها (شرت، ۱۳۸۷: ۲۵۶). از منظر کانت، هر دانش عقلی یا مادی است یا صوری. دانش نوع نخست، دانش طبیعی و دانش نوع دوم اخلاق است. وی این دو را به ترتیب، فلسفه طبیعی و فلسفه اخلاقی نامیده است. در این تقسیم‌بندی، جایگاه عقل نظری و ادراکات مربوط به آن تنها در فلسفه طبیعی موضوعیت می‌یابد (کانت، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۲). این تقسیم‌بندی از علوم، پیامدهای بسیار مهمی را در بر داشت؛ اول اینکه به تبع آن به کارگیری عقل نظری در مابعدالطبیعه مردود شمرده شد. در واقع عقل‌گرایی کانتی، معنایی صوری یافت و با نادیده گرفتن حیثیت وجودشناختی عقل، به قواعد کاربرد عقل نظری در فلسفه تقلیل پیدا کرد. دوم اینکه قاعده علیت - به عنوان یک قاعده پیشینی عقل نظری - را منحصر در عالم ماده و طبیعت ساخت و در واقع زنجیره روابط علی - معلولی در نظام هستی در فلسفه عملی او از هم گسسته شد و در

نتیجه، فلسفه‌های مادی گرا مجال ظهور بیشتری یافتند. سومین و به نظر مهم‌ترین پیامد را می‌توان در افول مبنایگرایی معرفت‌شناختی پس از کانت مشاهده نمود. کانت اگرچه خود یک مبنایگرا بود، اما پس از او ریشه‌های مبنایگرایی در هم کوبیده شد و فلسفه او، منشأ نظام‌های معرفت‌شناختی غیر مبنایگرا گشت. این امر نتیجه نوعی از نظام‌سازی فلسفی در اندیشه کانت بود که می‌توان آن را «نظام‌سازی فلسفی موزاییکی» نامید؛ جایی که هر تکه از این پازل فلسفی، خود به عنوان یک موضوع مستقل مطرح شده و در نهایت می‌کوشد تا انسجام درونی خود را فارغ از ریشه‌ها و مبانی هستی‌شناختی که دیگر تعلق خاطری به آن ندارد، حفظ کند، تا جایی که پس از وی، انسجام‌گرایی یا کل‌گرایی به سادگی جایگزین مبنایگرایی معرفت‌شناختی می‌شود، و فلسفه ناگزیر اسیر دوره‌های معرفت‌شناختی می‌گردد (صدر، بی‌تا: ۵۵/۱). در نهایت، «تقسیم نامبارک فلسفه معاصر به رشته‌های جداگانه (اخلاق، معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه علم، فلسفه زبان و...) غالباً این را پنهان می‌سازد که چگونه بحث‌ها و استدلال‌ها و مسائلی کاملاً یکسان در همه این رشته‌ها طرح می‌شوند» (پاتنم، ۱۳۹۶: ۵).

۳. واکاوی مشکل اساسی کانت در طرح‌ریزی بنیان فلسفه مدرن

کانت معتقد است که هیوم با ایراد مشکل خود در باب استنتاج منطقی بایستی‌ها از هستی‌ها، در واقع وی را از خواب جزم بیدار کرده و او را به سمت و سویی دیگر سوق داده است. به زعم هیوم، در یک قیاس منطقی از مقدماتی که مبتنی بر استی هستند، نمی‌توان نتیجه بایستی اخذ کرد و لذا از منظر او، بنیاد اخلاق از مابعدالطبیعه جداست و اساساً یک فیلسوف مابعدالطبیعه نمی‌تواند از مقدمات هستی خدا و هستی نفس، به بایستی فضایل اخلاقی و نبایستی رذایل اخلاقی رهنمون شود (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۲؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۴۷). کانت در «نقد عقل محض»، مقدمات حل این مشکل را فراهم آورده است. او در این رساله از منظری معرفت‌شناختی، عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده و منشأ عقل نظری را در حس و تجربه قرار می‌دهد، «cogito» که در اغلب ترجمه‌ها و آثار از آن تعبیر به شهود شده است، شناختی است که ریشه در تجربه حسی دارد: «شناخت ما از حواس آغاز می‌شود و از آنجا به فاهمه رفته و به عقل

می‌انجامد». به زعم او همه مفاهیم و همه اصول حتی اگر به نحو پیشینی ممکن باشد، به شهودات تجربی نیازمند است (کانت، ۱۳۹۶: ۳۵۹ و ۳۶۳-۳۶۶). اگرچه در اندیشه کانت، عینیت همان جهان پدیدارهاست که می‌توان آن را به شناخت حسی و تجربی درآورد، اما چیزی در این جهان وجود دارد که از قواعد جهان پدیدارها گریزان است و همواره فراتر از درک عقل نظری ظاهر می‌شود و آن چیزی نیست، جز انسانی که دارای اراده آزاد است. به زعم کانت، چون انسان اختیار و عدم اجبار را در عمل خود می‌بیند، ناگزیر عمل او نمی‌تواند تابع انتخاب پدیدارها و ضرورت پدیدارها باشد و از این منظر، اگرچه خود انسان در عالم طبیعت و پدیدارهاست، اما اراده انسان تابع قانون علیت جاری در طبیعت نیست و علت فوق پدیداری مؤثری هم نبوده که بتواند عنصر اختیار را از انسان سلب کند و او را تابع قاعده علیت در پدیدارها سازد. لذا استفهام انکاری کانت برای خواننده خویش در «نقد عقل محض» این است که «اگر آزادی ممکن است، آیا می‌تواند با کلیت قانون طبیعی علیت، همزیستی داشته باشد؟» (همان: ۵۲۷). در نتیجه، علت نخستین به آن معنا که فلاسفه متافیزیک می‌گفتند و قانون علیت را از علةالعلل تا نهایت خلقت جاری می‌دانستند، در فلسفه عملی کانت مردود است. به بیان ساده، از منظر این تفکر اگر قاعده ضرورت را در فلسفه عملی بپذیریم، «پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، واجب‌التحقق خواهد بود و هر فعلی که چنین باشد، فاعل آن فعل، اضطرار بر ایجاد آن فعل خواهد داشت و به حکم اجبار باید آن را انجام دهد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۳-۱۱۴).

«دیالکتیک استعلایی» کانت و همه دیالکتیک‌های فلسفه‌های پساکانتی، روی همین اشکال کانت و تعرض او به این قاعده بنا شده است؛ چرا که تعبیر وی از این قاعده، از اساس، عقل نظری را از درک مابعدالطبیعه عاجز نموده است. کانت در توجیه توقیف قاعده ضرورت^۱ در فلسفه عملی خویش، فرم منطقی شناخت را از فرم استعلایی آن جدا می‌نماید و بیان می‌دارد که اگر چیزی بخواهد وجوب پیدا کند، این چیزی مربوط به محتواست، نه صرفاً مربوط به فرم منطقی. به زعم کانت، مفهوم «وجوب»^۲ مفهومی

1. Which exists is completely determined.
2. Complete determination.

نیست که بشود تمامیت آن را در «امر واقع»^۱ نشان داد. بنابراین وجوب باید بر روی مفهوم دیگری که به آن ایده^۲ می‌گویند، بنا شود. «ایده»، جامع همهٔ امکان‌هاست و جامع همهٔ امکان‌ها هم چیزی نیست که بتوان آن را به صورت پسینی به دست آورد و باید تابع قواعد پیشینی باشد. سپس کانت مجدداً توجه می‌دهد که صرف ایجاب در موارد عملی، ایجاد را در پی ندارد (Kant, 2003: 319-320). یعنی از منظر کانت، وجوب در قضایای عملی غیر از آن وجوبی است که در قضایای منطقی با آن مواجهیم و برای فهم این وجوب باید مفهوم ایده را جایگزین مفهوم امر واقع سازیم.^۳

کانت در توجیه این مطلب، به زعم خویش دست به یک ابداع فلسفی می‌زند تا بتواند پیشینی بودن احکام عقل عملی در «ایده» را به اثبات برساند. در راستای این هدف، او «نفی منطقی»^۴ را از «نفی استعلایی»^۵ تفکیک کرده و می‌گوید در نفی منطقی که ما از not استفاده می‌کنیم (برای مثال در قضیهٔ سلبیه‌ای چون «سنگ، گیاه نیست»)، ارتباط یک مفهوم با مفهوم دیگر را برای روشن شدن معنای آن مفهوم در ذهن در نظر می‌گیریم؛ اما در نفی استعلایی، برای مثال وقتی می‌گوییم «غیر اخلاقی»^۶، این حاکی از نبودن چیزی در یک چیز شناخته شده نیست، این اصلاً به «محتوا»^۷ مربوط نمی‌شود، نفی استعلایی «نبودن من حیث هی»^۸ است و در مقابل آن،

1. In concreto.

2. Idea.

3. Sum_total of all possibility.

۴. به عبارت دیگر، اینجا کانت یک ضرورت خیالی (ایده) را جایگزین ضرورت عقلی ساخته تا مشکل فلسفه عملی خویش را حل کند؛ لکن همین امر، بنیان فلسفه عملی و الهیات پساکانتی را به کلی سست ساخته است. به بیان شهید مطهری، معیار در افعال انسان عدم لغویت یا به عبارتی داشتن غایت است و محال است که فعل بدون غایت و عبث از انسان صادر بشود، لکن همه عبث‌ها نسبی است؛ مثلاً فعلی که از یک شوق خیالی و یک ادراک خیالی منبث می‌شود و غایت عقلانی ندارد را عبث می‌خوانیم؛ یعنی فعل «نسبت به مبدئی که از آن پدید آمده؛ عبث نیست، نسبت به مبدئی که از آن پدید نیامده و شایسته بود از آن پدید آید، عبث است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸-۲۰).

5. Logical negation.

6. Transcendental negation.

7. Not moral.

8. Content.

9. Non_being in itself.

«ایجاد استعلایی»^۱ قرار دارد که به خودی خود بیانگر «بودن» است. بنابراین چنین ایجاد، حاکی از واقع است؛ چرا که از خلال ابژه‌هایش مورد اصابت «چیزی بودن» واقع می‌شود، در حالی که در مفهوم متقابل نفی، اصلاً هیچ چیزی وجود ندارد^۲ که بخواهد ارائه شود. لذا «نفی» در اینجا تعین شناختی ندارد، مگر اینکه همزمان به مثابه متضاد «ایجاد» شناخته شده باشد (Ibid.: 321-322). همان طور که ملاحظه شد، کانت در اینجا ایده را در نقطه‌ای میان «ایجاد استعلایی» و «نفی استعلایی» قرار داده و به نوعی «جامع همه امکان‌ها» را در خارج دارای ثبات می‌داند و آن را از اینکه متعلق جعل قرار گیرد، خارج ساخته و در عین حال منشأ آثار تلقی می‌کند.

در واقع، از آن روی که کانت اراده را از سلسله نظام علی - معلولی خارج ساخته و از طرفی هم برای تحقق این اراده، ترجیحی را لازم می‌داند - چرا که ترجیح بلا مرجح محال است و کانت اعتقاد به این اصل به تبع اصل عدم تناقض دارد - به دنبال این است که بگوید در دیالکتیک استعلایی بر خلاف آن چیزی که در منطق و در مورد ممکنات ماهوی از باب نیاز به حیثیت تقییدی مطرح است، اصلاً چیزی وجود ندارد که بخواهد مانع ایجاد شود که به تبعش ترجیح و وجوبی بخواهد لازم بیاید. خود اراده یعنی ترجیح و «ایجاد استعلایی» یک مقوله است و ایجاد منطقی مقوله‌ای دیگر؛ چرا که ریشه ایجاد استعلایی به نفی استعلایی به مثابه عدم باز می‌گردد و ریشه ایجاد منطقی به نفی منطقی به مثابه امکان ماهوی، و این گونه کل مسئله نسبت بایستی‌ها و هستی‌ها را که هیوم مدعی نفی منطقی آن شده بود، از موضوع منطق خارج می‌سازد.

۴. برخی پیامدهای نفی قاعده ضرورت در شکل‌گیری الهیات پسا کانتی

دیالکتیک استعلایی کانت که مبتنی بر رویکرد پدیدارشناختی^۳ او در تفکیک نومن

1. Transcendental affirmation.

2. Non_existence of anything [عدم].

۳. Phenomenology. «پدیدارشناسی، مطالعه ذوات است و بنابراین همه مسائل آن، از یافتن توصیف‌های ذوات سر در می‌آورند. ذات ادراک حسی، ذات آگاهی... اما پدیدارشناسی همچنین فلسفه‌ای است که ذوات را به وجود برمی‌گرداند و چشمداشت به فهم انسان و جهان از آغازگاهی دارد که جز فاکسیسته (رویدادگی یا واقع‌شدگی [حدوث]) نباشد» (ملین پوتی، ۲۰۰۲: VII).

از فنومن است، جریان‌های فلسفی پس از او را به کلی دگرگون ساخت. کانت در ویراست اول *نقد عقل محض* برای اولین بار در تاریخ فلسفه غرب (به جای عقل به مثابه صادر نخستین و *علة‌العلل*)، مرجعیتی را برای قوه متخیله متصور گشت که پیش از آن فاقد بود. او در این اثر با تقسیم‌بندی قوای ادراکی انسان به حساسیت، متخیله و فاهمه، قوه متخیله را ریشه مشترک حس و فاهمه دانسته و «وحدت‌بخشی» به کثرات شهودی را از شئون آن به شمار می‌آورد. از منظر کانت، این قوه متخیله است که در خلال فرایند شاکله‌سازی یا شماتیزم، پدیدار شدن هستومندها را ممکن می‌سازد. عمل تألیف به طور عام، محصول محض قوه تخیل است. این قوه نزد کانت به سه زمان گذشته، حال و آینده معطوف است و از این منظر، قوه تخیل هم وجهی تجربی و هم وجهی استعلایی دارد. وجه تجربی تخیل که اساساً معطوف به بازتولید گذشته در اکنون است، تخیل بازتولیدی و وجه استعلایی آن، که معطوف به آینده است، «تخیل مولد» نام دارد. آنچه از منظر کانت به تبیین امکان شناخت پیشینی کمک می‌کند، «تخیل مولد» است (کانت، ۱۳۹۶: ۱۶۶-۱۶۷ و ۲۱۸). در واقع به زعم کانت، تخیل یک توانایی برای بازنمایی یک شیء حتی بدون حضور آن در شهود است و دقیقاً اینجاست که ایده تخیل مولد وارد عمل می‌شود؛ به این معنا که تخیل مولد، فعلیت هر عینیتی واقع می‌گردد (Krijnen, 2020; Rastovic, 2013). این نکته از این منظر حائز اهمیت است که طبق چنین نظریه‌ای، مباحث مربوط به اخلاق و مابعدالطبیعه و قواعد پیشینی عقل عملی نیز بر انگاره «تخیل مولد» استوار خواهد شد و با مرجعیت شهود حسی اساساً جایی برای شهود عقلی باقی نخواهد ماند.^۱

جریان الهیات دیالکتیک که ریشه در آرای هگل دارد با ردّ تفکیک عقل نظری از عقل عملی در فلسفه کانت، اما با ابتنا به همان توجیه کانتی در نفی اصل علیت، هر

۱. بر خلاف این ایده در فلسفه اسلامی، عقل فعال گاهی اوقات معقولاتی را که شأن آن تحصیل در قوه ناطقه نظریه است، به متخیله افاده و اعطا می‌کند و در پاره‌ای اوقات، جزئیات محسوس متعلق به ناطقه عملیه را به آن می‌بخشد؛ ضمن اینکه قوه متخیله، ضامن نسبت و ارتباط میان ناطقه نظری و عملی است و این نکته‌ای است که اهمیت آن در فلسفه کانت روشن می‌شود و اعراض از آن در بعضی شبه فلسفه‌های عصر حاضر، به انکار اساس و مبنای اخلاق و گسست میان علم و عمل می‌انجامد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی را بلاواسطه به مطلق وجود برمی‌گرداند، تا جایی که مطلق وجود را با عدم در یک نسبت علی - معلولی قرار داده و مجموعه‌ای از تضادها و تناقض‌ها را به وجود نسبت می‌دهد. هگل در واقع با بازتعریف مفهوم عقل به مثابه امری تاریخی و نه استعلایی، در پی این است که نسبت میان عقل نظری و عقل عملی یا دیالکتیک ذهن و عین را تبیین نماید. پس باید دانست که عقل تاریخی، یک اصل مسلم تاریخی محض نیست. نقطه عزیمت این تحول در ایده کانت و آنجایی است که نیروی خلاق تخیل، هسته واقعاً ضروری دریافت وی از عقل را ذیل فرایند جمع‌آوری تنوع تجربه در تصویر واحد (سنتز) به مثابه دستاورد تخیل برمی‌سازد که بعدها در فلسفه هگل، این قوه تخیل خلاق مبنای یک نظام ناشناخته گشت و تحت «کشف ساختار بازتابی اندیشه»، نمودی واضح‌تر یافت و آنچه در نگاه کانت، یک ساختار ثابت به شمار می‌آمد، به وسیله اصل اندیشه به روندی مبدل شد که مدام از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر انتقال می‌یافت. هگل این روند را جبری می‌دانست و بنابراین اندیشه در فلسفه وی، خود را از راه مطلق شدن در خیال فعلیت می‌بخشد (یانن‌برگ، ۱۳۸۴). به زبان فلسفه اسلامی، هگلی‌ها معتقد به حدوثِ حادث بودند؛ یعنی سلسله‌ای از حدوث‌ها را در یک روند بازتابی، منشأ حرکت در دیالکتیک ذهن و عین قرار داده بودند، در حالی که از منظر حکمت اسلامی، اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد، لازمه قطعی‌اش این است که شیء در بقاء احتیاجی به علت ندارد که البته چنین چیزی محال است (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۰۴/۴-۱۰۵). از طرف دیگر، وقتی شیئی حادث می‌شود، مفهوم حدوث از وجود بعدالعدم انتزاع می‌شود و این بدان معنا نیست که واقعاً دو چیز پیدا شده، یکی خود شیء حادث و دیگری حدوثِ حادث (همان: ۲۱۵/۴)؛ در حالی که هگلی‌ها ابتدا با مفهوم بی‌واسطه و سپس مفهوم سلبيت به مثابه نفیِ نفی، دقیقاً این تعبیر را در فرایند حرکت تکاملی عقل پیاده کردند و این گونه بود که در طرحواره نظری ایشان، زنجیره علیت منتفی به بقای شیء در حدوثِ حادث و «دلیل» جایگزین علت گردید (همو، ۱۳۵۰: ۸۵).

نفیِ مرتبه‌ای است که روح در آن، فعلیت خود را به عنوان مطلق وضع می‌کند؛ فعلیتی که برای خود و در خود است. این مرتبه در دیالکتیک هگل به این صورت

است که برابرنهاد در عین اینکه برنهاد را نفی می‌کند، همزمان با هم‌نهاد نیز نفی می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۸: ۳۳۱). در واقع هگل با اخذ اشکال کانت، یک اشکال دیگر نیز روی آن بنا کرده و می‌گوید، اگر ثابت همان واجب است و ایجاد، سلب را ایجاد می‌کند، پس هستی هم دلیل بر نیستی است، چون هستی می‌شود سالب ایجاد؛ چرا که به واسطه هستی است که سلب در مقابل ایجاد، تعیین شناختی پیدا کرده است.^۱

نتیجه اینکه هگل، دیالکتیک سقراط را نه فقط قانون استدلال ذهن، بلکه قانون طبیعت دانسته و تعریفی جدید از دیالکتیک به مثابه جنگ و آشتی نقیض‌ها ارائه می‌دهد و به تبع آن، دلیل را جایگزین علت می‌سازد (مطهری، ۱۳۵۰: ۸۵)؛ بدین معنا الهیات دیالکتیک در عین اینکه اساسش به دیالکتیک استعلایی بازمی‌گردد، اما در نقطه مقابل دیالکتیک استعلایی ظاهر می‌شود و از باب اراده آزاد به جایی می‌رسد که کل افعال و اعمال بشری را در نسبت با امر متعالی علی‌السویه فرض می‌کند. بدین معنا اگر خود اراده یعنی ترجیح و این اراده هم‌پیوست تصور مطلوب حاصل می‌شود، پس اراده همان ایده و ایده همان اراده است. از اینجاست که حق مجرد چیزی جز امکان نیست و لذا وجوب حق نیز چیزی جز اراده نیست. این حق به دلیل تجریدی بودنش محدود به امر منفی است؛ بنابراین شکل مثبت فرمان‌های حق نیز در والاترین محتوای خود مبتنی بر منع است (هگل، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۲/۷-۲۰۵). از این رو دیالکتیک استعلایی کانت و دیالکتیک جبرگرایانه هگل به نوعی جان‌نشینان رویکردهای کلامی اعتزالی (تفویضی‌ها) و اشعری (جبرگرایان) در الهیات مدرن محسوب می‌شوند.

۱. این قاعده هگلی که می‌توان آن را نقطه تجافی وجود در دیالکتیک هگل و منشأ انگاره «روح خود-بنیاد» در امتداد خرد خود-بنیاد کانت دانست، درست بر خلاف قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» در فلسفه اسلامی است. در فلسفه اسلامی ذیل نظام علی-معلولی، «مراد از ظهور موجودات تجافی نیست، [بلکه] هر کدام از این‌ها مرتبه‌ای از کون می‌باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۵۰۲/۱). در فلسفه اسلامی، بسیط الحقیقه موجودی است که به هیچ وجهی مرکب نیست، از این رو نمی‌توان از آن چیزی را سلب کرد؛ زیرا اقتضای سلب، تصور مسلوب و موجب اثبات چیز دیگری است «و هر آگری که موضوع حکم سلبی قرار گیرد، مرکب از دو امر است؛ یکی آنکه "خودش خودش" می‌باشد و دیگر آنکه شیء مسلوب نیست و این امر، خلاف بساطت است و چون از موجودی نتوان چیزی را سلب کرد، پس تمام اشیاء است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۰-۱۳۱).

فلسفه هگل در پیوند با دو جریان عمده رواقی‌گری^۱ و افلاطونیسیم^۲ که اولی پایبند به سنت رومی و دومی پایبند به سنت یونانی است، در دهه‌های اخیر نقش مهمی در الهیات مدرن مسیحی بر عهده گرفته است. الهیات مسیحی به طور کلی بخش عمده‌ای از مبانی خود را از تفسیر پولس از مسیح یا متون عهد جدید اخذ کرده که در واقع تفسیر مسیحیت در بستر هلنی روم با انگاره‌های چندخدایی^۳ یا همه‌خداانگاری^۴ نسبت‌گرایی اخلاقی، روح با منشئی مادی^۵، اندیشهٔ حلول و خودقانون‌پنداری است (Engberg-Pedersen, 2016: 31-29; Grant, 1915) و نسبت غیر قابل انکاری با عناصر فلسفه کانت و هگل دارد. در اندیشهٔ کانت، هگل و اغلب فلاسفهٔ مسیحی، ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی و به‌ویژه افلاطون اغلب به شیوه‌ای رواقی به چشم می‌خورد (شرت، ۱۳۸۷: ۵۸). بنابراین در اینجا ما در زمینه‌ای قرار داریم که عناصر اصلی یک کیهان‌شناسی رواقی و معرفت‌شناسی و روان‌شناسی اخلاقی با هم تلاقی می‌کنند تا بتوانند پیام کلی گفتار عیسی مسیح را بیان کنند و شکل منسجمی بگیرند. درست در مقابل نظریات افلاطون و ارسطو که بخشی از روح را غیر شناختی یا مجرد از ماده می‌دانند و از این منظر می‌خواهند به مشکلی شناختی در رابطه با میل پردازند، رواقیون در تمام مدت شناختی باقی می‌مانند و درکی شناختی از میل ارائه می‌دهند (Engberg-Pedersen, 2016: 32, 35, 40, 41).

در واقع، کانت به سبب تناقض‌های غیر قابل حل میان گزاره‌های ایمانی و عقلی بود که ایمان را از محدودهٔ عقل محض یا عقل نظری بیرون راند و آن را ذیل عقل عملی برد؛ اما پس از او، ایمان در محدوده‌ای از سؤالات بی‌پاسخ در باب معرفه‌النفس رها شد و همین سؤالات بود که منشأ شکل‌گیری الهیات مدرن گردید. برخی چون شلایرماخر به همان شیوه کانتی یعنی بریدن دین از متافیزیک و پذیرش ایمانی گزاره‌های دینی متوسل شدند؛ با این تفاوت که «اخلاقیت فردی» و مؤلفه‌های روان‌شناختی را جایگزین قواعد عام روشنگری قرار دادند که پلورالیسم سیاسی و مذهبی تابعی از آن و شکل‌گیری

1. Stoicism.

2. Platonism.

3. Polytheism.

4. Pantheism.

5. Pneuma.

الهیات لیبرال، نتیجه آن بود. در این دیدگاه، واقعیت وجودی انسان در «خودآگاهی مؤمنانه» پدیدار می‌گردد که جز از طریق تفسیر و تأویل متون مقدس ممکن نیست (Heron, 2000: 53; Crouter, 2005: 53; شرت، ۱۳۸۷: ۹۰، ۱۰۵ و ۱۰۹). برخی دیگر چون کارل بارت نیز در چرخشی روش‌شناختی، الهیات خویش را بر مبنای فهم دیالکتیکی از وحی شکل دادند؛ الهیاتی که متأثر از تاریخی دیدن رابطه انسان و خدا و تأکید بر انگاره‌های ایمانی مسیحیت چون تثلیث و حلول، امکان تطابق بیشتری با فلسفه هگلی و غیر لیبرال داشت (فرستمن، ۱۳۸۲؛ نیکولز، ۱۳۷۴). این روش «در واقع کاشف از تزاحمی است که صفات متمیزه تمامی تغییرات و اظهارات حوزه الهیات را نشان می‌دهد». به زعم بارت، در میانه این تضادها، حقیقت تنها از طریق پارادوکس به ادراک درمی‌آید؛ لذا همواره باید از وجهه سلب به وجهه ایجاب و از وجهه ایجاب به وجهه سلب نگریست. به بیان وی، «البته این قول که صورت ایجابی و سلبی هر دو در تحلیل نهایی، یک چیز را اظهار می‌دارند، به نهایت درجه مبهم و در مظان اتهام است»؛ اما سرّ توفیق دیالکتیسین‌هایی چون افلاطون و پولس مقدس نیز در همین است که از طریق اظهارات مبهم و متناقض، حقیقت را بیرون کشیده‌اند (بارت، ۱۳۷۴). رویکرد کلی «الهیات سلبی» این است که نهایت چیزی که انسان درباره خدا می‌تواند بداند این است که خدا چه نیست و از همین جهت، ترکیب را وارد ذات پروردگار می‌گرداند.

با دقت در جریان‌های الهیاتی پس از جنبش نوارتدوکسی بارت، می‌توان به این نتیجه رسید که الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک، در واقع دو روی یک سکه‌اند (Heron, 2000) که در نهایت ذیل فلسفه هایدگر، چهره‌ای دوجانبه از الهیات مدرن به نمایش می‌گذارند. به زعم هایدگر، پدیدارشناسی کانت به تبعیت از فلسفه یونان با تفکیک نومن از فنومن، ظهور را به طریقی دووجهی به کار برده و بر وجود هستنده‌ای متعالی فارغ از ادراک انسان صحنه نهاده است؛ در حالی که تنها اندیشیدن محض^۱ است که ادراک ساده‌ترین تعینات هستی‌هستندگان در مقام هستندگان به صرف نظر کردن به آن‌هاست. پس به زعم هایدگر، بر الهیات مسیحی نقدی وارد است از باب معتبر دانستن

1. Noein.

ایده «استعلا» که بر حسب آن، انسان چیزی است که به فراتر از خود می‌رسد و یا چیزی بیشتر از موجود بهره‌مند از فاهمه است (نیکولز، ۱۳۷۴؛ هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۱ و ۱۶۲). از منظر هایدگر، «پدیدارشناسی، تعیین مبین آن چیزی است که باید موضوع هستی‌شناسی گردد» و آن چیزی جز دازاین نیست. ماهیت دازاین در آگزیستانس او نهفته است و خصلت‌ها برای دازاین همواره «شیوه‌های ممکن بودن» هستند، هر گونه امکانی برای چنین هستنده‌ای همان بودن است. «دازاین همواره امکان خویش است». پس مطابق با حقیقت پدیدارشناسانه هایدگری، «آنچه بالاتر از فعلیت جای دارد، امکان است» و از این منظر، «هستی‌شناسی حیات تنها از طریق تفسیری عدمی به انجام می‌رسد»، «دازاین فراایستادن در عدم موجودات، ایستادن همچون نسبت» است^۱ (هایدگر، ۱۳۸۸:

۱. یکی از ویژگی‌های نوشتاری هایدگر در تبیین دازاین، استفاده از حرف اضافه «در» (als) است. ذات دازاین در بودنی است در [...] در واقع در گفتار هایدگر، رابطه‌ها به جای اسم می‌نشینند؛ زیرا دازاین پیش از آنکه قائم به ذات، سوژه یا جوهر باشد، یک «نسبت» است (جمادی در: هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۶ و ۷۳-۷۶). در فلسفه اسلامی، تفاوتی هست میان وجود رابط و وجود رابطی. از منظر فلاسفه نوصدرایی، موجودات دو گونه‌اند: «یکی آنکه وجودش در خود (فی‌نفسه) است و آن را موجود مستقل یا نفسی و یا محمولی می‌نامیم. دیگری آنکه وجودش در غیر خود (فی‌غیره) است و آن را وجود رابط می‌گوییم». موجود مستقل فی‌نفسه خود بر دو قسم است: موجود «لنفسه» و موجود «لغیره». موجود لغیره از آن جهت لغیره است که علاوه بر اینکه عدم را از خود طرد می‌کند، عدم دیگری را نیز از شیء دیگری طرد می‌کند؛ از جمله اعراض و نیز وجود «صور منطبقه نوعیه» که حصول آن‌ها در ماده به نحوی است که نه تنها عدم را از ذات و ماهیت خود، بلکه نقص جوهری را نیز از موضوع و محل خود طرد می‌کند تا بدان واسطه به کمال برسد، که به آن وجود «ناعت» نیز می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴). پس آنچه وجود فی‌نفسه ندارد، وجود رابط است و آنچه وجود فی‌نفسه دارد، وجود رابطی یا محمولی یا ناعت است. «نفس» چون از جوهر حاله است، وجود رابطی و محمولی دارد؛ یعنی «این نفسی که در اینجا صورت ماده هست، در آنجا ماده صور بی‌نهایت است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۹۵-۶۰۱). از این منظر، دازاین در لسان هایدگر، همان نفسی است که در فلسفه ارسطو به آن اشاره شده است، لکن نفسی خالی از جوهر که با روش ویران‌سازی هستی‌شناسی متافیزیک هایدگر، تبدیل به وجودی تهی به سان وجود رابط گشته است، که جز در «زمان» بودن و در «جهان» بودن وجود مستقلی نمی‌توان برای آن متصور بود. در پدیدارشناسی هایدگر، این جهان یعنی جهان پدیدارها مبدأ و معاد دازاین است و آن جهان صرفاً مفهومی گنگ و نامعلوم است. این اندیشه به زعم خود هایدگر، الهام گرفته از فلسفه کانت و سپس هگل و در جهت تکمیل رسالت ویران‌سازی هستی‌شناسی متافیزیک و طرد نفس به مثابه وجود نعتی در یک زنجیره ضروری علی - معلولی از و تا علة‌العلل می‌باشد تا جایی که به ادعای وی، هم آغاز و هم انجام دازاین در «ناحقیقت» است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۶۰-۱۰۱، ۱۰۸-۱۲۴، ۵۵۰-۵۶۰، ۶۵۸ و ۸۷۲-۸۸۴).

۷۳-۷۶، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۸ و ۱۶۴). به بیان وی، «از دیرباز پیشینیان به تقدم هستومندی دازاین [یا جوهر] پی برده بودند، بی آنکه دازاین را از حیث ساختار هستی‌شناختی حقیقی و اصلی‌اش دریافته باشند». با اشاراتی که هایدگر به ارسطو و یا آکویناس دارد، منظور او معادل دانستن دازاین با «جوهر نفسانی» در نزد ایشان است؛ با این تصور که جوهر نفسانی نزد ایشان درگیر یک سوپژکتیویسم متعالی است که ناشی از یک برداشت اشتباه در تعریف انسان به حیوان ناطق است که صورت انسان را قوه ناطقه او دانسته، اما هستی او را به علة‌العلل باز می‌گرداند، در حالی که «دازاین همان هستنده مقدم بر همه موجودات است و هیچ اشتراکی با سوپژکتیونگ لاطاعل کلیت موجودات ندارد»^۱ (همان: ۸۷-۹۰). به زعم هایدگر، «آنچه تعیین‌کننده معنای هستی و خصیصه‌ها و اطوار آن از حیث زمان به نحوی سرآغازین و اصیل است، تعیین زمانی هستی»^۲ است (همان: ۹۹، ۳۰۹-۳۱۳، ۳۱۸). پس هایدگر نیز چونان هگل قائل به نفی قاعده علیت در حدوث حادث است. به زعم او نیز «هستی‌شناسی حیات تنها از طریق تفسیری عدمی به انجام می‌رسد» (همان: ۱۶۴ و ۱۸۴).

بنابراین می‌بینیم که برای مثال، بولتمان که از چهره‌های شاخص الهیات مدرن است، به تبعیت از هایدگر دائماً بین دیالکتیک الهیات لیبرال و جنبش نوظهور بارت در حرکت است. او از طرفی به الهیات لیبرال خرده می‌گیرد که مبنای ایمان را در چیزی قرار داده است که ذات ایمان را نابود می‌سازد - یعنی تکلیف این جهانی در اخلاق وظیفه‌گرا - و از طرف دیگر، به فهم معادشناسانه بارت خرده می‌گیرد که «مسیح مبنای جهانی وضعیت آینده هستی نیست، بلکه مبنای تاریخی حیات فعلی ماست» و لذا به زعم او، پابندی به قوانین مسیحیت صرفاً ما را از تعالی منظور بازمی‌دارد. به زعم وی، کسی که محدودیت‌های

۱. در اینجا، هایدگر در مفهوم دازاین خلطی را میان جوهر نفسانی و جوهر عقلانی به مثابه «هستنده مقدم بر همه موجودات» مرتکب شده است؛ در حالی که در فلسفه متافیزیک، نفس اثر عقل است و ناطق فصل جوهری منطقی نفس، و قوه نطق، صورت نطقی جوهری انسان و کمال اوست و نفس ناطقه اگرچه حدوثاً حادث است، اما بقای روحانی دارد و جوهری مجرد و بسیط است. فلذا فساد که خصوصیت اشیاء مرکب است، در آن راه نمی‌یابد و بنابراین اگرچه ازلی نیست، اما ابدی است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۷۰-۶۷۱)، بر خلاف تصور هایدگر که در آن، «مرگ امکان امتناع مطلق دازاین است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۵۵۵).

2. Temporal determination.

جهان را از طریق یک حقیقت متناقض و محدودیت‌های خودش را از طریق یک اراده متناقض بشناسد و اعتراف کند که به این تناقض تعلق دارد و بپذیرد که زندگی خود را بر مبنای این تناقض بنا کند، چنین کسی به واقع مؤمن است (فرستمن، ۱۳۸۲).

۵. مشکل کانتی الهیات پساکانتی در بوتۀ نقد فلسفه اسلامی

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* به خوبی سازوکار رویکردهای کلامی پساکانتی را آشکار می‌سازد. به بیان وی، معتزله قائل به قولی هستند که در آن ماهیات امکانی معدوم دارای نوعی شیئیت هستند. اینان بین عدم و وجود واسطه‌ای قائل‌اند که آن را «حال» [ایده کانتی یا دازاین هایدگری]^۱ نامیده‌اند و به زعم آن‌ها، حال چیزی است که نه موجود است و نه معدوم، لکن واسطه بین نفی و اثبات [یعنی آن حیثیت تعلیلی] را رد می‌کنند و می‌گویند: «منفی محال است [نفی استعلایی محال است] و ثابت همان واجب است و هر ممکنی نیز یا موجود است یا معدوم، و «حال» چیزی است که نه موجود است و نه معدوم». علامه طباطبایی در پاسخ به ایشان بیان می‌دارد که افعال اختیاری انسان امور ممکنی است که مانند همه ممکنات برای اینکه در ساحت وجود قرار گیرد، احتیاج به مرجحی دارد و آن مرجح نیز همان علت موجه است «و این ضرورت و وجوب، همان وجوب غیری است که در نهایت منتهی می‌شود به ذات واجب متعال که علت اولی است نسبت به فعل، و علت علیت شیء، علت آن شیء است؛ بنابراین علت هر معلول ذات واجب است» و «چگونگی تعلق اراده متعال به فعلی که مورد اختیار انسان قرار گرفته بدین نحو است: اراده واجب متعال به این تعلق می‌گیرد که انسان با اختیار خود چنین یا چنان کار را انجام دهد، نه اینکه اراده او به

۱. در اینجا، تفاوتی میان فلسفه کانت و هایدگر وجود دارد که به نقش هگل در فلسفه هایدگر بازمی‌گردد: بدین نحو که «ممکن» در فلسفه کانت تعین استعلایی دارد، ولی در فلسفه هایدگر تعین زمانی (temporal determination) دارد. به زعم هایدگر، حتی هستندگان «نازمانی» و «فرازمانی» نیز با توجه به هستی‌شان زمانمندند: «پس آنچه را تعیین‌کننده معنای هستی و خصیصه‌ها و اطوار آن از حیث زمان به نحوی سرآغازین و اصیل است، «تعین زمانی هستی» می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۹۹). البته مشخص است که چه «تعین استعلایی» و چه «تعین زمانی»، هر دو ریشه در نفی قاعده ضرورت داشته و در نهایت به تعطیل وجود می‌انجامد.

وقوع فعل تعلق گیرد، بدون قید اختیار. بنابراین اراده او با اراده انسان لغو نمی‌شود و اختیار نیز به حال خود باقی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۵۰۱).

به زعم علامه حسن‌زاده، متکلمان از آنجا که در علم پروردگار فرو ماندند، ادعا نمودند که چون علم بدون معلوم نمی‌شود و معلوم نیز نمی‌تواند معدوم باشد، پس جایی بین وجود و عدم بوده است و در واقع، جمع عرفی را که در دلالت الفاظ به کار می‌رود، در حقایق به کار بردند. به بیان متکلمان، وقتی شیء در خارج معدوم بود، از نفی و اثبات خارج نمی‌شود و این‌ها نمی‌گفتند که معدوم ممکن منفی است، بلکه می‌گفتند ثابت است و «کلّ منفی عندهم ممتنع»؛ «پس اگر وجود ثابت منفی است و منفی ممتنع است و ممتنع محال است، پس وجود ممکن ممتنع است». باید توجه داشت که «ضرورت حکایت از بی‌نیازی دارد، بنابراین ماهیت تا با امکان در نظر گرفته نشود، همچنان بی‌نیاز از علت خواهد بود و نیاز تحقق نخواهد یافت و نیازمندی به علت نیز جز به وسیله علت تحقق نخواهد یافت و جز امکان، علتی برای آن وجود ندارد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ج: ۱۳۷). به عبارت دیگر، «ایشان می‌گویند که خدا وجود را می‌دهد و از طرف دیگر وجود چیزی نیست و افاده‌شدنی نیست؛ زیرا «لیس بموجود ولا معدوم» است. ایشان ممکن را در خارج دارای ثبات [ایجاد استعلایی] می‌دانند و می‌گویند ثابتات متعلق جعل قرار نمی‌گیرند و ازلی و ثابت‌اند»؛ در حالی که «دعوا بر سر همین ممکن از ثابتات است، با اینکه امکان و وجوب و امتناع از مواد ثلاث‌اند و مواد ثلاث معانی‌ای هستند که در وعای ذهن تقرر پیدا می‌کنند». نتیجه سخن معتزله این است که «جعل روی هیچ چیز نرفته است» و این یعنی تعطیل وجود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۵۶۵-۵۵۷).

علامه طباطبایی در رد نظر معتزله در باب تفویض، به دو دلیل احتجاج می‌کند. دلیل اول با ابتنا بر امکان ماهوی بیان می‌دارد که ذات فعل اختیاری، ممکن‌الوجود است و مانند هر معلولی در وجودش احتیاج به علت تامه دارد، و نسبت فعل اختیاری به علت تامه، نسبت و رابطه وجوب است و اما نسبت فعل اختیاری به انسانی که جزئی از اجزای علت تامه‌اش است، نسبت امکان است؛ «پس فعل اختیاری، مثل تمام مخلوقات، تحقق ندارد، مگر اینکه واجب‌الوجود بالغیر بشود و معلوم است که وجوب بالغیر

واقعیت ندارد، مگر اینکه به واجب‌الوجود بالذات منتهی بشود و واجب‌الوجود بالذاتی غیر از وجود خداوند متعال تحقق ندارد، لذا قدرت ذات متعالیه‌اش عمومی است و حتی شامل افعال اختیاری انسان می‌شود». دلیل دوم با ابتنا بر امکان فقری در رد نظریه معتزله که ملاک نیازمندی به علت را حدوث و نه امکان می‌پنداشتند، بیان می‌دارد که وجود هر معلولی نسبت به علتش وجود رابط^۱ است و وجود رابط تنها به وسیله قیام به مستقل بالذات تحقق و قوام می‌یابد که کسی جز واجب‌الوجود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۶۹۳-۶۹۴). امام خمینی همین اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: «المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته وهو علی حدّ الشک»؛ بدین معنا که اگر چیزی در ایجاد مستقل باشد، باید در وجود هم مستقل باشد؛ زیرا وجود، اشرف از ایجاد است. پس «چون هیچ ممکنی نمی‌تواند باب عدم معلول را از ناحیه عدم وجود خود سد نماید، لامحاله به حکم مقدمه نمی‌تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۲-۶۳).

این عقیده در کانت نیز از این روی حاصل شده که او چون وجود در عالم پدیدارها را مساوق با وجوب دیده است (کانت، ۱۳۹۶: ۵۷۱)، گمان نموده که اگر این قاعده در مورد انسان نیز جاری شود، انسان و افعال او همگی واجب‌الوجود و محکوم به جبر می‌گردند. این توهم به سبب خلطِ جهت‌تقیدی و جهت‌تعلیلی در منطق شکل گرفته است. بدین منظور باید دانست که این مساوقت صرفاً به جهت تقییدی بازمی‌گردد؛ یعنی «وجود در وجوبش احتیاج به جهت تقییدی ندارد» و لازم نیست چیز دیگری به آن ضمیمه شود. به عبارت دیگر، چنین حمله‌ی نیاز به جهت تقییدی ندارد و نفس وجود موضوع در صحت حمل کافی است، که آن را در اصطلاح منطق «خارج محمول» می‌نامند؛ ولی عدم احتیاج به جهت تقییدی به این معنا نیست که جهت‌تعلیلی نیز نداشته باشد. پس اگر مقصود ما در «الوجود موجود»، حمل موجود بر وجود امکانی باشد، این چنین حمله‌ی هرچند نیازی به جهت تقییدی ندارد، ولی

۱. تعبیر رابط در اینجا و هر جای دیگری که سخن از زنجیره‌ی علی - معلولی است، از این جهت است که هر ایجاد را در نظر بگیریم، حقیقتش رابط است؛ زیرا معلول چیزی جز افاضه‌ی علت و ربط محض نیست. پس سخن در تمایز میان وجود رابط و وجود رابطی بر جای خود باقی و تعبیر رابط در اینجا مشتمل بر وجود رابطی است.

چون وجود امکانی است و هیچ ممکن بی نیاز از علت نیست... جهت تعلیلی باید داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۰۳-۱۰۵). اگر کسی در اینجا این اشکال را مطرح کند که به حکم قاعده فرعی، اثبات وجود برای ماهیت که مثبت‌له است، فرع ثبوت ماهیت است - چنانچه کانت در تفکیک ایجاد منطقی از ایجاد استعلایی، آن را مطرح کرده بود، پاسخ در این است که قاعده فرعی در موارد کان ناقصه و هلیات مرکبه است [که حیثیت تقییدی در آنها لازم است] و اتصاف ماهیت به وجود از مصادیق هل بسیطه و کان تامه است و لذا قاعده فرعی در اینجا مصداق ندارد و تخصصاً خارج است؛ چرا که وجودات هویات بسیطه‌اند و وجود حقیقت عینیه است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۸/۱ و ۴۲۱).

اما ریشه خلط حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی نیز بازگشت به خلط دو مفهوم ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی در منطق دارد. باید دانست اینکه گفته می‌شود ذاتی تعلیل‌پذیر نیست، منظور آن اصطلاحی است که در باب برهان به کار می‌رود و این ذاتی بودن، اعم از ذاتی بودن است که در باب ایساغوجی به کار می‌رود و مخصوص مفارقات [مسامحتاً امور استعلایی] است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۰). اصطلاح ذاتی این دو باب مثل مصداق و مصدوق است که گاهی مصداق گفته می‌شود و مراد اعم از ذاتی و عرضی است. امکان عرضی لازم برای ماهیات در باب ایساغوجی و ذاتی در باب برهان است. پس باید دقت داشت که ماهیت، مصدوق امکان است و نه مصداق امکان. مصدوق در عرضیات و مصداق در ذاتیات به کار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۹/۲-۴۴۰). لکن کانت چون اصالت را به ماهیت داده و وجود را نیز از مقولات فاهمه می‌داند، این دو ذاتی را خلط کرده و به نوعی مسیر را واژگونه ترسیم نموده و قائل به وضعیتی شده است که در آن «ایده» به مثابه جامع همه ممکنات - ممکن الوجود بالذات - در ایجاد استعلایی به واجب الوجود بالذات منقلب می‌شود تا از حیثیت تعلیلی رها گردد.

این امر در مورد انگاره دازاین هایدگر به مثابه هستی فاقد جوهر یا دازاین به مثابه فهم ماقبل هستی‌شناختی^۱ که جامع همه پیشنهادهای ممکن زیست جهان است نیز

1. Pre-ontological.

صدق می‌کند (Heidegger, 1962). همان طور که پیشتر بیان شد، هایدگر با تلفیق نظرگاه هگلی در باب وجود و عدم و ترکیب آن با انگاره پیشینی بودن مقوله وجود کانت که وجود را در حصار انتزاعات ذهنی محدود می‌سازد، نظام هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود را بنا نهاده است و این نظام فلسفی از محورهای اصلی الهیات دیالکتیک قرار گرفته است (نیکولز، ۱۳۷۴). بدین معنا الهیات دیالکتیک در عین اینکه اساسش به دیالکتیک استعلایی باز می‌گردد، اما در نقطه مقابل دیالکتیک استعلایی ظاهر می‌شود و از باب اراده آزاد به جایی می‌رسد که کل افعال و اعمال بشری را در نسبت با امر متعالی علی‌السویه فرض می‌کند. ایراد اساسی الهیات دیالکتیک، همان اشکالی است که در جهان اسلام به اشاعره و جبریون نسبت داده شده است، اشاعره معتقد بودند «همان طور که خدا مبادی آثار را خلق کرد، خود آثار هم بی‌واسطه از او صادر می‌شود و هیچ در جهان نه فاعلیتی دارد و نه تأثیری». در پاسخ باید دانست که «سلب اثر از هر موجودی مستلزم آن است که از همه وجودها سلب اثر بشود، حتی از وجود واجب تعالی؛ زیرا که حقیقه الوجود بسیط است». اگر هم این اشکال بخواهد با ارجاع به اصل عدم تناقض پاسخ داده شود، باید گفت که صدور شیء متغیر از خدای تعالی مستلزم آن است که قدیمی حادث شود یا چیزی که ذاتش حادث است، قدیم گردد و آنچه از حیث ذات متغیر است، ثابت و بی‌زوال باشد و این مستلزم آن است که در ذات خداوند قائل به ترکیب گردیم و دیگر او را مطلق جمال و کمال ندانیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۵۸، ۷۱-۷۲ و ۷۹). ریشه این بحث نیز چون مباحث قبلی، به بحث علت و معلول بازمی‌گردد. مسئله حادث و قدیم و ربط متغیر به ثابت، مسئله بسیار مهمی در تبیین نظام علی و معلولی جهان است که اگر به درستی بیان گردد، خلأ معرفتی موجود در نظام فکری متکلمان و به ویژه الهیات دیالکتیک نیز به خوبی نمایان می‌گردد. نزاع بزرگ فلاسفه و متکلمان در این است که به زعم متکلمان، زمان حادث و فانی است؛ ولی به زعم فلاسفه، زمان ازلی و ابدی است. همچنین از نظر متکلمان، مناط احتیاج به علت، حادث بودن شیء است؛ در حالی که به عقیده فلاسفه، «مناط احتیاج اشیاء به علت، حدوث نیست، بلکه امکان ذاتی یا فقر ذاتی آنهاست. نسبت علت به معلول، نسبت قیمومیت است. اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد، لازمه قطعی اش این است که شیء در

بقاء احتیاجی به علت ندارد و چنین چیزی محال است» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۰۴/۴-۱۰۵). لذا فلاسفه میان حدوث ذاتی و زمانی تفاوتی قائل شدند؛ بدین بیان که «حدوث، ذاتی وجود است» و حدوث ذاتی را ذیل «اصالت وجود» اثبات کردند. ایشان عقیده داشتند که ماهیت، این صفات را بالعرض و بالتبع دارد و آنکه حادث است، وجود است و این حدوث در هر مرتبه از مراتب زمانی که قرار گیرد، آن مرتبه عین ذاتش و مقوم ذاتش است (همان: ۱۳۵/۶). فلاسفه اثبات این مطلب را با این مقدمه آغاز کردند که معلول عین تعلق و ربط به علت است؛ پس وجود هر معلولی، مؤخر از وجود علت است و حال اگر حدوث را به معنای مسبوقیت وجود شیء به غیر بگیریم، هر معلولی ولو قدیم زمانی باشد، وجودش مسبوق به علتش می‌باشد و حدوث ذاتی به این معنا اثبات شدنی است، لکن بحث از باب ماهیت باید به باب وجود بیاید و به جای امکان ماهوی، بحث امکان ذاتی و امکان فقری به میان آید. «این گونه هر معلولی فاقر الذات است؛ یعنی اگر نظر به ذات اضافه کنیم، قطع نظر از علت، عدم محض است و آن وقت مطلب چیز دیگری می‌شود؛ اینکه هر وجود معلولی بما أنه إضافة یعنی قطع نظر از مضاف الیه، عدم مطلق است، ولی با نظر به مضاف الیه حق است. پس ما من ذات الوجود، لیسیت است و ما من غیره یعنی من علت، استیت است، و این گونه اگر از حساب ماهیت، بحث را خارج کنیم، حرف ثابت می‌شود و صادق است» (همان: ۲۰۶/۶-۲۰۷). حال میان قدیم و حادث باید یک رابطی وجود داشته باشد که متغیر بالذات باشد؛ از این روی که «رابط باید چیزی باشد که خودش عین تغیر باشد و جعل به خودش تعلق بگیرد و بنابراین عین متغیر هم باشد که در همه عالم فقط یک چیز است که این خصوصیت را دارد که هم عین تغیر است و هم عین متغیر، و جعل بسیط هم به خود آن تعلق دارد و آن وجود جوهر است» (همان: ۳۸/۴-۳۹).

پس به زعم فلاسفه اسلامی، زمان و حرکت قبل از وجود خودشان، امکان وجود داشته‌اند نه وجود، و امکان وجودشان در یک موضوعی وجود داشته است (همان: ۲۳۸/۳). از طرفی زمان انتزاعی از حرکت و حرکت نیز از معقولات ثانیه و از شئونات وجود است، خود این زمان و حرکت، اموری انتزاعی‌اند که متعلق جعل واقع نمی‌شوند. جعل یا علیت به امری تعلق می‌گیرد که خودش از معقولات اولیه باشد؛ یعنی ماهیتی

باشد که در خارج وجود پیدا کند، اما امور انتزاعی و اعتباری کلاً مادون جعل هستند. به عبارت دیگر، «رابط» میان قدیم و حادث و یا ثابت و متغیر در یک نظام علی و معلولی باید چیزی باشد که بتواند مجعول به جعل باشد. «وجود با صفت بعد العدم بودن [که دقیقاً معادل با تعریف هایدگر از دازاین است] یک صفت انتزاعی است که نمی‌تواند رابط باشد» (همان: ۳۸/۴-۳۹ و ۵۰-۵۲). در این معنا، ایده و دازاین به مثابه ممکنات دارای تعیین در خارج،^۲ هر دو انگاره‌هایی اجوف و خالی از حقیقت وجود هستند؛ بر خلاف نظرگاه فلاسفه اسلامی که ممکن معنای دیگری نیز دارد از جهت اضافه اشراقی و ربط محض بودنش. یعنی ممکنات شئون حقیقت واحده صمدی یا به تعبیر فارابی، «هو الکل فی وحدته» هستند، اما «چون ذهن به کثرت خو کرده، تا از کثرت در بیاید و به توحید قرآنی برسد و به معنای الصمد، یعنی «الذی لا جوف له» برسد، مشکل است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۴۵).

۱. مفهوم حدوث از وجود بعد العدم انتزاع می‌شود و این بدان معنا نیست که واقعاً دو چیز پیدا شده است؛ یکی خود شیء حادث و دیگری حدوث حادث [علی‌رغم نظرات برخی متکلمان مسلمان] (مطهری، ۱۳۸۸: ۴/۲۱۵). در حالی که هگلی‌ها با تعابیری چون immediate و reflexion، دقیقاً جعل را روی حدوث حادث بردند (ر.ک: نقد کرکگور به هگل در: ورنو و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۱۰-۱۱۲) و این گونه بود که در طرحواره نظری ایشان، ضرورت علی منتفی به بقای شیء در حدوث حادث گردید. هایدگر متأثر از هگل از مفهوم زمانمندی (temporality) برای بیان حدوث حادث استفاده می‌کند. به بیان وی، «زمانمندی به منزله هستی آن هستند که نامش را دازاین نهاده‌ایم. این تفسیر اعاده شده این بار ساختارهای دازاین را به منزله اطوار زمانمندی منظور خواهد داشت» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۹۶).
۲. در مورد مقارنت مفهوم ایده و حال، پیشتر با ارجاع به «نقد عقل محض» توضیح داده شد؛ اما در مورد دازاین، هایدگر در رساله هستی و زمان صریحاً از تعبیر «حال» برای تفسیر حضور عینیت یافته دازاین استفاده می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۱۳). به زعم وی، «ماهیت دازاین در آگزیستانس او نهشته است، هم از این رو... خصلت‌ها همواره برای دازاین شیوه‌های ممکن بودن [اند] و تنها همین شیوه‌ها هستند نه چیزی دیگر. هر گونه چنین و چنان بودن این هستند بدو هستی [بودن] است... دازاین همواره امکان خویش است و چون دازاین همواره ذاتاً امکان خویش است، این هستند در بودن خود همواره می‌تواند خود را انتخاب کند» (همان: ۱۴۸). در واقع هایدگر با این فرض دازاین یا آنچه به تعبیر فلسفه اسلامی ممکن‌الوجود به خود است را به واجب‌الوجود به خود قلب می‌کند. به بیان امام خمینی، «المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته وهو علی حدّ الشّرك»: بدین معنا که اگر چیزی در ایجاد مستقل باشد، باید در وجود هم مستقل باشد؛ زیرا وجود اشرف از ایجاد است. پس «چون هیچ ممکنی نمی‌تواند باب عدم معلول را از ناحیه عدم وجود خود سد نماید، لامحاله به حکم مقدمه نمی‌تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۲-۶۳).

نتیجه گیری

همان گونه که ملاحظه شد، در نزاع میان اشاعره و معتزله و در مطابقت آن با الهیات لیبرال و الهیات دیالکتیک، ریشه و نتیجه یکی است. «معتزله می گویند خدا از تأثیر به طور کلی برکنار است و اشاعره می گویند خلق از تأثیر به طور کلی برکنار است» و ریشه هر دوی این‌ها به مسئله جبر و تفویض بازمی گردد که یک مسئله عقلی در باب علت و معلول است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۶۱). لذا نتیجه‌ای که از بحث ایشان حاصل می شود نیز یکسان است. سخن اشاعره نیز چون معتزله، به «نفی قاعده علیت می انجامد و همه چیز را بر عادت حمل می کند و کلاً به نفع اختیار می انجامد» (طباطبایی، ۱۳۸۷ج: ۵۰۳)؛ چنانچه در الهیات دیالکتیک بولتمان نیز شریعت گریزی مسیحی در پذیرش جبری انگاره انسان پارادوکسیکال به وضوح قابل مشاهده است. وجود اجوف «ایده» کانت یا «دازاین» هایدگر، هر دو در مقابل مفهوم «صمدیت الهی» در فلسفه متافیزیک قرار دارد و طبیعی است که خداوند در چنین کلامی همواره به تجافی در عالم پدیدارها ظاهر می شود [اندیشه حلول] و وحی و کلامش نیز به تجافی نازل می گردد و البته این نتیجه‌ای جز سقوط تعالی در اندیشه حلول نخواهد داشت (کربن در: طباطبایی، ۱۳۸۷ب: ۳۲-۳۴). در مجموع، نه «دیالکتیک استعلایی» الهیات لیبرال که به دنبال تفکیک جنبه‌های شناختی و ایمانی برای گریز از تناقضات درونی آن است و نه «دیالکتیک تجافی» الهیات دیالکتیک که مجموعه‌ای از تناقضات گزاره‌های ایمانی را وارد ساحت وجود می کند و در نهایت بر نهاده‌ای اجوف بر جای می گذارد، هیچ کدام شأنتی در ساحت معرفت انسانی ندارند و این فلسفه متافیزیک است که در طول قرن‌ها با پایبندی به جهان بینی توحیدی، همواره کلام را تابع فلسفه گردانیده و از حل تناقضات درونی کلامی با شیوه‌ای برهانی برآمده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الهیات شفا (دانشنامه علائی)*، مقدمه و تصحیح محمد معین، چاپ دوم، همدان - تهران، دانشگاه بوعلی سینا - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش. (الف)
۲. همو، *برهان شفا*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۸۳ ش. (ب)
۳. بارت، کارل، «کارل بارت و الهیات دیالکتیکی»، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، *فصلنامه ارغنون*، سال دوم، شماره‌های ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش.
۴. بوذری‌نژاد، یحیی، *روش‌شناسی حکمت عملی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶ ش.
۵. پاتم، هیلاری، *اخلاق بدون هستی‌شناسی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، صراط، بهار ۱۳۹۶ ش.
۶. بانزبرگ، ولفهارت، «ایمان و عقل (کلام مسیحی)»، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده، *مجله تخصصی الهیات و حقوق (آموزه‌های فلسفه اسلامی جدید)*، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۷. جمعی از محققان، *فلسفه دین و کلام جدید (مجموعه مقالات)*، به کوشش محمدصفر جبریلی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۸. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی*، به کوشش محمدحسین نائینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرای*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سرت، ایون، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم)*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله، *حکمت برین؛ ترجمه و شرح تطبیقی بادیة الحکمه علامه سیدمحمدحسین طباطبائی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصاد ما؛ بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام*، ترجمه محمدکاظم موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۶. همو، *رسالت تشیع در دنیای امروز (گفت‌وگویی دیگر با هانری کربن)*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۱۷. همو، *نهایت فلسفه (ترجمه نهایی الحکمه)*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (ج)
۱۸. همو، *ولایت‌نامه*، ترجمه همایون همتی، تهران، روایت فتح، ۱۳۸۷ ش. (د)
۱۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، *کتاب الحروف*، مقدمه و حاشیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. فرستمن، جک، «بولتمان و بارت»، ترجمه شمس‌الملوک مصطفوی، *فصلنامه هفت آسمان*، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۲ ش.

۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه؛ از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. کانت، ایمانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتناری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. همو، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۹۶ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *درس‌های اسفار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، *عدل الهی*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری، ۱۳۷۱ ش.
۲۷. همو، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری، ۱۳۵۰ ش.
۲۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. نیکولز، ویلیام، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمه یوسف اباذری، *فصلنامه ارغنون*، شماره‌های ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش.
۳۰. ورنو، روزبه، ژان وال و دیگران، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *مبانی فلسفه حقوق*، ترجمه زیبا جبلی، تهران، شفیعی، ۱۳۹۶ ش.
33. Crouter, Richard, *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005.
34. Engberg-Pedersen, Troels, "Stoicism in Early Christianity", in: John Sellars (Ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Taylor & Francis Group, 2016.
35. Grant, Frederick Clifton, "St. Paul and Stoicism", *The Biblical World*, Vol. 45(5), The University of Chicago Press Journals, May 1915, Stable URL: <<https://www.jstor.org/stable/3142715>>.
36. Heidegger, Martin, *Being & Time*, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, 1962.
37. Heron, A.I.C., "Barth, Schleiermacher and task of dogmatics", *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 56(2/3), 2000.
38. Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, Translated by John Miller Dow Meiklejohn, New York, Mineola, 2003.
39. Krijnen, Christian, "The Problem of Schematism in Kant and its Transformation in Southwest Neo-Kantianism", *Kant Yearbook*, Vol. 12(1), 2020, <<https://doi.org/10.15.15/Kantyb-2020-0004>>.
40. Rastovic, Molis, "Kant's Understanding of the Imagination in Critique of Pure Reason", *E-LOGOS: Electronic Journal for Philosophy*, Vol. 20(1), University of Economic Prague, 2013.

تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های

مسئله «خطای حسی» در حکمت اسلامی*

- جواد پارسایی^۱
- محمدمهدی گرجیان^۲
- حسن عبدی^۳

چکیده

وجود خطا در ادراکات حسی، چالش‌های فلسفی متعددی را به همراه دارد. از این رو پرداختن به دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های فلاسفه مسلمان در این مسئله اهمیت پیدا می‌کند. در این نوشتار به روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری اطلاعات، و با روش عقلی به تحلیل آن پرداخته شده است؛ به این صورت که ابتدا به چستی علم حسی و فرایند پیدایش آن در حیطة بدن و نفس پرداخته شده است، سپس چالش‌های نشئت گرفته از مسئله خطای حسی مورد تبیین قرار گرفته و در ادامه به نحوه مواجهه حکمای مسلمان با مسئله خطای حسی و چالش‌های آن پرداخته شده است. با تحلیل دیدگاه حکمای مسلمان چنین نتیجه گرفته شده که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (نویسنده مسئول) (ja.parsaee@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (gorjian@bou.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (abdi@bou.ac.ir).

محورهای مواجهه حکما در مورد خطای حسی عبارت‌اند از: ۱- عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب؛ ۲- تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی؛ ۳- کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله. از نظر نویسندگان با تحلیل و تفکیک جنبه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ادراکات حسی، مشخص می‌شود که ادراکات حسی به معنای حقیقی قابل صدق و کذب هستند و اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها مبتنی بر فکر و تعقل است. از این رو، ادراکات حسی و قضایای محسوسات از تحت بدیهیات و یقینات خارج می‌شوند.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، خطای حسی، بدیهیات، یقینات، حکمت اسلامی.

مقدمه

علم و ادراک حسی، بخش عظیمی از علوم و معارف انسان را تشکیل می‌دهد. اغلب انسان‌ها بدون هیچ شک و تردیدی در ادراکات حسی و با نادیده انگاشتن اندک خطاهای حسی، به برنامه‌ریزی و انجام امور زندگی خود می‌پردازند؛ اما به لحاظ فلسفی، به جهت نقش اساسی و زیربنایی ادراکات حسی در علوم و معارف انسان، خطای حسی چالش‌های فلسفی متعددی را برای فلاسفه به وجود می‌آورد. در طول تاریخ، برخی از شکاکین با استناد به خطاپذیری حواس، به انکار مطلق علم و در مرتبه بعد انکار جهان و واقعیت خارجی پرداخته‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۱۲/۱). همچنین رابطه ادراکات حسی با دیگر مراتب ادراک سبب می‌شود که خطاپذیری ادراکات حسی، به سایر مراتب ادراکی نیز رسوخ نماید و شاکله معرفتی انسان را به لحاظ معرفت‌شناختی متزلزل نماید.

حکمای مسلمان با التفات به خطاپذیری حواس انسان، به صورت مستقل و گاهی تبعی، به میزان اعتبار و ارزش ادراکات حسی و همچنین منشأ و اسباب خطای حسی پرداخته و در صدد حل اشکالات و شبهات مربوط به خطای حسی برآمده‌اند. با توجه به اینکه برخی از مسائل فلسفی در جواب شبهات و اشکالات نظری جامعه علمی هر دوره تاریخی است، نحوه مواجهه حکمای اسلامی با مسئله خطای حسی نیز متفاوت است؛ به طوری که برخی از حکما به طور تبعی و اجمالی به این مسئله پرداخته و برخی

دیگر به تفصیل و به طور مستقل آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. در این نوشتار سعی شده که به نحوه مواجهه نظری حکمای مسلمان به مسئله خطای حسی پرداخته شود و رویکردهای حکمای اسلامی در این مسئله مورد مذاقه و تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱. تعریف علم حسی

علم حسی عبارت است از آنکه صورت محسوس خارجی بدون ماده، نزد قوای ظاهری نفس حاضر شود. توضیح آنکه در ادراک حسی، صورت محسوس خارجی که همراه با ماده و عوارض خاص خودش تشخیص یافته است، بدون ماده و همراه با عوارض در قوای از قوای مدرکه ظاهری نفس حاضر می‌شود، مادامی که بین محسوس خارجی با آلات حسی، رابطه و وضع خاصی وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۹/۳). در باب هستی‌شناسی علم حسی بین ملاصدرا و ابن سینا اختلاف نظر وجود دارد؛ چرا که از نظر ابن سینا ادراکات حسی مادی هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۳)، در حالی که ملاصدرا صور حسی را مجرد از ماده می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۸) که بحث از آن خارج از موضوع این نوشتار است.

آنچه مورد بحث این پژوهش است، مباحث معرفت‌شناسی علم حسی و مسائل مربوط به مطابقت آن با واقع است.

۲. چالش‌های فلسفی خطای حسی

خطاپذیر بودن ادراکات حسی، موجب چالش‌های فلسفی مهمی می‌گردد که در ادامه به تبیین این چالش‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. انکار واقعیت و علم به واقعیت

در طول تاریخ همواره ایده آلیست‌ها و سوفسطاییان، خطای حسی را دستاویزی برای عدم امکان شناخت واقعیت خارجی و انکار آن قرار داده‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۱۲/۱).

در شکاکیت قدیم سه مرحله وجود دارد: ۱- تردید در ادراکات حسی؛ ۲- عدم امکان معرفت یقینی؛ ۳- نفی واقعیت و جهان خارج (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۵۵). از نظر استاد مطهری، بزرگ‌ترین دستاویز سوفسطاییان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات، خطای حواس است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹۸/۶).

۲-۲. نفی بداهت و ضرورت محسوسات

در مباحث مربوط به برهان، حکما و منطق‌دانان قضایای واجب‌القبول و یقینیات را به عنوان قضایایی که حکم و تصدیق در آن‌ها مطابق با واقع است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۲۱۳/۱)، جزء مواد یقینی برهان دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۹). حکما بر اساس استقراء ناقص، شش دسته از قضایا را به عنوان قضایای یقینی ذکر کرده‌اند: یقینیات اولیات، فطریات، محسوسات، مجربات، حدسیات و فطریات (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۳؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۷۶/۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۸/۱).

محسوسات عبارت‌اند از قضایایی که عقل به واسطه احساس، درستی آن‌ها را تصدیق می‌کند که این حکم عقل، یا به واسطه حواس ظاهری است؛ مثل اینکه گفته شود: «خورشید نورانی است» و یا به واسطه حواس باطنی است؛ مثل این قضایا که «ما دارای فکر، ترس، درد و غضب هستیم» که به این قسم وجدانیات نیز گفته می‌شود (علامه حلّی، بی‌تا: ۲۰۰).

نتیجه اینکه حکما اتفاق نظر دارند که اولاً محسوسات از جمله قضایای یقینی و ضروری هستند که مطابقت با واقع دارند و جزء مواد برهان به شمار می‌روند. ثانیاً پایه و اساس محسوسات بر ادراکات حسی استوار است. با توجه به مطالب مذکور، خطای حسی چالشی جدی برای یقینی و ضروری بودن محسوسات به شمار می‌رود؛ به طوری که فخر رازی این دیدگاه را به گروهی از حکمای یونانی نسبت داده که تنها معقولات را یقینی دانسته و بداهت و ضرورت محسوسات را به سبب خطای حواس نفی کرده‌اند (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۸۷). از همین رو، برخی محققان معتقدند:

(به دلیل اینکه حس خطا پذیر است، نمی‌توان به مدرکات حسی اعتماد صد درصد و یقین قطعی پیدا نمود و از این رو، از این جهت هم ادعای یقین در مقدمات قیاس به استناد ادراکات حسی، ادعایی کاذب و غیر واقعی است و بنابراین نتیجه هم نمی‌تواند یقینی و جزمی باشد) (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۷۴).

اگرچه همه ادراکات حسی خطا نیستند، اما امکان وقوعی خطا در ادراکات حسی موجب تزلزل این ادراکات و خروج آن‌ها از شمول قضایای یقینی و ضروری می‌گردد؛ به خلاف بدیهیات اولیه همچون استحاله اجتماع نقیضین که امکان خطا در آن‌ها راه ندارد.

۲-۳. نفی اعتبار معلومات غیر حسی

یکی از قواعد فلسفی که حکمای اسلامی از ارسطو به عاریه گرفته‌اند و می‌توان ادعا کرد که اکثر حکمای اسلامی بلکه همه آن‌ها، مفاد این قاعده را پذیرفته و در برخی موارد به آن استناد کرده‌اند، قاعده «من فقد حساً فقد علماً» است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱). طبق این قاعده، اگر فرض کنیم که انسان فاقد همه حواس و ادراکات حسی باشد، فاقد همه شناخت‌ها و علوم (حصولی) خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۵۶/۱۳). فارابی ادراکات حسی را طریق کسب معارف دانسته (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۴) و فخر رازی کسب معارف بدیهی و نظری را مبتنی بر ادراکات حسی دانسته است (فخرالدین رازی، ۱۳۶۴: ۸۰).

سیدمحمدباقر صدر نیز معتقد است که تجارب علمی نشان می‌دهد تصورات بشری از ادراکات حسی نشئت می‌گیرد و مثلاً اگر شخصی ناتوان از ادراک رنگ خاصی باشد، نمی‌تواند معنای مرتبط با آن را درک نماید. در صورتی که چنین تجاربی صحیح باشد، به صورت علمی برهان اقامه می‌شود که حس سرچشمه اساسی تصورات است و اگر حس وجود نداشته باشد، هیچ تصویری در ذهن بشر یافت نمی‌شود (صدر، ۱۴۳۴: ۷۷/۱).

ابتناء علوم و معارف انسان بر ادراکات حسی، به چند صورت قابل تبیین است:

۱- از منظر حکمای اسلامی، معقولات اولیه و معقولات ثانیه فلسفی از معانی حسی انتزاع می‌شوند. به این صورت که معقولات اولیه عیناً همان صور محسوسه هستند که از

طریق حواس وارد ذهن شده‌اند و در مرحله بعد به وسیله عقل با از آن‌ها معنای کلی ساخته شده است. ولی معقولات ثانیه مستقیماً از طریق حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن با یک نوع فعالیت و مراحل خاص، معقولات ثانیه را از آن صور حسی ذهنی انتزاع می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱).

۲- حکمای اسلامی معتقدند که انسان دارای چهار دسته ادراک است: ادراکات حسی، ادراکات خیالی، ادراکات وهمی و ادراکات عقلی. این چهار دسته ادراک، مراتب علم انسان را تشکیل می‌دهند؛ به طوری که رابطه اعدادی خاصی بین آن‌ها وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵). ملاصدرا درباره ترتیب پیدایش ادراکات می‌نویسد:

«أما ترتیب وجودها بالقیاس إلینا فالأول المحسوسات ثم المتخیلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۹).

در جایی دیگر نیز می‌نویسد:

«صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولاً في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظرى ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۷/۸).

بنابراین حواس و ادراکات حسی، نقش اساسی در پیدایش سایر علوم و ادراکات انسان دارند و کسب سایر معارف بدون ادراکات حسی امکان‌پذیر نیست:

«لا يمكن لها [النفس] في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (همان، ۱۲۶/۹).

برخی مراتب علوم و ادراکات همچون ادراکات خیالی و وهمی بدون واسطه، و برخی دیگر همچون ادراکات عقلی با واسطه مبتنی بر حس و ادراکات حسی انسان هستند.

با توجه به نقش زیربنایی ادراکات حسی در سایر مراتب علمی و ادراکی انسان، وجود خطا در ادراکات حسی، چالشی جدی برای سایر مراتب علم و ادراک انسان ایجاد می‌کند؛ چرا که اگر زیربنای معرفت انسان قابل لغزش باشد، بنای معرفت بشری نیز متزلزل خواهد بود. خطای حسی به طور مستقیم موجب رسوخ خطا در ادراکات خیالی و وهمی می‌شود و به طور غیر مستقیم، اعتبار ادراکات عقلی را متزلزل می‌کند؛

زیرا اگر بر اساس نظر ابتدایی، معقولات را همان محسوسات تقشیرشده بدانیم و یا محسوسات را شرط حصول ادراکات عقلی بدانیم و یا ادراکات حسی را علت معده و زمینه‌ساز برای حصول ادراکات عقلی بدانیم، خطای در ادراک حسی به ادراکات عقلی نیز سرایت می‌کند. چنین چالشی از دید برخی عرفا هم مخفی نمانده است: چرا از نظر آنان، انسان می‌داند که فکر، مقلد خیال و خیال، مقلد حس است و در آن‌ها غلط و خطا واقع می‌شود، پس در فکر هم خطا ناچار واقع است» (عصار، ۱۳۷۶: ۴۰۰).

۳- طبق دیدگاه ابن سینا، مبادی برهان از طریق حس تحصیل می‌شود، قوه عقلی در خیالات به دست‌آمده از ادراکات حسی تصرف کرده و از آن‌ها امور کلی مفرد کسب می‌کند و آن‌ها را به صورت قضیه ترکیب کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۲۰/۳).

تصدیقات عقلی که به واسطه ادراکات حسی حاصل می‌شوند، چهار صورت دارند:

- ۱- ادراکات حسی به صورت بالعرض موجب اتصال نفس به عقل فعال و ادراک کلیات می‌شوند.
- ۲- برخی تصدیقات عقلی از طریق قیاس جزئی حاصل می‌شوند؛ به این صورت که نزد عقل یک حکم کلی درباره جنس وجود دارد و اشخاصی از نوع این جنس، مورد ادراک حسی واقع می‌شوند و عقل از آن ادراک حسی، صورت نوعیه آن را تصور می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل کرده و معقولی را که قبلاً نبود، کسب می‌کند (همان: ۲۲۳/۳).
- ۳- برخی دیگر از تصدیقات عقلی از طریق استقراء کسب می‌شوند و استقراء وابسته به ادراکات حسی است؛ به این صورت که بسیاری از اولیات ابتدا برای عقل روشن نیستند و عقل از طریق عقل برای یافتن اعتقاد کلی متنبه می‌شود. برای مثال، اینکه دو خط مماس یک شیء که خود غیر مماس هستند، آن شیء را تقسیم می‌کنند، در ابتدا برای عقل قابل تصدیق نیست؛ اما به واسطه ادراک حسی، عقل به این تصدیق متنبه می‌شود (همان).
- ۴- برخی از تصدیقات عقلی از طریق تجربه که مرکب از استقراء و قیاس خفی است، کسب می‌شوند؛ مانند این حکم عقل که «سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند» و «سقومونیا مسهل صفراست» (همان). بنابراین بسیاری از مبادی برهان و تصدیقات عقلی از طریق حواس و ادراکات حسی حاصل می‌شوند و وجود خطای حسی، چالشی برای ارزش و اعتبار این تصدیقات است.

۴- حس و ادراکات حسی از جهتی مبدأ دیگر قضایای یقینی همچون مجربات، متواترات و حدسیات هستند. ابن سینا نقل کرده که از نظر حکما، ادراکات حسی مبادی مجربات، متواترات و حدسیات هستند (همو، ۱۳۸۱: ۱۳). توضیح اینکه مجربات حاصل تکرار ادراک حسی پدیده‌ای به ضمیمه یک قیاس خفی (امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست) هستند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۶).

در قضایای متواترات نیز حس و ادراک حسی نقش اساسی دارد؛ چرا که از نظر حکمای اسلامی:

«متواترات قضایایی است که عقل به سبب خبر دادن به آن‌ها حکم می‌کند، که محال است جمعی از محسوسات از راه حس تماماً اتفاق بر کذب کرده باشند؛ مانند اینکه اعتقاد کنیم که مکه و بغداد و مصر به سبب تکرار شهادت موجود است» (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۴۲۲).

شرط مهم متواتر آن است که همه مدلول شهادت شاهدان در مورد محسوسات باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸۷). به عبارت دیگر، همه شاهدان شهادت دهند که با یکی از حواس خود، پدیده یا حادثه‌ای را درک کرده‌اند.

در حدسیات نیز عقل به واسطه مشاهده حسی به ضمیمه یک قیاس خفی (امر اتفاقی دائمی و اکثری نیست)، بدون طی مراحل عادی فکر، به صورت دفعی، ضروری و بدیهی بودن قضیه‌ای را تصدیق می‌نماید؛ برای مثال با مشاهده کم و زیاد شدن نور ماه به واسطه دوری و نزدیکی با خورشید، حکم می‌کند که نور ماه از خورشید گرفته شده است. بنابراین حدسیات نیز همواره مبتنی بر مشاهده حسی هستند: «والحدسیات أيضًا کلّها تبتنی علی مشاهده ما» (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۴).

نتیجه اینکه به جهت ابتدای سایر معارف و علوم انسان به ادراکات حسی، خطای حسی به سایر علوم و معارف نیز سرایت می‌کند و موجب تزلزل بخشی از ادراکات و علوم غیر حسی نیز می‌گردد.

۳. رویکرد فلاسفه اسلامی در مواجهه با چالش خطای حسی

فلاسفه اسلامی در مواجهه با مسئله خطای حسی، رویکردها و پاسخ‌های متفاوتی

داشته‌اند که این پاسخ را می‌توان در قالب چند محور تحلیل و بررسی کرد:

۱-۳. رویکرد اول: عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب

نظریه رایج بین فلاسفه اسلامی در مورد مسئله خطای حسی، عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب است. برخی از فلاسفه طرفدار این دیدگاه با محور قرار دادن تفاوت بین مدرکات بالذات و بالعرض، خطای حسی را منحصر مدرکات بالعرض دانسته و گروه دیگر بدون چنین تفکیکی، فقدان حکم در ادراکات حسی را محور بحث قرار داده‌اند که در ادامه با توجه به این دو محور، رویکرد فلاسفه تحلیل و بررسی می‌شود.

۱-۱-۳. محور اول: تقسیم مدرکات به بالذات و بالعرض

برخی از فلاسفه اسلامی با تقسیم مدرکات محسوسات به بالذات و بالعرض، با مسئله خطای حسی مواجهه داشته‌اند. فارابی محسوسات را به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم کرده است. محسوس بالذات عبارت است از امری که به خودی خود و بدون واسطه امر دیگری محسوس است، همچون رنگ‌ها و صداها؛ اما محسوس بالعرض ذاتاً محسوس نیست و به واسطه امر دیگری مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد. برای مثال، اینکه این شخص سفیدپوست، پسر فلان شخص است، محسوس بالعرض است؛ زیرا موضوع به واسطه اینکه دارای رنگ و شکل و اندازه خاصی است، مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد. همچنین محسوسات بالذات به محسوسات خاص و مشترک تقسیم می‌شوند. محسوسات خاص عبارت‌اند از محسوساتی که فقط توسط یکی از حواس ادراک می‌شوند که عبارت‌اند از ادراک رنگ‌ها به واسطه قوه بینایی، بوها به واسطه قوه بویایی، مزه‌ها به واسطه قوه چشایی، صداها به واسطه قوه شنوایی و گرمی و سردی به واسطه قوه لامسه؛ بر خلاف محسوسات مشترک که برای ادراک آن‌ها نیازمند همکاری حواس با یکدیگر هستیم و با حس واحد ادراک نمی‌شوند، مانند حرکات، سکنتات، اشکال، مقادیر و اعداد، اوضاع (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲).

به اعتقاد فارابی در هنگام احساس، قوه حاسه از شیء خارجی از آن حیث که شیء معینی است، منفعل نمی‌شود؛ بلکه از حیث داشتن کیفیت معین و تأثیرگذار، منفعل

می‌شود. بنابراین آنچه در ادراک حسی اهمیت دارد، کیفیت خارجی تأثیرگذار در حاسه است که موجب می‌شود شبیه همان کیفیت در عضو حاسه پدیدار شود. پس ادراک حسی، تابع کیفیت حاصل شده در قوه حاسه است. از این رو، حس هیچ گاه در مدرکات بالذات دچار خطا نمی‌شود؛ چرا که همواره شبیه به آن کیفیتی که در شیء خارجی وجود دارد، در حواس نیز پدیدار می‌شود (همان: ۳۳)؛ بر خلاف مدرکات بالعرض که در اینجا حکم به ثبوت محسوسات بالذات برای امور دیگری شده است و احتمال خطا وجود دارد.

اخوان‌الصفاء نیز محسوسات را به بالذات و بالعرض تقسیم کرده‌اند؛ با این تفاوت که در تعیین مصادیق با فارابی اختلاف نظر دارند. برای مثال، از نظر اخوان‌الصفاء در میان محسوسات بصری، نور و تاریکی محسوس بالذات به شمار می‌آیند؛ چرا که بدون هیچ واسطه‌ای ادراک و دیده می‌شوند؛ اما رنگ‌ها که به واسطه نور مشاهده می‌شوند و یا اشکال، اوضاع و ابعاد و حرکات که به وسیله رنگ‌ها مشاهده می‌شوند، محسوس بالعرض به شمار می‌روند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۳/۴۱۰). اخوان‌الصفاء معتقدند که اگر همه شرایط ادراک برای قوای حسی مهیا باشد و مانعی برای ادراک وجود نداشته باشد، حواس دچار خطا نمی‌شوند. در جایی هم که خطا رخ می‌دهد، خطا در مدرکات بالعرض است نه مدرکات بالذات (همان: ۳/۴۱۱).

ابن رشد نیز در شرح کتاب *نفس ارسطو*، محسوسات را به بالذات و بالعرض، و محسوسات بالذات را به محسوسات خاص و مشترک تقسیم کرده است (ابن رشد قرطبی، ۱۹۹۴: ۷۲). از نظر ابن رشد، حواس در ادراک محسوسات خاص دچار خطا نمی‌شوند و خطا در محسوسات بالعرض رخ می‌دهد؛ برای مثال، قوه بینایی در ادراک رنگ‌ها و قوه شنوایی در ادراک صداها دچار خطا نمی‌شود؛ اما در ادراک اینکه این جسم خاص خارجی چه رنگی دارد، ممکن است دچار خطا گردد (همان). طبق دیدگاه ابن رشد، قوای حسی با وجود این سه شرط دچار خطا نمی‌شوند: ۱- فاصله بین قوه حاسه و محسوس خارجی معتدل باشد؛ ۲- محسوس به گونه‌ای باشد که امکان ادراک آن از سوی ناظر وجود داشته باشد؛ ۳- قوه حاسه قوی باشد (همو، بی‌تا: ۳۵۳).

۲-۱-۳. محور دوم: فقدان حکم در ادراکات حسی

بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه، نسبت خطا و صواب به ادراکات حسی، ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا ادراکات حسی فاقد هر گونه حکمی هستند و خطا و صواب فقط در جایی جاری می‌شود که حکم وجود داشته باشد. بنابراین اساساً ادراکات حسی شأنیت اتصاف به خطا و صواب را ندارند. پس بحث خطای حسی سالبه به انتفاء موضوع است و اسناد خطا به حواس و ادراکات حسی مجازی است و باید به دنبال منشأ حقیقی آن بود. در تاریخ فلسفه، ارسطو اولین فیلسوفی است که چنین رویکردی به مسئله خطای حسی داشته است (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۳۲۴/۱).

ابن سینا معتقد است که ادراک حسی مبدأ برهان نیست؛ چرا که براهین و مبادی آن‌ها کلی هستند و اختصاص به وقت، شخص و زمان خاصی ندارند، در حالی که ادراکات حسی جزئی و مربوط به زمان و مکانی خاص هستند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۴۹/۳). از نظر ابن سینا، کار قوای حسی فقط احساس است که با حصول صورت حسی در این قوا انجام می‌شود؛ اما اینکه چنین صورت علمیه‌ای مابازاء خارجی دارد یا خیر، مربوط به قوه وهم و عقل می‌شود (همو، ۱۴۰۴: ۶۹). برای مثال، گاهی شخص دیوانه ادعا می‌کند که شیئی را می‌بیند، در حالی که چنین شیئی در خارج وجود ندارد، اما به جهت آنکه فاقد عقل است، توهم می‌کند که شیئی که صورت آن را دیده، در خارج وجود دارد؛ یا شخصی در خواب صور اشیاء مختلف را مشاهده می‌کند و آن‌ها را حقیقت می‌پندارد، در حالی که سبب آن، حصول صور در حس مشترک اوست. ابن سینا سبب چنین خطاهایی را غیبت عقل و دخالت قوه وهم در تدبیر قوای جزئی می‌داند (همان). بنابراین از نظر ابن سینا، منشأ خطاهای حسی، غیبت عقل و تصرفات واهمه در صور خیالی است؛ به طوری که قوه واهمه صور خیالی را برای انسان به عنوان صور حسی و خارجی تلقی می‌کند و انسان را به خطا و اشتباه می‌اندازد.

۱-۲-۱-۳. دیدگاه خواجه طوسی

خواجه طوسی به جهت مواجهه با شبهاتی که فخر رازی از سوی برخی مشککین و سوفسطاییان نقل کرده، به طور مفصل‌تری به مسئله خطای حسی پرداخته است. او در

کتاب *نقد المحصل* تلاش کرده تا به شبهه کسانی که خطای حسی را مستمسکی برای انکار یقینی و بدیهی بودن محسوسات قرار داده‌اند، پاسخ دهد. موضع خواجه طوسی به شبهه خطای حسی در محسوسات را می‌توان به صورت سه پاسخ صورت‌بندی کرد:

پاسخ اول: حس عبارت است از ادراک صورت حسی به واسطه آلت و قوای حسی. بنابراین ادراک حسی به خودی خود، فاقد هر گونه حکمی است و اوصافی همچون صدق و کذب، یقینی و غیر یقینی و صواب و غلط مربوط به احکام عقلی است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲). از این رو، این سخن که در ادراکات حسی خطا وجود دارد، سالبه به انتفاء موضوع است؛ چرا که اصولاً در ادراکات حسی، حکمی وجود ندارد که متصف به خطا و صواب شود (همان: ۲۶).

پاسخ دوم: وصف خطا و صواب بر تصدیقات و احکام عقلی مربوط به محسوسات عارض می‌شود نه بر ادراکات حسی. بنابراین چنانچه به صرف در معرض خطا قرار گرفتن تصدیقات عقلی مربوط به محسوسات، حکم به بی‌اعتباری این تصدیقات شود، در مورد اعتبار تصدیقات عقلی صرف نیز باید تشکیک کرد؛ چرا که فلاسفه نیز در برخی موارد در تصدیقات عقلی دچار خطا و مغالطه می‌شوند. بنابراین به صرف وقوع خطا در تصدیقات عقلی مربوط به محسوسات نباید حکم به بی‌اعتباری همه گزاره‌های حسی کرد؛ چنان که صرف وقوع خطا در تصدیقات عقلی، سبب بی‌اعتباری تصدیقات عقلی نمی‌شود و به همین جهت فلاسفه، علم منطقی را برای تصحیح این خطاها و مغالطات وضع کرده‌اند (همان: ۱۳).

پاسخ سوم: از نظر حکما، حس مبدأ معارف بشری است. بنابراین تردید در یقینی بودن محسوسات، مستلزم تشکیک در اعتبار اکثر علوم طبیعی همچون علم نجوم، فیزیک و طب است؛ چرا که پایه و اساس احکام و قوانین این علوم، بر حس و ادراکات حسی بنا نهاده شده است (همان).

بنابراین از نظر خواجه طوسی، اولاً مسئله خطای حسی سالبه به انتفاء موضوع است. ثانیاً پذیرش خطای حسی موجب بی‌اعتباری همه محسوسات نمی‌شود، همچنان که وقوع خطا در تصدیقات عقلی موجب بی‌اعتباری همه تصدیقات عقلی نمی‌شود.

اگرچه ملاصدرا حس را جایگاه خطا و غلط دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۱؛ همو، بی تا: ۱۵۰)، اما مسئله خطای حسی برای ملاصدرا به عنوان مسئله‌ای جدی و چالشی مطرح نبوده و به طور مستقل به این مسئله پرداخته است. ملاصدرا معتقد است که حواس به خودی خود، علم به وجود محسوسات در خارج ندارند، بلکه این امر به واسطه تجربه که شأن عقل و نفس متفکر است، انجام می‌شود (همو، ۱۳۶۸: ۴۹۸/۳). ملاصدرا در خلال برخی از مباحث دیگر، اشاراتی به خطای حسی و مسائل مربوط به آن داشته است؛ برای مثال، هنگامی که آتش موجود در آتشدان چرخانده می‌شود، یک دایره آتش مشاهده می‌شود؛ در حالی که در خارج، یک نقطه آتش متحرک وجود دارد و دایره آتش تحقق خارجی ندارد. طبق دیدگاه ملاصدرا، اگر روی دایره مفروض نقاط آتش الف، ب و... را در نظر بگیریم، در هر لحظه، صورت نقطه خاصی از آتش در قوه باصره منطبع می‌شود؛ مثلاً به محض وارد شدن آتشدان به نقطه الف، صورت آتش الف در قوه باصره منطبع می‌شود و با وارد شدن آتشدان به نقطه ب، صورت آتش الف ناپدید و صورت آتش ب در قوه باصره منطبع می‌شود و همین طور نقاط دیگر. پس در هر لحظه فقط یک صورت از آتش در قوه باصره منطبع می‌شود؛ چرا که در ادراک حسی، وضع و محاذات بین شیء محسوس و اندام حسی شرط است. برای مثال، هنگامی که آتشدان در نقطه ب قرار می‌گیرد، فقط صورت حسی ب در قوه باصره منطبع است؛ چرا که نقطه آتش الف در خارج وجود ندارد تا با اندام حسی، وضع و محاذات داشته باشد و آن را منفعل نماید تا صورت الف در قوه باصره منطبع شود. بنابراین در قوه باصره همواره صورت یک نقطه از آتش منطبع می‌شود و خطا و اشتباهی در ناحیه حواس وجود ندارد. از نظر ملاصدرا، منشأ دایره دیدن آتش، حفظ تک تک صور نقطه‌های آتش به صورت یکجا در حس مشترک است. اینجاست که قوه وهم انسان را به خطا می‌اندازد؛ یعنی وهم حکم می‌کند که صور نقطه‌های آتش همان طور که در حس مشترک به صورت یکجا جمع‌اند، در خارج نیز به طور متصل و یکجا تحقق دارند. در نتیجه انسان احساس می‌کند که واقعاً دایره‌ای از آتش در خارج وجود دارد یا قطرات باران به طور متصل در خارج وجود دارند (همان: ۲۰۹/۸).

از نظر ملاصدرا، تعطیلی قوه عاقله در تدبیر قوا و تفکر در مورد صور مدرکه از یکسو (همان: ۴۹۹/۳) و تصرفات و دخالت‌های قوه وهم و خیال از سوی دیگر، موجب بروز خطای حسی می‌شود (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۴۳/۳).

۳-۲-۱-۳. دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد خطای حسی، امتداد دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی با تفصیل و دقتی بیشتر است. به اعتقاد علامه، آنچه حس بدان دست می‌یابد، فقط صور اعراض خارجی است، بی‌آنکه تصدیق به وجود اعراض و آثار آن‌ها داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۲). از نظر ایشان، برای اتصاف موضوعی به صواب و خطا سه شرط لازم است: ۱- نسبت و قیاس؛ ۲- وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه؛ ۳- حکم که عبارت می‌باشد از معنای «این اوست» (همو، ۱۳۸۷: ۷۱). علامه طباطبایی با تحلیل فرایند و مراحل ادراک حسی، معتقد است که شرایط مذکور در ادراکات حسی وجود ندارد، از این رو ادراک حسی متصف به خطا و صواب نمی‌شود.

توضیح مطلب اینکه در مرتبه پیدایش صورت حسی در عضو حاسه، هیچ‌گونه حکمی وجود ندارد؛ از این رو صواب و خطا نیز معنا ندارد. در مرحله بعدی، قوه دیگری همین پدیده مادی را به همان نحو خواص فیزیکی و خارجی آن ادراک می‌کند و در میان اجزایش به شماره نسبتی که پیدا می‌شود، حکم‌هایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می‌نماید، مثل اینکه «این جزء بزرگ‌تر است از آن جزء» و «این سوی صورت سفید است» و «آن سرخی دور است»، اما به جهت آنکه تطبیق و سنجشی وجود ندارد، صواب و خطا نیز محقق نمی‌گردد. در مرحله سوم، قوه حاکم درمی‌یابد که بین صورت‌های حسی که قابل دخل و تصرف نیستند و صورت‌های خیالی که قابل تصرف هستند، تفاوت وجود دارد؛ از این رو حکم می‌کند که واقعیتی در خارج موجود است که مدرکات حسی نتیجه تأثیرات آن است و از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود (همان: ۷۲-۷۳).

پس از تحلیل قضایای حسی به موضوع و محمول و حکم، مشخص می‌شود که در موضوع و محمول خطا و صواب معنا ندارد؛ چرا که طرف قضیه به صورت مفرد فاقد

هر گونه حکم و نسبتی است و خطا و صواب بردار نیست. حکم نیز به جهت آنکه فعل نفس و فعل خارجی است، به خودی خود متصف به خطا و صواب نمی‌شود؛ بلکه منشأ خطا این است که به واسطه جابه‌جایی حکم خیال به جای حکم حس، غیر محمول را به جای محمول گذاشته‌ایم و به اصطلاح فلسفی، خطای حسی ناشی می‌شود از: «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات» (همان: ۷۶-۷۳).

نتیجه اینکه از نظر علامه، خطا در خارج بالعرض وجود دارد، به این معنا که قوای مدرکه و حاکمه نفس در افعال خاص خود، دچار خطا نمی‌شوند و منشأ خطا، تطبیق حکم یک قوه بر قوه دیگر است (همان: ۷۶).

۳-۲-۴. دیدگاه آیة‌الله جوادی آملی

از نظر آیة‌الله جوادی آملی، حسیات قضایایی هستند که برای تصدیق به آن نیازمند دلیل حسی هستیم؛ برای مثال در قضیه «آتش حرارت دارد»، تا انسان آتش را احساس نکند، یقین به وجود حرارت آن پیدا نمی‌کند. ایشان به تبعیت از استادش علامه طباطبایی معتقد است که محسوس همواره مفرد است و هیچ‌گاه حس عهده‌دار تصدیق نمی‌شود و در نتیجه متصف به صواب و خطا نمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

طبق دیدگاه آیة‌الله جوادی آملی، خطای حسی از اینجا ناشی می‌شود که «ذهن در امانتی که از حس دریافت داشته، تصرف کرده و برخی از قیود آن را اعتبار نمی‌کند؛ مثلاً ستاره‌ای را که از دور به صورتی کوچک مشاهده کرده است، بدون لحاظ فاصله ستاره از زمین، همان محسوس را مورد توجه قرار داده و می‌گوید ستاره کوچک است و حال آنکه اگر تمام قیودی که حس همراه خود دارد، مورد توجه ذهن باشد، گفته می‌شود ستاره از فاصله دور کوچک دیده می‌شود، نه اینکه ستاره فی‌نفسه کوچک باشد. بنابراین حکم و تصدیق خطا، نتیجه دخالت نابه‌جای ذهن است نه حس» (همان: ۱۵۰).

آیة‌الله جوادی آملی حصول یقین از طریق قضایای حسی را منوط به حل چالش‌هایی دانسته است که عبارت‌اند از: ۱- قضیه حسی گاهی پیچیده و نظری است که یقین پیدا کردن به آن را دشوار می‌کند؛ ۲- در ادراک حسی فقط کیفیت شیء خارجی به واسطه اندام‌های حسی به قوه حاسه منتقل می‌شود و نه عین شیء خارجی، از این رو علم حسی

حصولی و خطاپذیر است؛ ۳- تصرفات ذهن در داده‌های حس موجب به‌هم‌ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود. ایشان معتقد است که چنین چالش‌هایی حصول یقین را دشوار می‌کند و نه محال؛ چرا که اولاً قضایای حسی نظری را می‌توان به قضایای بدیهی ارجاع داد. ثانیاً صورت‌های حسی مجرد از ماده و عیناً نزد نفس حاضرند. ثالثاً با ممارست و تمرین عقلی می‌توان از تصرفات ذهن جلوگیری کرد (همان: ۱۵۲).

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد رویکرد فلاسفه اسلامی مبنی بر عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب، خالی از ملاحظه و اشکال نیست.

ملاحظه اول: پرداختن به این بحث که ادراک حسی به خودی خود متصف به خطا و صواب می‌شود یا همراه با حکم، در واقع تحلیل فرایند و کیفیت پیدایش خطای حسی است و موجب اعاده اعتبار به قضایای محسوسات و دیگر معارف مبتنی بر آن‌ها نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱)؛ چرا که وقوع خطا در برخی ادراکات و قضایای محسوسات مورد اتفاق فلاسفه است. برای مثال، اگر شخصی صرفاً با اتکاء به ادراک بصری مشاهده کرد که فرو کردن هر جسمی در آب موجب شکسته شدن آن می‌شود و این عمل را بارها تکرار و مشاهده کرد، یک قضیه محسوس و تجربی حاصل می‌شود که می‌تواند مقدمه برهان و سایر معارف قرار گیرد. در چنین موردی، بحث از اینکه منشأ و سبب خطا چیست؟ و یا خطا وصف موضوع و محمول است یا وصف حکم؟ امکان خطای حسی و چالش‌های مربوط به آن را رفع و دفع نمی‌کند.

ملاحظه دوم: اختصاص صدق و کذب و مطابقت و عدم مطابقت به احکام و تصدیقات، تام و تمام نیست و ناشی از خلط مباحث هستی‌شناختی با مباحث معرفت‌شناختی است. توضیح آنکه ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی با تفاوت گذاشتن بین حمل اولی و حمل شایع، در صدد حل اشکالات وجود ذهنی برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱/۲۳۶-۳۲۴). تفاوت بین حمل اولی و حمل شایع در صور علمی، در واقع تفاوت بین جنبه‌های هستی‌شناختی با ابعاد معرفت‌شناسی (حکایتگری) صور علمی در ذهن است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، صور علمی به لحاظ هستی‌شناختی

قائم به نفس و کیف نفسانی به شمار می‌روند؛ اما به لحاظ معرفت‌شناختی حاکی از اشیاء خارجی‌اند. پس هر صورت علمی را می‌توان از دو جهت مورد تحلیل قرار داد و بر هر جنبه‌ای حکم خاصی جاری کرد. برای مثال، اگر به جنس آینه و ترکیب آن از شیشه و جیوه توجه شود، از لحاظ هستی‌شناختی مورد ملاحظه قرار گرفته و اگر به صورت‌های موجود در آینه و حکایتگری آن از اشیاء توجه شود، به لحاظ معرفت‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است. به همین نحو، صور علمی به لحاظ هستی‌شناختی قائم بر نفس و از سنخ اعراض‌اند و به لحاظ معرفت‌شناختی حاکی از شیء اعراض و جواهر خارجی‌اند.

ادراکات حسی نیز به لحاظ هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی احکام مختلفی پیدا می‌کنند؛ برای مثال، اگر به صورت حسی درخت با همه جزئیاتش به خودی خود و به لحاظ هستی‌شناختی نگریسته شود، فعلی از افعال نفس و قائم به نفس است و قابلیت صدق و کذب و صواب و خطا را ندارد؛ اما اگر صورت درخت به لحاظ معرفت‌شناختی ملاحظه شود، حکایت از درخت خارجی می‌کند. از این منظر، صورت ذهنی همانند آینه شفاف است که همواره حکایت از شیء دیگری دارد و هیچ‌گاه خالی از حکایتگری نیست (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۰۲).

به لحاظ معرفت‌شناختی حکایتگری از محسوس خارجی، ذاتی صور حسی است؛ چنان‌که وجه تمایز صور حسی با صور خیالی در همین ارتباط و حکایت‌آنی از محسوس خارجی است. از این رو برای هر صورت حسی، محکی خارجی وجود دارد که صورت حسی همچون آینه، ذهن را به سوی محکی خارجی رهنمون می‌سازد و در واقع، مشاهده و ادراک صورت حسی، مشاهده و ادراک محسوس خارجی است. حال می‌توان صدق و کذب و خطا و صواب را در صور حسی چنین معنا کرد که اگر حکایتگری صورت حسی مطابق با محکی خارجی باشد، متصف به صدق و صواب خواهد شد و اگر این حکایتگری تطابق کامل با محکی خارجی نداشته باشد، صورت حسی در حکایتگری کاذب و خطا خواهد بود.

همچنین با تحلیل فرایند پیدایش ادراک حسی نیز می‌توان معناداری و وقوع صواب و خطا در ادراکات حسی را نشان داد. توضیح آنکه بر اساس دیدگاه حکما در هر

ادراک حسی، محسوس خارجی مدرک بالعرض و صورت حسی مدرک بالذات نفس است؛ برای مثال، هنگامی که درخت خارجی را مشاهده می‌کنیم، صورتی که از درخت در ذهن حاصل شده، مدرک بالذات و درخت خارجی مدرک بالعرض است. حال اگر جزئیات و خصوصیات صورت درخت (مثل رنگ، اندازه، شکل و وضع) عیناً مطابق با خصوصیات درخت خارجی باشد، بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض تطابق کامل وجود دارد و این ادراک حسی صواب است؛ ولی چنانچه این تطابق کامل حاصل نباشد، مثلاً رنگ برگ درخت خارجی سبز باشد، اما شخص رنگ آن را نارنجی ببیند، در این فرض بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض، تطابق کامل و تام حاصل نشده و خطای حسی رخ داده است.

با تحلیل فرایند پیدایش علم حسی مشخص می‌شود که بر خلاف دیدگاه مشهور که یک مدرک بالعرض در ادراک حسی قائل هستند، در ادراک حسی، دو مدرک بالعرض وجود دارد که یکی قریب و دیگری بعید است. توضیح آنکه همان طور که ذکر شد، در ادراک حسی، ابتدا باید اثری از شیء حسی به اندام حسی برخورد نماید و کیفیتی مشابه کیفیت شیء خارجی در قوه حاسه حاصل شود، سپس با انتقال این کیفیت به قوای حسی و حس مشترک، صورت حسی در این قوا پدیدار می‌شود. طبق دیدگاه مشهور فلاسفه قبل از ملاصدرا، صورت حسی منطبق در حواس و حس مشترک مدرک بالذات است؛ اما از نظر ملاصدرا، مدرک بالذات صورت علمی مجرد از ماده و قائم به نفس است و با انشاء نفس ایجاد می‌شود. با دقت نظر در فرایند پیدایش ادراک حسی مشخص می‌شود که دو مدرک بالعرض وجود دارد؛ یکی شیء محسوس که مدرک بالعرض بعید است و دیگری کیفیت حاصله در اندام حسی که مدرک بالعرض قریب است. در اینکه هنگام ادراک حسی، اندام حسی منفعل و دچار تغییر کیفیت مزاج می‌شود، حکمای اسلامی اتفاق نظر دارند و با انتقال این کیفیت به قوای حسی، صورت مشابه شیء خارجی پدیدار و مدرک واقع می‌شود. بنابراین مدرک بالذات، در مرحله اول ارتباط و تناسب با کیفیت حاصله در اندام حسی دارد و کیفیت مذکور نیز متناسب و مشابه کیفیت شیء خارجی است.

با توجه به مطالب مذکور، آنچه در درجه اول در ادراک حسی اهمیت دارد، مدرک

بالعرض قریب، یعنی کیفیت حاصله در اندام حسی است و ادراک حسی بدون وجود مدرک بالعرض بعید (محسوس خارجی) نیز امکان‌پذیر است؛ برای مثال در پدیده مشاهده سراب در بیابان، تراکم گرما و شکست نور کیفیتی در چشم به وجود می‌آورد که عیناً مشابه کیفیت حاصل شده از آب محسوس است و با اینکه مدرک بالذات بعید (آب محسوس) در بیابان وجود ندارد، اما انسان آب را مشاهده می‌کند. در مورد صفحات نمایش دیجیتال نیز چنین است؛ یک صفحه نمایش همراه با عینک سه‌بعدی، کیفیتی شبیه به اشیاء محسوس خارجی در چشم ایجاد می‌کند، به طوری که بیننده در عین اینکه علم و یقین به غیر واقعی بودن تصاویر دارد، اما آن‌ها را واقعی می‌پندارد و دچار ترس و هیجان می‌شود.

از مطالب پیش گفته، کیفیت وقوع بسیاری از خطاهای حسی آشکار می‌شود. در بسیاری از خطاهای حسی، بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب تطابق وجود دارد؛ اما به جهت قطع ارتباط بین مدرک بالعرض قریب با مدرک بالعرض بعید، مطابقت بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب نیز دچار اشکال می‌شود. در مثال مشاهده سراب در بیابان، بین کیفیت حاصله متناسب با آب (مدرک بالعرض قریب) و صورت حسی آب (مدرک بالذات) مطابقت وجود دارد و تا این مرحله، خطایی رخ نداده است؛ اما به جهت اینکه کیفیت موجود در اندام حسی، حاصل ارتباط با آب محسوس نیست، بلکه حاصل تراکم گرما و شکست نور است، بین صورت حسی آب (مدرک بالذات) با تراکم گرما و شکست نور (مدرک بالعرض بعید) مطابقت وجود ندارد. بنابراین خطای حسی هنگامی رخ می‌دهد که بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب مطابقت وجود نداشته باشد. این بدان معناست که حتی می‌توان به وسیله تحریک مصنوعی عصب‌ها با امواج الکتریکی، کیفیت خاصی در اندام‌های حسی ایجاد کرد که صورت‌های حسی متناسب در قوای حسی حاصل شود.

۲-۳. رویکرد دوم: تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی

بر اساس دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی، منشأ برخی از خطاهای حسی، تصرفات قوه واهمه و قوه متخیله در ادراکات حسی و غیبت عقل در تدبیر قوای حسی است. در

برخی موارد بدون اینکه کیفیت خاصی (مدرک بالعرض قریب) در اندام حسی ایجاد شده باشد، خطای حسی رخ می‌دهد؛ برای مثال ممکن است شخصی بر اثر ترس شدید، موجودی را در تاریکی مشاهده نماید، در حالی که اطرافیان او چنین ادراکی را ندارند. در چنین مواردی، اگرچه مدرک بالعرض بعید و مدرک بالعرض قریب تحقق پیدا نکرده، اما صورت خاصی در قوه خیال ایجاد می‌شود و قوه وهم به کمک ترس، این احساس کاذب را القا می‌کند که صورت خیالی مذکور را محسوس خارجی بیندارد. واقعیت پنداشتن رؤیا، مشاهده اشیاء و صورت‌های مختلف برای بیماران و دیوانگان و... از جمله مواردی هستند که خطا به واسطه دخالت قوه وهم و متخیله و تطبیق ادراک و حکم یک قوه به قوه دیگر حاصل می‌شود.

البته برخی محققان معتقدند که کار قوه وهم تنها ادراک صور کیفیات و حالات نفسانی است و مبدأ صادرکننده احکام نادرست نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۱) و منشأ خطا در همه مراتب ادراکی، به احکام عقل برمی‌گردد و علت وقوع خطا و اشتباه در احکام عقل مشابهت است؛ به این معنا که برخی قضایای کاذب به جهت مشابهتی که با قضایای صادق دارند، عقل را در حکم خود به اشتباه می‌اندازند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۵). اینکه آیا وهم، قوه‌ای مستقل از عقل است یا همان اضافه قوه عاقله به جزئیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۲)، مورد اختلاف حکماست که پرداختن به آن خروج از بحث است و باید در جای خود مورد تحلیل و مذاقه قرار گیرد.

از نظر ابن حزم، حواس حتی در حالت سلامت نیز به دلیل محدودیت‌هایی که دارند، گاهی دچار خطا می‌شوند. برای مثال قوه باصره، انسان بزرگسال را در فاصله دور کوچک و به اندازه کودکی می‌بیند؛ قوه سامعه از فاصله دور از حادثه‌ای که صدای مهیبی دارد، هیچ صوتی نمی‌شنود؛ قوه لامسه وزن یک دانه خردل را حس نمی‌کند (ابن حزم اندلسی، ۲۰۰۷: ۴/۳۱۲)؛ اما در همه این موارد، قوه عاقله حکم به خطای حواس در این مدرکات می‌نماید. برای مثال عقل حکم می‌کند که شخصی که از فاصله دور به اندازه کوچک دیده می‌شود، هم‌اندازه سایر انسان‌هاست و یا زمانی که عقل به واسطه قوه بینایی، حادثه خراب شدن خانه‌ای را می‌بیند، حکم می‌کند که چنین حادثه‌ای باید صدای مهیبی نیز داشته باشد، ولو اینکه به واسطه فاصله زیاد از

حادثه، صدای آن را نشنود و یا عقل حکم می‌کند که یک دانه خردل، بدون وزن نیست، اگرچه لامسه وزن آن را احساس نکند (همان: ۳۱۳/۴).

۳-۳. رویکرد سوم: کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله

حکمای اسلامی اگرچه به وقوع خطا در ادراکات و قضایای حسی اذعان دارند، اما معتقدند که قوه عاقله توانایی کشف و تصحیح خطاهای حس را دارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۲۷؛ غزالی، ۱۳۴۹: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۷/۱؛ ابن حزم اندلسی، ۲۰۰۷: ۳۱۳/۴؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۴۷/۱؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

قوه عاقله به واسطه معیارهایی همچون تجربه‌های پیشین حسی و ادراکات حسی موازی، اشتراک تجربه حسی با دیگر انسان‌ها، تکرارپذیر بودن ادراکات و همچنین کاربرد عملی ادراکات می‌تواند صحت و سقم بسیاری از ادراکات حسی را کشف کند. برای مثال در هنگام مشاهده سراب در کویر، عقل به واسطه شناخت‌های قبلی که نسبت به ویژگی‌های آب و هوایی کویر دارد و همچنین با نزدیک شدن به سراب و استفاده از حس لامسه می‌تواند به خطای بصری پی ببرد و یا در مثال شکسته دیدن چوب در آب، با شناختی که از ویژگی‌های چوب و آب دارد و بیرون کشیدن چوب از آب و استفاده از حس لامسه می‌تواند به خطا بودن این ادراک پی ببرد و یا شخصی که بر اثر بیماری یا ترس، شیء خیالی را محسوس می‌پندارد، با استفاده از سایر حواس و همچنین اشتراک تجربه خود با اطرافیان می‌تواند از غیر محسوس و خیالی بودن آن مدرک آگاه شود.

۴. غیر یقینی بودن ادراکات حسی

با توجه به مطالبی که ذکر شد، عقل با به کارگیری معیاری خاص، توانایی کشف بسیاری از خطاهای حسی را دارد. اما به جهت اینکه ادراکات حسی در بدو پیدایش همواره در معرض خطا هستند، قضایای حاصل شده از این ادراکات (محسوسات) را نمی‌توان به عنوان قضایای یقینی و واجب‌القبول پذیرفت (عارفی، ۱۳۸۸: ۵۴۲).

ادراکات حسی اگرچه در اغلب موارد واقع‌نما هستند، اما به لحاظ ارزش معرفتی نیازمند پشتوانه عقلانی هستند. یقینی نبودن ادراکات حسی بدین سبب است که حتی در شرایطی، همه حواس ظاهری می‌توانند همزمان دچار خطا شوند؛ به طوری که احتمال خطا بودن ادراکات برای شخص، بسیار پایین به نظر آید. برای واضح‌تر شدن بحث از مثال سینمای چند حسی استفاده می‌کنیم. فرض کنید که یکی از ساکنان قبایل جنگل‌های آمازون را که هیچ آشنایی با فناوری‌ها مدرن ندارد، بیهوش کرده و داخل اتاقی مجهز به آخرین فناوری‌های مربوط به صفحه نمایش، عینک سه‌بعدی، دستگاه‌های صوتی و وسایل مربوط به شوک عصبی قرار دهند و عینک سه‌بعدی را روی چشم فرد بگذارند و فیلم سه‌بعدی مربوط به آتش گرفتن جنگل را نمایش دهند و صدایی متناسب با آتش گرفتن جنگل پخش شود و به وسیله دستگاه پیشرفته متصل به بینی و پوست شخص، پیام‌های عصبی همچون بوی سوختگی و گرمای شدید در بدن ایجاد شود و سپس به طور ناگهانی شخص را به حالت هوشیاری برگردانند. به احتمال بسیار زیاد در چنین فرضی، شخص مذکور خود را مواجهه با آتش جنگل می‌بیند و همه ادراکاتی را که با حواسش درک می‌کند، واقعی و یقینی می‌پندارد.

به توجه به مطالب مذکور، نظریه تطابق کامل و ماهوی صور ذهنی با عین نیز قابل دفاع نمی‌باشد؛ زیرا اولاً عمده شناخت انسان نسبت به اشیاء خارجی به واسطه حواس ظاهری که خطا پذیرند، حاصل می‌شود و نمی‌توان ادعا کرد که حواس بدون هیچ گونه خطایی، همه ویژگی‌ها، کیفیات و اعراض را درک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۷/۲؛ معلمی، ۱۳۷۸: ۱۷۵). ثانیاً حواس به جهت نقصان و محدودیت در ادراک، از درک جوهر و حتی جزئیات اعراض اشیاء ناتوان هستند؛ به عنوان مثال، برای اینکه قوه باصره بتواند شیء یا ویژگی‌های آن را ببیند، باید آن شیء اندازه خاصی داشته باشد و در فاصله معینی از چشم قرار گیرد. قوه سامعه انسان نیز صداهایی با بسامد معین را می‌شنود و در مواردی، صداهایی که دیگر حیوانات می‌شنوند، برای انسان قابل شنیدن نیست. حتی گاهی چند حس با یکدیگر هم از شناخت ویژگی اشیاء ناتوان‌اند؛ چنان که قوه باصره و لامسه، اجسام را متصل ادراک می‌کنند، در حالی که اجسام در واقع، حاصل اجتماع ذرات منفصل هستند. به همین نحو، دیگر حواس ظاهری انسان دارای نقص و

محدویت ادراکی هستند و شناخت همه اعراض و ویژگی‌های اشیاء از طریق حواس امکان‌پذیر نیست.

واضح است که یقینی ندانستن قضایای محسوسات و انکار تطابق کامل ماهوی صور ذهنی با عینی، موجب انکار مطابقت در بدیهیات و وجدانیات و قضایای منطقی و فلسفی نیست؛ زیرا اولاً آنچه در معرفت‌شناسی اهمیت دارد، اثبات حکایتگری و مطابقت صور علمیه با خارج است (معلمی، ۱۳۸۶: ۳۶۸-۳۶۹). ثانیاً زیربنای علوم و تفکرات بشری، گزاره‌هایی بدیهی اولی عقلی و علوم حضوری هستند که حتی پشوانه‌ای برای اعتباربخشی به اغلب ادراکات حسی نیز می‌باشند.

نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه حکمای اسلامی، ادراک حسی پس از طی مراحل و فرایندهای پیچیده‌ای در حیطه بدن و نفس برای انسان حاصل می‌شود. وجود خطا در ادراکات حسی، چالش‌های فلسفی متعددی را به وجود می‌آورد؛ از جمله انکار واقعیت و علم به واقعیت از سوی سوفسطاییان، نفی بداهت و ضرورت محسوسات و نفی اعتبار معلومات غیر حسی از جمله ادراکات خیالی، وهمی، عقلی و قضایای تجربیات و حدسیات. برخی از حکمای اسلامی به صورت تبعی و برخی دیگر به صورت مستقل، به مسئله خطای حسی و راه حل‌های مربوط به آن پرداخته‌اند که دیدگاه آنان در قالب سه رویکرد اصلی قابل تبیین است. این رویکردها عبارت‌اند از: ۱- عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب؛ ۲- تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی؛ ۳- کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله. در این پژوهش مشخص شد که ادعای عدم اتصاف ادراکات حسی به خطا و صواب و صدق و کذب، ناشی از خلط مباحث هستی‌شناختی با مباحث معرفت‌شناختی است. صورت‌های حسی به جهت خاصیت حکایتگری و مرآتیتی که دارند، همواره خبر از محکی خود می‌دهند. البته بر خلاف نظر مشهور حکما که فقط محسوس خارجی را مدرک بالعرض دانسته‌اند، در این نوشتار مشخص شد که کیفیت حاصل‌شده در اندام حسی، مدرک بالعرض قریب و محسوس خارجی، مدرک بالعرض بعید است. بر این اساس در اغلب موارد، خطای حسی زمانی رخ

می‌دهد که به جهت قطع ارتباط و تناسب بین مدرک بالعرض بعید (شیء محسوس) با مدرک بالعرض قریب (کیفیت موجود در اندام حسی)، بین مدرک بالذات (صورت حسی) و مدرک بالعرض بعید نیز رابطه حاکی و محکی وجود نداشته باشد.

با توجه به خطاپذیری ادراکات حسی در فرض‌هایی مانند سینمای چند حسی، و نقص و محدودیت ادراکی حواس، نمی‌توان ادراکات حسی و قضایای محسوسات را بدیهی و یقینی دانست؛ اگرچه که با پشتوانه فعالیت عقلانی می‌توان خطاهای حس را کشف کرد و مورد ارزیابی قرار داد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید، رسائل ابن حزم الاندلسی، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۲۰۰۷ م.
۳. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، الشرح لكتاب النفس، تونس، بیت الحکمه، بی تا.
۴. همو، تلخیص کتاب النفس، قاهره، المكتبة العربية، ۱۹۹۴ م.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۶. همو، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. همو، الشفاء (المنطق)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، رساله منطق دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، تحقیق حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. حسین‌زاده، محمد، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، المشارع والمطارحات، تصحیح مقصود محمدی، تهران، حق‌یاوران، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر، موسوعة الامام الشهيد السيد محمدباقر الصدر، قم، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر، ۱۴۳۴ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۱. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۲. همو، سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶ ش.
۲۴. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. همو، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. همو، نهاية الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۸. عارفی، عباس، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. عسگری یزدی، علی، شکاکیت (نقدی بر ادله)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. عشاقی اصفهانی، حسین، برهان‌های صدیقین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. عصار، سیدمحمدکاظم، مجموعه آثار عصار، با حواشی و مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، رساله التصور و التصدیق (الجوهر النضید و رساله التصور و التصدیق)، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ترجمه المنقذ من الضلال، ترجمه زین‌الدین کیائی نژاد، تهران، عطائی، ۱۳۴۹ ش.
۳۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. همو، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۶. فاضل تونی، محمدحسین، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، کتاب المحصل، عمان، دار الرازی، بی تا.
۳۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۳۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، درة التاج لغرة الدیاج، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۴۰. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، چاپ نهم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. همو، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۴۳. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۴۴. معلمی، حسن، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۵. همو، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۷. همو، تانخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۴۸. همو، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

تحلیل دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات و مواجهه ملاصدرا با آن*

□ محمد حسین زاده^۱

چکیده

فیلسوفان مسلمان در مسئله کلی و جزئی، از دیدگاه فیلسوفان یونان باستان متأثر بوده‌اند؛ به طوری که بن‌مایه دیدگاه‌های ارائه‌شده در دوره اسلامی را می‌توان در آرای افلاطون و ارسطو مشاهده کرد. ابن سینا - همانند ارسطو - نظریه مثل را انکار کرده و دیدگاه افلاطون درباره مسئله کلی و جزئی را پذیرفته است. سهروردی - بر خلاف ابن سینا - نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته است؛ اما در مسئله کلی و جزئی، کلی افلاطونی را انکار کرده و در تبیین «کلی» با ارسطو و ابن سینا هم‌داستان شده است؛ به این معنا که او همانند ابن سینا، کلی را همان مفهوم ذهنی قائم به نفس دانسته است. البته شیخ اشراق در برخی جنبه‌های فرعی این مسئله با ابن سینا مخالفت کرده و نوآوری‌هایی را ارائه کرده است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه سهروردی در مسئله کلی و جزئی را تبیین کرده و علت گرایش او به تبیین مشابهی از «کلی» را بررسی کرده است. در این بررسی

تحلیلی، نقدهای سهروردی به رویکرد سینیوی نیز تبیین شده و تأثیر آن‌ها بر نقد ملاصدرا بر نظریهٔ مشاییان نشان داده شده است. همچنین نحوهٔ مواجههٔ ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئلهٔ کلیات تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: کلی، جزئی، مثل افلاطونی، ماهیت، سهروردی.

۱. مقدمه

مسئلهٔ کلیات از جمله مباحث محوری تاریخ تفکر فلسفی است که مشتمل بر جنبه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی است. در پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ مسئلهٔ کلیات (به معنایی که در منطق و معرفت‌شناسی به کار می‌رود)، دیدگاه ابن سینا به تفصیل تبیین شده است (Cf. Marmura, 1979; Id., 1992); اما پژوهش‌های قابل توجهی دربارهٔ دیدگاه سهروردی انجام نشده است؛ مثلاً در کتاب *حکمت اشراق* (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹) - که از جمله منابع مهم معرفی و تحلیل دیدگاه‌ها و ابتکارات سهروردی است -، هیچ بحثی دربارهٔ کلی مورد بحث در منطق و معرفت‌شناسی وجود ندارد و دیدگاه شیخ اشراق دربارهٔ این مسئله طرح نشده است. تنها در جلد دوم این کتاب (ر.ک: همان: ۱۷۹/۲-۱۸۱) بحثی دربارهٔ کلی بودن مثل وجود دارد و تنها مطلبی که در این چند صفحه با مطالب این مقاله تناسب دارد، این نکته است که «کلی بودن مثل در نظر شیخ اشراق، کلی به معنای قابلیت صدق بر امور کثیر نیست». البته در فصل چهارم کتاب (مبحث تشخیص) دیدگاه سهروردی و نقدهای او به دیدگاه مشاییان صرفاً دربارهٔ جزئیت مطرح شده است (ر.ک: همان: ۳۸۷/۱-۴۱۰); اما دربارهٔ خود کلی که موضوع اصلی این مقاله است، مطلبی مطرح نشده است؛ چه اینکه در همان مبحث جزئیت نیز هنوز مطالبی از سهروردی وجود دارد که کتاب مذکور آن‌ها را مطرح نکرده است. در مورد دیگر، در کتاب *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی* دربارهٔ مسئلهٔ کلیات بحث شده است (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۴). آنچه در این صفحات بیشتر مورد توجه مؤلف محترم قرار گرفته است، دیدگاه سهروردی دربارهٔ وجود کلی است. تنها مطلبی که در این نوشتار با مقاله حاضر مرتبط است، این تأکید مؤلف بر دیدگاه شیخ اشراق است که کلی صرفاً دارای وجود ذهنی است و هیچ وجودی در عالم خارج ندارد. در کتاب

داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق (ذبیحی، ۱۳۹۲) و مقاله «مثل و کلیات افلاطونی از دیدگاه سهروردی»، دیدگاه سهروردی درباره کلی مورد نظر در منطق و معرفت‌شناسی مطرح نشده است (شیخ، ۱۳۶۶: ۱۰۱-۱۱۲). در مقاله «سهروردی و مسئله معرفت» نیز تنها در حد پنج سطر به دیدگاه سهروردی درباره کلیات اکتفا شده است (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

مقاله حاضر در صدد است تا پس از تبیین زمینه‌های تاریخی تأثیرگذار بر دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات، جنبه‌های مختلف دیدگاه او و نیز نحوه مواجهه ملاصدرا با آن را تحلیل کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: چرا سهروردی با وجود اعتقاد به نظریه «مثل»، دیدگاه افلاطون درباره کلی را نپذیرفته و رویکردی سینوی در این مسئله اتخاذ کرده است؟ (یعنی همانند ابن سینا، کلی مورد استفاده در منطق و مباحث ادراک را مفهومی قائم به نفس انسانی تفسیر کرده است؟). نوآوری‌های سهروردی در مسئله کلیات چیست؟ سهروردی با وجود پذیرش اصول نظریه کلیات ارسطویی - سینوی، در فروع و جزئیات این مسئله چه نقدهایی به آن‌ها مطرح کرده است؟ نقدهای سهروردی به ابن سینا چه تأثیری بر شکل‌گیری دیدگاه ملاصدرا و نحوه مواجهه او با نظریه مشایبان داشته است؟ ملاصدرا چگونه با دیدگاه سهروردی مواجه شده و چگونه دیدگاه افلاطون در مسئله کلیات را احیا کرده است؟

۲. پیشینه تاریخی

مسئله کلیات در فلسفه افلاطون، از طریق نظریه او درباره «مثل» تبیین می‌شود. از نظر افلاطون، موجودات بر دو قسم‌اند: موجودات کلی (مثل افلاطونی) و موجودات جزئی. مثال افلاطونی امری است که جزئیات در آن با یکدیگر «شُرکت» دارند. این شرکت، همان حیثیتی است که از آن با عنوان «کلیت» تعبیر می‌شود. پیروان فیثاغورس از این حیثیت با عنوان «تقلید»^۱ یاد می‌کردند و افلاطون نام «شُرکت»^۲ را بر آن نهاد و گفت:

1. Imitation.
2. Participation.

«کثرت موجودات به اعتبار اشتراک در مثلی که همان آن‌ها هستند، وجود دارند»
(ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۴، ۹۸۷b).

در نگرش افلاطون، «کلی» امری وابسته به ذهن نیست؛ بلکه موجودی مستقل از جزئیات و ذهن اشخاص است. این «کلی»، همان ذات، ماهیت و خود اشیاء کثیر است که به نحو وحدت و به وجود مفارق موجود است:

«... هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم، چنان که گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۶/۲-۱۰۴۷-۱۰۴۹).

موجود کلی (یا همان مثال افلاطونی) به لحاظ وجودشناختی، علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم علت شناخت جزئیات است و هم متعلق شناخت کلی قرار می‌گیرد:

«آنچه به موضوعات شناختی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود» (همان: ۱۰۴۹/۲).

بنابراین در فلسفه افلاطون، مثل صرفاً کارکرد هستی‌شناسانه ندارند، بلکه بعد معرفت‌شناختی و منطقی نیز دارند و حیثیت اشتراک جزئیات را تأمین می‌کنند:

«در نظر افلاطون، متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آن‌ها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند، مثل عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس، موجودند» (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۹۴/۱ و ۱۹۶).

ارسطو دیدگاه افلاطون درباره مسئله کلی و جزئی را نمی‌پذیرد؛ چرا که از نظر او معقول نیست که ذات و ماهیت اشیاء - به عنوان امر مشترک - وجودی عینی و جدا از جزئیات داشته باشد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۷، ۹۹۱b). از این رو، او تلاش می‌کند تا کلی را نه به عنوان موجودی مستقل و قائم به ذات، بلکه در ضمن موجودات دیگر ترسیم کند (همان: ۱۰۳۸b، ۲۴۸). چنین به نظر می‌رسد که از نظر ارسطو، هنگام ادراک جزئیات، کلی نیز در ضمن آن‌ها ادراک می‌شود؛ اما به نحوی مبهم و غیر ممتاز از ویژگی‌های

فردی. هنگامی که نفس از ادراک حسی به ادراک خیالی نائل می‌شود، حافظه ادراکات خیالی را در پی هم قرار می‌دهد. در این هنگام، آن‌ها دیگر صرفاً ادراک نیستند، بلکه تا حدودی شناخت چیزی هستند که با ادراکات پیشین مشابه است (شناخت وجه اشتراک یا همان کلی). در ادامه این سیر، با رشد و تنوع تجربه و تعدد ادراکات خیالی، آگاهی از مشخصات واضح‌تر و آشکارتر می‌شود و نخستین آگاهی ابتدایی از یک کلی - که لازمه هر ادراک است - در نهایت به یک مفهوم روشن و مفصل از یک کلی ختم می‌شود (Woozley, 2006: 592-593).

ابن سینا همانند ارسطو، دیدگاه افلاطون در مسئله کلی و جزئی را نمی‌پذیرد و نظریه مثل را به عنوان بنیان تبیین افلاطونی از کلیت و ملاک آن انکار می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۸ و ۳۱۰-۳۱۶). البته تفسیر ابن سینا از مثل افلاطونی با تفسیر ارسطو متفاوت است. در تفسیر ارسطو، مثال افلاطونی به عنوان ذات و ماهیت اشیاء، وجودی جدا از افراد خود دارد و در ضمن آن‌ها موجود نیست. به عبارت دیگر، افراد صرفاً اموری مشابه و روگرفت‌هایی ناقص از آن ذات متشکک‌اند و عین همان ماهیت را درون خود ندارند؛ اما ابن سینا مثل افلاطونی را به عنوان «فرد مجرد» برای ماهیت تفسیر می‌کند. در این تفسیر، ماهیت هم در قالب مثال افلاطونی به عنوان فرد مجرد ماهیت، وجود مستقل دارد و هم در ضمن افراد مادی به عنوان کلی طبیعی موجود است (همان: ۳۱۰-۳۱۱). ابن سینا حتی بر فرض وجود مثل افلاطونی، حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی آن‌ها را نفی می‌کند و به صراحت اظهار می‌دارد که مثل افلاطونی با کلی مورد بحث در منطق (ادراک کلی) تفاوت دارد:

«حتی اگر آن‌چنان که [افلاطونیان] می‌پندارند، حیوان مفارق موجود باشد، این حیوان همان حیوانی نیست که [در مبحث کلی و جزئی] مطلوب ماست و درباره آن سخن می‌گوییم؛ زیرا ما به دنبال حیوانی هستیم که بر امور متعدد حمل شود، به طوری که هر یک از مصادیق به حمل «هوهو» همان حیوان باشد؛ اما [حیوان] مابینی که بر آن‌ها به حمل «هوهو» حمل نمی‌شود، نیازی به [بحث درباره] آن نداریم» (همان: ۲۰۴).

او در قبال نفی رویکرد افلاطون در مسئله کلیات، کلی را به عنوان «مفهوم عام قائم

به ذهن» می‌پذیرد. از نظر ابن سینا، حیثیت اشتراک میان مصادیق از طریق حضور کلی طبیعی در ضمن افراد تبیین می‌شود. هنگامی که این حیثیت اشتراک (کلی طبیعی) در ضمن افراد به نحو متعدد و با وصف «کثرت» موجود است، «بالقوه» کلی است و «بالفعل» به وصف کلیت متصف نیست؛ زیرا همراهی با «عوارض غریبه» و «عوارض تشخص بخش»، مانع اتصاف به وصف «کلیت» است (ر.ک: همان، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹ و ۲۱۲). هنگامی که صورت عقلی از عوارض تشخص بخش تجرید شود، در مقایسه با افراد خود به کلیت متصف می‌شود. بنابراین کلی طبیعی در ذهن، موصوف و وصف «کلیت» و در خارج، مایزاء عینی مفهوم کلی است و حیثیت مشترک میان مصادیق را تشکیل می‌دهد. همچنین، کلیت یک وصف اضافی یا نسبی است که در مقایسه و نسبت‌سنجی با افراد و مصادیق پدید می‌آید؛ از این رو با جزئیت قابل جمع است. صورت عقلی از این جهت که یک موجود متشخص قائم به نفس است، جزئی و متشخص است و از این جهت که بر افراد کثیر قابل انطباق است، امری کلی است:

«صورتی که از عوارض تشخص بخش تجرید شده است، صورت عقلی نامیده می‌شود... این صورت، صورت واحدی است که در نزد عقل به امور متکثر اضافه شده است. این صورت [صورت عقلی] به این اعتبار کلی است... این صورت، اگرچه نسبت به اشخاص، کلی است، اما نسبت به نفس جزئی که در آن منطبق شده، [امری] جزئی و یکی از صورت‌هایی که در عقل موجود شده است» (همان: ۲۰۵).

«کلی بودن انسانی که در نفس تعقل شده است، به خاطر وجود آن در نفس نیست؛ بلکه از جهت مقایسه آن با اعیان کثیری است که بر حسب حقیقت یا فرض موجودند و حکم واحدی دارند. این صورت [عقلی] از این جهت که هیئتی [عارضی] در نفس است، امری جزئی و یکی از اشخاص معلوم است... بنابراین شیء واحد، بر حسب اعتبارات مختلف، کلی و جزئی است؛ از این حیث که این صورت، یکی از صورت‌های موجود در نفس است، امری جزئی است و از این حیث که امور متعدد در آن صورت... با یکدیگر مشترک‌اند، کلی است. [پر واضح است که] این دو امر به یکدیگر متناقض نیستند» (همان: ۲۰۹).

۳. دیدگاه سهروردی

سهروردی - بر خلاف ابن سینا- به نظریه مثل اعتقاد دارد و در فلسفه اشراقی خود،

تلاش فراوانی برای تبیین و اثبات مُثل ظ(برای نمونه ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۱، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۴۳-۲۴۴ و ۴۵۷-۴۵۹)؛ اما با این حال، دیدگاه افلاطون در مسئله کلی را نپذیرفته و می‌توان چنین گفت که رویکرد او در این مسئله، رویکردی سینوی است. در ادامه، جنبه‌های مختلف دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات تبیین و تحلیل خواهد شد.

۳-۱. تعریف کلی از دیدگاه سهروردی

سهروردی همانند شیخ‌الرئیس، ادراک کلی یا همان «کلی» مطرح شده در منطق را «مفهوم ذهنی قائم به نفس» دانسته و در این زمینه از ابن سینا تبعیت کرده است: (به معنایی که به خودی خود (فی نفسه) صلاحیت انطباق با امور متعدد را داشته باشد، «معنای عام» (کلی) و به لفظی که بر آن دلالت کند، «لفظ عام» می‌گوییم؛ مانند لفظ انسان و معنای آن» (همان: ۱۵/۲).

۳-۲. نفی حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی توسط سهروردی

سهروردی به صراحت بیان کرده است که معنای عام یا کلی نمی‌تواند همان مثال افلاطونی باشد و خارج از ذهن انسان محقق شود؛ زیرا تحقق کلی در خارج، مستلزم تشخیص و امتیاز آن از سایر ماهیت‌های خارجی است و چنین چیزی به این معناست که معنای کلی، مشخص و جزئی شده است و دیگر بین افراد متعدد مشترک نیست (همان: ۱۷/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۹/۱-۷۰). پذیرش نظریه مثل افلاطونی از سوی شیخ اشراق از یک طرف، و در عین حال، پیروی او از نظریه مشایبان در تبیین معنای کلی و رد -یا توجیه- دیدگاه افلاطون درباره وجود خارجی کلیات از طرف دیگر، نمایانگر این مطلب است که سهروردی حیثیت هستی‌شناختی مُثل را پذیرفته است؛ اما حیثیت معرفت‌شناختی مُثل را در علم حصولی و مباحث منطق انکار کرده است. به عبارت دیگر، بُعد هستی‌شناختی، مُثل افلاطونی را به عنوان جواهر مستقل، عقول عرضی و مدبر اصنام پذیرفته و از آن‌ها در تبیین نظام فلسفی خود بهره برده است؛ اما در بُعد معرفت‌شناختی، با این سینا هم‌داستان شده و مثل افلاطونی را متعلق شناخت کلی ندانسته است. به همین دلیل است که سهروردی معنای کلی مورد استفاده در منطق و علم حصولی را امر ذهنی دانسته و دیدگاه پیشینیان درباره مثل را نیز به همین صورت

تفسیر یا توجیه کرده است:

«چه بسا ربّ هر نوع را به اسم آن نوع نامند و آن را «کلی آن شیء» گویند. [در این موارد،] مقصود آن‌ها همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن، مانع از اشتراک است. همچنین مقصود آن‌ها این نیست که هنگام تعقل کلی، معقول ما همان ربّ شیء و صاحب نوع است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۳/۱).

آنچه موجب شده است که شیخ اشراق چنین رویکردی را در پیش گیرد و حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مُثُل افلاطونی و ارباب انواع را انکار کند، دو مطلب است: مطلب نخست عدم قابلیت حمل «هوهو»ی ربّ‌النوع بر افراد و مصادیق است. این مطلب تعبیری دیگری از همان بیان نقل‌شده شیخ‌الرئیس در *الهیات شفا* است: «حتی بر فرض وجود مثل افلاطونی، کلی بودن مثل افلاطونی با کلی مورد بحث در منطق [ادراک کلی] تفاوت دارد».

در واقع سهروردی توانسته به این اشکال ابن سینا پاسخ دهد؛ به همین دلیل در انکار جنبه معرفت‌شناختی مُثُل افلاطونی با ابن سینا هم‌داستان شده است. مطلب دوم، مشخص بودن مثل افلاطونی و سازگار نبودن تشخیص آن‌ها با اشتراک و کلیت است. این دو مطلب در عبارت زیر از سهروردی قابل مشاهده است:

«گمان مبر که این بزرگان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] بر این باورند که انسانیت، صورتی عقلی و کلی دارد که در امور کثیر موجود است؛ چگونه آن‌ها جایز می‌دانند که شیئی که به ماده تعلق ندارد، در ماده باشد! همچنین [چگونه آن‌ها جایز می‌دانند که] شیء واحد و مشخص، در مواد متعدد و اشخاص بی‌شمار موجود باشد!... در کلام پیشینیان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] نشانه‌هایی است که بیان می‌کند آن‌ها محمولات ذهنی را انکار نمی‌کنند و بر این باورند که امور کلی در ذهن موجودند و در این کلام آن‌ها که «انسان کلی، در عالم عقل موجود است»... کلی [بودن انسان] به این معنا نیست که آن [امر کلی (انسان)] محمول است [و بر افراد کثیر حمل می‌شود]؛ بلکه به این معناست که نسبت فیض آن [امر کلی (انسان)] به افراد متعدد آن یکسان است... این کلی همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن، مانع اشتراک است» (همان: ۱۵۸/۲-۱۶۰).

۳-۳. ملاک کلیت و جزئیت از دیدگاه سهروردی

سهروردی مانند ابن سینا، کلی طبیعی را حیثیت مشترک میان افراد می‌داند که به نحو متعدد در ضمن آن‌ها موجود است و نسبت آن با افراد و مصادیق، همانند نسبت پدران و فرزندان متعدد است، نه پدر واحد و فرزندان متعدد. این حیثیت مشترک، مادام که در ضمن افراد است، به وصف کلیت متصف نیست و تنها در ظرف ذهن بالفعل به وصف کلیت متصف می‌شود (همان: ۳۳۰/۱). با توجه به این نکته، اتصاف ماهیت به وصف کلیت در ذهن، مستلزم تجرید از عامل یا عواملی است که آن ماهیت را در ضمن افراد، جزئی و متشخص کرده است. اما شیخ اشراق -بر خلاف ابن سینا- عوارض غریب را عامل تشخیص ماهیت نمی‌داند و بر این باور است که ماده و عوارض ماهوی که فیلسوفان مشاء به عنوان عوامل تشخیص بخش معرفی کرده‌اند، خود ماهیاتی کلی‌اند که اگرچه موجب تمییز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند. آنچه از نظر شیخ اشراق عامل تشخیص است و موجب جزئی بودن ماهیت می‌شود، همان هویت عینی ماهیت است و امر جزئی و متشخص نیز همان ماهیت تحقیق‌یافته است:

«اشیاء با هویت عینی‌شان مانع اشتراک [جزئیات] می‌شوند؛ اما امتیاز آن‌ها به وسیلهٔ اموری است که موجب تخصیص می‌شوند. تشخیص شیء [امری] فی‌نفسه است، اما تمایز آن [امری قیاسی و] نسبت به اموری است که متکثر و در معنای عام مشترک‌اند... اگر هویت عینی ماهیات نباشد، مجموع ماهیاتی که فی‌نفسه مانع اشتراک نیستند، نمی‌تواند مانع اشتراک شود. در این صورت، همهٔ جزئیات کلی خواهند بود» (همان: ۳۳۵/۱).

از آنجا که از نظر سهروردی، هویت عینی ماهیت عامل تشخیص است، ماهیت جزئی و متشخص باید از این هویت عینی تجرید شود تا بتواند وصف کلیت را بپذیرد. این تجرید در نگرش شیخ اشراق چنین تبیین می‌شود که ماهیت، به جای هویت عینی اصیل، «مثال ادراکی» ماهیت جزئی و اصیل باشد:

«اشتراک در حقیقت، معنایی جز مطابقت ندارد؛ [اما] نه هر نوع مطابقی، بلکه مطابقت امری که ذات و حقیقتش این باشد که مثال ادراکی غیر است، نه اینکه

هویت عینی متأصل باشد» (همان).

بنابراین از دیدگاه سهروردی، ملاک جزئیت، «هویت عینی ماهیت» است و ملاک کلیت این است که «ماهیت مثال ادراکی غیر» باشد.

۳-۴. راه حل سهروردی برای چالش اجتماع کلیت و جزئیت در صورت

عقلی

سهروردی به چالش اجتماع کلیت و جزئیت توجه دارد و با توجه به ملاکی که برای کلیت و جزئیت مطرح کرده است، برای این چالش راه حل ارائه می‌کند. همان طور که در مباحث پیشین اشاره شد، ابن سینا برای تبیین اجتماع کلیت و جزئیت، دو حیثیت برای صورت کلی ترسیم کرد: الف- حیثیت «فی نفسه» که در آن، صورت کلی در نفس حلول کرده و امری متشخص و جزئی است. ب- حیثیت مقایسه صورت کلی با افراد متعدد و انطباق بر آن‌ها که همان حیثیت کلیت و اشتراک جزئیات در امر واحد است. در همین حیثیت اخیر است که صورت کلی از عوامل تشخیص بخش افرادش تجرید شده است و چنین چیزی با تشخیص و جزئیت این صورت در حیثیت اول منافات ندارد.

سهروردی منتقد این دیدگاه ابن سیناست و بر این باور است که این تبیین نمی‌تواند حیثیت کلیت و جزئیت را از یکدیگر جدا کند و وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نماید؛ زیرا اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت، جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! همچنین نمی‌توان گفت که متشخص بودن جزئیات خارجی، از انطباق آن‌ها بر امور کثیر ممانعت می‌کند؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود (همان: ۳۳۱/۱). بنابراین صرف مقایسه‌ای بودن، حیثیت اشتراک و کلیت را تبیین نمی‌کند و موجب تمایز حیثیت کلیت و جزئیت از یکدیگر نشده، وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نمی‌کند. از این رو، حیثیت کلیت و جزئیت باید با ملاک دیگری از یکدیگر متمایز شوند. همان طور که در بند ۳-۳ بیان شد، از دیدگاه سهروردی، «هویت عینی»

ماهیت ملاک جزئیت و تشخیص آن و «مثال ادراکی بودن» آن ملاک کلیت است. بر این اساس، صورت ذهنی، چون مثال ادراکی است، کلی است و جزئیات هرچند بر یکدیگر قابل انطباق‌اند، اما چون مثال ادراکی نیستند، کلی نیستند. با توجه به این نکته، شیخ اشراق به چالش اجتماع کلیت و جزئیت چنین پاسخ می‌دهد:

«صورت ذهنی از حیث تعیین در ذهن، جزئی و متشخص است و از حیث مثال ادراکی بودن برای اموری که واقع شده‌اند یا واقع خواهند شد، کلی است» (همان: ۳۳۲-۳۳۱/۱).

۴. مواجهه ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئله کلی و جزئی

ملاصدرا در برخی موارد برای نقد رویکرد مشایی در مسئله کلی و جزئی، از دیدگاه سهروردی استفاده کرده است. در عین حال، دیدگاه شیخ اشراق درباره مسئله کلی و جزئی را نپذیرفته و اشکالاتی را نسبت به آن مطرح کرده است. او در نهایت، رویکرد سهروردی در استفاده از مثل افلاطونی در فلسفه اسلامی را تکمیل کرده است و علاوه بر استفاده از جنبه هستی‌شناسانه مثل افلاطونی در وساطت فیض و تدبیر انواع مادون، جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل را نیز احیا کرده و همان طور که خود به صراحت اظهار داشته است، همانند افلاطون، مثل عقلی را متعلق معرفت کلی و همان اشیاء به وصف کلیت (کلی عقلی) دانسته است. در ادامه، وجوه مختلف مواجهه ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات را تبیین خواهیم کرد.

۴-۱. تأثیر‌پذیری ملاصدرا از سهروردی در نقد دیدگاه مشاییان

از جمله موارد تأثیر‌پذیری ملاصدرا از سهروردی، استفاده از نقدهای شیخ اشراق به دیدگاه مشاییان درباره «جزئیت و تشخیص» است. همان طور که در مباحث پیشین اشاره شد، در نگرش سینوی، جزئیت همان تشخیص است و فیلسوفان بر اساس دیدگاهی که در بحث تشخیص دارند، جزئیت را تبیین می‌کنند. ابن سینا ماده و عوارض مادی را به عنوان ملاک جزئیت معرفی کرد؛ اما شیخ اشراق این اشکال مهم را درباره دیدگاه ابن سینا مطرح کرد که ماده و عوارض مادی، خود ماهیاتی کلی‌اند که موجب تمییز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند. سهروردی با

توجه به این اشکال، این دیدگاه را مطرح کرد که ملاک جزئیت و تشخیص، «هویت عینی ماهیت» است. صدرالمتهلین اشکال سهروردی بر دیدگاه ابن سینا را اشکالی صحیح می‌داند و بر آن تأکید می‌کند، اما ملاک شیخ اشراق در تشخیص را با اصالت وجود ناسازگار می‌داند؛ زیرا بر اساس آموزه اصالت وجود، هویت عینی اشیاء را وجود آن‌ها تشکیل می‌دهد نه ماهیت آن‌ها. او پس از نقل دیدگاه شیخ اشراق در مسئله کلی و جزئی، دیدگاه او را بر اساس نظریه اصالت وجود اصلاح می‌کند و وجود عینی را به جای ماهیت عینی، عامل تشخیص می‌داند:

«حق این است که تشخیص شیء، به این معنا که شیء به حسب نفس تصورش "ممتنع الاشتراک" باشد، امری زائد بر ماهیت است که به حسب ذاتش تصور اشتراک را منع می‌کند. بنابراین عامل تشخیص شیء، یعنی عاملی که مانع اشتراک است، امری جز وجود آن شیء نیست... زیرا هر وجودی بذاته متشخص است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰/۲).

مورد دیگری که ملاصدرا از دیدگاه سهروردی برای نقد دیدگاه مشایبان استفاده کرده است، مربوط به چگونگی تبیین اجتماع کلیت و جزئیت در معقول کلی است. سهروردی در اشکال خود بر دیدگاه ابن سینا، بر این مطلب تأکید کرد که اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که متشخص بودن جزئیات خارجی از انطباق آن‌ها بر امور کثیر ممانعت می‌کند؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود. ملاصدرا اشکال سهروردی بر ابن سینا را وارد می‌داند و همان اشکال شیخ اشراق را در نقد دیدگاه مشایبان مطرح می‌کند. او نیز به تبع سهروردی بر این باور است که تقریر ابن سینا از اعتبار اشتراک و کلیت، همان طور که درباره صورت عقلی جاری است، درباره صورت خارجی هم امکان‌پذیر است. بنابراین پاسخ ابن سینا نمی‌تواند دو حیثیت کلیت و جزئیت را از یکدیگر جدا کند و وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نماید:

«معنای "شُرکت" چیزی جز "مطابقت" نیست. بنابراین اگر کلی بودن صورت ذهنی

[عقلی] به اعتبار مطابقت [با امور کثیر] باشد، جزئیات نیز با یکدیگر مطابق اند. در این صورت لازم است تا جزئیات کلی باشند! و اگر بگویید: اینکه جزئیات متخصص هستند، مانع مطابقت آن‌ها با امور کثیر است، در این صورت [در پاسخ می‌گوییم] ماهیت ذهنی [صورت عقلی] نیز به وسیله انطباق در ذهن و مجرد بودن از مقدار و وضع، متخصص است [در نتیجه این تخصص نیز باید مانع کلیت صورت عقلی باشد، در حالی که چنین نیست]» (همو، ۱۳۸۲: ۸۴۷/۲-۸۴۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۸).

۲-۴. نقدهای ملاصدرا به دیدگاه سهروردی

اگرچه صدرالمآلهین نقدهای سهروردی به ابن سینا را پذیرفته و در نقد رویکرد مشابهی به مسئله کلیات از آن‌ها استفاده کرده است، اما در عین حال، دیدگاه سهروردی را نیز پذیرفته و اشکالاتی را درباره آن مطرح کرده است. شیخ اشراق دو حیثیت کلیت و جزئیت را چنین از یکدیگر متمایز کرد: صورت ذهنی از حیث تعین در ذهن، جزئی و مشخص، و از حیث مثال ادراکی بودن برای صورت‌های خارجی، کلی است. از نظر ملاصدرا، این دیدگاه سهروردی صحیح نیست؛ اما نسبت به پاسخ ابن سینا، اشکالات کمتری دارد. او در مجموع، دو اشکال را درباره این دیدگاه سهروردی مطرح می‌کند: اشکال اول: این دیدگاه از یک جهت صحیح و از جهت دیگر نادرست است. این مطلب که صورت خارجی، شیء ادراکی مثالی نیست، صحیح است؛ اما چنین چیزی مستلزم آن نیست که هر صورت ادراکی مثالی، کلی باشد؛ زیرا برخی از صورت‌ها مثال ادراکی هستند، اما کلی نیستند، بلکه جزئی‌اند؛ مانند صورت‌های حسی و خیالی. بنابراین ملاک سهروردی برای کلیت، مانع اغیار نیست و شامل جزئیات نیز می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۸۴۸/۲-۸۴۹).

اشکال دوم: این مطلب که صورت ذهنی، مثال صورت خارجی باشد نه برعکس، محل تأمل است؛ زیرا مماثلت از هر دو طرف برقرار است. برای توجیه کلی بودن و مثال بودن صورت ذهنی برای صورت خارجی نمی‌توان چنین گفت که صورت ذهنی واحد و صورت خارجی متعدد است؛ زیرا گاه صورت مثالی نیز مانند صورت خارجی متعدد است؛ چه اینکه گاه صورت خارجی یک ماهیت واحد، و صورت ذهنی همان ماهیت متعدد است؛ مانند خورشید که صورت آن در ذهن‌ها متعدد و شخص خارجی

آن واحد است (همان: ۸۴۹/۲).

به نظر می‌رسد که می‌توان از دیدگاه شیخ اشراق در برابر اشکالات ملاصدرا دفاع کرد. در پاسخ به اشکال نخست صدرالمتهلین باید به این نکته توجه داشت که بر طبق نگرش سهروردی، علم حسی به موجودات مادی تعلق می‌گیرد و علم خیالی به موجوداتی که در مثال منفصل موجودند و هر دو علم (علم حسی و خیالی) نیز علم حضوری و بدون واسطه هستند، نه علم حصولی و «مثال ادراکی». بنابراین در صورت پذیرش مبنای شیخ اشراق در باب علم، نمی‌توان این اشکال را دربارهٔ پاسخ او مطرح کرد که ملاک او دربارهٔ کلیت، مانع اغیار نیست و شامل صورت‌های جزئی حسی و خیالی نیز می‌شود؛ زیرا در این موارد، علم به موجودات مادی و مثالی از طریق «مثال ادراکی» نیست، بلکه بدون واسطه و به نحو علم حضوری است. در نتیجه، «مثال ادراکی» تنها صورت‌های عقلی و امور کلی را شامل می‌شود و مانع اغیار است.

در پاسخ به اشکال دوم صدرالمتهلین نیز باید به این نکته توجه داشت که سهروردی ویژگی «مثال ادراکی» را «مثال امر خارجی بودن» و «اصیل نبودن» دانسته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۳۱/۱-۳۳۲). از عبارت‌های او به خوبی می‌توان دریافت که این ویژگی‌ها، تعبیری دیگر از «ذهنی بودن» و «عدم ترتب آثار شیء خارجی» است:

«هنگامی که شیء غایب را ادراک می‌کنی، ادراک تو... از طریق حصول مثال حقیقت آن شیء در تو است؛ زیرا اگر در هنگام ادراک شیء غایب، اثری در تو حاصل نشود، حالت بعد از علم با حالت قبل از علم متساوی خواهد بود؛ و اگر اثری در تو حاصل شود و مطابق [با معلوم] نباشد، در این صورت، آنچه را که بدان علم پیدا کرده‌ای، همان شیء معلوم نیست؛ پس باید اثر حاصل شده از جهت علم و ادراک با معلوم مطابق باشد. بنابراین اثری که در تو حاصل شده، همان مثال شیء معلوم است (همان: ۱۵/۲؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

در این عبارت، سهروردی از صورت ذهنی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند و بر آن منطبق می‌گردد، با عنوان «مثال حقیقت» تعبیر کرده است تا این نکته را بیان کند که صورت ذهنی و صورت خارجی اگرچه در ماهیت یکسان هستند، اما «مثل» یکدیگر نیستند و آثار یکسانی ندارند:

«... گمان شده است «مثال شیء» از تمام وجوه، حکم همان شیء را دارد، به طوری که چون اسب خارجی در نفس نیست، اسب معقول نیز نباید در نفس باشد [در حالی که چنین چیزی صحیح نیست]» (همو، ۱۳۷۲: ۲۵۶/۱-۲۵۷).

بنابراین «مثال ادراکی بودن» در نظر شیخ اشراق، همان «ذهنی بودن» و «حکایت» است و این صفت تنها درباره صورت‌های ذهنی نسبت به صورت‌های خارجی صادق است نه برعکس. با توجه به این نکته، اشکال دوم ملاصدرا که مبتنی بر مماثلتِ دوطرفه صورت ذهنی و صورت خارجی نسبت به یکدیگر است، بر شیخ اشراق وارد نیست. با توجه به آنچه بیان شد، هیچ یک از دو اشکال صدرالمتألهین به سهروردی وارد نیست. به عبارت دقیق‌تر، از دو اشکال صدرالمتألهین به سهروردی، تنها اشکال اول وارد است، آن هم در صورتی که مبنای شیخ اشراق در حضوری بودن علم حسی و خیالی و نفی صورت‌های ذهنی در احساس و تخیل پذیرفته نشود.

۳-۴. احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی به عنوان

کلی عقلی

یکی از چالش‌های مهم رویکرد افلاطونی به مسئله کلیات، تبیین جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی است. همان طور که در بند ۲ بیان کردیم، از نظر افلاطون، موجود کلی یا همان مثال شیء، به لحاظ هستی‌شناختی علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم متعلق شناخت کلی است و هم علت شناخت جزئیات. این جنبه مثل افلاطونی موضع اشکال مهم ابن سینا - که در بند بعد خواهد آمد - قرار گرفت و در نهایت به این نتیجه منتهی شد که سهروردی کلیت مثل را از کلیت مورد بحث در منطق و مباحث ادراک تفکیک کرد و همانند ابن سینا، شیء کلی (کلی عقلی) را همان مفهوم قائم به ذهن انسان معرفی کرد. در عبارت‌های متعدد ملاصدرا، شواهد و گاه تصریحاتی را می‌توان یافت که نشان می‌دهند رویکرد او در این مسئله افلاطونی است؛ یعنی از نظر او اشیای کلی که در مباحث منطق و ادراک درباره آن‌ها بحث می‌شود، همان مثل افلاطونی‌اند، نه مفاهیم ذهنی قائم به ذهن. این شواهد را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته نخست عبارتهایی هستند که شیء موصوف به وصف کلیت عقلی را مثال افلاطونی می‌دانند، نه مفهومی که در اثر ارتباط با مثل افلاطونی در نفس حاصل می‌شود. عبارت‌های پرشماری از ملاصدرا به شیوه‌های مختلف نشان می‌دهند که در نظر او، نقش مثل افلاطونی صرفاً فراهم آوردن زمینه حصول مفهوم کلی در ذهن نیست؛ چنان که علامه طباطبایی سخن او را تفسیر کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۱، تعلیقه طباطبایی). این عبارت‌ها همچنین نشان می‌دهند که مقصود ملاصدرا از مشاهده مثل افلاطونی هنگام ادراک کلی، حکایت مفهوم ذهنی از مثل افلاطونی نیست (چنان که حکیم سبزواری سخن او را تفسیر کرده است (ر.ک: همان: ۲۸۸/۱، تعلیقه سبزواری))؛ بلکه خود مثال افلاطونی، شیء کلی ادراک شده است:

«وضعیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی انواع اصیل [نه معدومات و انواع ساختگی و صناعی]، به سبب اضافه اشراقی نفس نسبت به ذوات عقلی نوری است که در عالم ابداع موجودند. نسبت این ذوات نوری به صنم‌هایشان که از انواع جسمانی‌اند، بنا بر قاعده مثل افلاطونی، مانند نسبت معقولات انتزاع شده ذهنی با اشخاص مادی‌شان در دیدگاه مشهور است [...]» (همان: ۲۸۸/۱).

در عبارت فوق، صدرالمتألهین بیان کرده است که نسبت انسان به صورت عقلی، یک نسبت اشراقی به صورت‌های مفارق و قائم به ذات در عالم ابداع است که این صورت‌ها همان مثل افلاطونی‌اند. در عبارت ملاصدرا، هیچ اشاره‌ای به مفهوم کلی قائم به نفس نشده و او ادراک کلی را همان مشاهده حضوری مثل افلاطونی دانسته است. اما مفسران او برای دوری از اشکالات رویکرد افلاطونی، دیدگاه او را با رویکرد سینوی تفسیر کردند؛ به این صورت که صورت عقلی را مفهوم ذهنی قائم به نفس دانستند که به نوعی با مثال افلاطونی مرتبط است: یا از مثال افلاطونی حکایت می‌کند و یا در اثر ارتباط با مثال افلاطونی در نفس ایجاد شده است. ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب*، در عبارتهایی که به عبارت فوق بسیار شبیه است، به صراحت بیان کرده که صورت کلی که در کتب منطبق تبیین شده، همان مثال افلاطونی است:

«نفس انسان تا هنگامی که در این عالم [مادی] است، (۱) اشیای عقلی یا همان ذات‌های مفارق را به نحو ضعیف و قابل اشتراک بین جزئیات ادراک می‌کند. (۲)

این امور جزئی ارتباط معلولی با آن مدرک عقلی دارند؛ زیرا مثال آن حقیقت و آثار وجود آن هستند. (۳) بنابراین مقصود از آنچه [در منطق] گفته می‌شود: «علم به شیء، همان صورت حاصل برای نفس است»، همان است که گفتیم [یعنی مقصود از صورت، همان ذات مفارق (مثل افلاطونی) است]؛ زیرا همیشه چنین نیست که حصول صورت، مستلزم حصول برای قابل باشد؛ نیز چنین نیست که اطلاق صورت بر شیء، مستلزم آن باشد که آن شیء متقوم به ماده یا موضوع باشد. بنابراین اگر فرض کنیم صورت‌های مادی از ماده مجرد بوده، قائم به ذات باشند، [هم] برای خود و [هم] برای آنچه که برای آن‌ها حاصل شود، معقول خواهند بود [...]» (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳).

از فقره (۱) استفاده می‌شود ذات مفارقی که بین جزئیات مشترک است و به نحو کلی ادراک می‌شود، مفهوم ذهنی نیست؛ زیرا ملاصدرا در این فقره بیان کرده که مدرک کلی به نحو ضعیف ادراک شده است، در حالی که مفاهیم ذهنی به نحو ضعیف ادراک نشده‌اند. بنابراین شیء کلی که به نحو ضعیف ادراک شده، همان مثال افلاطونی است، نه مفهوم ذهنی. همچنین او در فقره (۲) به صراحت بیان کرده است که مصادیق جزئی، ارتباط معلولی با مدرک عقلی دارند. روشن است که این ارتباط معلولی صرفاً در قالب ارتباط جزئیات مادی با مثل افلاطونی قابل تبیین است نه مفاهیم ذهنی؛ زیرا جزئیات مادی، معلول مفهوم ذهنی نیستند. در عبارت نقل شده فوق از *اسفار* نیز ملاصدرا اظهار داشته است:

«نسبت این ذوات عقلی با نمونه‌های انواع جسمانی بنا بر قاعده مثل افلاطونی، همانند نسبت معقولات انتزاع شده ذهنی با اشخاص و مصادیق مادی در نگرش مشهور است».

این سخن صدرا به این نکته اشاره دارد که او حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی را می‌پذیرد و همان کارکرد معرفت‌شناختی و منطقی مفاهیم کلی نسبت به افراد جزئی را در میان مثل افلاطونی و جزئیات موجود در مرتبه پایین‌تر جاری می‌داند. به عبارت دیگر، او در عبارت نقل شده فوق از *اسفار*، مثل افلاطونی را جایگزین کلی مفهومی قائم به ذهن در نظریه مشهور کرده است، نه اینکه کلی افلاطونی را در کنار کلی مفهومی قرار داده و معتقد به دو قسم کلی، یعنی کلی سعی و کلی مفهومی

باشد؛ به همین دلیل، او در فقره (۳) از عبارت *مفاتیح الغیب*، به روشنی بیان می‌کند که در تعریف علم - که در مباحث منطقی و معرفت‌شناختی مدنظر است - صورت حاصل برای نفس، همان مثال افلاطونی است. این مطلب نشان می‌دهد که رویکرد ملاصدرا در مسئله کلیات، افلاطونی است و نقش منطقی و معرفت‌شناختی کلیات، از مفاهیم قائم به نفس سینوی، به مثل افلاطونی منتقل شده است.

از جمله عبارت‌هایی که نشان می‌دهند از نظر ملاصدرا، شیء کلی ادراک‌شده همان مثال افلاطونی است، نه مفهوم ذهنی قائم به ذهن، عبارت زیر است:

«حق این است که صورت عقلی جوهرهای خارجی، همان معانی آن حقایق [جوهری] و ذات اصیل آنهاست. بنابراین جوهر - بلکه جسم مثلاً - [هم] دارای معنا و [هم] دارای صورت محسوس است. صورت محسوس آن، همان جوهر حسی و صورت معقول آن، معنای جوهر است؛ همان معنای معقولی که عقل آن را به عنوان موجود لافی موضوع ادراک می‌کند، بدون آنکه در تعقل آن، به صورت قائم به عقل [ذهن] احتیاج داشته باشد» (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۳-۳۰۸).

این ویژگی که صورت عقلی، ذات اصیل و مستقل است و امری قائم به ذهن نیست، نشان می‌دهد که در نزد ملاصدرا، صورت عقلی، همان مثل افلاطونی است، نه صورت ذهنی قائم به نفس.

یکی دیگر از مواردی که بیانگر دیدگاه ملاصدرا درباره صورت کلی است، مواجهه او با دیدگاه جمهور حکما درباره تجرید ماهیت از عوارض غریبه برای تحصیل صورت کلی است. او پس از نقد دیدگاه مشهور و بیان دیدگاه خود که برای ادراک عقلی باید مدرک از وجود خاص مادی و مثالی تجرید شود و به وجود عقلی موجود گردد، نتیجه می‌گیرد:

«بنابراین، انسان - به عنوان مثال - گاهی به نحو انسان شخصی مادی موجود می‌شود و گاهی انسان نفسانی و گاهی انسان عقلی کلی که در آن کثرت افراد در نوع واحد ممکن نیست و همه انسان‌ها با وحدت جمعی عقلی در آن موجود هستند. با این بیان، اشکال [مشهور اجتماع کلیت و جزئیت] که در کتاب‌های قوم ذکر شده است دفع می‌شود [...]» (همان: ۳۶۳/۳).

سیاقی که این عبارت در آن مطرح شده است، مربوط به تبیین صورت عقلی کلی و چگونگی تجرید آن است. در این سیاق، مقصود از کلی، همان معنای مورد بحث در مباحث منطقی است و ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای این کلی مطرح کرده است - مانند وحدت جمعی عقلی و امتناع وجود افراد کثیر برای نوع واحد - به خوبی نشان می‌دهد که از نظر ملاصدرا، معقول کلی همان مثل افلاطونی است، نه مفهوم قائم به نفس.

یکی دیگر از عبارت‌هایی که ملاصدرا در آن به روشنی دیدگاه خود را درباره معقول کلی بیان کرده، عبارت زیر است که در آن، صورت عقلی را امری قائم به ذات دانسته است:

(به درستی دانستی که رویکرد ما در عقل و معقولات این است که تعقل بدین طریق نیست که صورت معقول در جوهر عاقل حلول کند... بلکه صورت عقلی جوهر، جوهری قائم به ذات و قائم به مبدعش است که در باب وجود و تجوهر از صورت‌های خارجی مادی قوی‌تر است) (همان: ۲۸۲/۸).

دسته دوم از شواهدی که می‌توان رویکرد افلاطونی صدرالمتهلین را از آن‌ها به دست آورد، عبارت‌هایی هستند که بیان می‌کنند امکان ندارد معنای معقول و کلی، همان صورت ذهنی قائم به نفس باشد. در نتیجه، معنای کلی باید موجودی مستقل از ذهن (یعنی مثل افلاطونی) باشد. ملاصدرا با دو تبیین جداگانه، مطلب فوق را اثبات کرده است که هر یک از آن‌ها، یک دلیل مستقل بر رویکرد افلاطونی ملاصدرا به شمار می‌آید:

۱- صورت عقلی نمی‌تواند قائم به نفس باشد و به تشخصات نفسانی متشخص گردد؛ زیرا متشخص شدن به وجود نفسانی (مثالی) با وجود عقلی و کلیت آن منافات دارد. بنابراین صورت عقلی، وجودی مستقل از نفس و فارغ از تشخصات نفسانی است و انسان هنگام ادراک کلی، با آن وجود قائم به ذات (مثال افلاطونی) متحد می‌شود و آن را ادراک می‌کند:

(نزد ما، تشخص عقلی با کلیت و اشتراک بین امور کثیر منافات ندارد و دانستی که صورت عقلی در ذهن حلول نمی‌کند [...] به طوری که با تشخص ذهن و

ساختارهایی که نفس را احاطه کرده‌اند، متشخص شود؛ زیرا نفس تا هنگامی که مقید به این هیئات نفسانی است، نمی‌تواند بالفعل عاقل شود و معقول آن نیز بالفعل معقول باشد [...] حاصل کلام اینکه: ساختارهای نفسانی نمی‌توانند صورت عقلی را احاطه کنند و وجود صورت عقلی، وجود نفسانی نیست» (همان: ۳/۳۶۵-۳۶۶).

۲- معنای عقلی در هر نوع، منحصر در فرد است و امکان ندارد که افراد متعدد داشته باشد؛ زیرا تعدد افراد، صرفاً از جهت عوارض مفارق ممکن است و عارض مفارق هم فقط در موجودات مادی امکان دارد؛ در حالی که معنای عقلی از نحوه وجود مادی مجرد است. اگر معنای عقلی قائم به ذهن انسان باشد، لازم می‌آید که این معنا متعدد باشد؛ زیرا در ذهن‌های متعدد با وجودهای متعدد موجود شده است. بنابراین معنای کلی، موجودی مستقل از ذهن انسان است و هر انسانی هنگام تعقل، آن معنای کلی و واحد را تعقل می‌کند:

«وجود عقلی هر نوع، متعدد نیست، بلکه واحد [منحصر در فرد] است... بنابراین هر صورت نوعی واحد [مانند انسان] اگر از وجود مادی و تمثیل خیالی تجرید شود و به عالم عقل نائل و به اثر آن [نوع] در آنجا متصل گردد، آنگاه صورتی دیگر از همان نوع تجرید شود و در تجرد به همان مقام نائل گردد، وجود آن غیر از وجود اولی و اثر آن نیز غیر از اثر اولی نخواهد بود... پس، از این بیان برهانی روشن گشت که هر نوع طبیعی در این عالم [مادی]... صورتی عقلی دارد که در عالم عقلی ربانی، قائم به ذات است. این [نگرش]، همان دیدگاه افلاطون الهی است و گمان نمی‌کنم که در دوران طولانی پس از آن [شخص] با عظمت، کسی با بیان برهانی، به فهم غرض او و غور در مرام او نائل شده باشد، جز یکی از فقرای گمنام و منزوی [یعنی خود ملامصدرا]» (همان: ۳/۵۰۶-۵۰۷، نیز ر.ک: همان: ۳/۳۳۸-۳۳۹).

صدرالمتألهین در بیان فوق، از این قاعده که «نوع مجرد، منحصر در فرد است» استفاده کرده و به روشنی، علاوه بر احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی کلی افلاطونی، رویکرد مفهومی فیلسوفان پیشین - از جمله ابن سینا و شیخ اشراق - به کلیات را نفی کرده است.

دسته سوم از شواهد دال بر رویکرد افلاطونی ملامصدرا و احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی توسط او، استدلال صدرالمتألهین بر مثل افلاطونی از

طریق ادراک کلیات است. مفاد این استدلال چنین است: عقل می‌تواند امور کلی -مانند انسان کلی- را ادراک کند، به گونه‌ای که در افراد کثیر مشترک باشد. این معقول کلی حتماً باید از خصوصیات مادی مجرد باشد؛ زیرا نسبت به همه افراد مختلف در مقدار و وضع و شکل، متساوی است؛ اما در عین حال، دارای تشخیص عقلی است. این وجود مفارق از ماده برای انسان، یا در نفس است (وجود ذهنی صورت عقلی) و یا در خارج از نفس (مثال افلاطونی). اگر در نفس باشد، مستلزم اشکال اجتماع جوهر و عرض (و سایر اشکالات ذکرشده در بحث وجود ذهنی) است. بنابراین معقول کلی، امری قائم به نفس نیست؛ بلکه امر مستقل از نفس انسان (مثال افلاطونی) است (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/۲۱۶، تعلیقه ملاصدرا). این استدلال ملاصدرا برای اثبات مثل افلاطونی تنها در این صورت می‌تواند صحیح باشد که تبیین ادراک کلی از طریق مفهوم قائم به نفس، امکان نداشته باشد. در غیر این صورت، ادراک کلی نمی‌تواند بر وجود مثل افلاطونی دلالت کند. به همین دلیل، صدرالمآلهین در پایان استدلال، رویکرد مفهومی ابن سینا به کلی را انکار و بیان می‌کند که کلی عقلی، امری قائم به نفس نیست، بلکه خارج از نفس محقق است.

مجموعه شواهد فوق، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که رویکرد ملاصدرا در مسئله کلیات، رویکردی افلاطونی است؛ یعنی از نظر او، معقول کلی همان مثال افلاطونی است که نفس با حرکت جوهری به ادراک آن نائل می‌شود. با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که ملاصدرا -بر خلاف سهروردی- به جنبه معرفت‌شناختی و منطقی مثل افلاطونی در مسئله کلیات باور دارد و در حقیقت دیدگاه افلاطون را -با قرائت خاصی که صدرا از آن دارد- احیا کرده است.

۴-۴. حل چالش به کارگیری کلی افلاطونی در منطوق

همان طور که بیان کردیم، از نظر افلاطون و به تبع او ملاصدرا، موجود کلی یا همان مثال شیء، به لحاظ هستی‌شناختی علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم متعلق شناخت کلی است و هم علت شناخت جزئیات. بنابراین کلی افلاطونی، علت علم به جزئیات است و در اصطلاح منطوق می‌توان آن را واسطه در اثبات یا همان

حد وسط تلقی کرد. همان طور که در منطق بیان شده است، حد وسط باید به نحو «هوهو» بر افراد حمل شود تا بتواند احکام مترتب بر معلوم کلی را به افراد آن سرایت دهد و واسطه سیر علمی از کلی به جزئی باشد. حمل «هوهو»ی مثال افلاطونی بر افراد، چالش بزرگ رویکرد افلاطونی در مسئله کلیات است. همین چالش موجب شده است که ابن سینا - در فرض تحقق مثل افلاطونی - جنبه معرفت‌شناختی مثل افلاطونی و به کارگیری آن‌ها در منطق را انکار کند و به صراحت اظهار دارد کلی افلاطونی امری متفاوت از کلی مورد نظر در مباحث منطق است:

«حتی اگر آن چنان که [افلاطونیان] می‌پندارند، حیوان مفارق موجود باشد، این حیوان همان حیوانی نیست که [در مبحث کلی و جزئی] مطلوب ما است و درباره آن سخن می‌گوییم؛ زیرا ما به دنبال حیوانی هستیم که بر امور متعدد حمل شود، به طوری که هر یک از مصادیق به حمل «هوهو» همان حیوان باشد. اما [حیوان] مباینی که بر آن‌ها به حمل «هوهو» حمل نمی‌شود، نیازی به [بحث درباره] آن نداریم» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۴).

در بند ۲-۳ نیز بیان کردیم که سهروردی جنبه هستی‌شناختی مثل افلاطونی را پذیرفته، اما جنبه معرفت‌شناختی و به کارگیری آن‌ها در منطق را انکار کرده است. او حتی دیدگاه افلاطون و پیروان او را بر همین سیاق تفسیر کرده است. یکی از دلایل مهم این انکار سهروردی و تمایل او به رویکرد سینوی در پذیرش مفهوم کلی قائم به ذهن و نیز تلاش برای تفسیر دیدگاه افلاطون به گونه‌ای که با این رویکرد سازگار باشد، مشکل حمل «هوهو»ی کلی افلاطونی بر جزئیات است:

«در کلام پیشینیان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] نشانه‌هایی است که بیان می‌کنند آن‌ها محمولات ذهنی را انکار نمی‌کنند و بر این باورند که امور کلی در ذهن موجودند. در این کلام آن‌ها که «انسان کلی، در عالم عقل موجود است»... کلی [بودن انسان] به این معنا نیست که آن [امر کلی (انسان)] محمول است [و بر افراد کثیر حمل می‌شود]؛ بلکه به این معناست که نسبت فیض آن [امر کلی] به افراد متعدد آن یکسان است... این کلی همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن مانع اشتراک است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۰/۲).

ملاصدرا بر خلاف ابن سینا و سهروردی معتقد است که مثال افلاطونی بر افراد

به نحو «هوهو» حمل می‌شود. او این مطلب را در مواضع متعدد بیان کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/۲۴۱، تعلیقه ملاصدرا). از طرف دیگر، او این مطلب را می‌پذیرد که وجود عقلی مثال افلاطونی که همان ملاک کلیت و اشتراک است، بر افراد نوع مادی آن، به نحو «هوهو» حمل نمی‌شود:

«... [ماهیت از آن حیثیت [حیثیت وجود عقلی] بر اشخاص خارجی حمل نمی‌شود؛ زیرا حمل، «اتحاد در وجود» است، اما اشتراک و عمومیت نوعی اضافه وجودی است؛ یعنی متساوی بودن نسبت آن وجود [وجود عقلی] به وجود اشخاص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲/۸۳۹-۸۴۰).

بر این اساس، او برای تبیین حمل «هوهو»ی مثال افلاطونی بر افراد مادی و پاسخ به اشکال ابن سینا و سهروردی، از یک طرف، حیثیت وجود را از حیثیت ماهیت جدا می‌کند و از طرف دیگر، حیثیت «اشتراک کلی بین افراد» را از حیثیت «حمل کلی بر افراد». از نظر صدرا، وجود عقلی مثال افلاطونی - که ملاک کلیت و اشتراک است - بر وجودات پایین‌تر، به نحو حقیقت و رقیقت حمل می‌شود، نه حمل شایع «هوهو»؛ اما ماهیتی که در این وجود عقلی مندمج و فانی شده و هم‌سنخ ماهیات فانی در افراد مادی است، به نحو حمل شایع «هوهو» بر ماهیت افراد پایین‌تر حمل می‌شود. بنابراین حیثیت کلیت و اشتراک با حیثیت حمل متفاوت است. تأمین اشتراک با حیثیت وجود عقلی مثال افلاطونی و تأمین حمل بر کثیر با حیثیت ماهیت مندمج و فانی در آن است:

«... این وجود [وجود عقلی] نحوی دیگر از وجود است که شدیدتر و وسیع‌تر از آن است که در محدوده [شیء] جزئی منحصر شود و جامه او امور کثیری را که در سنخ آن معنا با یکدیگر یکسان‌اند و آن معنا بر آن‌ها حمل می‌شود، در بر نگیرد. همه معانی و ماهیات فی نفسه و بر حسب حد و معنا از حمل بر امور کثیر ابا ندارند. همچنین هنگامی که [این معانی و ماهیات] با وجود عقلی غیر مقید به وضع خاص و مقدار خاص محقق شوند [یعنی در وجود عقلی مندمج و فانی شوند، این امر اقتضا می‌کند تا] بر امور کثیر حمل شوند؛ زیرا نسبت وجود عقلی به همه وضع‌ها و مقدارها و مکان‌ها، نسبتی واحد است. بنابراین صورت عقلی برای ماهیت انسان، از حیث وجودش بین افراد کثیر از نوعش مشترک است و از حیث معنا و ماهیتش بر امور

کثیر حمل می‌شود» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۸؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴۹/۲).
 «اگر بگوییم: معنای "انسانیت" بر زید و عمرو و غیر آن‌ها حمل می‌شود و اگر [مثال افلاطونی] وجود جدا از اشخاص داشته باشد، چگونه می‌تواند بر آن‌ها حمل شود، در حالی که حمل، اتحاد در وجود است، [در پاسخ] می‌گوییم: مناط حمل معنایی که وجود مفارقی دارد، بر کثرت و جهت اتحاد آن [معنا] با [افراد] کثیر، نحوه وجود مفارقی نیست؛ بلکه مناط حمل بر کثرت و جهت اتحاد با [افراد] کثیر، یکسان بودن آن‌ها در سنخ واحد و معنای مشترک است. بنابراین وجود مفارقی و وجود افراد در معنای واحد که مقوم آن‌هاست، مشترک‌اند و در آن معنای واحد با یکدیگر اتحاد دارند و آن [معنا] را می‌توان بر وجود مفارقی و افراد آن حمل کرد» (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱- رویکرد سهروردی به مسئله کلیات، رویکردی سینوی است؛ به این معنا که سهروردی شیء «کلی» را همان «مفهوم ذهنی قائم به نفس» می‌داند و در این زمینه از ابن سینا تبعیت کرده است. در عین حال، در برخی از جنبه‌های فرعی مسئله کلی و جزئی با ابن سینا مخالفت کرده، نوآوری‌هایی را ارائه کرده است. نقاط افتراق دیدگاه سهروردی با نظریه مشایی از این قرارند:

الف) سهروردی - بر خلاف رویکرد مشایی - عوارض غریب را عامل تشخیص ماهیت نمی‌داند و بر این باور است که ماده و عوارض ماهوی که فیلسوفان مشاء به عنوان عوامل تشخیص بخش معرفی کرده‌اند، خود ماهیاتی کلی‌اند که اگرچه موجب تمییز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند.

ب) از نظر سهروردی، این دیدگاه ابن سینا که «ملاک کلی بودن صورت عقلی، مطابقت آن بر افراد متعدد است»، صحیح نیست؛ زیرا اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! همچنین، این دیدگاه ابن سینا که «متشخص بودن جزئیات خارجی از انطباق آن‌ها بر امور کثیر ممانعت می‌کند»، نادرست است؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود.

ج) از دیدگاه سهروردی، ملاک جزئیت «هویت عینی ماهیت» است و ملاک کلیت این است که ماهیت «مثال ادراکی» غیر باشد.

د) اجتماع حیثیت کلیت و جزئیت در صورت عقلی از این روست که صورت ذهنی از حیث تعین در ذهن، جزئی و متشخص است و از حیث مثال ادراکی بودن برای اموری که واقع شده‌اند یا واقع خواهند شد، کلی است.

۲- انتقادات سهروردی به دیدگاه ابن سینا مورد توجه صدرالمآلهین قرار گرفت؛ به طوری که صدرا در نقد رویکرد مشایی به مسئله کلی و جزئی از آن‌ها استفاده کرد.

۳- شیخ اشراق متأثر از اشکال ابن سینا به استفاده از کلی افلاطونی در منطق، حیثیت معرفت‌شناختی و منطقی مثل افلاطونی را نپذیرفت. از همین رو در مسئله کلیات، رویکردی سینوی اتخاذ کرد. اما ملاصدرا از طریق تمایز حیثیت وجود با حیثیت ماهیت، به اشکال مهم ابن سینا پاسخ داد و جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطون را احیا کرد و در مسئله کلیات، رویکردی افلاطونی اتخاذ نمود. این رویکرد، ویژگی کلیت را به مثل افلاطونی اختصاص می‌دهد و کلیت مفاهیم ذهنی قائم به نفس را انکار می‌کند. بنابراین می‌توان چنین گفت که این رویکرد از جنبه ایجابی (کلی بودن مثل افلاطونی) و جنبه سلبی (نفی کلی بودن مفاهیم ذهنی) تشکیل شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء (الالهيات)*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ م.
۳. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۴. ذبیحی، محمد، *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. شیخ، «مثل و کلیات افلاطونی از دیدگاه سهروردی»، *مجله شناخت*، شماره ۳، پاییز ۱۳۶۶ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمতألهین بر الیهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. همو، *مفاتیح الغیب*، تعلیق مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. عباس‌زاده، مهدی، *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۱۳. فنایی اشکوری، محمد، «سهروردی و مسئله معرفت»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۹، پاییز ۱۳۸۴ ش.
۱۴. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق (ج ۱)*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. همو، *شرح حکمة الاشراق (ج ۲)*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۱۷. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۹ ش.
18. Marmura, Michael E., "Avicenna's chapter on universals in the Isagoge of his Shifā", in: Alford T. Welch & Pierre Cachia (Eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Printed in Great Britain, Edinburgh University Press, 1979.
19. Marmura, Michael E., "Quiddity and Universality in Avicenna", in: Parviz Morewedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, University of New York Press, 1992.
20. Woozley, Anthony Douglas, "Universals, A Historical Survey", in: Donald M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, 2006.

بازنگری انتقادی

استدلال کلامی مثبت «اراده الهی»*

- سید محمد حسینی حکمت^۱
- طه آگاه^۲

چکیده

متکلمان در اثبات اراده الهی، از استدلالی بر پایه مقدمات و مبانی خاص استفاده می‌کنند که اشکالاتی جدی دارد. این اشکالات متوجه حکمایی که مبانی متفاوتی دارند، اما این استدلال را پذیرفته و به آن استناد نموده‌اند نیز می‌گردد. خلاصه استدلال این است که از بین اشیاء ممکن الوجود تنها بعضی اشیاء ایجاد می‌گردند و این اشیاء در زمانی خاص به وجود می‌آیند. اختصاص وجود به آن‌ها و اختصاص آن‌ها به زمان خاصشان به مخصصی نیازمند است. این مخصص که نمی‌تواند علم یا قدرت باشد، بنابراین صفتی دیگر به نام اراده را برای خداوند اثبات می‌کند. این استدلال که در دامان اشاعره شکل می‌گیرد و با وجود اشکالات مبانی و محتوایی، بعضی متکلمان معتزله، امامیه و برخی حکما نیز آن

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد (نویسنده مسئول)
(hosseini.do@chmail.ir)

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی (tahaaghah@chmail.ir)

را تکرار کرده‌اند، مستلزم اشکالاتی از جمله ترجیح بلامرجح، حدوث زمانی عالم، اختصاص اراده به امور مادی و زمانی، امکانی شدن اراده الهی و... می‌باشد. به‌علاوه، اشکالاتی در تمامیت این استدلال نیز وجود دارد که از آن جمله می‌توان تعارض درونی، عدم انحصار مخصص در اراده، امکان تعمیم ویژگی‌های اراده به علم و قدرت و در نتیجه امکان جایگزینی این دو صفت به عنوان مخصص و... را برشمرد. در این جستار برآنیم که با بررسی اشکالات و نقد این استدلال، مانع از ابتلا به خطاهای ناشی از آن شویم.

واژگان کلیدی: اراده الهی، اثبات اراده، استدلال اشاعره، استدلال متکلمان،

مخصص.

بیان مسئله

در آثار برخی متکلمان اشعری، طریقه‌ای رایج برای اثبات صفت اراده برای حق تعالی مشاهده می‌شود که از قضا مورد رضایت ضمنی، تکرار و تقریر از سوی برخی حکما و متکلمان شیعه نیز واقع شده است. این استدلال بر پایه مبانی و مقدماتی بنا نهاده شده که اولاً ثبوت اصل اراده را برای خداوند مورد نظر دارد، و ثانیاً کیفیتی خاص از اراده را با لوازم، حدود و ثغور ویژه، مورد اثبات قرار می‌دهد. ایجی در شرح *المواقف* تقریر روان‌تری از استدلال را نسبت به دیگران به شرح زیر ارائه کرده است:

«... بر ثبوت آن صفت [اراده] استدلال کرده‌اند به اینکه نسبت دو ضد به قدرت یکسان است؛ زیرا همان‌طور که ممکن است این ضد با آن صفت [قدرت] واقع شود، آن ضد نیز ممکن است واقع شود، بدون اینکه بینشان در امکان وقوع فرقی باشد و هر کدام از آن دو، وقوعش با قدرت فرض شود، نسبتش با هر یک از زمان‌های معین یکسان است. پس همان‌طور که امکان دارد در زمانی که رخ داده است، واقع شود، ممکن است پیش و پس از آن نیز واقع شود. بنابراین برای تخصیص وقوع آن و نه ضدش و تخصیص وقوعش در زمان خاص خودش و نه سایر زمان‌ها نیازمند ثبوت مخصصی است که مقتضی آن باشد. در غیر این صورت، ترجیح یکی از دو امر مساوی بدون مرجح لازم می‌آید و این خلف است. این مخصص قدرت نیست؛ زیرا نسبتش با هر دو [ضد] و همه زمان‌ها یکسان است... علم نیز [مخصص] نیست زیرا تابع وقوع [معلوم] است» (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۲/۸-۸۳).

این استدلال دربردارنده دو بخش است: یکی تخصیص ایجاد به بعضی اشیاء ممکن؛ یعنی ما در ذهن با اشیاء مختلفی روبه‌رو هستیم که اگرچه همه آن‌ها امکان وقوع دارند، اما تنها برخی از آن‌ها در خارج موجود می‌شوند و برخی دیگر مثل دریای جیوه و کوه طلا هرگز به وجود نمی‌آیند. در بخش دیگر، تخصیص اشیاء ایجادشده به زمان خاص آن‌ها مطرح شده است؛ یعنی یک امر حادث به یک زمان خاص اختصاص پیدا می‌کند و نه به قبل یا بعد از آن زمان.

با توجه به تحلیلی که ارائه شد، به دو مخصص دست می‌یابیم که هر کدام می‌تواند حد وسط یک استدلال مستقل قرار گیرد:

تقریر الف:

از میان ممکنات قابل تصور، برخی ایجاد شده و برخی ایجاد نشده‌اند.

اختصاص ایجاد به برخی ممکنات نیازمند به مخصص است.

این مخصص صفتی غیر از علم و قدرت است که آن را اراده می‌نامیم.

تقریر ب:

موجودات حادث در زمان خاصی ایجاد می‌شوند و نه قبل یا بعد از آن.

اختصاص ایجاد به زمانی خاص، نیازمند مخصص است.

این مخصص صفتی غیر از علم و قدرت است که آن را اراده می‌نامیم.

تقریر «الف» به صورت مستقل در آثار متکلمان به چشم نمی‌خورد و ما آن را

به صورت مجزا بیان کرده‌ایم؛ اما تقریر «ب» را فخر رازی به صورت مستقل در کتاب

المحصل آورده است:

«ثابت شد که عالم حادث است، پس وجودش در زمانی معین حاصل شده است، با

اینکه عقلاً می‌توانست پیش یا پس از آن حادث شود. بنابراین اختصاص حدوثش در

آن زمان معین و نه پیش یا پس از آن نیازمند مخصصی است و آن مخصص نمی‌تواند

قدرت باشد... این مخصص و مرجح باید غیر از قدرت باشد. آن مخصص علم نیز

نمی‌تواند باشد... در نتیجه چاره‌ای نیست جز [اثبات] صفتی دیگر غیر از این

صفات» (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۳).

اشکالات وارد بر این استدلال را در سه محور دسته‌بندی می‌کنیم:

محور نخست: اشکالات وارده بر مبانی استدلال

چه تناسبی بین این استدلال و مبانی اشاعره مانند جواز ترجیح بلامرجح از سویی و مبانی امامیه مانند عینیت صفات و رجوع صفات کمالیه به علم برقرار است؟ پیگیری این استدلال ما را به آنجا رسانده است که اساساً این دلیل در دامن اشاعره شکل گرفته و اولین بار توسط ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ق.) (اشعری، بی‌تا: ۴۸) بیان شده و در مهد تفکر اشعری پرورش و شیوع یافته است. در عموم آثار کلام اشعری از جمله *اللمع، الانصاف، المحصل، المطالب العالیه، شرح المقاصد و شرح المواقف*، این دلیل وجود دارد (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۰۹؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). شیخ طوسی در کتاب *العقاید الجعفریه* به این دلیل اشاره نموده و از آن به عنوان اثبات اراده به طریقه اشاعره یاد می‌کند (ابن بزاج طرابلسی، ۱۴۱۱: ۲۴۵-۲۴۶). مسلماً این استدلال بیش از سایر متکلمان و حکمای اسلامی مبتنی بر مبانی اشاعره و علی‌الخصوص دیدگاه ایشان درباره اراده الهی می‌باشد. البته این استدلال از جهاتی با بعضی مبانی خود اشاعره نیز ناسازگار بوده و خالی از تعارض درون‌مکتبی هم نیست. اما پذیرش این استدلال از سوی سایر متکلمان و حکما و رضایت دادن به آن، ضرورتاً و منطقیماً مستلزم پذیرش و تبعیت از مبانی و اصولی است که این دلیل بر آن‌ها استوار و بر اساس آن‌ها طرح شده است؛ حال آنکه ما برآنیم تا روشن نماییم که برخی مبانی این استدلال نه تنها با مبانی حکمای شیعه بلکه با معتقدات متکلمان امامیه نیز ناسازگار و حتی در تعارض جدی است.

محور دوم: صحت منطقی استدلال

چرا اختصاص ایجاد به اشیاء خاص در زمان خاص که حد وسط استدلال است، به ملاک‌هایی مانند علم الهی، قابلیت قابل، عین ثابت اشیاء و... رجوع نکند و ملاک اختصاص، انحصار به صفت اراده می‌یابد؟ این استدلال ما را به سمت صفت اراده رهنمون می‌شود، در حالی که سایر عواملی که می‌توانند چنین شأنی داشته باشند، مورد بررسی و رد قرار نگرفته‌اند.

محور سوم: لوازم و تبعات استدلال

این استدلال لوازم و تبعاتی مانند اختصاص اراده به امور مادی و زمانی، تغییر، تدریج و امکانی شدن اراده الهی و... را به دنبال دارد که پذیرفتنی نیستند و به تبع آن، پذیرش خود استدلال نیز زیر سؤال می‌رود. عجیب آن است که متفکرانی از حکما و متکلمان که به لوازم منحرف این استدلال مبتلا نیستند و رهیافت ایمن‌تری در تبیین ماهیت اراده داشته‌اند نیز به این استدلال با دید مثبت نگریسته و به آن رضایت داده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۵؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۹۲؛ علامه حلّی، ۱۳۷۰: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۰).

نوشتار حاضر به دنبال آن است که نواقص این استدلال را هم از جهت مبانی و هم از جهت اثبات‌کنندگی و البته لوازم و تبعات آن تبیین نماید و در ادامه، آن را در کنار نظرات و معتقدات پیشینی متکلمان امامیه و حکما قرار دهد و عدم سازگاری آن‌ها را روشن سازد. این نوشتار به منزله طریقه‌ای برای برون‌رفت از مهلکه تناقض درونی آرا و افکار امامیه به وسیله این دلیل پنداری است.

مفهوم‌شناسی اراده

اراده مصدر باب افعال از ماده «رود» است (عسکری، ۱۴۱۲: ماده «رود»؛ خوری شرتونی لبنانی، ۱۳۷۷: ج ۱، ماده «رود») و معانی لغوی خواستن، قصد، آهنگ، خواهش، میل و رغبت برای آن آمده است (عمید، ۱۳۸۴: ۱۰۶/۱؛ دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۳۶۳/۱؛ انیس، ۱۳۸۹: ۱۳۲۰/۱). اراده در اصطلاح فلسفی و کلامی، تعاریف مختلفی دارد؛ مانند: صفتی که صاحبش را به یکی از دو طرف مقدر سوق می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۶۷/۳؛ ۶۴۸-۶۴۷/۳)؛ صفتی که به واسطه آن از دو طرف ممکن، یک طرف همراه با علم و شعور ترجیح داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱)؛ حالتی که پس از تصور منافع و مصالح برای فاعل حاصل می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۰)؛ علمی که سبب صدور فعل می‌شود، بی‌آنکه این صدور از روی کراهت و جبر باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۶۹). همچنین اراده در انسان، از کیفیات نفسانیه یعنی امور وجدانی مانند لذت و درد شمرده می‌شود و شناختن آن برای انسان‌ها آسان است؛ ولی علم به ماهیت آن و نیز تعریف دقیق آن مشکل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۶/۶). البته اراده انسانی با این نوشتار ارتباطی ندارد؛ چرا که استدلال

صرفاً به اراده به عنوان صفتی برای خداوند می‌پردازد.

ذکر این نکته در اینجا خالی از وجه نیست که ثبوت اراده برای حق تعالی اساساً خاستگاهی درون‌دینی و بر مبنای مستندات قرآنی و روایی داشته است (یس / ۸۲؛ بروج / ۸۵؛ کلینی، ۱۳۸۲: ۲۰۷/۱) و کاربرد لفظ اراده با مشتقات مختلف آن به صور مختلف در متون دینی، متکلمان و حکما را بر آن داشته است که هر یک به شیوه خود، اراده‌ای را که فهمی عرفی و کاملاً برون‌دینی از آن نیز برای موجودات امکانی مورد استعمال واقع شده است، با تقریری الهی، برای خداوند اثبات نمایند.

تمایز اراده تشریحی و تکوینی

در سخنان متکلمان، صحبت از دو نوع اراده شده است و به نظر می‌رسد که گاهی از اراده به معنای تشریحی آن (به معنای اوامر تشریحی الهی) سخن به میان آورده و گاهی از اراده در مقام تکوین و اراده فاعل بحث نموده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۱۴: ۱۲۶/۴). مصادیق اراده تشریحی، احکام شرعی هستند؛ مثل اینکه خداوند اراده می‌کند که بنده نماز بخواند و روزه بگیرد و سایر افعال مورد نظر شارع را به جا آورد. با دقت در این مصادیق می‌بینیم که در اراده تشریحی، بین مرید و فاعل تمایز است؛ یعنی خداوند به عنوان شارع، مرید است و عبد به عنوان مکلف باید فاعل اوامر او باشد. بنابراین اراده تشریحی صفت فاعل نیست، بلکه صفت شارع یا آمر است. باید در نظر داشت که در بحث حاضر، اراده تکوینی مدنظر است؛ یعنی این اصطلاح را در معنایی به کار می‌بریم که صفت خود فاعل باشد. بعضی متکلمان مانند کعبی، صفت اراده خداوند را مشتمل بر اوامر تشریحی حق تعالی نیز می‌دانند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۲/۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۳۲/۴) که این صورت از اراده، اگرچه تحت شمول معنای لغوی خواستن و اراده است اما مورد نظر این نوشتار نیست. ما در اینجا فارغ از خلط مبحث صورت گرفته در لسان متکلمان، تنها از اراده‌ای که به عنوان صفت حق تعالی، متوجه اراده خداوند در افعال اوست، سخن می‌گوییم و روشن است که معانی دیگر قابل طرح و البته توجه در این مجال نیست.

شناخت عوامل مؤثر در ارزیابی دلیل

در تبیین صحیح اراده باید جهات مختلفی را که زمینه شکل‌گیری اقوال و دیدگاه‌های متفاوت در این مسئله شده است، در نظر داشت:

۱- ذاتی یا فعلی بودن اراده: روشن است که اثبات اراده در مقام ذات بر فرض صحت و تمامیت دلیل آن، مثبت اراده در مقام فعل نیز بوده و توفیقی افزون بر آن و دستاورد علمی ارزشمندی است؛ زیرا اگر صفتی در ذات فاعل باشد، فعل نیز طبق مقتضای آن صفت محقق می‌شود و صفات ذاتی هر شیء در مقام فعل هم از صفات فعلی آن شیء خواهند بود. شاهد آن نیز این است که همه قائلان به اراده ذاتی، این صفت را در مقام فعل نیز پذیرفته‌اند؛ اما در سوی مقابل، این ملازمه برقرار نیست.

۲- حدوث یا قدم اراده: یکی دیگر از مبانی مؤثر در تبیین و اثبات اراده این است که مستدل به دنبال اثبات آن به عنوان صفتی حادث یا صفتی قدیم و ازلی باشد؛ مثلاً اگر فردی اراده را صفتی عین ذات حق بداند، با توجه به عینیت آن با ذات واجب تعالی، قول به حدوث صفت اراده برای او جایز نیست؛ همان طور که نمی‌تواند آن را متکثر یا مرکب یا محدود بداند.

۳- وجود داعی و کیفیت آن: وجود انگیزه و داعی زائد بر ذات برای واجب‌الوجود، در تفکر عده زیادی از متفکران اسلامی از حکما و متکلمان جایی ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۰۲/۸-۲۰۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۹۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳-۸۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸۶/۷-۸۸). پس متوجه دانستن اراده الهی به جزئیات و ممکنات به گونه‌ای که مستلزم اثبات داعی زائد بر ذات و اثرگذاری ممکنات بر افعال واجب‌الوجود گردد، با عقاید امامیه سازگار نیست.

۴- نسبت اراده با علم و قدرت: بر طبق دیدگاه معتزله و بعضی دیگر، اراده به علم یا قدرت بازمی‌گردد و متحد با یکی از آن دو خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۱/۸-۸۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). در این باره، برخی به اتحاد مصداقی اراده و دیگر صفات بسنده کرده و برخی تا مرحله اتحاد مفهومی نیز پیش رفته‌اند (خرازی، ۱۴۳۷: ۷۹). در مقابل، اشاعره این صفات را کاملاً متمایز و منفک از یکدیگر تقریر

کرده و معتقد به صفات زاید بر ذات و قدمای ثمانیه شده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۸/۴؛ خرازی، ۱۴۳۷: ۷۸). عمده متفکران شیعه بنا بر توحید صفاتی، همه صفات الهی را وجوداً عین هم و عین ذات الهی می‌دانند و تمایز مفهومی میان آن‌ها برقرار می‌کنند (خرازی، ۱۴۳۷: ۷۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۴/۸-۴۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). طبیعتاً این اختلافات در تعبیر از صفت اراده، تأثیر مستقیم در نحوه اثبات آن دارد. هر فرقه‌ای باید به گونه‌ای برای اثبات اراده الهی استدلال بیاورد که اراده حاصل از استدلال با مدعیات و معتقدات ایشان در تعارض نباشد.

نقد استدلال

اکنون در سه محور به نقد این استدلال می‌پردازیم:

محور نخست: اشکالات وارده بر مبانی استدلال

۱- بطلان ترجیح بلامرجح: مستدل در این استدلال بر مبنای بطلان ترجیح بلامرجح در جستجوی مرجحی برای تعلق وجود به احد المقدورین و زمان خاص آن است و اراده را به عنوان مخصص و عامل ترجیح معرفی می‌نماید. اشکال این است که اولاً اشاعره قائل به جواز ترجیح بلامرجح هستند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۲۱۹/۱-۲۲۰)؛ بنابراین بطلان ترجیح بلامرجح متناسب با مبانی ایشان نیست؛ چرا که عموم متکلمان اشعری، منعی برای پذیرفتن ترجیح بلامرجح ندارند. با این حساب، تمسک به این مبنا برای اثبات صفت اراده اساساً از جانب ایشان موجه نمی‌نماید. ثانیاً در مرحله تعلق اراده به امور جزئی و زمان خاص، دوباره مستدل دست از این مبنا برمی‌دارد و گویا در اینجا ترجیح بلامرجح مجاز می‌شود؛ زیرا انتساب اراده به امور گوناگون و زمان‌های متفاوت، نیازمند مرجحی است که امری خاص و زمانی معین را نسبت به سایر اوقات و امور ترجیح دهد که در این موضع استدلال، از این امر غفلت شده است و دوباره استدلال به دام پذیرش ترجیح بلامرجح می‌افتد.

۲- حدوث زمانی عالم: مشهور متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم هستند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۳/۱۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/۱). در این دلیل، از تخصیص حوادث به زمان

خاص آن‌ها سخن گفته شده و این مخصص منحصر به صفات خداوند فرض گرفته شده است. در نظر مستدل که عالم را حادث زمانی می‌داند، اولین جزء عالم، خود امری حادث و مختص به زمانی معین است. بنابراین پیش از شروع ایجاد عالم، مسئله مخصص و مرجح مطرح می‌شود. در این حالت، چاره‌ای جز انتساب این تخصیص به ذات یا صفات خداوند باقی نمی‌ماند؛ زیرا هنوز چیزی جز خداوند وجود ندارد. اما از دیدگاه حکما و برخی متکلمان عالم، مجردات امور قدیم زمانی هستند که انتساب این تخصیص به این امور نیز محتمل و در خور توجه است. با این حساب، استدلال مبتنی بر حدوث زمانی کل عالم است و پذیرفتن آن از جانب حکما یا متکلمانی که قائل به قدم زمانی مجردات هستند، جایز نیست.

۳- وحدت و ازلیت صفت اراده خداوند: ازلیت و قدیم بودن اراده به این معناست که اراده الهی از ازل به تمام کائنات تعلق گرفته است و آنچه مخصص کائنات به زمان خاص است، باید چیزی غیر از صفت اراده باشد. صفت اراده، هم از دیدگاه حکما و متکلمان امامیه که قائل به عینیت صفات با ذات هستند و هم متکلمان اشعری که قائل به صفات قدیم هشت گانه (قدمای ثمانیه) زائد بر ذات هستند، صفتی قدیم و ازلی است. قدیم بودن صفت اراده نشان می‌دهد که این صفت محدود به زمان نبوده و نسبت خاص با زمان معینی ندارد؛ بنابراین نمی‌تواند عامل اختصاص ایجاد به امور جزئی و زمانی باشد. در نتیجه نشان دادن اراده در جای مخصص توسط مستدل، با صفت اراده به عنوان امری ذاتی، قدیم، ازلی و واحد که از مبانی فرق مختلف کلامی و فلاسفه برمی‌آید، در تعارض است. بر خواننده مخفی نیست که در اصل تعلق گرفتن صفت قدیم و ذاتی به امور جزئی و مقید زمانی، اشکالی وجود ندارد؛ همان طور که صفت قدرت و علم نیز در عین ازلیت و اطلاق، به امور مقید و زمانی تعلق می‌گیرند. اشکال آنجا پدید می‌آید که همین صفت ازلی و ذاتی که قرابتی با خصوصیات اشیاء ندارد، عامل تقیید و تخصیص امور زمانی محسوب گردد.

۴- اصالت ماهیت و فرض شیئیت برای ماهیات غیر موجود: در استدلال فرض شده است که ایجاد به بعضی اشیاء تعلق گرفته و به بعضی دیگر تعلق نگرفته است. استدلال کننده برای اشیاء پیش از ایجاد، شیئیتی را در نظر گرفته است که حکما چنین

دیدگاهی را به صراحت مردود می‌شمارند. اگرچه در متن دلیل، از اصالت وجود یا ماهیت سخنی به میان نیامده، اما طرح دلیل بر پایه پیش فرضی بنا شده است که تنها با اندیشه اصالت ماهیت و شیئیت مستقل ماهیات سازگار است.

محور دوم: صحت منطقی استدلال

پیش از طرح اشکال به ساختار منطقی استدلال، به واکاوی عناصر اصلی دلیل می‌پردازیم تا ساختار استدلال و ارتباط حد وسط با سایر عناصر روشن گردد. سپس دو اشکال را بر محور مخصص مورد نظر طرح و بررسی می‌کنیم.

الف) شناخت عناصر اصلی دلیل

۱- تخصیص: این دلیل به تفاوت خصوصیت‌ها در ایجاد اشاره نموده و به جستجوی عامل تخصیص موجودات می‌پردازد. در این استدلال گفته می‌شود که به یک مخصص برای اختصاص وجود به بعضی موجودات و اختصاص آن‌ها به زمان خاصشان نیاز است و اراده را به عنوان این مخصص اثبات می‌کند.

۲- انحصار مخصص در اراده: مستدل ناچار است با رد مخصص‌های احتمالی، اراده را تنها گزینه محتمل برای تخصیص بشمارد تا وجود اراده به نحو ضروری اثبات گردد.

۳- عدم صلاحیت علم و قدرت به عنوان مخصص: در این دلیل، وجه انحصار عامل تخصیص در اراده، این شمرده شده است که دو صفت علم و قدرت، شایستگی تخصیص وجود به اشیاء خاص یا زمان معین را ندارند؛ به این دلیل که علم و قدرت خداوند، قدیم و ازلی هستند و به حکم بساطت و فراگیری، با همه ماهیات و اشیاء و ازمنه نسبت یکسان دارند. بنابراین از آنجا که نسبت آن‌ها به اشیاء و ازمنه، مساوی دانسته شده است، این دو صفت، صلاحیت تخصیص مورد نظر در دلیل را ندارند.

ب) اشکالات این محور

۱- صفت علم و قدرت نیز مانند اراده می‌توانند عامل تخصیص باشند: دلیل نفی صلاحیت این دو صفت برای تخصیص مورد نظر در استدلال، ازلی و قدیم بودن علم و

قدرت است. هم اشاعره و هم حکما و غالب متکلمان شیعه از آنجا که این دو صفت را عین ذات می‌دانند، در قدم این دو صفت اتفاق نظر دارند (فتنازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۸/۴؛ خرازی، ۱۴۳۷: ۷۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). در این استدلال گفته شده است که قدرت نمی‌تواند عامل اختصاص اشیاء به زمان خاص خود باشد؛ زیرا نسبت آن با همه اشیاء مساوی است و در این صورت لازم می‌آید که یا همه اشیاء از ازل موجود باشند، در حالی که چنین نیست، و یا از آنجا که زمانیات تدریجی الحصول هستند، در صفت قدرت نوعی تدریج و حدوث را در نظر بگیریم که این نیز مردود است. در اینجا اگر عامل دیگری برای تخصیص انتخاب شود، طبیعتاً باید ویژگی ازلیت را نداشته باشد تا محذور علم و قدرت بر آن مترتب نباشد؛ بلکه باید امری متصل به فعل و در مرتبه فعل باشد. اما این خصوصیات نه با تبیین اشاعره و نه با تبیین حکما و متکلمان شیعه از اراده الهی مطابقت ندارند. بنابراین صفت اراده که امری قدیم و ازلی است، نمی‌تواند عامل تخصیص باشد. حال اگر اراده در عین قدیم و ازلی بودن می‌تواند عامل تخصیص باشد، علم و قدرت نیز می‌توانند عامل این تخصیص باشند و هرآنچه را که درباره اراده قدیم گفته می‌شود، می‌توان درباره علم و قدرت هم گفت. روشن شد که در ویژگی قدیم و ازلی بودن، تفاوتی بین علم و قدرت و اراده نیست. در نتیجه از آنجا که «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۱)، یا اراده نیز مانند علم و قدرت شایسته مخصص بودن نیست و یا علم و قدرت نیز مانند اراده شایسته مخصص بودن هستند.

همچنین در ضمن تقریر استدلال، موانعی برای اینکه علم عامل تخصیص مذکور باشد، ذکر شده است. یکی از این موانع آن است که علم پس از معلوم حاصل می‌شود و نمی‌تواند عامل تخصیص ایجاد آن و اختصاص آن به زمان خاص خود باشد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۳/۸؛ فتنازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ سیوری حلی، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۵).

علامه حلی هم به این دلیل صلاحیت علم را به عنوان مخصص رد می‌کند که علم تابع معلوم است. حال آنکه این نظر در مورد علم ذاتی حق تعالی قطعاً باطل است؛ زیرا تابعیت از معلوم مربوط به علم فعلی است و علم خداوند منحصر در آن نیست. او همچنین قدرت را به این دلیل از گردونه بیرون می‌کند که نسبت قدرت بی حد حق تعالی

با همه اشیاء یکسان بوده و شأن آن مبدئیت و تأثیر است، نه ترجیح و تخصیص (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۱۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). این پندار، علم الهی را امری منفعل از معلوم و مؤخر از آن تلقی می‌کند که برای حکما پذیرفتنی نیست.

۲- بی‌نیازی از مخصص: نقش اراده این است که بین فعل خداوند با ماهیات خاص و زمان‌های خاص، رابطه اختصاص برقرار کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مخصص خود اراده به این امور چیست؟ پرسشی که نویسنده *مواقف* نیز طرح می‌کند و این گونه پاسخ می‌دهد: این تخصیص بالذات است، نه به واسطه مخصصی دیگر (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۳/۸-۸۴).

اشکال حاضر این است که اگر اختصاص اراده به اشیاء و زمان‌های خاص آن‌ها را ذاتی و بی‌نیاز از مخصص بشماریم، دیگر اساساً نیازی به اثبات اراده به عنوان مخصص باقی نمی‌ماند و از ابتدا می‌توان گفت که تخصیص مذکور ذاتی و بدون مخصص است.

فخر رازی نیز این اشکال را طرح نموده و این گونه پاسخ می‌دهد: اگر بگوییم خاصیت ذاتی اراده است که تخصیص می‌زند، مستلزم سلب اختیار از خداوند و ایجاب اوست (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۵). دلیل این ملازمه آن است که رابطه ذاتی اراده با اشیاء، مبتنی بر ضرورت خواهد بود و در نظر فخر، ضرورت با اختیار جمع نمی‌شود. خواجه نصیرالدین در مقابل اشکال فخر رازی نسبت به اختیار خداوند می‌گوید نسبت اراده با اشیاء از طریق اضافات بین اراده و اشیاء است. همچنین با برقراری نسبت بین اراده و اشیاء متکثر، وحدت اراده از بین نرفته، بلکه این اضافات هستند که متکثر می‌شوند. البته ایشان این اضافات متعدد را اضافات خارجی و روابط عینی نمی‌شمارد؛ بلکه می‌گوید این‌ها صرفاً در عقل اند. اما نمی‌توان این سخن را درباره قدرت گفت؛ زیرا قدرت صلاحیت اضافات متعدد را ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۹۰).

محور سوم: لوازم و تبعات استدلال

۱- انحصار اراده به امور زمانی: اختصاص به زمان معین، این دلیل را به عالم ماده و اشیاء زمانی، منحصر و محدود می‌سازد. با برهانی که از طریق امور زمانی به اثبات

اراده دست می‌یابد، اراده فقط در محدوده زمانیات اثبات می‌شود. بنابراین با این استدلال، اراده خداوند محدود و منحصر به امور زمانی می‌گردد.

خواجه طوسی نیز همین اشکال را به فخر رازی ایراد می‌نماید؛ زیرا رازی تنها از راه اختصاص به زمان استدلال می‌کند (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱-۳۹۲). آنگاه خود خواجه، وجه دیگر استدلال را از راه احد المقدورین اضافه می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۴-۲۸۵). معلوم می‌شود که تقریر برهان، از راه اختصاص به زمان در اثبات اراده برای تمام مراتب هستی ناتوان است.

۲- منحصر شدن اراده به امور مادی: یکی از فروض استدلال این است که از میان ماهیات، تنها بعضی از آن‌ها موجود می‌شوند. اما در این فرض جای تأمل است؛ زیرا اگر ایجاد ماهیتی امکان‌پذیر باشد، ولی فیض وجود به او نرسد، به معنای محدودیت فیض خداوند است؛ مگر در صورتی که قابلیت و استعداد مادی از سوی قابل، محدودیت داشته باشد و ماهیت مورد نظر امکان استعدادی و وقوعی نداشته باشد. این صورت تنها در امور مادی قابل تصور است. به همین سبب حکما در مورد مجردات قائل‌اند هر ماهیتی که امکان ذاتی داشته باشد، ضرورتاً موجود می‌شود و تنها در عالم ماده به سبب تزاحم و محدودیت‌های مادی، بعضی اشیاء امکان وجود پیدا نمی‌کنند.

بنابراین استدلال تنها اختصاص به عالم ماده خواهد یافت و درباره موجودات عالم مجردات ساکت است. پس روشن می‌گردد که طرح استدلال حاضر در عالم مجردات ناموجه و غیر ممکن است. بر همین اساس، بسنده کردن به این استدلال به عنوان مثبت اراده، منجر به نفی اراده از بعضی افعال الهی می‌گردد. پر واضح است متکلمان امامیه و حکما که قائل به وجود مجردات هستند، نمی‌توانند به این دلیل برای اثبات اراده تمسک کنند.

۳- تعییر در صفت اراده: اراده در این دلیل در ارتباط با تک‌تک موجودات، جزئی بوده و عامل اختصاص ایجاد به آن‌هاست. همان طور که قبلاً گفتیم، اراده صفتی واحد است و خداوند دارای اراده‌های متعدد و متکثر نیست. در نتیجه صفت واحد الهی در هر لحظه، مرتبط با اضافات و روابط جدیدی خواهد بود و اقتضائات متفاوتی خواهد داشت و مستلزم تغییر اراده است. بر مبنای امامیه و مشهور حکما که معتقد به

عینیت صفات با ذات واجب هستند، هر خصوصیتی که در صفات ذاتی یافت شود، بازگشت به ذات بسیط واجب‌الوجود می‌نماید و این تغییر به ذات هم سرایت می‌کند که پذیرفتنی نیست.

۴- تدریج در صفت اراده: اگر این روابط و اضافات تدریجاً حاصل گردد، به این معنا خواهد بود که اراده به عنوان کمال الهی تدریجاً محقق می‌گردد و سیر تکاملی دارد. پر واضح است که صفت ذاتی خداوند با تدریج ناسازگار بوده و حصول تدریجی آن، متضمن نقص و خلّو ذات الهی از کمال است.

۵- نفی ضرورت از صفات و افعال خداوند: این دلیل مستلزم اتصاف اراده و فعل خداوند به جهات امکانی بوده و با وجوب ذاتی حق در تعارض است. بر طبق محتوای استدلال، اراده متمایز از قدرت بوده و صفت قدرت متساوی‌النسبه به ممکنات است. به این صورت که همه ماهیات را در برابر قدرت خداوند متساوی‌الوجود و العدم می‌داند. پیش از تحقق اراده، برای قدرت جایز و ممکن است که ایجاد کند یا نکند. این بدان سبب است که اساساً قدرت در نظر متکلمان، امری امکانی است و تعریفی امکانی برای آن ارائه می‌کنند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۸۹/۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین یکی دیگر از لوازم باطل استدلال، یعنی انتساب امکان به حق تعالی ظاهر می‌شود.

ریشه‌یابی انحراف

سؤالی که ذهن نگارندگان را به خود مشغول کرده، این است که چرا بزرگی همچون خواجه طوسی که دقتی مثال‌زدنی در شرح و توضیح اشارات و نقد کلام فخر دارد و تقریباً این روحیه را در تمامی آثار خود نمایان می‌سازد و هر جا میدان تحلیل موشکافانه باز است، تمام‌قامت در آن خودنمایی می‌کند، در اینجا چنین ساده‌انگارانه و با دیده اغماض از کنار مسئله صعبی همچون اراده گذر کرده است؟ البته دیدیم که در *نقد المحصل اشکالاتی* به این دلیل ایراد می‌کند؛ اما دلیل را رد نکرده و با تقریری محدودتر، این دلیل را قبول و ارائه می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۴-۲۸۵).

ریشه این انحراف را می‌توان در این نکته جست که در مفهوم اراده، غموض و پیچیدگی ویژه‌ای وجود دارد که متمایز دانستن آن از مفاهیمی همچون علم، قدرت،

اختیار و حتی برخی صفات و سایر لوازم، بسیاری از متفکران حوزه فلسفه و کلام را دچار مشکل و تغایر آرا نموده است. بر همین اساس، برخی یا اصلاً به تحلیل آن نپرداخته‌اند یا به معنایی سطحی و عرفی از آن بسنده کرده‌اند یا در تحلیل آن به تکلف و حیرت افتاده‌اند و برخی هم آن را فاقد مفهومی محصل و متمایز دانسته‌اند. این سردرگمی که از تنوع آرا در توصیف اراده برداشت می‌شود، خود گواه این است که این مسئله در بین متکلمان و حتی تا حدی در میان فلاسفه، جنبه بیرونی دارد و در بستری کاملاً فلسفی یا کلامی تولید نشده است.

به نظر می‌رسد پرداختن منابع دینی به اراده و تأکید و انتساب آن به حق تعالی، منشأ تلاش متفکران اسلامی برای مدلل ساختن وجهی متمایز برای اراده نسبت به سایر صفات الهی بوده است و از آنجا که اراده، معنایی عرفی و فهمی پیشینی داشته و از طرفی دارای ذاتی نیست که دارای هلیه بسیطه و مرکبه و ماهیت باشد، همیشه خود را از اذهان دور نگه می‌دارد. لذا این مسئله غالباً در هاله‌ای از ابهام طرح و بررسی شده است.

نتیجه‌گیری

روشن است که هدف در اینجا، فراهم‌سازی زمینه برای شکل‌گیری و بسط استدلالی برای اراده الهی است که با عموم معتقدات شیعی و مبانی الهیاتی ایشان مناسبت داشته باشد. استدلالی که اشاعره برای اثبات اراده در خداوند ارائه کرده‌اند، به دلیل اشکالات مبنایی و محتوایی نباید در نگاه حکما و متکلمان امامیه مقبول افتد و رضایت دادن به آن و تبیین و تکرار آن برای ایشان شایسته نیست؛ چرا که مبانی حکمی، تصویری یقینی و روشن از رابطه ذات، صفات و افعال الهی ارائه می‌کند.

نوشتار حاضر نشان داد که این استدلال آن‌چنان دچار ایراد است که خود اشاعره نیز با مبانی ناصواب خود نمی‌توانند از آن دفاع کنند. بنابراین پذیرش استدلالی که هرچند نتیجه آن مقبول است، اما در کیفیت اثبات دچار ایرادات جدی است، به همان اندازه غلط و ناموجه است که پذیرش استدلالی بر خلاف نتیجه مطلوب، نامعقول و نادرست جلوه می‌کند.

این ارادهٔ تصویرسازی شده، بیش از آنکه بخواهد کمکی به شناخت خداوند برای متعلمان الهیات امامیه نماید، انتظام فکری و زیربنای اعتقادی ایشان را متزلزل می‌سازد. رضایت دادن فیلسوفان و متکلمان به این استدلال، نافی هوشمندی ایشان در اتخاذ و پیروی از براهین سالم در مقدمات، لوازم و نتایج است.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحریر، جواهر الفقه، بخش العقائد الجعفریة للشیخ الطوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث، بی تا.
۶. انیس، ابراهیم و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط (عربی - فارسی)، ترجمه محمد بندریگی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۷. باقلانی، قاضی ابوبکر بن طیب، الانصاف فیما ینبغی اعتقاده ولا یجوز الجهل به، ضمیمه در: کوثری، محمد زاهد، العقیلة و علم الکلام من اعمال الایام، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.
۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۹. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی، تصحیح محمد نعلانی حلبی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۰. خرازی، سیدمحسن، بدایة المعارف الالهیة فی شرح العقائد الامامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۷ ق.
۱۱. خوری شرتونی لبنانی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوار، تهران، اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. سیحانی تبریزی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۱۴ ش.
۱۴. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، شرح حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، معجم الفروق اللغویة، تحقیق بیت الله بیات، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الباب الحادی عشر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.

۲۱. عمید، حسن، فرہنگ عمید، تہران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.

۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الالهييات والطبيعات، بیروت، چاپ محمد معتصم بالله بغدادی، ۱۴۱۰ ق.

۲۳. همو، المطالب العالیة من العلم الالہی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

۲۴. همو، کتاب المحصل؛ و هو محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی، بی تا.

۲۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تہران، سایہ، ۱۳۸۳ ش.

۲۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، درة الناج لغرة الدیاج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تہران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمہ سید جواد مصطفوی، تہران، مؤسسه الوفا، ۱۳۸۲ ش.

۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد حسین حسینی جلالی، تہران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

۲۹. همو، تلخیص المحصل المعروف بتقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

۳۰. همو، رسالۃ فی قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، بیروت، دار الغربہ، ۱۴۱۳ ق.

۳۱. همو، شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

۳۲. همو، قواعد العقائد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.

وحدت قرآن و برهان در تبیین «تجسم اعمال» بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی*

□ امین دهقانی^۱

چکیده

معادشناسی و انسان‌شناسی، نقشی تعیین کننده در سعادت انسان دارد که اگر مبتنی بر نقل و حیانی و عقل برهانی باشد، می‌تواند زمینه‌ساز سعادت انسان و دوری وی از شقاوت گردد. از مهم‌ترین مسائل این دو عرصه، تجسم اعمال است. تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن عقاید، اخلاق، اوصاف، ملکات، اراده، افعال و آثار انسان و سیورورت آدمی به همان وزان است. در واقع، انسان با این امور حقیقت خود را می‌سازد و با همان هم محشور می‌شود. در این مقاله، به این مسئله بر اساس آراء و اندیشه‌های آیه‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود. ایشان در جایگاه مفسری توانمند و فیلسوفی متضلع، در زمینه تجسم اعمال با استفاده از وحی قرآنی و مبانی رصین حکمت متعالیه، به تبیین این مسئله می‌پردازد. در این مقاله با پرداختن به برخی اصول و امهات مقتبس از آراء وی، به ترسیم حقیقت تجسم اعمال پرداخته می‌شود، که با اقامه این مبانی و استخراج فروع آن‌ها،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه فردوسی مشهد و سطح چهار حوزه علمیه قم
(dehghani.amin.67@gmail.com).

نقاب از چهره مسئله تجسم اعمال به کنار رفته و از این رو تفسیری عمیق از حقایق معاد و حشر انسان‌ها مبرهن می‌گردد و بسیاری از شبهات عرصه مهم معاد و حشر و قیامت و کیفیت پاداش اعمال، پاسخ خود را نقد می‌یابند و طنین روح‌نواز پیوند وحی و عقل در فضای اندیشه ناب اسلام شیعی نواخته می‌شود، که در صورت رسیدن آن به گوش هر مستمعی در هر جای جهان، اقناع نفوس عامه و خضوع دانشمندان صادق را در پی خواهد داشت. از آنجا که تجسم اخلاق از مصادیق بارز تجسم اعمال به حساب می‌آید، در بخش پایانی از آن برای اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: تجسم اعمال، آیه‌الله جوادی آملی، انسان‌شناسی، معاد، فلسفه اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی، عام‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

صعوبت استنباط از متون نقلی و دشواری استخراج از مبادی عقلی برای آشنایان به هر دو رشته، از آن جهت است که هر کدام به جای استماع واعی ﴿تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (حاقه/۱۲)، داورانه وارد صحنه بحث می‌شوند؛ لذا نه متفکر عقلی و مأنوس با فلسفه و کلام به آسانی می‌تواند محتوای متن منقول را ادراک کند و نه ضابط نقلی و محشور با ظواهر روایی به سهولت می‌تواند پیام مبادی عقلی را بشنود. اگر کسی بین دو دسته از ادله را جمع کند و در هر دو رشته بهره‌ای داشته باشد، به اندازه برخورداری خود در استماع پیام منقول و دریافت داده‌های معقول موفق خواهد بود. البته کامیابی کامل نصیب کسی است که بین برهان، قرآن و پیام عترت جمع سالم کرده باشد، نه جمع مکسر. نموداری از گروه اندک را می‌توان مجلسی اول، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، نراقی، محقق اصفهانی، علامه رفیعی، امام خمینی و علامه طباطبایی نام برد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۷۰۴/۱۶). در این مقاله، بر اساس برهان (حکمت متعالیه) و آیات قرآن بر پایه استدلالات و استنباطات آیه‌الله جوادی آملی که از نوادر جامع قرآن و برهان و عرفان (منقول و معقول و مشهود) است، به بررسی «تجسم اعمال» می‌پردازیم. مسئله تجسم اعمال، از مباحث راهبردی معادشناسی است که ارتباطی وثیق و جدایی‌ناپذیر با انسان‌شناسی دارد. تبیین و تشریح حقیقت آن و تثبیت حقانیت محققانه آن، از طرفی

برای خود شخص، مسائل مهمی را در زمینه سعادت و شقاوت روشن می‌کند و از طرف دیگر، قول سدید است که پاسخ بسیاری از شبهات و شبهه‌افکنان را می‌دهد. در این مقاله، ابتدا به مبانی فلسفی بحث و سپس به اتحاد سالک با صراط و نقش سالک در ایجاد آن پرداخته می‌شود و آنگاه پیوند عامل با عمل اثبات می‌گردد و بعد از آن، آیات مربوط به تجسم اعمال بیان می‌شود و سپس به مسخ ملکوتی و نیز برخی از لوازم تجسم اعمال پرداخته می‌شود و در بخش هفتم با اتخاذ از تجسم اخلاق به عنوان مصداقی مهم از تجسم اعمال، به اثبات واقع‌گرایی و عام‌گرایی در اخلاق پرداخته و در نهایت به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی می‌پردازیم. آیه‌الله جوادی آملی با جمع بین نقل و حیانی (قرآن) و عقل برهانی، به بیان چستی، چگونگی، اصول و فروع مسئله تجسم اعمال می‌پردازد و در نهایت، نقاب از چهره مسئله تجسم اعمال به کنار رفته و از این رو بسیاری از شبهات و اشکالات عرصه مهم معاد و حشر و قیامت، پاسخ خود را نقد می‌یابند و طنین روح‌نواز پیوند وحی و عقل در فضای اندیشه ناب اسلام شیعی نواخته می‌شود، که در صورت رسیدن آن به گوش هر مستمعی در هر جای جهان، اقناع نفوس عامه و خضوع دانشمندان صادق را در پی خواهد داشت. امید است تک‌تک معارف دینی، این گونه با جمع وحی و عقل و با استفاده از منابع و آثار دانشمندان جامع‌الاطراف شیعه، تبویب یابند و به عنوان توشه‌ای علمی و معرفتی به غرب و شرق صادر گردند.

۱. اصول، مبانی و مقدمات فلسفی تجسم اعمال

اصول و مبانی متعدد فلسفی برای ترسیم نهایی تجسم اعمال بر اساس هندسه فکری آیه‌الله جوادی آملی لازم است که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها در حد وسیع یک مقاله می‌پردازیم:

۱-۱. چستی انسان

از آنجا که نقطه مرکزی مسئله تجسم اعمال، انسان است، لذا در اینجا به اجمال و در ضمن چهار نکته به چستی انسان اشاره کرده و برای بررسی بیشتر، محققان را به رجوع به مصادر و منابع مذکور دعوت می‌کنیم:

یک) تعریف متعارف و مشهور انسان: در فرهنگ متعارف علوم حصولی معقول و

منقول، انسان یک نوع تامّ و محصّل بوده که فصل اخیر آن ناطق است. آنان ماهیت انسان را «حیوان ناطق» می‌دانند؛ به این معنا که جنس قریب آن حیوان، و فصل ممیز و مشخص آن نطق است. بنابراین تنها تفاوت انسان با دیگر حیوانات، همان نطق (به معنای سخنگو بودن یا شعور) است و نیز همه انسان‌ها ذیل یک نوع می‌گنجند و تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند؛ بلکه تفاوتشان صرفاً از سنخ تفاوت افراد و اصناف یک نوع به واسطه عوارض مشخصه خارج از ذات آنهاست.

دو) این تعریف مشهور و متعارف، اشکالات و نقض‌های مهمی دارد و نه مانع اغیار است و نه جامع افراد (ر.ک: همو، ۱۳۹۵: ۱/۴۱۹-۴۲۲).

سه) با توجه به نقد و نقض‌های اساسی، حکمت متعالیه انسان متعارف و محسوس را نوع تامّ و محصّل نمی‌داند و معتقد است که انسان ظاهری نوع متوسط است، نه نوع اخیر؛ یعنی انسان نیز همچون حیوان، جنسی است که در ذیل آن انواع فراوانی وجود دارد تا جایی که حکیم صدرالمتألهین می‌فرماید: حقیقت انسان که برای بیشتر مردم تنها در قیامت ظهور می‌کند، نوع متوسطی است که در ذیل آن، انواع بی‌شمار و غیرقابل احصایی وجود دارد:

«أَنَّ الْإِنْسَانَ نَوْعَ وَاحِدٍ مَّتَّفِقِ الْأَفْرَادِ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَأَمَّا فِي النِّشْأَةِ الْآخِرَةِ فَأَنْوَاعٌ مَّتَكَثِّرَةٌ كَثْرَةٌ لَا تَحْصَى» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۲۵).

چهار) از این رو آیه‌الله جوادی آملی بر این باور است که در فرهنگ قرآن کریم، انسان حقیقی «حی متألّه» است، نه «حیوان ناطق». ایشان به تفصیل به بسط و بررسی عقلی و بسط این تعریف قرآنی از انسان می‌پردازد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۵-۹۸؛ همو، ۱۳۹۹: ۹/۳۵۶-۳۵۸).

۲-۱. اصالت وجود و تشکیک در وجود

پس از پذیرفتن واقعیت عینی و موجود مطلق و امکان شناخت آن (مفاد اصل نفی سفسطه)، توجه می‌یابیم که هر یک از واقعیت‌های موجود در خارج، در ظرف ذهن به دو مفهوم متفاوت تحلیل می‌شوند: مفهوم هستی و مفهوم چیستی. صدرالمتألهین و هم‌فکران وی بر این باورند که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است؛ یعنی واقعیت عینی

مصدق بالذات وجود است (ر.ک: همو، ۱۳۹۷: ۱۰۲/۱-۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۳: ۳/۳۲۶-۳۳۰).^۱ بنابراین هر واقعیت خارجی، در ظرف ذهن به دو امر تحلیل می‌شود: یکی مفهوم هستی است که مشترک بین تمامی قضایای ذهنی‌ای است که در مقام حکایت از واقعیات خارجی می‌باشند و دیگری مفاهیم ماهوی‌ای است که بیانگر چستی آن حقایق‌اند. در حکمت متعالیه به صورت مبسوط به ادله اثبات اصالت وجود و نقد دیدگاه‌های رقیب و پاسخ به اشکالات پرداخته شده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۶: ۱/۲۹۵-۴۷۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۱/۳۸۴-۳۹۰). از این رو، اساساً مسیر صیوروت درونی انسان، امری حقیقی، واقعی و اصیل است نه اعتباری؛ و کمالی واقعی و تکوینی است نه وضعی و قراردادی. بدین ترتیب، مسیر صیوروت حتماً اموری تکوینی و عینی‌اند نه اعتباری و ذهنی. در حکمت متعالیه ثابت شده است که آنچه عین خارج و متن واقع است، همانا وجود و درجات هستی است، وگره عناوین قراردادی مانند ریاست، وزارت، وکالت و... فاقد وجود عینی‌اند و نیز مفاهیم ذهنی و همچنین ماهیات در مکتب اصالت وجود، سهمی از تحقق اصیل ندارند (ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۶/۲۳۳).

مبنا و اصل مهم دیگر اینکه حقیقت وجود ذاتاً شدت و ضعف می‌پذیرد؛ به این معنا که حقیقتش واحدی بسیط است و اختلاف بین مراتبش به شدت و ضعف و کمال و نقص است. وجود حقیقتی واحد دارد که مشکک است و از مراتب مختلف آن ماهیات مختلف انتزاع می‌شود. اصل تشکیک در وجود، در اصول و مبانی مهم دیگری مانند حرکت جوهری نیز کاربرد دارد؛ زیرا حرکت جوهری متفرع بر تشکیک خاصی وجود است. در ضابطه کلی تمایز تشکیکی همیشه باید چهار عنصر برقرار باشد: وحدت حقیقی باشد؛ کثرت حقیقی باشد؛ رجوع کثرت به وحدت حقیقی باشد؛ ظهور و سریان وحدت در کثرت حقیقی باشد (همو، ۱۳۹۷: ۱/۱۰۵-۱۰۶).

۳-۱. اتحاد انسان با علم و عمل

دو قاعده «اتحاد عالم با معلوم» و «اتحاد عامل با عمل» از مبانی رصین حکمت

۱. در باب بررسی و توضیح شیئیت وجود و شیئیت ماهیت و فروع مسئله و سه برداشت متعارف، دقیق و ادق از اصالت وجود، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱/۴۵۰-۴۵۹.

متعالیه به شمار می‌روند که به صورت بسیار مستوفی مستدل شده‌اند و نقشی تعیین کننده در تبیین مباحث انسان‌شناسی و معادشناسی از جمله مسئله تجسم اعمال دارند:

۱-۳-۱. اتحاد عالم با علم

اتحاد عاقل و معقول از اصول و مبانی مهم حکمت متعالیه قلمداد می‌شود و صدرا ادله متعددی بر اثبات آن اقامه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۱۷-۳۱۸) و همین طور به رفع اشکالات ابن سینا و پاسخ به آن‌ها می‌پردازد (همان: ۳/۳۳۴: ر.ک: دهقانی، ۱۴۰۰). 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 درمی‌آید 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 بر این باور است که نفس آدمی هنگام تحقق علم برای او، حرکت و ضرورت جوهری می‌یابد و با آن معلوم، اتحاد می‌یابد، نه اینکه صرفاً اعراضی بر آن افزوده گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۰۶؛ همو، ۱۴۱۰: ۳/۳۲۷). آیه‌الله جوادی آملی معتقد است که ما دو معلوم بالعرض داریم؛ یکی موجود مادی خارجی و دیگری وجود ذهنی، و معلوم بالذات موجود مجردی است که خود علم و عالم و معلوم بوده و در اتحاد عاقل و معقول، نفس با آن متحد می‌شود، نه با وجود ذهنی که مفهومی است که سایه آن علم بوده و در پرتو علم حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱/۲۶۲-۲۶۴) و اساساً علم آن‌چنان کبریایی دارد که به سوی عالم نمی‌رود، بلکه عالم است که با حرکت جوهری به سوی علم حرکت می‌کند (همان: ۱/۲۲۹).

آیه‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که از بیانات ملاصدرا دو برهان برای این اتحاد استفاده می‌شود؛ یکی برهان نسبت و اضافه و دیگری برهان تضایف. وی چنین به تنقیح مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد:

الف) حاصل شدن علم به شیء از طریق ربط وجودی می‌باشد و ربط وجودی هم منحصر به رابطه علی و معلولی است و ربط علی هم منحصر در انحای چهارگانه فاعل،

قابل، غایت و صورت است.

ب) علم به طرف عالم تنزل نمی‌یابد، بلکه جایگاه رفیعی دارد و این نفس است که باید به ساحت آن حرکت کند و با آن مرتبط شود.

ج) در سیر تکاملی نفس، سه مرحله قابل تصور است: یکی آنکه علم مستحکم نشده و حال است که در این مرتبه علم کیف نفسانی است. دوم آنکه علم به صورت ملکه درآمده و با نفس متحد شده است و در این مرتبه اساساً کیف نیست. سوم آنکه علم برای نفس به صورت تفصیلی درآمده و دیگر نه متحد با نفس است و نه حال در آن، بلکه قیام صدوری به آن دارد و اتحاد به نحو حقیقت و رقیقت است (همو، ۱۳۹۳: ۶۹-۵۷/۳-۱۳۹۶: ۱۹۶-۱۹۵/۴-۳۹۳/۱۷).

باید توجه داشت که پذیرش نظریه اتحاد، مبتنی بر پذیرش تعدادی از مسائل فلسفه صدرایی است که در جای خود به تفصیل مورد تحلیل و تثبیت قرار گرفته‌اند؛ مسائلی همچون: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ تشکیک در حقیقت وجود؛ وحدت نفس با قوای آن؛ اشتداد و استکمال نفس؛ تقسیم وجود به رابط و مستقل؛ اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت نه انضمامی بودن؛ حرکت جوهری؛ حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس؛ اتحادی بودن رابطه علت و معلول (حمل حقیقت و رقیقت)؛ ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد؛ قیام صدوری صور علمی به نفس (فاعلیت نفس نسبت به صور)؛ کُلّ القوی بودن نفس ناطقه.^۱

۱-۳-۲. اتحاد عامل با عمل

همان طور که در بُعد ادراکی، ما سه مرحله حال، ملکه و خلاقیت داریم، در ساحت تحریکی، گرایشی و کنشی نیز به همین صورت است که نیت، گرایش، عزم، اراده و امثال آن‌ها در ابتدا به صورت حال و سپس ملکه درآمده و ملکات حسنه و یا سیئه، خود خلاق اموری می‌شوند که خارج از حیظه نفس نمی‌باشند. در بخش سوم به صورت تفصیلی، براهین عقلانی و آیات وحیانی در تنویر و تنقیح این بحث آورده می‌شود.

۱. در جلد‌های ۱۷ تا ۲۰ کتاب رَحِیقِ مَخْتوم به تفصیل راجع به عقل و عاقل و معقول و اتحاد آن‌ها پرداخته شده است.

۴-۱. حرکت جوهری نفس و تبدل نوع انسان

صدرالمتألهین و حکمای صدرایی با مبرهن کردن حرکت در جوهر، اشتداد وجود، اتحاد عقل و عاقل و معقول و تبدل نوع انسان و اینکه انسان نوع الانواع نیست بلکه نوع متوسط است، حرکت جوهری نفس را به احسن وجه پذیرفته‌اند (ر.ک: معلمی، ۱۳۹۶: ۱۸۷-۲۰۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۰۲-۳۰۰). حرکت جوهری نفس دارای مقدماتی است که در جای خود و به تفصیل به آن پرداخته شده است. حکمای صدرایی به خلاف بسیاری از پیشینیان که تکامل نفس را فقط در اعراض و اوصاف نفس می‌دانستند، بر این باورند که تکامل، حرکت و صیروت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۳۰ و ۴۶۱/۲۲۳/۸ و ۱۶/۹). ملاصدرا بر این باور است که جوهر نفس از مرتبه جسمانی آغاز می‌شود و با حرکت جوهری اشتدادی به مجرد مثالی و در صورت داشتن همت و ادامه دادن، می‌تواند به مرتبه مجرد عقلی و مبادی عالیه بار یابد. ملاصدرا این حرکت را به صورت صیروت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می‌داند (همان: ۲۴۵/۸ و ۲۹۳/۱۶/۹ و ۹۷) و برای آن ادله متعددی اقامه می‌کند (همو، ۱۴۱۰: ۳/۶۱-۶۲ و ۱۰۵-۱۰۲: ۴/۲۷۳-۲۷۴/۷-۲۸۹-۲۹۸؛ همو، ۱۴۲۶: ۶۶).

بر اساس حرکت جوهری، موجود دانی می‌تواند از مرتبه اضعف به ضعیف و از ضعیف به قوی و از قوی به اقوی حرکت کند و در هر یک از این مراحل حرکت، ماهیتی فراتر از مرحله پیشین از او انتزاع شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۸). ترقی موجودات در قوس صعود، بر اساس حرکت جوهری، از عالم طبیعت به عالم مثال و در صورت کسب کمالات انسانی به عالم عقل و وصول به اله، صورت می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶).

«در فلسفه صدرایی بر اساس حرکت جوهری، هر گونه اعتقاد، انصاف اخلاقی و ارتکاب عملی، زمینه تحول جوهری را به همراه دارد، تا اینکه گوهر ذات انسان در اثر سیر جوهری به سمت خاص حرکت کرده، با به دست آوردن ملکات نفسانی و گذر از جنبه حال بودن اوصاف، زمینه تحوّل ذات را فراهم می‌نماید؛ به طوری که ملکه نفسانی رفته رفته به عنوان صورت نوعی و فصل مقوم درآید. در این مقطع، گوهر ذات انسان را همان صورت نوعی و فصل اخیر وی تشکیل می‌دهد که با ملکات اعتقادی و اتصافی تحصیل نموده است. با این تحلیل، هرگز انسان نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع اخیر، چیزی است که با حرکت جوهری پدید آمد» (همو، ۱۳۹۳: ۳/۲۳۳).

قبل از صدرا می‌گفتند حیوان «جنس سافل» و انسان «نوع الانواع» و «نوع اخیر» است؛ اما وی بر اساس حرکت جوهری به این نتیجه رسید که حیوان «جنس متوسط» است و انسان هم «نوع اخیر» نیست، بلکه «نوع متوسط» و نیز جنس سافل است و تحت آن انواعی وجود دارد که ممکن است آن انواع هم دارای انواع گوناگونی باشد و در هر حال بر اساس حرکت جوهری، انسان نوع الانواع و نوع اخیر نیست. حکمت متعالیه بر اساس حرکت جوهری، تبیین و تثبیت کرده است که انسان هر کاری که می‌کند، در واقع با آن کار، حقیقت خود را می‌سازد و با همان هم محشور می‌شود (همو، ۱۳۹۲: ۱۲۸ و ۳۲۳).

۵-۱. عینیت عمل در قوس نزول و صعود

در آخرت، متن عمل فسق هر کس به او ارائه می‌شود. این ارائه به معنای ظهور عین صحنه فحشا و فسق جوارح یا جوانح دنیا نیست؛ چرا که عمل تنها به عامل متکی است، بلکه آنچه در دنیا بود، در قیامت به گونه‌ای مناسب با آن نشئه ظهور می‌کند که انسان یقین دارد مشهود او عین عمل وی در دنیا است. ظهور اخروی عمل به لحاظ خصوصیت نشئه دنیایی مانند عمل دنیایی نیست؛ لیکن به لحاظ نحوه‌ای از عینیت که بین این دو است، عین آن است و آنچه را که عامل می‌بیند، عین کار او در دنیا است و دیدن او نیز درست است. توضیح این مسئله در هر دو قوس، اینک:

الف) اشیا قبل از اینکه به عالم طبیعت تنزل کنند و به صورت ماده و عنصر تکوّن یافته و خصوصیت‌های این نشئه را بپذیرند، وجود خاص آن‌ها در عوالم دیگر (مانند عالم مثال و عالم عقل) است. حوادث نیز این گونه است که قبل از ظهور در این نشئه، در عالم دیگر، نقشه‌برداری و تنظیم شده و از آنجا با حفظ همه مبادی، مبانی و علل و عوامل اختیاری آن‌ها به این عالم تنزل و ظهور می‌کند. بر این اساس، آنچه در جهان طبیعت واقع شده و یافت می‌شود، عین آن در عالم برتر و الواح عالی به گونه مناسب با آن عوالم وجود داشته و دارد. اگرچه آنچه در عالم غیب و آنچه در عالم طبیعت است واقعاً دوتاست، یکی بر اثر تجرد، ماده ندارد، قابل تقسیم و مرگ‌بردار نیست، اما دیگری همه این احکام را داراست، ولی تردیدی نیست که عین آنچه در عالم طبیعت

است، در نشئه برتر نیز هست و عین همان به نحو تجلی نه تجافی ظهور کرده است. (ب) عینیت یادشده در قوس صعود نیز هست؛ در قوس صعود نیز آنچه در جهان طبیعت است، عین آن به عوالم دیگر می‌رود، نه غیر آن. البته در هر نشئه، حکم همان نشئه و در هر موطنی، اثر خاص همان موطن را داراست. روشن است که عینیت وجود طبیعی و فراطبیعی به معنای بودن وجود مادی و تدریجی و نیز تجزیه‌پذیری طبیعی در عالم مثال نیست. آن آب زلال یا قدح شیری که انسان در عالم رؤیا می‌بیند و می‌نوشد و تعبیر آن، بهره‌مندی از علم و حکمت است، عصاره علم یا حکمت چندین ساله‌ای است که نصیب عالم یا حکیم می‌شود. غرض آنکه حقیقت علم و حکمت در نشئه عقل، تمثل به آب زلال و شیر در نشئه مثال، رنج چندین ساله درس و بحث و دعای سحر و ورد پگاه در نشئه طبیعت و سرانجام نیل به مقام شامخ علم و حکمت در قوس صعود، همگی یک حقیقت است که هر لحظه به شکلی در نشئه‌ای جلوه می‌کند. این عینیت، عینیتی بین حقیقت و رقیقت شیء واحد است و مصحح آن، حمل و «این‌همانی» است؛^۱ چون همه مراتب هستی بر دیگر مراتب به حمل حقیقت و رقیقت حمل می‌گردند (ر.ک: همو، ۱۳۹۶: ۳۳/۶-۳۴). بر این اساس که هر چیز در هر نشئه و عالمی ظهور خاص و مناسب با همان عالم دارد، عمل در دنیا به صورتی و در قیامت به صورتی دیگر ظهور می‌کند و آن عملی که در قیامت به صورت مخصوص خود ظهور کرده، عین همان عمل است که در دنیا بود؛ اما چون دو ظهور جداگانه است، گفته می‌شود: «آن عمل، جزای این عمل است»، وگرنه در حقیقت همان عمل دنیا است که به آن صورت ظهور کرده و به عمل‌کننده ارائه می‌گردد. به بیان دیگر، نتیجه عمل، همان عمل است که به صورت خاص ظهور می‌کند. آن نتیجه که عین عمل است، اگرچه به جعل الهی است، اما جعل جدید تکوینی یا جعل تشریحی نیست و چنانچه به صورت جزا بیان شد، بیان مجعول تکوینی است.

غذای آلوده که در قرآن با تعبیر «صدید» (ابراهیم/ ۱۶)، «غسلین» (حاقه/ ۳۶) (چرکابه)

۱. برای بررسی تفصیلی حمل حقیقت و رقیقت، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۰۸-۱۰۴/۷؛ ۴۶۱-۴۶۰/۱۵؛ ۲۲۸-۲۲۹/۲۰؛ ۵۱۱-۵۱۲/۲۰. نیز راجع به نزول اشیاء از مخازن الهی در بیان آیات قرآن و حمل حقیقت و رقیقت صور مادی مادون بر صورت‌های مجرد اعلی، ر.ک: همان، ۲۲۳/۱۷-۲۲۵.

و «ضریع» (غاشیه/ ۶) (خار خشک) آمده است، حقیقت و عین گناهانی چون غیبت، زنا، زبان گزنده، قلم، خط مشی و سیره گزنده است، نه نتیجه قراردادی آن. از این رو در قیامت، آنگاه که این غذای آلوده و چرک و خون و تیغ را به شخص غیبت کننده - که به صورت سگ درآمده است (إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ، فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ) - و زناکار و گزنده گو و هتک کننده حیثیت دیگران می خوراند، می گویند: ﴿ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت/ ۵۵)، ﴿وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر/ ۲۴)، ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (ذاریات/ ۱۴)؛ یعنی آنچه را می یابید، عین عمل شماست، همان گونه که تأسف و تحسر، عین تبعیت کاذب و باطل است: ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾؛ نه آنکه چون اعمال زشت دنیا سبب حسرت در معاد می شود، نام مسبب را به سبب داده باشند. بیان فوق، هم مطلق است و هم کلی؛ همه انسان ها اعم از مؤمن و کافر، و همه اعمال و شئون را هر اندازه که باشد، شامل می شود (همو، ۱۳۹۸: ۳۴۹-۳۵۴).

۱-۶. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس از اصولی ترین معارف و از زیربنایی ترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسان ها در قیامت به انواع گوناگون و تجسم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل و تصور آن به صورت ملکه های نفسانی خود و سایر مباحث پیچیده قیامت، بدون معرفت آن حل نمی شود (همو، ۱۳۹۶: ۳۴/۱-۳۵). بر اساس این نظریه، انسان جسمانی به وجود آمده است و در مرتبه بقا، به مجرد روحانی بار می یابد و به اصطلاح، حقیقتی است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء؛ یعنی آدمی در طلیعه آفرینش خود، صورت جسمانی است و وقتی بر اساس حرکت جوهری تحول یافت و به مرتبه نباتی رسید، مقدمات پدیداری نفس حیوانی فراهم می شود و با پیدا شدن احساس، به قلمرو حیات حیوانی وارد شده، نفسانیتش کمال افزون تری می یابد و در ادامه حرکت جوهری، در صورت کسب کمالات عقلی و انسانی، حیات حیوانی را نیز چون نردبان زیر پا می نهد و به حریم تجرد انسانی واصل می شود (همو، ۱۳۸۳ الف: ۹۱).

بنابراین درباره پیدایش روح انسان، سخن از حدوث جسمانی و بقای روحانی

است. ملکات علمی و عملی انسان نیز این گونه است؛ یعنی حقیقت علم و عدل با همه زیرمجموعه‌های خود از حکمت نظری و حکمت عملی نیز جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء خواهد بود. علم از همین نشئه طبیعت و به گونه سیورورت، سیر می‌کند تا به مقام تجرد کامل برسد و وقتی به تجرد کامل رسید، معلوم می‌شود که همیشه بوده است؛ چون موجود مجرد، همیشگی است. همچنان که انسان وقتی روح مجرد پیدا کرد، درمی‌یابد که روح او همیشه بوده است؛ زیرا موجود مجرد، پیش از عالم طبیعت و با عالم طبیعت و بعد از آن همیشه حضور و ظهور داشته و دارد. همان گونه که روح، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، ملکات علمی و عملی روح نیز چنین است و همان طور که وحدت تشکیکی حقیقت روح، مایه حفظ وحدت در مراتب روح است، وحدت تشکیکی ملکات یادشده نیز سبب حفظ وحدت آنهاست (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۵۸).

۷-۱. مبدأ فاعلی و مجسم بودن خداوند

تجسم عمل که عنصر محوری آن را روح آن، مانند عدل، ظلم، حُسن، قُبْح و...، تشکیل می‌دهد و همان مجسم می‌شود، متوقف بر تجسیم و نیازمند مجسم است؛ یعنی همان گونه که در کشاورزی، انسان شیارکننده و بذرافشان است و احیای بذر و رویش گیاه به دست خداوند است: ﴿أَلَا أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (واقعه / ۶۴)، در باب تجسم اعمال نیز عمل (قلبی و بدنی) به خودی خود، مار و عقرب و مانند آن نمی‌گردد؛ زیرا تجسیم، فعلی است که همچون سایر افعال به فاعل نیازمند است. خود انسان عمل و فعل (اعم از عقاید و اخلاق و اعمال) را مار و عقرب نمی‌کند؛ زیرا اگر اختیار تجسیم به دست خود او باشد، می‌تواند آن را به صورت‌های دیگر نیز درآورد. آن کس که صورت را به ماده عطا می‌کند، «واهب الصور» است و هم اوست که باطن را آفریده است. البته نه اینکه آن صورت هیچ ارتباطی با عمل و عامل نداشته و خدای سبحان ابتدائاً آن را خلق کند، بلکه هر کس هر آنچه را که کِشْت، درو می‌کند: «کَمَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۳). تجسم اعمال یعنی انسان مبدأ قابلی است و نصاب علّت قابلی تمام است؛ نه اینکه تجسم، مبدأ فاعلی نخواهد. آنگاه که عمل به نصاب

استعداد رسید، خداوند سبحان که صورت به ماده، و فعلیت به قابل می‌دهد و هر اندازه مستعد استعداد داشته باشد، فیض افاضه و عطا می‌کند، به آن استعدادهای تام صورت می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۷۸-۳۷۹).

مؤمن که نور است، بهشت را روشن می‌کند: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (تحریم/ ۸) و در آنجا نور دیگری نیست، زیرا بساط همه اختران برچیده شده است (قیامت/ ۸-۹؛ انسان/ ۱۳؛ تکویر/ ۲-۱)، با این حال، فضای بهشت روشن است. مؤمن در دنیا نیز نورانی است. این نور که در دنیا نیز هست: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (انعام/ ۱۲۲)، صاحب‌دلان آن را می‌بینند و برای دیگران در قیامت ظهور می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۸). همان گونه که نور بهشت، نور بیرونی نمی‌باشد و از خود بهشتیان است، نار جهنم نیز بیرونی نیست؛ اگر جسمانی است و پوست را می‌سوزاند یا روحانی است و قلب را می‌سوزاند، همه و همه محصول اعتقاد و اخلاق و عمل خود آدم است و از درون خود او می‌جوشد؛ چه گناه بدنی مانند حرام‌خواری باشد که بدن را می‌سوزاند: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ (بقره/ ۱۷۴؛ نیز رک: نساء/ ۱۰) یا گناه اعتقادی همچون کفر و نفاق که روح را می‌سوزاند: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه/ ۶-۷). البته چنین نیست که انسان خود به خود تیر یا نار شود. انسان، قابل نور و نار است، نه فاعل و خالق آن. طلوع نور یا جوشش آتش از درون، همچون سایر افعال، فاعل می‌خواهد؛ زیرا فعل، خواه در دنیا یا در آخرت، هرگز بی‌فاعل نیست. انسان، مبدأ قابلی فعل است، نه مبدأ فاعلی. کاری که انسان انجام می‌دهد، اعم از عقیده و اخلاق و اعمال، در شمار و ردیف و حدّ علل قابلی است، حتی آن کس که مؤمن شده، تنها زمینه را فراهم کرده است. از همین رو مؤمنان در قیامت به خداوند عرض می‌کنند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا نُورًا﴾ (تحریم/ ۸). بنابراین تصویر و صورت بخشیدن به دست دیگری است. فاعل که صورت افاضه می‌کند و نور یا نار می‌دهد، فقط ربّ العالمین است. از این رو، جهنم محصول اعمال قلبی و بدنی انسان است و عقاید و اخلاق و اعمال انسان، علت قابلی و زمینه آن است و خداوند این علت قابلی را به مستعدله می‌رساند و گناه حقیقتاً آتش است، و قود و ماده آتش‌زای آن آتش، انسان و فعل و عقیده اوست و موقد آن به ویژه موقد آن آتشی که مستقیماً به الله استناد داده شده: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ (همزه/ ۶) و غیر از

نار جحیم، سَفَر و مانند آن، خداوند است؛ همان خدای مصوّر و واهب صور که به هیزم و مانند آن، که به سمت پذیرش آتشی می‌رود، صورت ناری و به شیئی دیگر صورت نوری می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۶/۸-۴۴۹). بنابراین آنان که به عقاید و اوصاف پلید آلوده‌اند، روح آنان گرفتار آتش روحی است. ماده آتش‌زای آتش معنوی، عقیده سوء خود انسان است و آتش‌زننده (مُوقِد) آن خداوند است که به عقیده باطل، صورت آتش جهنم می‌دهد؛ زیرا وی «واهب الصُّور» و «مُصوِّر» است و هیچ مبدأ قابل اعم از مادی و مجرد بدون افاضه واهب الصور و بدون تصویر خدای مصوّر، هیچ صورتی را دریافت نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸). از این رو، منشأ تبدیل عقیده صائب، خُلُق حَسَن و عمل صالح به بهشت، اسم مبارک رحیم و نظیر آن است و منشأ تحویل عقیده باطل، خُلُق سَیِّء و قبیح و عمل طالح به دوزخ، اسم مبارک قَهَّار، منتقم و مانند آن است (ر.ک: همان: ۱۰۱/۲۴).

۸-۱. خلاقیت نفس و قیام صدوری صور به نفس

قیام صور علمی به نفس از قبیل قیام اعراض به موضوعات خود (قیام حلولی) نیست، بلکه از قبیل قیام فعل به فاعل (قیام صدوری) است. نفس جاعلی است که به اذن الهی، وجود علم و صوری را که در ظلّ آن موجود می‌شوند، جعل می‌نماید (همو، ۱۳۹۶: ۱۵۶/۴ و ۳۶۷). صدرالمتألهین صورت مدرک را قائم به نفس می‌داند و قیام آن به نفس قیام صدوری است؛ یعنی صورت ادراکی، امری مجرد است که به انشاء نفس موجود می‌شود و در مرتبه نازل نفس ناطقه قرار می‌گیرد (همان: ۱۶۳/۱۷). اساساً وجود علم یا قیام صدوری به نفس دارد و یا ظاهر برای آن است و نفس عالم یا مصدر و یا مظهر آن است (همان: ۳۳۸/۹). بنا بر نظر دقیق، پیوند صور علمی با نفس به نحو قیام صدوری یا ظهوری می‌باشد؛ بلکه طبق نظر اَدَقّ یعنی اتحاد عاقل و معقول، صور ذهنی از لحاظ وجود نه مفهوم یا ماهیت، عین نفس‌اند، نه عارض بر آن (همان: ۴۴۹/۹). اوصافی که به صورت ابزار در کار نفس، او را همراهی می‌کنند، سه صورت دارند: برخی در طلیعه پیدایش و حال هستند و برخی به صورت ملکه هستند و این دو قسم به گوهر ذات او وابسته‌اند و قیام صدوری به نفس دارند و قسم سوم در پایان سیر و

حرکت جوهری قرار گرفته و فصل مقوم نوع می‌باشند و استناد کار به این دسته از اوصاف، عین استناد به ذات انسان است (همان: ۲۵۰/۸). بنابراین علم و معلوم که قیام صدوری به نفس دارند، قیام صدوری آن‌ها به نفس، یا از این جهت است که نفس مصدر علم و آفریننده آن است یا به این صورت است که نفس مظهر و مجلای افاضه علم از مبدأ است (همان: ۸۸/۱۷ و ۸۹-۳۸۵ و ۴۵۶/۲۰؛ همو، ۱۳۹۴: ۹۳). نتیجه آنکه صور و تمثلات از انسان جدا نیستند و قوام‌یافته به انسان هستند و در عوالم مختلف دائماً همراه و حاضر نزد انسان‌اند.

۹-۱. انسان، جامع عوالم

عوالم وجود و مراتب نفس انسان بر هم منطبق‌اند و انسان نیز دارا و جامع عوالم سه‌گانه است. حکمت متعالیه، هستی (تعینات خلقی) را دارای سه مرتبه می‌داند که پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده و طبیعت مادی، و مرتبه وسط آن عالم مثال و مرتبه‌اعلای آن عالم عقل است. نفس انسان نیز حقیقتی است که بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه‌گانه وجودی را داراست؛ به این صورت که نفس هر انسانی در آغاز تکونش، وجود طبیعی مادی دارد که مبتنی بر حدوث جسمانی اوست، سپس بر اساس حرکت جوهری و سیر تکاملی در قوس صعود، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف‌تر و قوی‌تر می‌شود تا به مرتبه نفس بودن می‌رسد، در این مرتبه موجودی مثالی است، سپس می‌تواند از این مرتبه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه عقلی و سپس حتی بالاتر از آن راه یابد. از این رو، روح آدمی عصاره جهان آفرینش است و عوالم سه‌گانه طبع و مثال و عقل را در خود دارد و توان طی آن مراحل نیز برایش میسر است (همو، ۱۳۹۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۵۹-۶۱). در بخش بعدی مقاله به چگونگی تولید صراط و طی کردن قوس صعود توسط انسان پرداخته خواهد شد.

۱۰-۱. عقل نظری و عقل عملی

انسان دارای دو ساحت عقل نظری و عقل عملی است؛ ساحتی مربوط به اندیشه، دانش، ادراک و بینش و ساحتی مربوط به انگیزه، گرایش، تحریک و کنش. در هر دو ساحت، مسئله اتحاد مطرح است؛ در اولی اتحاد انسان با ادراکات خود و در دومی

اتحاد انسان با کنش خود (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۶ و ۳۷؛ همو، ۱۳۸۶ ج: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۶ د: ۹۴، ۱۵۶ و ۲۵۸؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۲-۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۸۵). در قسمت سوم همین بخش، راجع به اتحاد انسان با علم و عمل خود در این دو ساحت، مباحثی شرح شد.

۲. اتحاد انسان با صراط (زونده با راه) و نقش انسان در ایجاد آن

در این بخش به اثبات و تبیین اتحاد سالک (انسان) با صراط پرداخته می‌شود. در هندسه و منظومه فکری آیه‌الله جوادی آملی که بر اساس استنباطات و اقتباسات وی از آیات قرآن و حکمت متعالیه چینش یافته است، انسان سالک از راهی که طی می‌کند، جدایی ندارد و آدمی با اعمال و اخلاق و اعتقادات خود به ایجاد راه و صراط مشغول بوده و به مهر الهی یا قهر الهی نائل می‌گردد. بنابراین با همین سیر و صیوروت است که راه ساخته می‌شود و با آن متحد است. از آنجا که این اصل رصین، نقش اساسی در مباحث مربوط به انسان‌شناسی و معادشناسی و مسائل زیرمجموعه آن مانند تجسم اعمال دارد، در ادامه با دلایل برهانی - قرآنی، به اثبات و تبیین این مبحث توسط آیه‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود. ایشان حداقل در هشت موضع و تقریر گوناگون به اثبات این مسئله پرداخته است که در اینجا فقط یک مورد به صورت تفصیلی واکاوی می‌شود و بقیه موارد با تلخیص فراوان و یا صرفاً با آدرس‌دهی عنوان می‌گردند:

(۱) دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام است. حرکت در این مسیر که صراط مستقیم تشریحی است، چیزی جز اعتقاد به عقاید، تخلق به اخلاقیات و عمل به احکام نیست. این حرکت در اوایل راه، تغییر جوهری در انسان ایجاد نمی‌کند؛ لذا تَنَعَم و بهره‌وری او بیرونی و عارضی خواهد بود؛ یعنی نعمت «برای او» آماده می‌شود: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ۝ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ (نبا/ ۳۱-۳۳)؛ ﴿أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (شعراء/ ۹۰)؛ ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال/ ۴)، اما پس از آنکه بر اثر مداومت و ممارست، تحول درونی در انسان ایجاد کرد و گوهر ذاتش هماهنگ با عقاید، اخلاق و اعمال الهی دگرگون شد، نه تنها بهشتی در برون، بلکه جنتی در درون نیز خواهد داشت. به بیان دیگر، این تحول و دگرگونی، بهشتی دیگر از وی خواهد ساخت و خود

سالک، به بهشت تبدیل خواهد شد. از این رو قرآن، مقرّبان را به رُوح و ریحان و جنت نعیم بودن: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۖ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ﴾ (واقعه/ ۸۸-۸۹) ستوده است. در مقابل، طاغیان معاند دین نیز بر اثر بی‌اعتنایی به دین حق و طی نکردن صراط مستقیم، خود به «سبیل غیّ» و «سبیل طاغوت» تبدیل می‌گردند، اما در قیامت که ظرف ظهور حق است، معلوم خواهد شد که این تبهکاران، طغیان ممثّل بوده‌اند. صیوروت و دگرگونی آن‌ها را جهنم می‌داند که تحت ولایت و سرپرستی آتش قرار دارند: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (حدید/ ۱۵)؛ مادر آنان آتش است و در دامن آن زاده می‌شوند و پرورش می‌یابند: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (قارعه/ ۹). واضح است که هر مادری، فرزندی از سنخ خود می‌زاید و آن را مناسب خویش پرورش می‌دهد. از این رو درون و بیرون آن‌ها دوزخی سوزان است و در واقع به «هیزم افروخته و نسوز جهنم» تبدیل می‌گردند که همواره فروزان‌اند و می‌سوزانند، ولی خاکستر نمی‌شوند: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵)؛ ﴿النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۲۴).

اتصاف نوع اول - که هنوز عارضی است و به تغییر جوهری در انسان نرسیده، وصف و حال نامیده می‌شود- زوال‌پذیر و زودگذر است و با اندک فشاری از دست می‌رود. در روایات از این اتصاف به «ایمان مستودع» یاد می‌شود. اما اتصاف نوع دوم، یعنی تغییر و دگرگونی جوهری که همان «ایمان مستقرّ» است و ملکه نام دارد، بر اثر ممارست، مداومت و استمرار، دیرگذر و پایدار می‌گردد. این گونه اتصاف، اندک اندک چنان پیوند و اتحادی بین سالک و مسلک ایجاد می‌کند که سالک را به صراط و مسلک تبدیل می‌کند. در نتیجه، صراط دارای دو مصداق خواهد شد: یکی مجموعه معارف و قوانین که وجود نوشتاری آن در کتاب و سنت آمده و وجود علمی آن در اذهان و وجود لفظی آن در دهان‌ها موجود است و صراط مستقیم تشریحی است و دیگری وجود شخصی پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام که صراط مستقیم تکوینی هستند. از این رو قرآن و عترت، دو مصداق صراط مستقیم خواهند بود؛ یکی تدوینی و دیگری تکوینی (همو، ۱۳۸۰: ب: ۲۸۸-۲۸۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۹۸: ۱/ ۴۹۷-۴۹۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲/ ۹۷-۹۹؛ ۲۴۶-۲۴۵/۷ و ۲۹۶).

۲) ایشان در برخی مواضع از راه قوه و فعلیت، این بحث را سامان می‌دهد و اثبات می‌کند: صراط دینی در جهان خارج به صورت راهی از پیش ساخته‌شده و کشیده‌شده نیست تا سالک، آن راه موجود را ببیند؛ چرا که اصولاً «راه» همواره «بالقوه» موجود است و سالکان و راهیان با رفتن خود، آن را از قوه به فعلیت درآورده، با خود متحد می‌کنند و در نتیجه به آن متصف می‌گردند (برای تفصیل، ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۱/۴۹۷-۵۰۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۷/۲۴۶-۲۴۹).

۳) در جایی دیگر با اثبات اینکه در سیر درونی و جوهری انسان، امور پنج‌گانه متحرک، مبدأ، انتها، مسافت و زمان، یکی است؛ یعنی آن وجود حقیقی و واقعی، هم متحرک است هم مبدأ هم انتها هم مسافت هم زمان، تنها محرک است که از متحرک جداست، سپس یگانگی صراط با سالک را نتیجه می‌گیرد (برای تفصیل، ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۷/۲۴۲-۲۴۰).

۴) اثبات آن در مواضعی دیگر با تقریراتی متفاوت، مانند: الف- اثبات وحدت سالک، مسلک و هدف (جمال الهی یا قهر الهی) (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۲۴/۷۵-۸۴)، ب- بیان اتحاد سالک و مسلک در طریقه معرفت نفس و سرّ برتری آن بر سیر آفاقی که در آن راه غیر از رونده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۵: ۲/۳۳۱)، ج- بیان نقشه راه سالک در قوس صعود و بیان صعوبت سیر درونی و شهودی (نه سیر آفاقی و علم حصولی و مفهومی) که گذشته از دشواری اصل رفتن، نبود راه است، یعنی تنها خود رونده است که باید هندسه عینی راه را بعد از دریافت نقشه علمی احداث کند (ر.ک: همان، ۲/۳۳۲-۳۳۵)، د- تبیین سخن صدرالمتهلین برای فهم اتحاد و عینیت صراط با نفس انسان و نیز عینیت صراط اقوم با انسان کامل و امام معصوم علیه السلام و ذکر شش مقدمه برای آن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۷/۲۳۸-۲۴۰)، ه- بحث و بررسی وجود عینی قوس صعود و سهم انسان سالک در ایجاد آن (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/۳۶۸-۳۷۱).

۳. پیوند و اتحاد عمل با عامل

برای روشن شدن چیستی «عمل» در بحث «تجسم اعمال» لازم است که حقیقت تجسم اعمال تبیین شود. تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن موجودات غیر مادی

مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است. باطن انسان بر اثر عقیده، اخلاق و اعمال، شکل خاص را می‌پذیرد و به همین شکل انتخابی در جهان آخرت ظهور می‌یابد. قرآن مجید بر اساس یک اصل عقلانی می‌فرماید: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور / ۲۱) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر / ۳۸)؛ هر جانی در گرو دستاورد خویش است (همو، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۹). پیوند، اتحاد و یگانگی عمل با عامل از مهم‌ترین اصول زیربنایی تبیین دقیق مسئله تجسم اعمال است که هم ادله قرآنی و شواهد وحیانی دارد و هم ادله برهانی مبتنی بر حکمت متعالیه. در این بخش ضمن پنج مطلب و موضع به تبیین و تثبیت آن بر اساس آراء و اندیشه‌های برهانی - قرآنی آیه‌الله جوادی آملی می‌پردازیم.

۳-۱. ارتباط ضروری عمل با عامل

از اصول مسلم قرآن این است که هر کار نیک یا بد انسان به سود یا زیان خود اوست: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾^۱ (اسراء / ۷)، و روزی فرا رسد که عمل خود را می‌بیند: ﴿وَأَنْ سَعَيْهٖ سَوْفَ يُرَى﴾ (نجم / ۴۰). در قیامت، تمامی اعمال گذشته انسان، مشهود و در محضر خود اوست و هیچ کس در اینکه عمل از آن اوست، تردیدی ندارد. راز و سرّ این مطلب آن است که بر اساس اصول سه‌گانه زیر، عمل با عامل ارتباط ضروری دارد:

۱- عمل هر کسی زنده است و هرگز از بین نمی‌رود. البته معیار عمل بودن هر کاری پیوند با عزم و اراده عامل است که در بحث از تجرد روح، بقای روح، حفظ اوصاف روح و مانند آن، اصل مطلب روشن‌تر می‌شود. به هر تقدیر، ممکن نیست موجودی، و از جمله عمل انسان، به کلی و از کل نظام محو شود. پس به یقین، عمل انسان موجود است؛ زیرا چیزی که موجود شد، منعدم گشتن عین همان شیء از همان مقطع خاص وجودی، همچنین منتفی شدن آن از مجموع دایره هستی که عین آن مقطع خاص را هم در بر دارد، تناقض است.

۲- چنین کرداری به موجود معینی ربط وجودی دارد؛ چون نظام جهان هستی بر

۱. «اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود [بدی نموده‌اید].»

اصل علت و معلول استوار است؛ زیرا هیچ موجودی در عالم، بی‌ارتباط با موجودات دیگر نیست. نظام عالم، همچون حلقات یک سلسله هر کدام به جایی مرتبط است.

۳- تنها تکیه گاهی که کردار هر کسی به آن مرتبط و از آن ناگسسته است، خود انسان است که مبدأ فاعلی عمل است. هیچ عملی عامل خود را رها نمی‌کند و به غیر عامل نمی‌پیوندد: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (اسراء/۷)؛ زیرا ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم/۳۹). حرف «لام» در آیه نخست برای اختصاص است و منظور از اختصاص در اینجا اختصاص وجودی است.

نتیجه اصول سه گانه فوق این است که عمل، عامل را رها نمی‌کند؛ خواه آن عمل صلاح باشد یا طلاح. عمل صلاح مایه تکامل و حرّیت، و عمل طلاح مایه هبوط و بردگی عامل است، از همین رو جز صالحان و نیکوکاران که عمل در اختیار آنهاست، دیگران بدهکار و در رهن آن دین هستند: ﴿كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور/۲۱؛ نیز ر.ک: مدثر/۳۸). این سنت الهی اقتضا دارد که اثر هر کردار، خیر باشد یا شر، به صاحب آن بازگردد: امت‌های پیشین هر چه کردند، برای خود کردند و شما نیز هر چه کنید، به سود خود کنید (ر.ک: بقره/۱۴۱). هر انسانی مسئول کار خویش است و هر کرده‌ای از او سر زد، برگردن خود اوست (ر.ک: اسراء/۱۳). کردار انسان گویا از درون او پرواز می‌کند و نهان آدمی، سکوی پرواز عمل اوست و بعد از ظهور از درون و پرواز از نهان، به اوج گردن او می‌نشیند و گردنگیر او می‌شود. در پی این کردار، سعادت یا شقاوت خواهد بود و او به پاداش کامل عمل خود خواهد رسید: ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ (نجم/۴۱). از این رو قرآن فرمود: «آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در واقع در درون خود آتش جهنم ذخیره می‌کنند و به زودی در آتش دوزخ خواهند افتاد» (نساء/۱۰). این انعکاسی از عمل انسان و به شکل درآمدن آن (تجسم عمل) است (همان: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۹۸: ۸/۳۴۵-۳۴۷).

البته مقصود از عمل در این گونه مباحث، حرکات خارجی نیست. حرکات خارجی، مشترک بین صالح و طالح است. نقش اراده و نیت در تعالی، تنزل یا حبط عمل،

۱. «سپس هر چه تمام‌تر وی را پاداش دهند».

همچنین تطبیق عمل و تحصیل موافقت یا مخالفت آن با شرع، چنان است که گاه یک عمل که بدنه خارجی آن نسبت به دو نفر یکسان است، برای یکی نور و برای دیگری نار است (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۳۴۷/۸-۳۴۹). همه اعمال انسان، اعم از جوارحی و جوانحی، در معاد مجسم می‌گردند. عقیده نیز از آن رو که عمل قلبی و جزء اعمال انسان است، مجسم می‌شود. غرض آنکه مراد از عمل، خصوص عمل در برابر عقیده نیست (همان: ۴۵۴/۸-۴۵۵). بنابراین در قیامت، اعمال انسان‌ها را به آنان ارائه می‌کنند و هر کس عمل خویش را کاملاً می‌بیند و مراد باطن عمل است، نه صورت دنیایی آن؛ زیرا صورت دنیایی در آخرت ظهور نمی‌کند (همان: ۳۳۶/۸).^۱ شایان ذکر است که توجیه تجسم عمل در چهارچوب قوانین و علوم مادی و مباحث ماده و انرژی، مردود است (برای تفصیل بیشتر و نقد و ابطال این توجیه، ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۸۸-۹۱).

۲-۳. اتحاد کاتب، مکتوب و کتاب در نفس انسان

در بسیاری از تعابیر دینی آمده است که هیچ عملی از انسان فوت نمی‌شود؛ چرا که همه اعمال ضبط و ثبت می‌گردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۹/۵-۳۲۰). در نوشتن اعمال، کاتب و کتاب و مکتوب مطرح است. اعمالی که دیده، نوشته و حاضر می‌گردند، ارتباط مستقیم با نفس انسان دارند. آیات پیوند اعمال با نفس انسان چند دسته‌اند:

الف) آیاتی که دلالت دارند بر اینکه نفس کار دنیایی‌اش را در قیامت می‌بیند؛ مانند ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله / ۷-۸). شاید انسان در دنیا بر اثر گذشت زمان و اسباب دیگر، اعمال گذشته خود را فراموش کند، اما در قیامت همه آن‌ها را می‌بیند و به یاد می‌آورد (نازعات / ۳۵).

ب) آیاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه انسان در قیامت اعمال خود را حاضر و از نزدیک می‌بیند نه از دور (کهف / ۴۹). بنابراین انسان همه اعمال را همان گونه که انجام داده، حاضر می‌بیند و بلکه می‌یابد.

ج) آیاتی که می‌رسانند عمل انسان خودبه‌خود نمی‌آید، بلکه آن را احضار می‌کنند (آل عمران / ۳۰).

۱. در بخش «۵-۱. عنیت عمل در قوس نزول و صعود»، مراد از عنیت تشریح شد.

د) آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در احضار عمل، خود انسان سهم مؤثری دارد (تکویر/ ۱۴؛ انفطار/ ۵).

ه) آیاتی که بیان می‌دارند نفس به همه اعمال کهنه و تازه عالم است: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (انفطار/ ۵).

آنچه در این قسمت مقصود و محور است، این است که:

اولاً: به دلالت آیاتی مانند ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (انفطار/ ۱۰-۱۲) و ﴿رُسُلًا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (زخرف/ ۸۰)، کاتبان اعمال متعددند، لیکن این کاتبان مزاحم یکدیگر نیستند؛ همان طور که شاهدان ذات اقدس الهی، انبیا و اولیا، فرشتگان و اعضا و جوارح انسان همه شهادت می‌دهند (نور/ ۲۴؛ فصلت/ ۲۱) و این شهدا مزاحم یکدیگر نیستند. بر این مبنا محذوری ندارد که با وجود کاتبان متعدد، خود انسان همه اعمال را در صحیفه نفسش بنویسد. کتابت اعمال در متن نفس به دست انسان است و در فضای نفس صورت می‌گیرد و بیرون از نفس هر چه باشد، منافی با این‌ها نیست.

ثانیاً: نوشتن اعمال با قلم انجام نمی‌شود؛ زیرا بر پایه ظاهر آیاتی مانند ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله/ ۷-۸)، انسان خود عمل را می‌بیند، نه وجود کتبی آن را؛ پس باید خود عمل و وجود عینی آن را بنگارد و در این صورت، معلوم می‌شود که عمل حقیقتی دارد که در صحیفه نفس محفوظ است. ناگزیر انسان قافله‌ای از اعمال می‌گردد که همه آن‌ها را در دنیا در وجود خود پیچیده و بسته است و در قیامت «نشر» و باز می‌شود: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ (اسراء/ ۱۳).

نتیجه آنکه در قیامت، متن عمل و وجود عینی آن به انسان نشان داده می‌شود که اگر احیاناً آن را قبلاً فراموش کرده باشد، یادش بیاید (نازعات/ ۳۵). اگر صرف وجود کتبی آن به انسان نشان داده شود، می‌تواند بگوید انجام ندادم یا یادم نیست. بلکه حقیقت عمل است که او را متذکر می‌کند. از همین رو، اعمال با نفس انسانی پیوند و اتحاد دارند. بنابراین انسان حقیقت اعمال را خودش در صحیفه نفس خویش می‌نگارد. در نتیجه وی کاتب، کتاب و مکتوب می‌شود و با نسخه‌های فرشتگان مطابقت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴/۱۰۱-۱۰۵) و نیز روشن شد که مراد از کتابت و کتاب، امر

تثبیت شده خارجی است نه وجود لفظی و کتبی. قرائت کتاب نیز در حکم شهادت آن است؛ زیرا قرائت هر چیزی به حسب خود آن است و قرائت کتاب لفظی، تلفظ آن است و قرائت کتاب عینی، شهود آن. بنابراین معنای ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ آن است که بر کتاب خویش گواه شو و عالم باش (همان: ۶۶۸/۱۳).
 از این رو آیه الله جوادی آملی در تفسیر آیه ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا^۱ (اسراء/ ۱۳-۱۴)، به تفصیل به اثبات پیوند عمل با عامل، عینی بودن کتاب عمل و قرائت آن، الزام انسان به عمل خود، مجاری ادراکی انسان پس از مرگ و کفایت حسابرسی و داوری خود انسان می پردازد (ر.ک: همان: ۳۱۸-۲۹۳/۴۸).

۳-۳. نفس انسانی و اتحاد بایع و مبیع

تعبیرهای دینی درباره انسان، گاهی هم با عناوین دادوستد، خرید و فروش، ثمن و مثن و مانند آن است که این تعابیر نیز محور اصلی شأن نفس انسانی هستند و دو صورت دارند: الف) انسان نفس خود را به خدا می فروشد و با او بیعت می کند. جان آدمی، ارزنده ترین مبیعی است که در بازار بیع و بیعت با خدا خریدار دارد. انسان در بیع و بیعت با خداوند، مهم ترین کالای خود را به او می فروشد و جان خود را از اسارت شیطان آزاد می کند و آن متاعی که در مقابل می گیرد، بهشت است که اولاً در جان او ظهور می کند و ثانیاً در خارج یافت می شود: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (توبه/ ۱۱۱).

ب) انسان خود را به شیطان می فروشد و در برابر آن جهنم می گیرد که از درون او ریشه می گیرد و در بیرون وی ظهور می کند: ﴿وَلَيْتَسَّ مَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ﴾ (بقره/ ۱۰۲)؛ ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ﴾ (بقره/ ۹۰).

بر این اساس، خود انسان بایع، مبیع، ثمن و مثن است؛ چون هسته مرکزی هویت آدمی یعنی قلبش در صورت اول تصمیم می گیرد که همه شئون را در اختیار خدا

۱. «ما نتیجه کردار نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم و روز قیامت کتابی برای او بیرون آوریم، در حالی که آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آن را یک مرتبه ملاحظه کند. تو خود کتاب اعمال را بخوان که تو خود تنها برای حسابرسی خویش کافی هستی».

بگذارد. آن فطرت بیدار به صورت قادرانه، قاهرانه و مالکانه همه شئون را می‌فروشد. انسان با این معامله از خداوند بهشت می‌گیرد، اما این جنت هم خود اوست؛ چنان که درباره مقربان فرمود: ﴿فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾ (واقعه/ ۸۹)؛ یعنی خود انسان روح و ریحان و بهشت می‌گردد و همین حقیقت در قیامت به صورت ﴿جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (بقره/ ۲۵) ظاهر می‌گردد که همه‌اش ملک و مُلک اوست و هر جا را اراده کند، سبز می‌شود و اگر نخواهد، نمی‌شود. وقتی بایع و مبیع خود نفس‌اند، ثمن هم خود نفس است و چون درجات بهشت متفاوت است، ثمن آن‌ها نیز متمایز است (ر.ک: همان: ۹۸-۹۹/۲۴). امین‌الاسلام طبرسی ذیل آیه ﴿يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (انسان/ ۶) نقل کرده است که چنین نیست در بهشت چشمه‌هایی باشد نظیر دنیا، که انسان تابع چشمه باشد، بلکه در بهشت چشمه پیرو اراده انسان بهشتی است. او هر جا به آب و چشمه نیازمند شود و با دستش خط بکشد یا اشاره کند، چشمه می‌جوشد (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۱۶/۱۰). در مقابل، اگر انسان خود را به شیطان بفروشد، در معامله با شیطان جهنم را می‌گیرد و خود او هیزم جهنم می‌گردد: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵) و اگر از سران ستم باشد، هم هیزم و هم آتشگیره می‌شود: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (بقره/ ۲۴). نتیجه آنکه آن هیزمی که باید گرد آید و آن ماده انفجاری که هیزم را مشتعل می‌کند و آن کسی که باید بسوزد، همه و همه خود انسان است و این سه عنصر در قیامت ظهور می‌کنند و منشأ هر سه نیز نفس انسانی است.

حاصل آنکه:

یک) بهشت و جهنم، موجودهای خارجی و حقیقی‌اند؛ لیکن تمام عناصر محوری بهشت و جهنم را انسان در دنیا تهیه می‌کند.

دو) تبدیل آن عناصر و تحویل آن مواد به صورت بهشت و دوزخ به قدرت خداست. منشأ تبدیل عقیده صائب، خُلق حَسَن و عمل صالح به بهشت، اسم مبارک رحیم و نظیر آن است، و منشأ تحویل عقیده باطل، خُلق سَيِّئ و قبیح و عمل طالح به دوزخ، اسم مبارک قَهَّار، منتقم و مانند آن است.^۱

۱. در بخش ۷-۱ تشریح شد.

سه) جسم ظالم، هیزم جهنم است: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵) و جان خبیث او آتش الهی است که شعله‌ور می‌شود: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه/ ۶-۷).

چهار) ادراک وجود خارجی جهنم، با اینکه هیزم آن خود ظالم و وقود آن پیشوایان کفرند، از امور صعب بلکه مستصعب است که با غور در آیات و تأمل در احادیث اهل بیت نبوت ﷺ و استمداد از براهین عقلی حل می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰۱-۹۸/۲۴).

۳-۴. عامل، تنها حامل بار گناه

قرآن کریم در آیات زیادی خاطر نشان می‌کند که در قیامت، هر کس بار خویش را بر دوش می‌کشد و این از اصول مسلم قرآن است: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴): «هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نخواهد گرفت و برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده، ثواب و جزایی نخواهد بود و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را به زودی خواهد دید» (نجم/ ۳۸-۴۰). بنابراین هر کس مالک کردار و تلاش خویش است. بر این مبنا، اجر و پاداش کردارش چه خوب و چه بد، به او می‌رسد. همین طور اگر کسی سنت نیکو یا بدی بر جای بگذارد، کردار عمل‌کنندگان به آن سنت، در نامه عمل سنت‌گذار نیز ثبت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۶۸، ح ۵ و ۶). بنابراین کسانی که باعث گمراهی دیگران می‌شوند، بار گناه دیگران را نیز بر دوش خواهند کشید: «آنان افزون بر بار سنگین گناهان خویش، به قدر گناهان هر که را گمراه کرده‌اند نیز بر دوش می‌گیرند» (نحل/ ۲۵؛ نیز ر.ک: عنکبوت/ ۱۳). البته هر گنهکاری بار مخصوص خود را حمل می‌کند، ولی رهبران اغوا و اضلال، گذشته از بار غوایت و ضلالت خویش، بار اغوا و اضلال دیگران را هم می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۰).

۳-۵. جایگاه اساسی اراده و نیت

نیت و اراده در بحث تجسم اعمال و اتحاد عمل با عامل، جایگاه جوهری دارد و از

۱. برای آگاهی بیشتر درباره وجه اشتراک و افتراق تجارت بشری و الهی، عینیت فروشنده و کالا در معامله با شیطان، و رهاورد تجارت با خدا، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۰۶-۲۹۹/۲.

مصادیق مهم عمل در باب تجسم اعمال است. در این قسمت در دو موضع به آن پرداخته می‌شود:

۳-۵-۱. اتحاد مرید و اراده

انسانی که در مسیر علم و اراده حرکت می‌کند، در آغاز، این علوم و نیات و در نتیجه اوصاف برای او «حال» است و مانند طعم شیرین آب زوال‌پذیر و زودگذر است، ولی بر اثر مداومت فراوان، اوصاف برایش ملکه می‌گردد و همانند شیرینی عسل پایدار و دیرگذر می‌شود. محققان هر رشته علمی بر اساس «اتحاد عالم و معلوم» پس از فهم عمیق معارف و علوم آن رشته علمی، با آن معارف متحد می‌گردند. نیت و اراده نیز همین گونه است. انسان با اراده‌ها و نیت‌های خود متحد می‌شود و بر این اساس، در قیامت انسان‌ها بر اساس نیت‌هایشان محشور می‌شوند: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۹/۶۷)،^۱ نه برابر کارهایی که از آنان جداست. آنچه با نفس ارتباط دارد، اراده و نیت است که نیکو یا ناپسند است. نیت صحیح و مقبول یعنی اخلاص، دشواری فراوانی دارد که هرگز دشواری کار به اندازه دشواری نیت آن نیست و بر اساس: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا» (همان: ۱۹۱/۶۷)، نیت مؤمن از عمل او برتر است (همان: ۱۹۰/۶۷)، و همین «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ» است که جان انسان، با حرکت خود آن را می‌سازد و با آن متحد می‌گردد و در قیامت نیز بر همان صورت محشور می‌شود. پس نیت که روح عمل است، با روح آدمی متحد می‌گردد و در ابتدا برای انسان به صورت «حال»، ولی سرانجام برایش «ملکه و پایدار» خواهد گشت (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۰۲/۱-۵۰۵).

۳-۵-۲. نیت، اساس عمل

نیت عمل جانچی است: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (کلینی رازی، ۱۴۰۱: ۸۴/۲). از این رو انسان درباره خاطراتش نیز محاسبه می‌شود: «وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُجَابِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره/۲۸۴)؛ زیرا عمل، خواه جارحی یا جانچی، باطن و حقیقتی دارد

۱. در بحث مسخ ملکوتی، حشر ده گروه از مردمان با صورت‌هایی مبدل‌شده بیان خواهد شد.

و این باطن و حقیقت گاهی در دنیا و عمدتاً در آخرت ظهور می‌نماید. نیت که هر فعلی بر اساس آن انجام می‌شود، موجود و ثابت و همان نار یا نور است. نیت‌های خیری که انسان به عملی کردن آن موفق نشده، نیز محاسبه و جزا داده می‌شود. نیتِ سوء کیفر دارد، اگرچه آن عملِ مورد نیت، نوشته و به آن کیفر داده نشود. تجزّی را نیز حتی کسانی که گناه نمی‌شمارند، کاشف از خبث سریره دانسته و گفته‌اند: متجزّی برای خبث سریره‌اش کیفر می‌شود.^۱ سخن گفتن از نقص کسی در غیاب او، گاهی برای تأدیب وی یا به عنوان «نُصح مستشیر» است و گاه گوینده قصد غیبت و عیبجویی و تنقیص دارد. نمود خارجی هر دو عمل یکی است، ولی تمایز و گوناگونی این عناوین به «نیت» است و آن در قیامت مجسم می‌شود؛ در آن روز، سخن نخست، نور و سخن دوم، «إدام کلاب النار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶/۷۲) است. بنابراین همان گونه که علم که حقیقتی مجرد است یا حکمت که حقیقتی عقلی است، آنگاه که به عالم مثال تنزل کند، ظهور علم به صورت آب زلال و ظهور حکمت به صورت شیر است و دیدن و نوشیدن آب زلال یا شیر در عالم رؤیا، نشان بهره‌مندی از علم و حکمت است و از باب تشبیه معقول به محسوس، حکمت به شیر، و علم به آب زلال تشبیه می‌شود، نیت نیز هر گاه از موطن اخلاص عقلی به عالم مثال تنزل کند، از آن مرحله به صورت جسم ظهور می‌کند، و همان طور که اگر عمل به صورت جسم ظهور کند، صدها باغ خواهد شد، نیت و اراده و ایمان نیز اگر بعد از هبوط به عالم مثال، به عالم طبیعت ظهور کند، صدها باغ می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۵۴-۳۵۶/۸).

«راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون، همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان و مانند آن نیز این است که اساس اعمال، نیت و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد: "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" [کلینی رازی، ۱۴۰۱: ۲۰/۵]. گونه‌گونی ظهور نیت در عوالم گوناگون نیز از آن روست که هر چیز در هر نشئه‌ای، ظهوری خاص دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۵۶/۸).

۱. خبث سریره، بحث‌های کلامی دارد، نه اصولی؛ هرچند بحث تجزّی در اصول مطرح شده است (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۶۲-۲۵۹).

گناه همچون ترک مقررات دنیایی نیست که اثر تکوینی به همراه نداشته باشد، بلکه قدارت باطنی است و تیرگی و آلودگی خارجی را به همراه دارد و همچون آلودگی‌های ظاهری بدبوست و اگر ملکه شد، روح را واقعاً بدبو می‌کند و با راسخ شدن آن ملکه، صورت نوعیه شخص تبه‌کار می‌گردد و چون انسان در قیامت با صورت نوعیه واقعی خود محشور می‌گردد، آن بوی بد در قیامت ظهور می‌کند. مؤمن فاسق برای نیل به مقام رفاقت با نیکان و شایستگی برای معانقه با حور و فرشتگان، باید از آن آلودگی‌ها پاک شود. از این رو چنانچه تا آن هنگام، مشمول شفاعت نگشته و بر اثر آن مطهر نشده باشد، وارد جهنم شده و تا آنگاه که تطهیر شود، معذب خواهد بود (همان: ۴۶۱/۸-۴۶۲).

تبه‌کاران به ویژه کافران و مرتدان، کردارشان در دنیا و آخرت نابود و تباه می‌شود و از زیانکاران شمرده خواهند شد و زیانکاری آنان در دنیا روشن است؛ زیرا اعمال آنان مطابق نظام هستی نبوده و در راستای اهداف صحیح سایر موجودات نیست. از این رو به مقصد نمی‌رسد (برای آگاهی از نحوه ظهور حبط عمل، ر.ک: همان: ۳۶۹/۸-۳۷۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۴-۲۱).

۴. پیوند انسان با جهان و پیوند عمل با انسان در آیات قرآن

در مباحث پیشین و مباحث بخش‌های بعدی، پیوند وثیق مباحث عقلی و فلسفی تجسم اعمال با آیات قرآن کریم به وضوح نمایان است. با این حال در اینجا به اجمال و به صورت کلی، به آیات مربوط به پیوند انسان با عمل (آیات تجسم اعمال) می‌پردازیم؛ چرا که بحث تفصیلی راجع به این آیات در این مقال نمی‌گنجد و باید به ارجاعاتی که داده می‌شود، رجوع شود. اما قبل از بیان آیات تجسم اعمال باید گفت که علاوه بر پیوند عمل با انسان، پیوند انسان با جهان نیز ضروری است؛ چرا که انسان مَهره‌ای از مهره‌های جهان آفرینش است، که هم می‌تواند بر بخشی از جهان اثر بگذارد و هم از آن اثر پذیرد و عمل وی موجب تأثیرگذاری او در جهان خارج می‌گردد. بنابراین عمل انسان با جهان، پیوند عینی دارد و در پیدایش پدیده‌های خوشایند یا ناگوار مؤثر می‌باشد (برای بررسی تفصیلی، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۵-۷۳). همین طور بر اساس آیات و روایات،

عمل آدمی در زندگی وی بازتاب و انعکاس دارد و منجر به شکل گیری آینده تاریک یا روشن می شود و کار نیک و بد، و عدل و ظلم، گذشته از اثر تشریحی، اثر تکوینی دارد و در نسل انسان اثر می گذارد. این ها اثر طبیعی عمل است و اثر از مؤثر جدا نیست (ر.ک: همان: ۷۶-۵۵).

اما آیات تجسم اعمال چند دسته اند:

یکم: آیاتی که بر زنده و مشهود بودن عمل پس از مرگ و اصل بودن عمل (خیر یا شر، کوچک یا بزرگ) و اینکه انسان در قیامت متن عمل خویش را می بیند، دلالت دارند؛ مانند: ﴿يَوْمَئِذٍ يُصَدِّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ۚ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال / ۸-۶؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۳۰؛ کهف / ۴۹؛ تکویر / ۱۴).

دوم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه آنچه انسان به عنوان «خیر» و کار نیک پیش می فرستد یا به عنوان «شر» و عمل قبیح انجام می دهد، همه را خواهد دید. طبعاً عامل نیز از عمل خویش جدا نیست. اگر کردار انسان از نوع خیر باشد، نزد خدا جای می گیرد و اگر از جنس شرور باشد، به قهر الهی گرفتار می آید؛ مانند: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره / ۱۱۰؛ نیز ر.ک: مزمل / ۲۰؛ نبأ / ۴۰) و چون عمل، عامل را رها نمی کند و هر عملی با عامل خود ارتباط ضروری دارد، جایگاه عامل خیر نیز «عندالله» است: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ ۖ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (قمر / ۵۴-۵۵؛ نیز ر.ک: یونس / ۲).

سوم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه همه کردار و حتی پنهانی های اسرار و رموز انسان در قیامت آشکار می گردد (بقره / ۲۸۴؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۲۹؛ مؤمن / ۱۶؛ احزاب / ۵۴).

چهارم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه انسان در برابر کردار خویش به پاداش کامل خواهد رسید و آنچه کسب کرده، به او کاملاً بازپرداخت خواهد شد (بقره / ۲۸۱؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۲۵، ۱۶۱ و ۱۸۵؛ زمر / ۷۰).

پنجم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت، انسان عین اعمال گذشته خویش را تجربه کرده و آن ها را می آزماید و مزه آن را می چشد. چه بسا کرداری که در دنیا شیرین جلوه کرده و در قیامت تلخ می نماید یا به عکس (مانند: یونس / ۳۰؛ عنکبوت / ۵۴-۵۵).

ششم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه پاداش، عین و متن عمل است و کردار انسان عین پاداش است؛ مانند: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نمل / ۹۰؛ نیز ر.ک: صافات / ۳۹؛ طور / ۱۶؛ تحریم / ۷؛ قصص / ۸۴؛ غافر / ۴۰؛ اعراف / ۱۴۷).^۱

هفتم: آیاتی که بر چگونگی ارائه عمل به انسان در قیامت دلالت دارند؛ مثلاً در برخی آیات، عمل انسان به صورت غل و زنجیر بر گردن آدمی بیان شده است (مانند: سبأ / ۳۳؛ نیز ر.ک: بقره / ۱۶۷). در قوس صعود، کردار انسان مانند غیبت، به شکل نان خورش سگ‌های جهنم نموده می‌شود. همچنین بردن حیثیت و آبروی مردم در دنیا و گزیدن و نیش زدن آنان با زبان در قیامت به صورت تیغ درمی‌آید: «غذایی جز تیغ دوزخ بر آنان نیست. با این غذا نه فریه شوند و نه سیر گردند» (غاشیه / ۶-۷).

هشتم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه اعمال انسان دارای ظاهر و باطنی است؛ مثلاً خوردن مال مردم آتش خوردن است و مصداق کامل آن، خوردن مال یتیمان است (مانند: نساء / ۱۰؛ توبه / ۳۵).

نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه اگر ستم و گناه که در حقیقت آتش است، در جان انسان ملکه شود، خود انسان همیزم و مواد سوختنی جهنم می‌گردد؛ چنان که سران ستم و فتنه، مواد آتش‌زای دوزخ‌اند: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن / ۱۵)؛ ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۲۴)؛ ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ﴾ (آل عمران / ۱۰؛ نیز ر.ک: انبیاء / ۹۸).

دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت، قدرت عمل و کردار انسان به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبأ / ۱۸)؛ هنگامی که در صور دوم دمیده شد، مردم گروه گروه وارد محشر می‌شوند. چنان که در بخش بعد می‌آید، ذیل این آیه، حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از طریق شیعه و سنی نقل شده است که هر گروه به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوانی وارد صحنه محشر می‌شوند (ر.ک: همان: ۸۸-۷۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۵۶-۳۶۹/۸). بنابراین نه تنها مثلاً آز و حرص انسان طمعکار به صورت آتش ظهور می‌کند، بلکه خود آن شخص حریص و

۱. در بخش «۵-۱. عینیت عمل در قوس نزول و صعود»، توضیحاتی درباره چگونگی «عینیت» داده شد.

آزمند نیز به صورت مورچه ظاهر می‌شود. همچنین نه تنها گزش انسان فحاش و هتاک و گزنده‌گو به صورت شعله نمایان می‌شود، بلکه خود او هم به صورت مار و عقرب درمی‌آید (همو، ۱۳۹۸: ۳۶۹/۸). این مطلب در بخش بعدی تحت عنوان «مسخ ملکوتی» بیشتر تشریح خواهد شد.

۵. مسخ ملکوتی

در بخش پیشین در بیان دسته دهم آیات مربوط به تجسم اعمال، گفته شد که برخی آیات دلالت دارند که قدرت عمل و اوصاف و ملکات آدمی به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد و در نتیجه هر گروهی از آدمیان به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوان درمی‌آیند. این دگرگونی را مسخ ملکوتی گویند. مسخ دو گونه است:

۱. مسخ مُلکی: یعنی روح از بدن انسانی مفارقت کند و به بدن حیوان یا گیاه یا جماد یا انسان دیگری وارد شود و تعلق بگیرد. تحقق این نوع مسخ عقلاً و نقلاً محال و باطل است (ر.ک: همان: ۱۴۳/۵).

۲. مسخ ملکوتی: روح انسان بر اثر گناه حیوان می‌شود؛ یعنی اوصاف حیوانی در نفس انسان رسوخ می‌کنند و به صورت ملکه درمی‌آیند تا آنجا فصل مقوم او می‌گردند. در نتیجه حقیقت انسان تغییر می‌کند و به فعلیت حیوان درمی‌آید (ر.ک: همان: ۱۹۳/۲۳؛ ۵۵۶/۳۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۱۸-۳۲۵؛ معلمی، ۱۳۹۸: ۲۳۹/۴-۲۹۴). مسخ ملکوتی آن است که آدمی در عالم طبیعت به کژراهه رود و بر خلاف مسیر مستقیم انسانیت حرکت کند و روزی که حق ظهور می‌کند و سرایر آشکار می‌گردد، حقیقت و درون او نیز ظهور می‌یابد. انسان با هر کاری که انجام می‌دهد، زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی را برای خویش فراهم می‌سازد. ملکات نفسانی به تدریج از حدّ عرض و کیف نفسانی می‌گذرد و در جان آدمی رسوخ کرده، با روح وی متحد و صورت و فعلیت برای نفس وی می‌شود؛ زیرا نفس تا هنگامی که به مجرد تام بار نیابد، قابل هر صورت و فعلیتی است؛ خواه آن فعلیت با فطرت اولیه انسان سازگار باشد یا نباشد.

فرد عادی هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ سپس اگر از عقل و شرع تبعیت نمود، انسان بالفعل می‌گردد و اگر از راهی که ممنوع عقل و شرع است، عبور کرد، راه خوی حیوانی را طی کرده، در اوایل راه مانند حیوان: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ (اعراف / ۱۷۹) و در اواخر راه از حیوان هم گمراه‌تر می‌شود: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف / ۱۷۹). در اوایل مسیر باطل، مصداق آیاتی چون ﴿مَثَلُ الَّذِينَ... كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (جمعه / ۵) و ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ (اعراف / ۱۷۶) است و در انتهای مسیر، مصداق آیه ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ خواهد شد؛ یعنی اگرچه شکل ظاهری انسان تبهکار که عَرَض است، شکل آدمی باشد، لیکن نفس مجرد او که واقعیت و جوهر او را تشکیل می‌دهد، بوزینه است. البته این بدان معنا نیست که عقل انسانی که تأمین‌کننده آدمیت انسان است، به‌طور کلی از بین برود، بلکه بدین معناست که در درگیری با قوه غضب و شهوت و در میدان جهاد اوسط یا اکبر، به اسارت هوای امیر درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۴۴/۵-۱۴۶). بنابراین هویت انسانی نیز با حفظ انسانیت، تبدل پیدا می‌کند و متناسب با خوی و ملکه خاصی که پیدا می‌کند، صورت حیوانی از حیوانات (که هماهنگ با آن ملکه است)، بر روی صورت انسانی می‌نشیند و پس از این تغییر و تبدل، اصل شعور و ادراک انسانی و عقل و فطرت ملکوتی او از بین نمی‌رود، بلکه چنین انسانی موجود عاقلی است که به تنزل و خواری خویش واقف است و به شدت از آن رنج می‌برد؛ زیرا وضع موجود را به خوبی ادراک می‌کند (همان: ۱۴۸/۵ و ۲۰۸). بدین جهت چنین بشری از حیوانات دیگر خطرناک‌تر است؛ چون درندگی‌اش به میزان هوشمندی اوست (همان: ۵۰۱/۲۰-۵۰۲). بر همین اساس می‌توان گفت که گرچه در دنیا و به حسب ظاهر، انسان نوع اخیر (نوع الانواع) است، اما به حسب باطن نوعی است که در تحت خود، انواع فراوانی دارد (همان: ۱۴۴/۵-۱۴۶).

مفسران شیعه و سنی ذیل آیه کریمه ﴿فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبأ / ۱۸)، روایتی از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که عده‌ای در قیامت به صورت حیوانات درمی‌آیند. آن روایت این است: معاذ بن جبل، نظر رسول خدا ﷺ را در مورد آیه ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ پرسید. حضرت فرمود: از امر با عظمتی سؤال کردی. سپس دو چشم حضرت پراز اشک شد و فرمود: ده گروه از امت من با صورت‌های تبدیل‌شده برانگیخته می‌شوند.

آنان که به شکل بوزینه محشور می‌شوند، سخن‌چینان و آنان که به صورت خوک، حرام‌خواران و آنان که واژگونه محشور می‌شوند، رباخواران هستند. آنان که به جور حکم می‌رانند، کور و آنان که دچار عجب در عمل می‌شوند، کر و گنگ، و عده‌ای که زبانشان را می‌جوند، عالمان و قضاتی هستند که کردارشان با گفتارشان یکی نیست. دست و پابریده‌ها گروه همسایه‌آزارند و آنان که از مردم نزد حاکم سعایت می‌کنند، آویختگان بر شاخه‌های آتش، و آنان که بدبوتر از مردارند، کسانی هستند که در شهوات و لذات غوطه‌ور بوده‌اند و از پرداخت حق‌الله در اموالشان خودداری می‌کردند. گروهی که لباس آتشین پوشیده‌اند، کسانی هستند که به فخرفروشی و بزرگ‌منشی مبتلا بوده‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۴۷/۵-۱۴۸).

حقیقت نه مجاز، تحقیق نه تحقیر

بر این اساس، آیاتی که برخی انسان‌ها را حیوان و بدتر از حیوان (اعراف/ ۱۷۹) یا برخی از انس و جن را شیطان می‌دانند (انعام/ ۱۱۲)، صرف تشبیه و مجاز نیستند؛ بلکه گویای حقیقتی‌اند که برای اهل شهود و بصر در همین دنیا و برای بیشتر مردم که تنها اهل فکر و نظرند، در قیامت آشکار می‌شود (همو، ۱۳۹۸: ۵۵۷/۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/۹). بنابراین قرآن از به کار بردن عنوان «حیوان»، صرفاً قصد توهین یا تحقیر ندارد، چون صدر و ساقه این کتاب الهی، ادب و هنر است که با توهین و تحقیر و سب و ناسزای محض نمی‌سازد. قرآن کتاب تحقیق است، نه تحقیر؛ پس حیوان نامیدن برخی افراد برای این است که حقیقتاً حیوان‌اند. قرآن که سراسرش ادب، علم و فرهنگ است، در صدد تحقیر کسی نیست، بلکه در مقام تحقیق است؛ هرچند این تحقیق با تحقیر برخی افراد همراه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۹/۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴۳-۱۴۹).

۶. لوازمی از تبیین عقلانی - وحیانی تجسم اعمال

در این بخش صرفاً به دو مورد که هم از لوازم بررسی عقلانی - وحیانی تجسم اعمال محسوب می‌شوند و هم خود به نوعی از مبانی و مقدمات آن هستند، پرداخته می‌شود:

۶-۱. موجود بودن کنونی بهشت و جهنم

آیات و روایات فراوانی بر وجود کنونی بهشت و جهنم دلالت و تصریح دارند.

آیه‌الله جوادی آملی پس از بررسی آیات ناظر به مسئله تجسم اعمال (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۶۹-۳۵۶/۸) بر این باور است که انس با این گونه آیات و روایات، به برداشت بهتر از آیات مشابه آن با حفظ ظهور آن‌ها کمک خواهد کرد و دیگر نیازی نیست تا آیاتی نظیر «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا» (کهف/ ۲۹) را تاویل کنیم و بگوییم که چون مستقبل محقق الوقوع در حکم ماضی است، از احاطه آتش بر ظالمان که در آینده محقق خواهد شد، در اینجا با فعل ماضی یاد شده است. آیات و روایات مورد اشاره، مؤید این معناست که سراپرده آتش، هم‌اکنون ظالمان را احاطه کرده است. جهنم نیز هم‌اکنون بر کافران محیط بوده و کافران نیز محاط به جهنم‌اند: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه/ ۴۹؛ نیز ر.ک: عنکبوت/ ۵۴-۵۵). جهنم، باطن اعمال، و هم‌اکنون موجود است. آیات و روایات فراوانی بر وجود فعلی بهشت و دوزخ و اینکه آن دو از اهل خود هیچ‌گاه خالی نیستند، دلالت می‌کنند (ر.ک: همان: ۴۴-۴۵/۵؛ ۳۷۷-۳۷۵/۸؛ ۳۱/۴۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۵۰۸-۵۰۷/۱۸). آیه‌الله جوادی آملی برای تبیین موجود بودن فعلی بهشت و جهنم، به بحث مستقل روایی نیز می‌پردازد (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۴۴۱-۴۴۵). از این رو، ایشان به بیان خلقت کنونی بهشت و جهنم از دیدگاه علم کلام، آیات و روایات پرداخته و با استشهاد و استدلال به حداقل هشت مورد از آیات، به اثبات خلقت کنونی بهشت و جهنم می‌پردازد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۴۱).

۲-۶. چیستی انتقام الهی از تبهکاران

با مطالب گفته‌شده، کیفیت و تکوینی بودن انتقام الهی روشن شد. از طرفی هم تبیین اقسام کیفر و تعذیب، تا حدودی در روشن شدن مسئله تجسم اعمال سودمند است. انتقام، کیفر، تعذیب و مجازات، حداقل دارای چهار قسم‌اند که تفاوت‌های آن‌ها در این است که بعضی تکوینی و برخی اعتباری‌اند. اعتباری گاهی در فضای شریعت الهی است و گاهی در حوزه تقنین اعتباری بشری. تکوینی نیز گاهی در حد قوه است و زمانی در حد فعلیت (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۳۴۰-۳۴۲). انتقام خداوند سبحان از تبهکاران، از قسم چهارم (تکوینی و بالفعل) است؛ بدین گونه که صورت باطنی اعمال آن‌ها را ظاهر می‌کند. قسم چهارم این است که درون گناه، آتش و سم است، گرچه در

درازمدت معلوم می‌شود و گنهکار در قیامت می‌فهمد که سم و آتش می‌خورده است. گناه هم‌اکنون و بالفعل، سم و آتش است، نه اینکه عمل حرام در درازمدت به صورت سم درآید و عامل در قیامت مسموم شود. گناه مانند سم است که شخص نمی‌داند سم است و آن را می‌نوشد و از نوشیدنش لذت می‌برد؛ لیکن درون آن هلاکت است. ظاهر آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (نساء/ ۱۰) نیز این است که باطن گناه آتش است، نه اینکه بعداً آتش می‌شود. درون خود سیئات و معاصی، آتش و سم است، اگرچه گنهکار آنگاه که امعای وی تکه تکه شد: ﴿فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (محمد/ ۱۵)، سمی و آتشین بودن آن را می‌فهمد. این آتش معنوی اثر دارد، اما محسوس نیست؛ همان گونه که اگر میزبان هنگامی که سرگرم پذیرایی از میهمانان جشن است، آسیبی به او برسد و مثلاً پایش خونین شود، آن را احساس نمی‌کند، نه اینکه درد و خون نباشد؛ بلکه هست و او پس از مجلس جشن آن را می‌فهمد. آیات فراوانی وجود دارد به این مضمون که انسان با عین عمل خود کیفر می‌بیند (ر.ک: همان: ۳۴۵-۳۴۳/۸).

۷. تجسم اخلاق؛ برهانی بر واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی

در شاخه فرااخلاق در فلسفه اخلاق، مباحثی از جمله واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی یا خاص‌گرایی اخلاقی مطرح می‌شود. الف) واقع‌گرایان بر این باورند که مطلوبیت و لزوم در گزاره‌های اخلاقی و خصوصیات اخلاقی، صرف‌نظر از سلیقه فرد یا خواست و توافق جمع، واقعیت نفس‌الامری دارند؛ اما ناواقع‌گرایان این امور را صرفاً وابسته به سلیقه فرد یا توافق جمع می‌دانند که هیچ‌گونه نفس‌الامریتی در ورای آن ندارند.

ب) عام‌گرایان اخلاقی بر این اعتقادند که ما می‌توانیم یک اصول و قواعد عام و کلی را برای عمل اخلاقی در نظر بگیریم؛ اما خاص‌گرایان بر منحصر به فرد بودن تصمیمات اخلاقی و بی‌فایده بودن اصول اخلاقی تأکید دارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۹: ۵۷-۱۰۵).

تجسم اخلاق را که از مصادیق بارز تجسم اعمال است، می‌توان به عنوان دلیلی بر

اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد، با این بیان:

همان‌طور که با اثبات «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن روح و نیز «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه صدرایی، بسیاری از مسائل فلسفه نظری دگرگون شده، بسیاری از مسائل اخلاقی نیز متحول گشته است. بر این مبنا، اخلاق در پیدایش، پرورش و ساختار حقیقت انسان نقش دارد؛ یعنی کاری را که انسان انجام می‌دهد، در آغاز «حال» است، ولی بعد «ملکه» می‌شود و سپس به حالت «صورت جوهری» ظهور می‌کند و چون به صورت جوهر درمی‌آید، نفس برای آن به منزله «ماده» و این صورت برای آن به منزله «صورت» می‌شود و جمعاً یک واقعیت را تشکیل می‌دهند.

نفس در مراحل اخلاق، عین همان خلق می‌شود. حیوانات بیانگر اوصاف انسانی‌اند؛ اگر انسان بخواهد غضب خود را خوب بشناسد، باید به حیوانات درنده بنگرد و اگر مایل باشد شهوت خویش را بنگرد، به بهائم شهوی نگاه کند و اگر درست بررسی کند، می‌بیند که حقیقت غضب، همان درنده‌خویی درندگان است و واقعیت شهوت، همان شهوت‌جویی چرندگان. انسانی که متحرک بالشهوه است، با اشتها و میل حرکت می‌کند، نه اینکه با اراده و عقل زندگی کند: ﴿لَبَّ يُرِيدُ الْإِنْسَانَ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾. بنابراین حیوان‌های شهوتران، آینه خوبی هستند تا انسان، اوصاف شهوت‌بازی و هوس‌مداری خود را در آینه آن‌ها به خوبی بررسی کند؛ زیرا اگر این اوصاف کامل شود، همان بهیمة یا درنده می‌شود و اگر برای موجود زنده این حقیقت به منزله صورت شود، حقیقتاً همان را داراست؛ خواه سخن بگوید و خواه سخن نگوید؛ خواه با دو دست و دو پا و خواه با دو پا یا دو بال حرکت کند؛ یا حیوان باشد ولی سخن بگوید. چون حقیقت حیوانیت، همان ملکه نفسانی است و آن نفسی است که منشأ این گونه آثار است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲۳-۳۲۸).

روشن شد که از مصادیق بارز تجسم اعمال، تجسم اخلاق است. با قوام یافتن اصل و قاعده عام تجسم اعمال می‌توان به مصادیق آن به ویژه تجسم اخلاق در بستر فلسفه اخلاق، ورودی تطبیقی پیدا کرد و آن را به عنوان قاعده و اصلی عام و مستدل در فلسفه اخلاق و فرائخلاق مطرح نمود.

اگزاستانس‌ها اخلاق را به امری کاملاً گزاف تبدیل می‌کنند؛ چرا که از نظر سارتر،

اخلاقی زیستن صرفاً یک انتخاب است که آزادانه صورت می‌گیرد و به همین سبب ارزشمند است. از این منظر، هیچ عملی برتر و بهتر یا فروتر و بدتر از عمل دیگر نیست (سارتر، ۱۳۷۶: ۳۶؛ مورتون، ۱۳۸۱: ۱۶۰؛ Cooper, 1998: 1). کی‌یرکگور نیز با طرح سپهرهای سه گانه زندگی، یعنی سپهر حسی، سپهر اخلاقی و سپهر دینی، مسئله ضرورت انتخاب را نشان می‌دهد (Lawhead, 1996: 425). طبق یک تفسیر، وی این سه سپهر را برابر می‌داند و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۵). طبق نگرش اگزیستانس، اخلاقی زیستن همان‌قدر ارزشمند است که غیر اخلاقی زیستن. در واقع، بحث اخلاقی زیستن تا حد انتخاب رنگ پوشش فروکاسته می‌شود. این نگرش، همان‌طور که وارنوک تصریح می‌کند، «می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند» (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹۸). اما از منظر حکمت متعالیه، اخلاقی زیستن، حرکت و صیورورت به سوی کمال انسانی و شکوفا کردن ابعاد متعالی آدمی است. ثواب یا پاداش اخلاقی زیستن، جایزه‌ای نیست که کسی از بیرون به ما بدهد تا اشکالات کسانی چون لافوت بر آن وارد گردد (LaFollette, 2007: 108)؛ بلکه هر کس اخلاقی زندگی کند، به رشد معرفتی، شخصیتی و وجودی خود کمک کرده و کیفیتی در خود پرورانده که شکل نهایی و بروز و ظهور کامل آن در آخرت و باطن هستی متبلور و نمایان‌تر است.

تجسم اخلاق را می‌توان به عنوان برهانی بر اثبات واقع‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی در فرااخلاق مطرح نمود؛ چرا که در مورد همه انسان‌ها، این حقیقت ثابت است که اگر کسی در مسائل اخلاقی به جایی برسد که اخلاق فضیلت یا رذیلت برای او ملکه شود و کم‌کم صورت نوعیه او را بسازد، او حقیقتاً حیوان یا فرشته و یا شیطان می‌شود؛ زیرا انسان در سر چهار راه قرار دارد و واقعاً به سمت بهیمه یا فرشته یا شیطان شدن یا درنده‌خویی حرکت می‌کند. به بیان آیه‌الله جوادی آملی:

«سَرِّ سقوط دنیای غرب این است که بینش اخلاقی آنان در حدّ بینش اعتباری سلیقه و رسم و عادت و... است؛ زیرا برای آن‌ها روشن نشده است که واقعاً اخلاق، حقیقت انسان را می‌سازد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲۷).

در مقاله «اخلاق جهان‌شمول و جاودانه» به تفصیل به چند دلیل در اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی پرداخته‌ایم؛ ادله‌ای همچون: «تجرد روح»،

«فطرت الهی و گرایش توحیدی انسان به اخلاق فاضله»، «خاستگاه احکام اخلاقی»، «تجسم اخلاق»، «کاشفیت و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی و نفی نظریه امر الهی» و «سعادت و کمال انسان». همین طور در مقاله «نظریه تجسم اخلاق به مثابه نقدی بر ناواقع‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی»، با تفصیل بیشتر به این مورد پرداخته‌ایم.

نتیجه‌گیری

۱- مقصود از عمل در بحث تجسم اعمال، اعم است و جوانح و اعمال قلبی را نیز شامل می‌شود. از این رو تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است.

۲- ترسیم موفق تجسم اعمال، متفرع است بر بسیاری از مبانی و اصول فلسفه صدرایی، مانند: چیستی انسان و تبدل نوع او، اصالت وجود، تشکیک در وجود، اتحاد عالم با علم، اتحاد عامل با عمل، حرکت جوهری نفس، عینیت عمل در قوس نزول و صعود، حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، خلاقیت نفس، قیام صدورری صور و اعمال به نفس.

۳- بر اساس برهان و قرآن، صراط امری از پیش ساخته‌شده که آدمی بخواهد بر روی آن راه برود، نیست؛ بلکه انسان با اعمال، اخلاق و عقاید خود در حال صیوررت خویش و ساختن صراط است. از این رو انسان با راه اتحاد دارد. حال اگر مطابق با نقل و حیانی و عقل منور و برهانی، به تصحیح اعمال، اخلاق و عقاید خود بپردازد، راه او و خود او به لقای مهر الهی نائل می‌شود و در غیر این صورت و با اعمال و ملکات ناشایست و عقاید باطل به قهر الهی منتهی می‌شود.

۴- انسان با اعمال، اخلاق، ملکات و عقاید، در حال صیوررت و حرکت جوهری است و از قوه به فعلیت درمی‌آید. در ابتدا این امور برای او عارضی است، اما با مداومت و ممارست، تحول جوهری برای وی حاصل می‌شود و گوهر ذاتش مطابق اعمال و اوصاف و عقایدش دگرگون می‌شود. از این رو، اگر مطابق با شریعت الهی باشد، به روح و ریحان و جنت مبدل می‌گردد و اگر راه دین تشریعی را طی نکند، سبیل غیّ و جهنم و هیزم آن می‌شود.

۵. از اصول مسلم قرآن است که عمل انسان مرتبط با اوست و هر چه از خوب و بد کند، به خود کرده است. برهان نیز ارتباط و اتحاد ضروری عمل با انسان را اثبات می‌کند؛ زیرا، نخست: عمل و اراده انسان بر اساس تجرد روح، زنده است و نیز چون امری وجودی است، منعدم نمی‌شود. دوم: بر اساس نظام علی و معلولی، هر فعل و کرداری به موجود معینی ربط وجودی دارد. سوم: انسان که عامل فعل است، فعلش ربط و اتحاد وجودی با وی دارد. حاصل آنکه: عمل، عامل را رها نمی‌کند، اگر صلاح باشد، مایه تکامل و سعادت عامل، و اگر طلاح باشد، مایه هبوط و شقاوت اوست.

۶- در امور نفس انسانی، خود انسان بایع و مبیع است؛ اگر هسته مرکزی هویتش و همه شئونش را به خدا واگذار کرد، خودش بهشت و روح و ریحان می‌شود و در قیامت ظهور تام می‌کند و اما اگر خودش را به شیطان فروخت، جهنم می‌گیرد و خود او هیزم جهنم می‌شود. در مورد کتاب و نامه اعمال نیز این حقیقت عمل است که در صحیفه نفس نگاشته می‌شود؛ زیرا نگارش و قرائت هر چیزی به حسب خود آن است. پس خود نفس انسان، کاتب و کتاب و مکتوب است و این سه امر، اتحاد وجودی دارند.

۷- نیت و عزم و اراده در بحث تجسم اعمال، جایگاه جوهری دارد. انسان با مداومت و ممارست با اراده‌ها و نیت‌های خود متحد می‌شود و شکل و صورت آن را می‌گیرد و در قیامت هم با همان‌ها محشور می‌شود. از این رو، نیت‌های خیر یا بدی که انسان به عملی کردن آن‌ها نایل نشده نیز جزا داده می‌شود. نیت، روح عمل است و با روح آدمی متحد می‌گردد و در ابتدا برای انسان به صورت «حال» و قابل زوال است، ولی سرانجام برایش ملکه و پایدار خواهد گشت. راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان، این است که اساس اعمال، نیات و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد.

۸- بر اساس آیات قرآن، اعمال انسان با جهان مرتبط است و بر آن اثرگذار است و نیز اعمال انسان بر آینده و نسل او اثر می‌گذارد. همین طور ده دسته (نه به حصر عقلی) از آیات، بر پیوند و اتحاد عمل انسان با وی و مسئله تجسم اعمال دلالت دارند.

۹- برخی آیات دلالت دارند بر اینکه قدرت عمل و کردار انسان به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد و هر گروهی از انسان‌ها به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوانی مبدل می‌گردند که به این مسخ ملکوتی می‌گویند. روح انسان بر اثر گناه حیوان می‌شود؛ یعنی اوصاف حیوانی در نفس انسان رسوخ می‌کند و کم‌کم از حال به صورت ملکه درمی‌آید و با روح وی متحد و صورت و فعلیت برای نفس می‌شود تا آنجا که اوصاف حیوانی، فصل مقوم او می‌گردند؛ در نتیجه، حقیقت انسان تغییر می‌کند و به فعلیت حیوان متناسب با آن ملکات درمی‌آید.

۱۰- منظور از عینیت پاداش با عمل، ظهور عین صحنه فحشا و فسق جوارح یا جوانح دنیا نیست؛ چرا که عمل، تنها به عامل متکی است؛ بلکه آنچه در دنیا بود، در قیامت به گونه‌ای مناسب با آن نشئه ظهور می‌کند که انسان یقین دارد مشهود او عین عمل وی در دنیا است. ظهور اخروی عمل به لحاظ خصوصیت نشئه دنیایی، مانند عمل دنیایی نیست؛ لیکن به لحاظ نحوه‌ای از عینیت (به حمل حقیقت و رقیقت) که بین این دو است، عین آن است. به عبارتی، این عینیت، عینیتی بین حقیقت و رقیقت شیء واحد است و مصحح آن، حمل و «این‌همانی» است.

۱۱- همین طور امور دیگری تبیین شد، مانند: خلقت و موجود بودن کنونی بهشت و جهنم؛ تکوینی بودن و بالفعل بودن انتقام الهی از گنهکار و تبهکار؛ مجسم و واهب الصور بودن و مبدأ فاعلی بودن خداوند در امر تجسیم.

۱۲- تجسم اخلاق را که از مصادیق بارز تجسم اعمال است، می‌توان به عنوان دلیلی بر اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد؛ چرا که در مورد همه انسان‌ها این حقیقت ثابت است که اگر کسی در مسائل اخلاقی به جایی برسد که اخلاق فضیلت یا ردیلت برای او ملکه شود و کم‌کم صورت نوعیه او را بسازد، او حقیقتاً حیوان یا فرشته و یا شیطان می‌شود؛ زیرا انسان بر سر چند راهی قرار دارد و واقعاً به سمت بهیمه یا فرشته یا شیطان شدن یا درنده‌خویی حرکت می‌کند و سر سقوط دنیای غرب این است که بینش اخلاقی آنان در حد بینش اعتباری سلیقه و رسم و عادت و... است؛ زیرا برای آن‌ها روشن نشده است که واقعاً اخلاق، حقیقت انسان را می‌سازد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۷ ق.
۴. اندرسون، سوزان لی، فلسفه کی‌یرگگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم، اسراء، ۱۴۰۰ ش.
۶. همو، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (الف)
۷. همو، انسان از آغاز تا انجام، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش. (الف)
۸. همو، تحریر ایقاظ النائمین، قم، اسراء، ۱۳۹۷ ش.
۹. همو، تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی، قم، اسراء، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم (تفسیر ترتیبی)، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. همو، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، حکمت عبادت، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش. (ب)
۱۳. همو، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (ب)
۱۴. همو، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. همو، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (ج)
۱۶. همو، دانش و روش بندگی، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (د)
۱۷. همو، دین‌شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۸. همو، ریحی مخنوم (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء، ۱۳۹۶ ش.
۱۹. همو، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۲۰. همو، سروش هدایت، قم، اسراء، ۱۳۹۹ ش.
۲۱. همو، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۲۲. همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. همو، عرفان و حماسه، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش. (الف)
۲۴. همو، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. همو، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. همو، فلسفه صدررا، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش. (الف)
۲۷. همو، مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. همو، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. همو، معاد در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. همو، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۳۱. همو، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش. (ب)
۳۲. همو، هدایت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش. (ب)
۳۳. دهقانی، امین، حسن معلمی، و مسعود اسماعیلی، «بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره شانزدهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
۳۴. سارتر، ژان پل، اکثریتانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶ ش.

۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیة علی الالهیات الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۳۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

۳۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.

۳۸. همو، *المشاعر، تحقیق و تصحیح هانزی کرین*، تهران، طهوری، ۱۴۲۶ ق.

۳۹. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ ق.

۴۰. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد سوم: انسان شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.

۴۱. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی (اصول و فروع)*، بیروت، دار التعارف و دار صعب، ۱۴۰۱ ق.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۳. مصباح، مجتبی، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۹ ش.

۴۴. معلمی، حسن، *حکمت صدرایی*، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۸ ش.

۴۵. همو، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.

۴۶. مورتون، آدم، *فلسفه در عمل (مدخلی بر پرسش های عمده)*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مازیار، ۱۳۸۱ ش.

۴۷. وارنوک، مری، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۷۹ ش.

48. Cooper, David E., "Existentialist Ethics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor & Francis Group, 1998.

49. LaFollette, Hugh, *The Practice of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

50. Lawhead, William F., *The Voyage of Discovery: A History of Western Philosophy*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1996.

نقادی نظریه فخر رازی در اثبات خلأ*

- محمود صیدی^۱
- محمدرضا فرهمندکیا^۲

چکیده

یکی از مسائل و مباحث قدیمی در میان فلاسفه، وجود داشتن یا عدم وجود خلأ می‌باشد. فیلسوفان مسلمان عمدتاً به پیروی از ارسطو، نظریه خلأ را نادرست می‌دانستند و براهینی نیز در ابطال خلأ اقامه می‌نمودند. فخر رازی از معدود متکلمان و متفکران مسلمان می‌باشد که سعی بسیاری در اثبات آن نموده است. او استدلال‌های بسیاری در اثبات نظریه خویش اقامه می‌نماید که از طریق بی‌نیاز بودن خلأ از جسم، خلأ بودن مبدأ و منتهای حرکت جسم متحرک و به وجود آمدن خلأ هنگام جدا گشتن سطوح مماس می‌باشد. در پژوهش حاضر اثبات گردید که استدلال‌های فخر رازی و نظریه او در این زمینه، دچار اشکالات و انتقاداتی می‌باشد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به خلط و مغالطه میان احکام خلأ با فضای خالی از هر جسمی اشاره نمود.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشیار دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) (m.saidiy@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (mohammad.farahmandkia110@gmail.com).

واژگان کلیدی: فخر رازی، خلأ، فضای خالی، جسم، ملأ.

۱. مقدمه

یکی از مباحثی که سابقه‌ای دیرینه در میان فلاسفه دارد و مسائل مربوط بدان، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است، خلأ می‌باشد. از دیدگاه آناکساگوراس، هوا خلأ می‌باشد، ولی پر باد شدن مشک‌های خالی، بر شیئیت و موجود بودن خلأ دلالت می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۶۰). فیلسوفان فیثاغوری به وجود خلأ معتقد بودند که سبب می‌گردد انواع مختلف اشیاء در کیهان جدا از یکدیگر باقی بمانند (همان: ۱۶۲).

ارسطو خلأ را چنین تعریف می‌نماید: خلأ مکانی است که هیچ شیئی در آن نیست. طبق این تعریف، خلأ مکان است و در این مکان، بُعد محسوس و لمس‌شدنی نیز وجود دارد (همان: ۱۶۳).^۱ بدین جهت خلأ با مکان ارتباط مستحکمی می‌یابد (همان: ۱۶۴) و یکی از نظریات مطرح در مورد خلأ، مکان خالی از هر جسمی می‌باشد.

به طور کلی دو نظریه در مورد خلأ در تاریخ فلسفه وجود داشته است: عدم محض بودن خلأ و ابعادی که در جهات سه‌گانه امتداد یافته است، به گونه‌ای که جسم امکان حصول در آن را دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۶۵/۲). فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا عموماً منکر وجود خلأ هستند و آن را ناصحیح می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۷/۱). فخر رازی نخست به نقادی استدلال‌های ابن سینا در ابطال خلأ (یعنی ابعاد خالی از ماده یا جسم) می‌پردازد که بررسی این قسمت از نظریات او، پژوهش مستقلی می‌طلبد. همچنین او به ارائه استدلال‌هایی در جهت اثبات نظریه خلأ می‌پردازد که این قسمت از نظریه او کاملاً ابداعی می‌باشد و در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه آن

۱. فخر رازی در برخی آثارش خلأ را چنین تعریف می‌کند: خلأ فضایی است که اجسام در فضایی خالی حاصل شوند، به گونه‌ای که میان آن‌ها هیچ گونه تماسی برقرار نباشد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۳۲/۲). کاملاً مشخص است که خلأ بدین معنا به هیچ وجه مورد بحث در تاریخ فلسفه نبوده است و اصلاً معنایی نیز ندارد؛ زیرا که فضای خالی، مملو از هوا یا باد می‌باشد؛ بدین جهت ملأ است نه خلأ.

پرداخته می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد فخر رازی از معدود اندیشمندان مسلمان است که نظریه‌ای مستقل و ابداعی در مورد خلأ و چگونگی اثبات آن ارائه نموده است. او با استفاده از این نظریه، به تبیین مسائل دیگری از فلسفه نیز می‌پردازد که از جمله آن‌ها می‌توان به حدوث زمانی عالم اشاره نمود (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۵).

در پژوهش حاضر به بررسی و نقد نظریه فخر رازی درباره اثبات خلأ پرداخته می‌شود.

۲. بی‌نیاز بودن خلأ از جسم

بخشی از استدلال‌های فخر رازی در اثبات خلأ، از جهت فرض نمودن بی‌نیازی خلأ از جسم می‌باشد که در این قسمت به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱) بدیهی است که جسم در موجود شدن، نیازمند فضا یعنی مکانی است که در آن متحقق گردد؛ زیرا که جسم در فضایی معدوم و غیر موجود تحقق نمی‌یابد. حال اگر فرض نماییم که وجود خود فضا نیز نیازمند به مکانی باشد که صرفاً با جسم متمکن تحقق می‌یابد، هر یک از جسم و مکان نیازمند دیگری می‌گردند و لذا دور پیش می‌آید. بدین لحاظ می‌توان نتیجه‌گیری نمود که فضای خالی در موجود شدن، نیازمند جسم متمکن نیست؛ بلکه بی‌نیاز از آن است و جسم نیز در آن تحقق می‌یابد. همچنین فضای خالی یا خلأ، ایجاب‌کننده و ضرورت‌دهنده به وجود جسم متمکن نیست؛ چراکه در این صورت هیچ‌گاه از ذات جسم متمکن جدا نمی‌گردد، حال آنکه فضای خالی بدون جسم وجود دارد. نتیجه اینکه مکان یا همان خلأ به دلیل اینکه در

۱. از دیدگاه فخر رازی، داخل آب خلأهای زیادی وجود دارد. بدین جهت آب جسم لطیف و متموج است؛ زیرا که آب سنگین می‌باشد، ولی با وجود این بالذات سیلان دارد. از این رو اگر بخشی از آب در ظرفی به سوی فضای خالی آن رود، سایر بخش‌های آن ظرف، خالی می‌گردد و خلأ می‌شود. به دلیل وجود خلأ در درون آب، همیشه موج است (همو، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۵). حتی از نظر فخر رازی، خارج از عالم وجود به طور کلی خلئی نامتناهی است (همو، ۱۴۲۰: ۲۴/۱) که هیچ جسمی در آن وجود ندارد. قابل توجه است که فخر رازی در برخی از آثار خویش خلأ را ممتنع می‌داند. این مطلب نشان‌دهنده گونه‌ای از تناقض در مبانی اوست (همو، ۱۴۱۱: ۵۵۸). هرچند می‌توان گفت که نظریه نهایی او اثبات خلأ می‌باشد که در آثار گوناگونی نیز بدان تصریح نموده است، ولی مواردی که به ممتنع بودن خلأ اشاره دارد، صرفاً طبق مبانی سایر فلاسفه مانند ابن سیناست.

وجود خویش بی‌نیاز از جسم متمکن می‌باشد و علت آن نیز نیست، وجود فضای خالی یا خلأ بدون جسم ممکن می‌باشد و لذا وجود خلأ اثبات می‌گردد (همان: ۱۵۵/۵). مضافاً اینکه هرچند خلأ یا فضای خالی به گونه‌ای نسبت مقوله عرض به جوهر را دارد و عرض نیز نیاز وجودی به جوهر دارد، ولی به دلیل گفته‌شده، خلأ یا فضای خالی نیازمند جسم نیست، ولی جسم نیازمند فضای خالی است تا اینکه در آن تحقق یابد. بنابراین فضای خالی بدون نیاز به جسم نیز موجود می‌گردد (همان: ۱۵۶/۵).

نقد

الف) فخر رازی در این استدلال به گونه‌ای عرض بودن خلأ نسبت به جسم و جوهر بودن جسم نسبت به خلأ را می‌پذیرد. با نظر به این نکته می‌توان گفت که جسم در اعراض خویش نیازمند فضای خالی می‌باشد که در آن متمکن گردد. ولی در مقابل، عرض و لذا فضای خالی در تحقق وجودی خویش نیازمند جسم است. در نتیجه، نیازمندی هر یک از فضای خالی و جسم به دیگری در جهتی متفاوت می‌باشد. از این رو به دلیل تفاوت جهات نیازمندی، دور لازم نمی‌آید. بنابراین با استفاده از محذور بطلان دور نمی‌توان قضیه مورد نظر فخر رازی را با استفاده از این استدلال نتیجه‌گیری نمود و با توجه به این نکته، مغالطه فخر رازی در این استدلال، خلط نمودن جهت نیازمندی عرضی با جوهری و ذاتی می‌باشد.

ب) در قسمتی که فخر رازی ایجاب‌کنندگی و ضرورت‌دهندگی خلأ نسبت به جسم را نفی می‌نماید، مغالطه اخذ نتیجه استدلال در مقدمات آن صورت گرفته است. بدین صورت که در قیاس استثنایی مورد نظر فخر رازی، تحقق خلأ بدون جسم در مقدمه استثنایه استدلال می‌باشد؛ حال آنکه این استدلال در صدد اثبات و نتیجه‌گیری همین مقدمه می‌باشد.

ج) فخر رازی در این استدلال به تحقق فضای خالی بدون جسم تأکید می‌نماید. هر موجود مادی دارای خصوصیتی است؛ مثلاً ابعاد، ماده، حرکت، سکون و... دارد. ولی سؤال این است که ابعاد فضای خالی کدام‌اند؟ آیا فضای خالی حرکت و سکون دارد؟ در صورتی که پاسخ این سؤالات مثبت باشد، نتیجه مورد فخر رازی اثبات

نمی‌گردد؛ زیرا که در فرض داشتن این خصوصیات، فضای خالی مانند اجسام دیگر می‌گردد و لذا خالی و تهی از هر جسمی نیست، بلکه خودش جسمی مانند سایر اجسام می‌باشد.^۱

۲) اگر فرض نماییم که خلأ در وجود خویش نیازمند جسم باشد، باید نگه داشتن و ابقاء جسم در مکانی، آسان‌تر از آوردن جسمی به فضای خالی از اجسام باشد؛ زیرا که باقی بودن جسم در مکان خویش، نیاز به هیچ علت خارجی ندارد تا اینکه دوباره در آن مکان مستقر گردد، حال آنکه آوردن جسم به مکان خالی یا خلأ نیازمند علت و سبب خارجی است. با فرض نیازمند بودن خلأ به جسم در تحقق یافتن، خارج شدن جسم از مکان ممتنع می‌گردد. همچنین خارج شدن جسم نیز از مکانش ممتنع می‌گردد؛ زیرا که میان فضای خالی و جسم رابطه سببیت موجود می‌باشد و جسم علت فضای خالی فرض شده است، در حالی که می‌دانیم خارج شدن جسم از فضای خالی ممتنع نیست و اجسام زیادی به دلایل مختلف همواره از مکان خویش حرکت نموده و به مکان دیگری می‌روند. بنابراین با توجه به این مقدمه بدیهی و مشهود، خلأ یا فضای خالی در موجود شدن نیازمند جسم نیست و لذا رابطه لزومی میان آن‌ها برقرار نیست (همان: ۱۵۶/۵-۱۵۷). در نتیجه فضای خالی یا خلأ بدون جسم نیز تحقق دارد.

نقد

مقدمه نخست فخر رازی در این استدلال، مبنی بر اینکه نگه داشتن و ابقاء جسم در مکانش آسان‌تر از آوردن جسمی به مکانی است، همواره صادق نمی‌باشد و موارد نقض فراوانی می‌توان برای آن یافت؛ مثلاً نگه داشتن تکه چوبی که در رودخانه‌ای خروشان شناور است، در فرض برخورد نکردن با مانع، بسیار سخت‌تر از آورده شدن جسمی دیگر مثلاً یک قطعه پلاستیک یا چوب بدان است. بنابراین به دلیل صادق نبودن کلی مقدمه مذکور، اساس این استدلال دچار خدشه می‌گردد. شایان ذکر است که

۱. ابن سینا می‌گوید: «... فیقال جسم لکل کم متصل محدود ممسوح فیه أبعاد ثلاثة بالقوة ويقال جسم لصورة ما یمكن أن يفرض فیه أبعاد کیف شئت طولاً و عرضاً وعمقاً ذات حدود متعینة ويقال جسم لجوهر مؤلف من هیولی و صورة بهذه الصفة» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۸). بنابراین چگونه می‌توان شیئی در عالم ماده فرض نمود که دارای هیچ یک از خصوصیات مذکور نباشد؟

موارد و مثال‌های بسیاری در نقض این مقدمه می‌توان یافت.

همچنین نبود رابطه علیت میان خلأ یا فضای خالی مستلزم تحقق آن بدون جسم نیست؛ زیرا که اولاً فضای خالی در فرض وجود داشتن، به دلیل خالی و تهی بودن، گونه‌ای امر عدمی است، لذا علیت داشتن آن نسبت به یک جسم وجودی ممتنع می‌باشد. ثانیاً همان گونه که بیان گردید، علیت نداشتن مستلزم تحقق یافتن جسم بدون آن نیست؛ زیرا که اعراض نیز علیت وجودی نسبت به جسم ندارند، ولی با وجود این، تحقق جسم بدون اعراض ممکن نیست.^۱

۳) هنگامی که انسان در جسمی کاملاً خالی مانند بادکنک یا توپ به شدت بدمد، به گونه‌ای که کاملاً پر از باد گردد و امکان باد شدن بیشتر نداشته باشد و آن را به نحوی نگه دارد که بادی خالی نشود و در این حال، اشیایی کوچک مثلاً سنگ ریزه‌هایی را داخل آن نماید، چنین امری کاملاً ممکن بوده و ممتنع نیست. اگر داخل جسم مذکور یعنی بادکنک یا توپ خلأ نبوده و ملاً باشد، با داخل شدن سنگ ریزه‌ها به آن، تداخل و تراحم اجسام لازم می‌آید. حال آنکه چنین نیست (همان: ۱۶۲/۵).

فخر رازی تبیین دیگری نیز از این استدلال ارائه می‌دهد: هنگامی که انسان از بطری پر، آب می‌نوشد و مقداری از آب آن خالی می‌گردد، می‌تواند آن را دوباره از آب پر کند. بنابراین با نوشیدن آب بطری، به میزانی که خالی می‌گردد، خلأ به وجود می‌آید. در صورتی که خلأ ممتنع باشد و همه امور موجود ملاً باشند، با خالی شدن قسمتی از آب بطری، دیگر امکان پر نمودن آن نخواهد بود؛ زیرا که تداخل اجسام در درون بطری لازم می‌آید (همان).

نقد

در مورد نقادی تبیین نخست فخر رازی از این استدلال باید بیان نمود که مسلماً باد

۱. ابن سینا می‌گوید: «الجسم لا یتقوم جسمًا بأن تكون فيه هذه الأبعاد الثلاثة بالفعل وأن تكون في سماء أو تحت سماء حتى تكون لها جهات من أجل جهات العالم، بل الجسمية متقومة من دون هذه الأشياء. وهذه أمور تعرض لها من خارج» (همو، ۱۴۰۴: ۵۴). بنابراین با اینکه قوام وجودی جسم به داشتن اعراض مختلف نیست، با وجود این، هر جسمی لزوماً دارای اعراض خاص خود می‌باشد که انفکاک از جسم نمی‌پذیرند.

هوا دارای آثار خاص وجودی خویش می‌باشد؛ مثلاً سبب گرم یا سرد شدن بدن انسان می‌گردد. از این جهت درون شیء پر از باد یا هوا، خلأ یا فضای خالی نیست، بلکه دارای امر وجودی است و اشیاء خاصی در درون آن است. حال اگر در این فرض، اشیاء ریزی مانند سنگ‌ریزه داخل جسم مورد نظر گردد، به دلیل اینکه هر جسمی گنجایش خاصی دارد، با داخل شدن سنگ‌ریزه به همان میزان باد خارج می‌گردد. در نتیجه به دلیل خروج باد یا هوا، تداخل یا تراحم اجسام و اشیاء لازم نمی‌آید و این مدعای فخر رازی، ملازمه‌ای نیز با اثبات شدن خلأ ندارد.

در مورد نقادی تبیین دوم فخر رازی از این استدلال باید بیان نمود که: با خالی شدن قسمتی از آب بطری، هوا یا باد جای خالی آن را پر می‌کند و اگر دوباره بطری پر از آب گردد، آب جای هوا را خواهد گرفت. نکته شایان توجه این است که خلأ ابعاد بدون ماده‌ای است که هیچ گونه جسمی در آن نباشد:

«يُعدّ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۹).

حال آنکه در مثالی که فخر رازی می‌آورد، قسمت خالی بطری لزوماً دارای هوا یا باد می‌باشد. بنابراین از این مثال نمی‌توان در اثبات وجود خلأ یاری جست.

۳. خلأ بودن مبدأ و منتهای حرکت جسم

حرکت و تغییر از بدیهیات محسوس در عالم طبیعت می‌باشد. هر حرکتی دارای مبدأ و مقصدی می‌باشد؛ زیرا که بدون آغاز و انجام، حرکتی نخواهد بود. فخر رازی با استفاده از این نکته چنین به اثبات خلأ می‌پردازد: هنگامی که جسمی حرکت مکانی می‌کند، منتهای حرکت جسم از دو فرض خلأ یا ملاً^۱ بودن خارج نیست و ضرورتاً یکی از این دو می‌باشد. مدعا این است که منتهای حرکت جسم به سوی خلأ و فضای خالی می‌باشد. از این جهت به بررسی نادرستی ملاً بودن غایت و نهایت حرکت

۱. تعریف ملاً چنین است: «حدّ الملاً هو جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه» (همو، ۱۹۸۹: ۲۳۹). بنابراین ملاً در مقابل خلأ است. خلأ خالی بودن مکان از جسم و ملاً بودن جسم در مکان است، به گونه‌ای که امکان ورود جسم دیگری بدان نیست.

مکانی جسم پرداخته می‌شود. این فرض نیز قابل بررسی در دو بخش می‌باشد؛ زیرا که با خارج شدن جسم از مبدأ حرکت، لزوماً مکان قبلی جسم خالی از جسم دیگری می‌باشد. حال با خالی شدن فضا و خلأ گشتن آن، یا فضای خالی و مکان نخستین جسم در زمان آغاز حرکت با جسم متحرک نیز انتقال می‌یابد یا اینکه چنین نیست. اگر فرض نماییم که فضای پیشین جسم نیز با حرکت آن منتقل می‌گردد، در این هنگام دور لازم می‌آید؛ زیرا که حرکت جسم مشروط به انتقال فضای آن می‌باشد و انتقال فضای آن نیز منوط به حرکت جسم می‌باشد. بدین جهت اصلاً حرکتی در مکان اتفاق نمی‌افتد. مضافاً اینکه در فرض انتقال یافتن فضای خالی با حرکت جسم، به هنگام وصول متحرک به انتها و غایت، تداخل ابعاد دو مکان مبدأ و انتها لازم می‌آید. در نتیجه به دلیل بطلان ملاً بودن منتهای حرکت جسم، خلأ بودن آن اثبات می‌گردد. به بیان دیگر با حرکت جسم از مبدأ، مکان آن تهی و خالی می‌گردد و با وصول جسم به انتها نیز متحرک به خلأ یا فضای خالی وارد می‌گردد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۳۲/۲). بنابراین با نظر به بدیهی بودن حرکات مکانی اجسام، چنین حرکاتی لزوماً از خلئی آغاز می‌گردد و به خلأ یا فضای خالی دیگری منتهی می‌شود (همو، ۱۴۰۷: ۱۵۷/۵).

نقد

در قسمت‌های قبلی بیان گردید که خلأ یعنی ابعادی که جسم یا ماده‌ای در آن نیست. استدلالی که فخر رازی در این قسمت بیان می‌دارد، نبودن جسم دیگری در مبدأ و منتهای حرکت را اثبات می‌کند. اصولاً بدیهی است که وصل یک جسم به منتهای حرکت به معنای خالی بودن منتهای اجسام دیگر می‌باشد. ولی مسئله این است که آیا چنین امری به معنای خلأ بودن منتهای حرکت است؟ نبودن جسم یا اجسامی در مبدأ یا منتهای حرکت به معنای خلأ بودن آن‌ها نیست؛ زیرا که خلأ یعنی ابعاد بدون ماده، حال آنکه مبدأ یا منتهای چنین خصوصیتی ندارند، بلکه صرفاً جسمی در آن‌ها نیست، نه اینکه دارای ابعاد بدون ماده یا جسم باشند. بنابراین در این استدلال، میان مفهوم خالی بودن و خلأ بودن خلط گشته و مغالطه صورت گرفته است.

می‌توان اشکال دیگری نیز به استدلال وارد نمود؛ بدین بیان که فرض کنید تویی با

خوردن ضربه‌ای در مسافت مشخصی حرکت می‌کند و قبل از وصول به منتهای حرکت، جسم دیگری مانند توپ دقیقاً در همان منتهای ساکن و بدون حرکت است. با رسیدن متحرک به منتهای، با جسم مذکور برخورد می‌نماید و به دلیل شدت حرکت، جسم ساکن را به حرکت واداشته و خود در آن ساکن می‌گردد. با توجه به اینکه فاصله زمانی میان تصادم جسم متحرک با جسم ساکن وجود ندارد، منتهای حرکت در هیچ لحظه‌ای خالی از جسم نبوده است. یا اینکه فرض کنید شخصی با هل دادن جسمی، یک جسم را از مکانش حرکت دهد و جسم دوم را در آن مستقر نماید. منتهای حرکت جسم دوم در این فرض هیچ گاه خالی از جسم نبوده است. مثال‌های فراوانی دیگری نیز می‌توان در این جهت آورد. بنابراین فرض نمودن خالی از جسم بودن منتهای حرکت و خلأ بودن آن، همواره صحیح نیست و فرض نمودن کلیت صدق آن، استنباط حکم کلی از موارد جزئی و سرایت دادن حکمی بدون وجود جامع مشترک به همه موارد آن است.

۴. حصول خلأ هنگام جدا گشتن سطوح مماس

سطوح اجسام مادی همواره در عالم طبیعت به هم متصل می‌گردند یا اینکه از هم انفصال می‌یابند. فخر رازی استدلالی در اثبات خلأ اقامه می‌نماید که در این قسمت به تقریر و نقد آن پرداخته می‌شود.

اگر فرض نماییم که دو سطح صاف کاملاً مماس بر یکدیگر باشند و بر روی هم منطبق شوند [مانند دو کف دست یا دو کتاب که بر روی هم قرار داده شوند]، هنگامی که یکی از این دو سطح به ناگهان از دیگری جدا شود، در نخستین زمان جدا شدن، میان آن‌ها خلأ به وجود می‌آید (همان: ۱۵۹/۵).^۱

توضیح مقدمه نخست، یعنی امکان ملاقات کامل یک سطح با سطح دیگر چنین است: اگر چنین امری ممتنع باشد، یعنی یک سطح کاملاً بر روی سطح دیگر قرار نگیرد، میان آن‌ها هوای خالی خواهد بود که در نتیجه خلأ به وجود آمده است. بنابراین

۱. فخر رازی می‌گوید: «إِنَّا إِذَا فَرَضْنَا سَطْحَيْنِ مَسْتَوِيَيْنِ انْطَبَقَ أَحَدُهُمَا بِتَمَامِهِ عَلَى الْآخَرِ، ثُمَّ إِذَا فَرَضْنَا ارْتِفَاعَ أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ دَفْعَةً، فَعِنْدَ هَذَا يَلْزِمُ الْقَطْعَ بِحُصُولِ الْخُلْأِ فِيمَا بَيْنَ ذَيْنِكَ الْجَسْمَيْنِ» (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۳۲/۲).

وجود خلأ اثبات می‌گردد. مضافاً اینکه امکان روی دادن ملاقات کلی سطحی با سطح دیگر بدیهی است. مثلاً هنگامی که انگشت اشاره دست راست را بر روی انگشت اشاره دست چپ قرار می‌دهیم، کاملاً بر هم منطبق می‌گردند. لذا مماس قرار گرفتن این دو انگشت در نقاط مختلف و متفرق نیست (همو، ۱۹۸۶: ۳۴/۲).

فخر رازی مقدمه دوم استدلال خویش یعنی امکان جدا گشتن دفعی یک سطح از سطح دیگر را چنین تبیین می‌نماید: اگر جزء نخست سطح اول از سطح دوم جدا گردد، جزء دوم سطح اول در مساحت سطح دوم باقی خواهد ماند و لذا اجزاء سطح اول از یکدیگر تفکیک و جدا می‌گردند؛ زیرا که به هنگام ارتفاع جزء اول و جدا گشتن آن، جزء دوم سطح دیگر مماس با سطح اول باقی مانده است، در نتیجه جزء دوم مفروض اصلاً حرکتی نکرده است. بنابراین تفکیک میان اجزاء سطح دوم لازم می‌آید؛ زیرا که یکی از اجزاء آن حرکت نموده و جدا گشته و حال آنکه جزء دیگر مماس باقی مانده است. نتیجه اینکه جدا گشتن دفعی یک سطح از سطح دیگر کاملاً ممکن است و ممتنع نیست (همو، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۵-۱۵۹). مضافاً اینکه مماس قرار گرفتن یا جدا گشتن تماس، از امور دفعی است و تدریجی یا زمانی نمی‌باشد. بنابراین جدا گشتن دو سطح مماس لزوماً دفعی و آنی است نه تدریجی و زمانی؛ زیرا که اگر چنین امری حصول زمانی داشته باشد، تتالی یا تشافع آنات لازم می‌آید. به دلیل اینکه مفروض جدا شدن اجزاء مختلف سطح در آنات مختلف می‌باشد (همان: ۱۶۰/۵). بنابراین با اثبات دفعی یا آنی بودن و تدریجی یا زمانی نبودن جدا گشتن یک سطح از سطح دیگر، وقوع خلأ در چنین فرضی اثبات می‌گردد.

فخر رازی نتیجه استدلال مذکور یعنی حصول خلأ هنگام ارتفاع یک سطح از سطح دیگر را چنین توضیح می‌دهد: در صورتی که هنگام جدا گشتن یک سطح از سطح دیگر میان آن‌ها خلأ نباشد، ضرورتاً ملأ خواهد بود که جسمی آن را اشغال نموده است. بنابراین سؤال این است که چنین جسمی قبل از ارتفاع و جدا گشتن سطوح بوده است یا اینکه به محض وقوع انفکاک جسم مذکور به آن منتقل شده است؟ فرض نخست صحیح نیست؛ زیرا که مفروض انطباق کامل یک سطح با سطح دیگر می‌باشد و لذا بودن یک جسمی میان آن دو ممتنع است. اما تبیین نادرستی فرض دوم یعنی

انتقال جسم به محض انفکاک سطوح نیز دارای دو فرض می‌باشد؛ اگر جسم مذکور از منافذ و سوراخ‌های سطح اول یا دوم به فضای میان آن‌ها حرکت کند، صحیح نیست؛ زیرا که جسم دارای سوراخ نیست و مضافاً اینکه در صورت داشتن چنین سوراخ‌هایی، انتقال جسم بزرگی از سوراخ‌های کوچک سطوح ممکن نیست. ولی اگر جسم از اطراف و جوانب سطوح به فضای خالی میان آن دو حرکت کند، برای نبودن فضای خالی میان دو سطح باید این جسم در همه جوانب و وسط میان سطوح حاصل گردد و انتقال یابد؛ در حالی که انتقال و حرکت تدریجی هستند، ولی جدا شدن سطوح دفعی و آنی است. لذا در این فرض نیز لزوماً قبل از قرار گرفتن کامل جسم در میان جوانب و وسط میان سطوح خلأ حاصل گشته است (همان: ۱۶۰/۵-۱۶۱).

فخر رازی در این قسمت، استدلال مفصلی اقامه نمود و سعی کرد هر یک از مقدمات آن را به اثبات نماید. بدین جهت نخست به نقادی مقدمات استدلال او پرداخته می‌شود و سپس نتیجه مورد نظر او، مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد.

نقد مقدمه نخست

فخر رازی در این قسمت به اثبات ملاقات کامل یک سطح با سطح دیگر می‌پردازد و در نظر او، اگر چنین امری اتفاق نیفتد، منجر به خلأ یا فضای خالی می‌گردد. در قسمت‌های پیشین توضیح داده شده که خلأ ابعاد خالی از هر گونه ماده و جسمی می‌باشد. حال آنکه در بحث فخر رازی، همان گونه که خود او نیز بیان می‌دارد، هوا یا فضای خالی میان دو سطح در فرض عدم ملاقات کامل وجود دارد. هوا نیز جسم می‌باشد که دارای آثار وجودی خاص خود است. بنابراین فرض وجود هوا نه تنها با تعریف خلأ سازگاری ندارد، بلکه کاملاً در تناقض با آن نیز می‌باشد؛ زیرا که به دلیل بودن هوا در میان دو سطح، آن مکان ملاً است نه خلأ.

نقد مقدمه دوم

اتصال، انفصال، مماس شدن و انقطاع تماس از امور دفعی و آنی هستند و از امور تدریجی یا زمانی نیستند. ولی مسئله این است که مماس قرار گرفتن اولین جزء مماس چنین حکمی دارد. به بیان دیگر می‌توان دو سطح را کاملاً بر هم مماس نمود، مثلاً دو

کتاب را دقیقاً روبه‌روی هم نگه داشت و سپس آن‌ها را مماس هم نمود که استشهداد و استدلال فخر رازی در این مورد می‌باشد. ولی مماس قرار گرفتن را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تحلیل نمود و آن اینکه مثلاً نخستین جزء کتاب یا سطحی، مماس سطح دیگر قرار داده شود و سپس تدریجاً میان آن‌ها مماس بودن کامل گردد. مشخص است که چنین امری نیز کاملاً امکان وقوعی دارد و در موارد بسیاری اتفاق می‌افتد. بنابراین صحت مقدمه دوم فخر رازی کلیت ندارد و لذا نمی‌تواند مقدمه استدلال قرار گیرد.

نقد نتیجه استدلال

در قسمت‌های پیشین بیان گردید که خالی بودن منتهای حرکت لزوماً به معنای اثبات خلأ نمی‌باشد. در این بخش نیز می‌توان بیان نمود که سطحی با حرکت خود، جسم را از روی سطح دیگر حرکت می‌دهد و خود در مکان آن مستقر می‌گردد. مضافاً اینکه همان گونه که بیان گردید، خالی بودن مستلزم خلأ نیست؛ زیرا که فضای خالی دارای هوا می‌باشد و لذا ملأ است.

۵. آثار خارجی داشتن خلأ

بخشی از استدلال‌های فخر رازی در اثبات خلأ، با استفاده از آثار خارجی داشتن خلأ می‌باشد که در این قسمت به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود:

(۱) اگر ظرفی مسی را پرآب نماییم و درب آن را کاملاً به گونه‌ای محکم ببندیم، سپس این ظرف را روی آتش شعله‌وری قرار دهیم، حجم آب افزایش می‌یابد و به دلیل اینکه ظرف گنجایش آن را ندارد، می‌ترکد. این مثال مشهود و بدیهی در زندگی انسان‌هاست. حال مسئله این است که (الف) ازدیاد یافتن حجم آب یا به دلیل نفوذ نمودن اشیاء از خارج به درون ظرف می‌باشد یا اینکه (ب) حجم و مقدار آب افزایش یافته و لذا ظرف گنجایش آن را نداشته است یا اینکه (ج) در میان اجزاء آب فرجه و سوراخ‌هایی به وجود آمده و لذا حجم آب زیاد گشته است. فرض الف صحیح نیست؛ زیرا که داخل شدن جسمی از خارج سبب شکستگی ظرف نمی‌گردد. به دلیل اینکه اگر داخل ظرف به گونه‌ای وسیع باشد که قابلیت حجم زیادی را داشته باشد،

شکستگی روی نمی‌دهد و اگر ظرف مذکور ظرفیت نداشته باشد، اصلاً اجسامی از خارج بدان وارد نمی‌گردد تا اینکه شکستگی ظرف لازم آید. مضافاً اینکه در فرض مورد بحث درب ظرف بسته بوده است و لذا ورود اجسام خارجی به آن بی‌معناست. فرض ب نیز صحیح نیست؛ زیرا که آب درون بطری، حجم و مقدار مشخص و معینی دارد و لذا ازدیاد یافتن آن معنا ندارد تا اینکه سبب شکستگی ظرف گردد. بنابراین فرض صحیح می‌باشد. بدین بیان که به دلیل گرمای شدید، انشقاق و سوراخ‌هایی در میان اجزاء آب پدید آمده و لذا حجم آن زیاد گشته است. به بیان دیگر، چنین سوراخ‌هایی در درون سطح آب، نشان‌دهنده پدید آمدن خلأ در میان اجزاء آب و ازدیاد حجم آن می‌باشد. همچنین شکستگی ظرف اثبات‌کننده تحقق و وجود خلأ به دلیل ایجاد اثر خارجی است (همان: ۱۶۵/۵).

نقد

آنچه مسلم است، در فرضی که فخر رازی مطرح می‌نماید، ظرف مذکور کاملاً پر از آب بوده است، به گونه‌ای که ظرفیت حجم آب‌های دیگری را به هیچ وجه نداشته است. از این رو بودن فرجه یا خلأ درون آب بی‌معناست. با قطع نظر از استدلال‌های پیچیده فلسفی و کلامی، بطری در مثال مورد بحث، پرآب بوده و کاملاً معلوم و بدیهی است که هیچ گونه خلئی در درون آن نبوده است. حال با توجه به اینکه آب درون بطری حرارت دیده و به جوش آمده است، فشار و داغی بخار سبب شکستن درب بطری گردیده است. با نظر به این نکات، اساس استدلال فخر رازی در این مورد ساقط گردیده و بی‌بنیاد می‌گردد.

۲) اگر در جسمی مانند مشک یا بادکنک با فشار بدمیم، سپس با انگشتانمان مانع خروج باد شویم، در این هنگام آن را زیر آب قرار دهیم و کم‌کم هوای درون آن را آزاد نماییم، در آب حباب‌هایی ایجاد خواهد شد؛ زیرا هوایی که با فشار درون مشک یا بادکنک دمیده‌ایم، سطح را حرکت می‌دهد و لذا حباب تشکیل می‌شود. این نکته دلالت می‌کند که هنگام دمیدن در مشک یا بادکنک، درون آن صرفاً خلأ بوده و خالی از هوا بوده است؛ چرا که اگر درون آب، هوا می‌بود، امکان نداشت که با دمیدن دوباره، هوا

وارد آن نماییم و خروج هوا در آب، سبب تشکیل حباب گردد (همان: ۱۶۵/۵-۱۶۶).

نقد

مثالی که فخر رازی مطرح می‌نماید، آثار خارجی داشتن هوا را اثبات می‌نماید؛ زیرا که به هنگام خارج شدن هوا یا باد از درون مَشک یا بادکنک، سطح آب به حرکت درمی‌آید و حباب‌هایی در آن تشکیل می‌شود. به بیان دیگر، این استدلال اثبات می‌نماید که هوا یا باد نیز به دلیل داشتن آثار خارجی، موجود و جسم خارجی می‌باشد. ولی باز هم این نتیجه، وجود خلأ را اثبات نمی‌نماید؛ زیرا که خلأ ابعاد بدون ماده و جسم می‌باشد، حال آنکه هوا و باد به دلیل جسم بودن، دارای ماده می‌باشد. بنابراین استدلال نیز دچار مغالطه و خلط میان خلأ با هوا می‌باشد.

۳) از نظر فخر رازی، اجسام متشکل از اجزاء لایتجزا یا جواهر فرد هستند. بدین معنا که هر جسمی دارای اجزاء ریز نامتناهی است که با ترکیب و ائتلاف آن‌ها، جسم به وجود می‌آید. از سوی دیگر از نظر فخر رازی، این اجزاء فرد، شکل کروی دارند و لذا مستطیل یا مربع و... نیستند. بنابراین اجزاء کروی نامتناهی در کنار هم قرار می‌گیرند و سبب تشکیل اجسام می‌گردند. در نتیجه هنگام ترکیب شدن اجسام، میان آن‌ها فضای خالی وجود دارد که خلأ است. بنابراین با نظر به مبانی مذکور در درون ذات هر جسمی، خلأهای نامتناهی وجود دارد که تشکیل جسم واحدی را داده‌اند (همان: ۱۶۶/۵) و این جسم نیز دارای آثار و کمالات خارجی خاص خود می‌باشد.

فخر رازی دلایل متعددی در اثبات جوهر فرد اقامه می‌نماید که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این استدلال اشاره نمود: اگر فرض کنیم که یک جسم از اجزاء نامتناهی ترکیب یافته باشد، داشتن مبدأ و منتهای حرکت نسبت به آن ممتنع است؛ زیرا در هر حرکتی به دلیل تقسیم‌پذیری نامتناهی، متحرک در هر حدی بخواهد حرکت را آغاز نماید یا پایان دهد، آن حد نیز تا بی‌نهایت قابل تقسیم خواهد بود (همو، ۱۳۸۴: ۹/۲). در نتیجه، مرکب بودن جسم از اجزاء نامتناهی به طی نمودن مسافت حرکت در زمان نامتناهی می‌انجامد (همو، ۱۴۱۱: ۲۷۱-۲۷۲). نتیجه اینکه جسم از اجزاء فرد یا لایتجزا ترکیب یافته که متحرک در زمان حرکت، آن‌ها را به ترتیب طی می‌نماید.

نقد

بررسی نقادانه نظریه فخر رازی در اثبات جوهر فرد یا اجزاء لایتجزا، پژوهش مستقلی می‌طلبد. آنچه مسلم است، هر جسمی به دلیل مقدار داشتن و مقوله کم، تا بی‌نهایت قابل تقسیم می‌باشد و داشتن اجزاء لایتجزا نسبت به آن محال است؛ زیرا تقسیم‌پذیری از خواص ویژه مقوله کم و انواع مختلف آن می‌باشد. بنابراین مرکب بودن از اجزاء لایتجزا فی‌نفسه صحیح نیست. بنابراین چنین اجزایی شکل کروی ندارند و میان اجزاء کروی نیز فضای خالی یا خلأ وجود ندارد. حاصل اینکه اثبات نمودن نظریه خلأ با استفاده از اجزاء لایتجزا صحیح نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه نظریه فخر رازی در اثبات خلأ پرداخته شد و اثبات گردید که این نظریه دچار اشکالات و انتقاداتی می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها به‌قرار زیر است:

- بی‌نیاز بودن خلأ از جسم: به دلیل اینکه رابطه خلأ با جسم، مانند رابطه عرض با جوهر می‌باشد، خلأ در وجود خود نیازمند جسم می‌باشد و بی‌نیازی آن از جسم صحیح نیست.

خلأ بودن مبدأ و منتهای حرکت جسم: علاوه بر اینکه می‌توان مثال‌های نقضی برای نظریه و استدلال‌های فخر رازی در این قسمت یافت، خالی بودن مبدأ و منتهای حرکت از هر جسم متحرکی به معنای اثبات خلأ نیست؛ زیرا که خلأ ابعاد خالی از هر جسم و ماده‌ای است.

- حصول خلأ هنگام جداگشتن سطوح مماس: موارد نقض بسیاری می‌توان برای نظریه در این قسمت یافت. با وجود این، در این قسمت نیز میان خالی بودن فضا یا مکانی از جسم با مفهوم خلأ خلط شده است.

کتاب شناسی

١. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ ق.
٢. همو، *الحدود*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ م.
٣. همو، *رسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ١٤٠٠ ق.
٤. ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ١٣٩٠ ش.
٥. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریه، ١٩٨٦ م.
٦. همو، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ ق.
٧. همو، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ١٤١١ ق.
٨. همو، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تصحیح احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ١٤٠٧ ق.
٩. همو، *شرح الاشارات والتنبیحات*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ١٣٨٤ ش.
١٠. همو، *کتاب المحصل؛ و هو محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحكماء و المتکلمین*، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی، ١٤١١ ق.
١١. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیحات*، قم، نشر البلاغ، ١٣٧٥ ش.

تحلیل و مقایسه

دو رهیافت متفاوت صدر المتألهین

در توجیه فلسفی سریان علم به اجسام مادی*

- محمدهادی کمالی^۱
- جهانگیر مسعودی^۲
- سیدحسین سیدموسوی^۳

چکیده

به باور صدر المتألهین، همه موجودات عالم، متناسب با مرتبه وجودی خود، از آگاهی هم بهره‌مند هستند. بنابراین حتی اجسام مادی مانند عناصر، جمادات و نباتات که در عرف عام فاقد شعور شمرده می‌شوند، حظی از آگاهی و علم دارند. صدرا با دو رهیافت مختلف تلاش نموده تا سریان علم به مادیات را از نظر فلسفی توجیه نماید. در راه نخست، از طریق اثبات عینیت مطلق وجود با علم، به اجسام با همان هویت مادی، علم را نسبت داده، و در راه دوم، از طریق اتحاد اجسام با مادی عقلی (اریاب انواع)، علم را برای آنها ثابت دانسته است. مسئله اصلی در این مقاله آن است که آیا از این دو رهیافت، نتایج یکسان به دست

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (m.h.kamali@stu.um.ac.ir).
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (masoudi-g@um.ac.ir).
۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

می‌آید یا نه؟ و کدام یک از این دو راه قوی‌تر و برتر از دیگری است؟ در این مقاله، هر دو رهیافت با روش تحلیلی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار گرفته و ثابت شده است که اولاً نتیجه این دو رهیافت یکسان نیست و آگاهی که برای اجسام مادی طبق رهیافت نخست ثابت می‌شود، از چند جهت با آگاهی که طبق رهیافت دوم اثبات می‌شود، تفاوت دارد؛ ثانیاً رهیافت دوم به دلایلی قوی‌تر و برتر است.

واژگان کلیدی: اجسام، مادی، مجرد، علم، آگاهی، مبادی عقلی، ارباب انواع.

۱. مقدمه

نظام هستی به دو عالم مجردات و عالم اجسام مادی تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰۳/۳). همه حکمای مسلمان بر این مسئله اتفاق نظر دارند که موجودات مجرد از ماده مانند خداوند، عقول، و نفوس انسانی و حیوانی، با اختلاف درجه برخوردار از علم هستند. اما سخن در این است که آیا اجسام مادی محض مانند عناصر، جمادات و نباتات نیز دارای مرتبه‌ای از علم هستند یا اینکه اساساً صلاحیت اتصاف به آن را ندارند؟

دیدگاه غالب و رایج حکمای مسلمان تا پیش از ملاصدرا این است که موجودات مادی، بهره‌ای از شعور و آگاهی ندارند و علم و درک از کمالات مختص به مجردات است (ابن سینا، بی‌تا: ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۹؛ غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۵-۲۳۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۴/۳؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۷/۲۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۶۸/۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۴۹ و ۲۵۸-۲۵۹؛ و...).

عمده دلیل دیدگاه مشهور آن است که علم عبارت است از حضور معلوم برای عالم، و ماده عامل غیبت و مانع از حضور است؛ بنابراین چیزی برای اجسام مادی حاضر نیست و آن‌ها به چیزی آگاهی ندارند.

ملاصدرا در آثار خود نسبت به عالمیت مادیات به دو صورت مختلف اظهار نظر کرده است. او در موارد زیادی همگام با دیدگاه مشهور، وجود علم در مادیات را نفی نموده و آگاهی را مختص موجودات مجرد از ماده دانسته است (صدرالدین شیرازی،

۱۳۴۱: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲ و ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۲۱/۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹۹-۲۹۷/۳ و ۱۵۰/۶).

اما در مواضعی دیگر، از سریان علم به همه مراتب وجودی سخن گفته و آگاهی را به همه اشیا از جمله جمادات و نباتات هم نسبت داده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۸-۱۱۹، ۲۸۳/۲، ۱۱۷/۶ و ۱۵۳/۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۷-۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۷؛ همو، بی‌تا: ۲۳۵).

آن طور که برخی از شارحان حکمت صدرایی معتقدند، نظر نهایی ملاصدرا در این موضوع، همان بیان دوم است. یعنی دیدگاه واقعی صدرا این است که مادیات دارای علم هستند؛ زیرا علم در تمام مراتب هستی سریان دارد و اجسام مادی نیز از این عمومیت خارج نیستند و آن‌ها هم به اندازه خود دارای علم‌اند. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

«اگرچه صدرالمতألهین در مواضع متعددی از آثار خود، موجودات جسمانی را به طور کلی غایب از یکدیگر و عالم اجسام را عالم جهل و نادانی می‌خواند، اما این از باب همگامی با حکمای مشاء است، و عدم برخورداری وجود تیره مادی از علم و درک، نظر متوسط ملاصدراست که با مبانی فلسفه او در تعارض است. نظر نهایی وی آن است که علم یک حقیقت تشکیکی همتای وجود است و موجود مادی اگرچه در اثر حجاب قرار گرفتن ماده ضعیف است، لیکن هم علم است، هم عالم و هم معلوم» (جوادی آملی، بی‌تا: ۳-۶ و ۹۴/۴).

عین این مطلب از ایشان در جای دیگر نیز نقل شده است (همو، ۱۳۷۶: ۱۶۰/۴-۲).

۲. طرح مسئله

سخن از سریان علم به اجسام مادی، ادعایی ساده نیست که به راحتی مطرح شود و مورد پذیرش قرار گیرد؛ چه آنکه علم از سنخ نور و حضور است و ماده عامل ظلمت، پراکندگی و غیبت؛ و با توجه به آنکه اجسام هویتی آمیخته با ماده دارند، بهره‌مندی آن‌ها از علم در بدو امر غیر ممکن و محال به نظر می‌رسد. از همین روست که مشهور حکما وجود آگاهی در اشیا مادی محض را نفی نموده و علم را مختص مجردات دانسته‌اند.

صدرا المتألهین نیز به دشواری مسئله توجه داشته و به همین خاطر تلاش نموده است از راه‌های گوناگون، تبیینی خردپذیر و مطابق با قواعد فلسفی از سریان علم به مادیات ارائه دهد. در آثار مختلف صدرا، دو راه برای توجیه بهره‌مندی اجسام از علم بیان شده است. او گاهی از راه عینیت و ملازمت مطلق وجود با علم، آگاهی را برای اجسام طبیعی به اثبات رسانده است. گاهی نیز از راه اثبات مبادی عقلی (ارباب انواع) و اتحاد میان آن‌ها و افراد مادی، به اثبات علم برای موجودات جسمانی پرداخته است. در مواجهه با دو رهیافت مزبور، پرسش‌هایی در ذهن به وجود می‌آید: از جمله اینک:

الف) آیا نتیجه‌ای که درباره عالمیت اجسام از این دو رهیافت به دست می‌آید، یکی است یا نه؟

ب) در صورت دوم، چه تفاوت‌هایی بین آن‌ها از حیث نتایج وجود دارد؟
ج) کدام یک از این دو راه قوی‌تر است و با قواعد فلسفی سازواری بیشتر دارد؟
ما در این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذکور هستیم.

۳. پیشنهاد تحقیق

در زمینه بهره‌مندی مادیات از علم در حکمت متعالیه، پژوهش‌های زیادی انجام شده است. در قالب پایان‌نامه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- الف) بررسی نظریه آگاهی موجودات از دیدگاه ملا صدرا (آریان‌فر، ۱۳۸۷).
ب) علم حضوری در جسم و امور جسمانی در حکمت متعالیه (مهرکوشان، ۱۳۹۲).
ج) نسبت علم و وجود از دید ملا صدرا و نتایج فلسفی آن (قربانی، ۱۳۹۲).
د) شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه (هاشمی‌راد، ۱۳۹۱).
ح) بررسی شعور جمادات و نباتات در فلسفه صدرا و پیشنهاد آن در عرفان ابن عربی (چوپانی، ۱۳۸۴).

همچنین پژوهش‌هایی در قالب مقاله وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

الف) «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه» (دکامی، ۱۳۸۶).

ب) «ذی شعور بودن جمادات در حکمت متعالیه»، (برنا و آسا، ۱۳۹۷).

ج) «تبیین عقلانی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه» (قربانی و مشکاتی، ۱۳۹۳).

د) «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا»

(بیات و راستایی، ۱۳۹۴).

ح) «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا» (فاضلی،

۱۳۸۶).

و) «مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند» (زینلی و

دیگران، ۱۳۹۶).

در تمام پژوهش‌های انجام‌شده تا کنون، در عین اینکه تلاش‌های زیادی در اثبات اصل نظریه عالمیت مادیات در نظام فکری ملاصدرا انجام شده است، اما به تفاوت دو شیوه ملاصدرا در توجیه شعورمندی اجسام توجه نشده و این نکته مغفول مانده است.

باید دانست که همه سخنان ملاصدرا ناظر به ارائه تبیین واحد از سریان آگاهی به اشیاء مادی نیستند، بلکه در کلام او از دو روش برای توجیه تسری علم به مادیات استفاده شده است و میان این دو روش از حیث نتایج، تفاوت‌های زیادی وجود دارد و علمی که از راه اول برای اشیاء مادی ثابت می‌شود، تفاوت‌های زیادی با علمی دارد که از راه دوم برای آن‌ها ثابت می‌گردد. همچنین تا کنون دو وجه مختلف در کلام صدرا از نظر قوت و اعتبار مورد بررسی و مقایسه قرار نگرفته‌اند.

پژوهش حاضر برای نخستین بار، دو شیوه ملاصدرا در توجیه شعورمندی اجسام را مورد توجه و تحلیل و بررسی قرار داده و به بیان تفاوت‌های آن دو در نتایج پرداخته است. همچنین با مقایسه بین این دو شیوه، نقاط قوت هر کدام از آن دو را ذکر نموده و در نهایت، رهیافت برتر را با ذکر دلیل معرفی کرده است.

۴. دو رهیافت متفاوت ملاصدرا برای توجیه سریان علم به اجسام مادی

با جستجو و تأمل در آثار صدرالمتألهین می‌بینیم که او به دو طریق مختلف،

آگاهی را به مادیات نسبت داده است:

۱-۴. سریان آگاهی به اجسام از راه عینیت و ملازمت مطلق وجود با علم

شیوه نخستی که ملاصدرا برای تسری آگاهی به اجسام به کار بسته است، طرح قانون مساومت مطلق وجود با علم می‌باشد. او می‌گوید حقیقت وجود در خارج به طور مطلق با علم عینیت دارد و علم از کمالات موجود بما هو موجود است؛ یعنی موجود برای آنکه متصف به عالمیت بشود، لازم نیست جنس و فصل خاصی پیدا کند. از نظر او، وجود نه تنها با علم، بلکه با سایر صفات کمالیه موجود بما هو موجود مانند قدرت نیز عینیت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷).

او در جایی دیگر، مراد خود از صفات کمالیه موجود بما هو موجود را بیشتر توضیح می‌دهد و می‌گوید منظور، هفت صفت اصلی حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، و تکلم هستند که وجود عین همه آنهاست؛ به گونه‌ای که هر چیزی که اطلاق عنوان «موجود» بر آن صحیح باشد، اطلاق این هفت صفت نیز بر آن صحیح است؛ یعنی همه موجودات را می‌توان زنده، دانا، توانا، شنوا، بینا، مرید و متکلم دانست، و اگر می‌بینیم در عرف عام، عنوان موجود بر برخی اشیاء اطلاق می‌شود، ولی عنوان حی و عالم و قادر و... بر آنها اطلاق نمی‌گردد، ناشی از جهل مردم به حقیقت صفات اشیاء است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷).

از نظر او نه تنها موجود بدون علم و حیات و قدرت و... در عالم هستی وجود ندارد، بلکه حتی نمی‌توان موجودی را که فاقد این اوصاف باشد، تصور کرد (همان: ۱۵۰/۷).

در موضع دیگری می‌گوید:

«وجود به طور کلی، عین علم و حیات است و به همین دلیل، عرفا حکم نموده‌اند به اینکه همه موجودات حتی جمادات، زنده و دانا و شنوا و بینا هستند» (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

۱-۱-۴. پیش‌فرض‌های رهیافت اول

عالمیت امور مادی از راه عینیت مطلق وجود با علم، مبتنی بر پیش‌فرض‌های زیر است که جزء مهم‌ترین اصول هستی‌شناختی دستگاه فلسفی ملاصدرا به شمار می‌روند:

الف) اصالت وجود

بر هر یک از موجودات عالم امکان، دو مفهوم اساسی منطبق می‌گردد؛ یکی مفهوم وجود که مشترک میان تمام اشیاء و بیان‌کننده اصل هستی آنهاست و جنبه اختصاصی ندارد. دیگری مفهوم ماهیت که بیان‌کننده چیستی اشیاء است و جنبه اختصاصی دارد و در اشیاء گوناگون مختلف است. پرسشی که در این خصوص وجود دارد آن است که شیء خارجی مایزاء واقعی و بالذات کدام یک از این دو مفهوم است؟ و آثار و خواص اشیاء ناشی از وجود آنهاست یا ماهیت آنها؟

بنا بر اصالت وجود، موجودی که در متن خارج است، مایزاء بالذات مفهوم وجود است. به دیگر سخن، آنچه در هر شیئی اصالت دارد و منشأ همه آثار و خواص آن شیء است، وجود آن است، نه ماهیش. ماهیت یک مفهوم اعتباری است که ذهن انسان از حدود اشیاء خارجی انتزاع می‌کند و به تبع وجود شیء در خارج موجود می‌شود. وجود موجود بالذات است و هر چیزی غیر از وجود در عالم باطل‌الذات است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹-۳۸/۱ و ۳۲۴/۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۱/۱-۴۵).

ب) بساطت وجود

وجود یک حقیقت بسیط است که دارای اجزاء نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۹۴/۸ و ۱۸۶/۹)؛ چه آنکه اگر حقیقت وجود دارای جزء باشد، جزء آن باید غیر از وجود باشد و بر اساس اصالت وجود، وجود غیر ندارد و هر چیزی غیر از آن باطل‌الذات است. بنابراین تصور ترکیب در حقیقت وجود، غیر ممکن است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴/۱).

ج) تشکیک در وجود

در حکمت متعالیه، وجود یک حقیقت دارای مراتب مختلف است که در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، اولویت و عدم اولویت و مانند این‌ها با هم تفاوت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۳ و ۱۸۶/۹). به دیگر سخن، وجودات تباین ذاتی با هم ندارند و حقیقت آنها یکی است و اختلاف آنها تشکیکی است. سلسله مراتب هستی، محصور میان دو طرف هستند. در رأس مراتب هستی، واجب‌الوجود قرار دارد که در نهایت

قوت و شدت وجودی بوده و فعلیت محض است، و در قعر سلسله وجود، هیولای اولی است که در نهایت ضعف و پستی است و هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است (همان: ۴۰/۳). بین این دو طرف به وسیله مراتب متوسط وجود، یعنی موجودات عقلی، نفسی، مثالی و مادی پر شده است (همان: ۲۷۷/۶).

قانون «مساوقت مطلق وجود با علم» در اندیشه ملاصدرا مبتنی بر سه اصل بالاست؛ با این توضیح که:

الف) بنا بر اصالت وجود، هر چیزی غیر از وجود باطل الذات است. از این رو همه کمالات مانند حیات و علم و قدرت و... باید به وجود برگردند.

ب) از آنجا که وجود بسیط است، همه صفات وجودی، عین وجود و ملازم با آن خواهند بود، نه جزء آن.

ج) چون وجود یک حقیقت ذومراتب است، آن کمالات وجودی نیز متناظر با وجود دارای مراتب تشکیکی هستند.

بنابراین هر شیئی متناسب با مرتبه وجودی اش، دارای حیات و علم و قدرت و... نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۰۴/۳۷۹، پاورقی).

۴-۲. سریان علم به اجسام از راه اتحاد با مبادی عقلی (ارباب انواع)

ملاصدرا در مواضع دیگری از آثار خود، شعورمندی اجسام را از راه اتحاد با مبادی عقلی توجیه نموده است. طبق این وجه، اجسام با همان هویت جسمانی محض، فاقد هر گونه درک و شعورند و تنها زمانی که با مبادی عقلی و روحانی خود لحاظ شوند، می‌توان به آنان آگاهی و شعور را نسبت داد.

صدرا در *اسفار*، جسم را به دو قسم «جسم به معنای ماده» و «جسم به معنای جنس» تقسیم می‌کند. مقصود وی از جسم به معنای ماده آن است که جسم به شرط عدم اعتبار و لحاظ چیز دیگر اخذ شود، و جسم به معنای جنس یعنی اینکه جسم لابشرط از اعتبار وجود یا عدم چیز دیگر لحاظ گردد. ملاصدرا می‌گوید حیات و ادراک از حدود جسم به معنای ماده که همان جسم بما هو جسم است، خارج هستند، اما از جسم به معنای جنس خارج نیستند؛ زیرا هر جسمی وقتی با مقوم روحانی و

عقلی‌اش لحاظ شود، دارای حیات و درک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶).

در موضع دیگری اظهار می‌کند که اضغف موجودات در جهان هستی، اجسام طبیعی هستند و عالم اجسام، عالم حدوث و تجدد و زوال و منبع موت و ظلمات است. همه موجوداتی که غیر از عالم اجسام طبیعی و در مرتبه فوق عالم ماده هستند، وجودات ادراکی دارند و هستی آن‌ها جدا از حیات و علم نیست؛ بر خلاف اجسام طبیعی عالم ماده که اگر با قطع نظر از مبادی نفسی و عقلی خود لحاظ شوند، خالی از حیات و علم خواهند بود (همان: ۱۵۴/۶).

وی همچنین در نقد دیدگاه ابن عربی که به حیات ذاتی برای اجسام اعتقاد دارد، می‌گوید: مکاشفه و برهان دلالت دارند بر اینکه جسمی که حیات و علم ذاتی دارد، این جسمی نیست که ماده آن دائماً در حال استحاله و کون و فساد و تبدیل است (همان: ۲۷۰/۹-۲۷۱). او در ادامه، شیء مادی را از حیث جسمیتی که دارد، مُرده و تاریک و آمیخته با نیستی و زائل برشمرده و حیات هر جسمی را به واسطه صورت نفسانی یا مدبر عقلی‌اش دانسته است (همان: ۲۷۲/۹).

این بخش از کلام ملاصدرا، مایه شگفتی حکیم سبزواری شده است. او می‌گوید جای تعجب است که مصنف در آثار مختلف خود حیات و علم و اراده و عشق و... را از توابع هستی و عین وجود دانسته و گفته در هر موجودی به تناسب خودش این کمالات هست، اما در اینجا، هم گفتار ابن عربی و هم دیدگاه خودش را تکذیب و رد کرده است! (همان: ۲۷۰/۹، تعلیقه سبزواری).

۱-۲-۴. ذکر هر دو رهیافت در یک عبارت

ملاصدرا در قسمتی از *اسفار*، در یک عبارت به هر دو رهیافت در کنار هم اشاره کرده است:

«آنچه در کلام خداوند آمده است که "هر چیزی خدا را تسبیح می‌کند، اما شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید" و آنچه مکاشفات امامان کشف و وجدان و اصحاب شهود و عرفان بدان حکم می‌کند که جمیع ذرات عالم از جماد و نبات و حیوان، زنده و ناطق و ساجد و مسبح پروردگار خود هستند، یا از این جهت است که وجود و کمالات هفت‌گانه آن [حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، تکلم] با هم ملازمت

دارند و ذات و حیثیت آن‌ها از یکدیگر قابل انفکاک نیست... و یا بدین جهت است که هر نوع از اجسام طبیعی، صورت دیگری دارد که مفارق از ماده و مدبر این صورت طبیعی است... و آن صور طبیعی به واسطه آن صور مفارق، حیات و علم دارند» (همان: ۲۳۵/۷).

۲-۲-۴. پیش فرض‌های رهیافت دوم

راه دومی که صدرا برای تبیین وجود آگاهی در مادیات ارائه نموده، مبتنی بر دو مبنای خاص زیر است:

الف) وجود مبادی عقلی (ارباب انواع)

به باور برخی فلاسفه، تمام انواع موجود در عالم طبیعت که مندرج تحت جنس‌های حیوان، نبات، جماد و عنصر هستند، یک مبدأ عقلی و روحانی دارند که اصل، حقیقت، مقوم و مدبر آن نوع است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۴۹/۶ و ۱۴۹/۷).

به آن مبادی عقلی، «مثل افلاطونی»، «ارباب انواع»، «انوار قاهره»، «ملانکه طباع» و «صور مفارقه» گفته می‌شود (همان: ۷۵/۱) و انواع مادی را که در تحت تدبیر آنان هستند، «صنم» یا «طلسم» می‌نامند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰۷/۳).

اعتقاد به مقومات عقلی برای اصنام مادی اولین بار توسط افلاطون مطرح گردید و از همین رو به «مثل افلاطونی» معروف گشت. اما ارسطو نظریه استادش افلاطون را مردود دانست و به مخالفت با او برخاست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۵-۶۷).

در میان فلاسفه اسلامی، حکمای مشایی مانند فارابی، ابن سینا و میرداماد به پیروی از ارسطو با نظریه «مُثَل» مخالفت کردند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۷-۳۳۸؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۶۳-۱۶۴).

اما شیخ اشراق به عنوان اولین فیلسوف مسلمان آن را پذیرفت و بر وجود آن‌ها استدلال عقلی ارائه نمود. به گفته شیخ اشراق، حکمای بزرگ قبل از افلاطون، مثل سقراط، هرمس، آغانادیمون و انباذقلس به وجود مُثَل نوریه معتقد بودند و افلاطون از طریق شهود باطنی آن‌ها را دریافته بود و همه حکمای هند و ایران نیز به وجود آنان معتقد بوده‌اند و ایرانیان برای آن‌ها اسماء خاصی وضع کرده بودند؛ مثلاً رب النوع آب

را «خرداد»، رب النوع درختان را «مرداد»، و رب النوع آتش را «اردیبهشت» می‌نامیدند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۶/۲).

از دیگر موافقان این نظریه در حکمت اسلامی میرفندرسکی است. او در قصیده‌ای مخالفان این نظریه را این چنین نکوهش می‌کند:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود این سخن در رمز، دانایان پیشین سفته‌اند درنیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری کاش دانایان پیشین، این بگفتندی تمام	صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی با همه و با همه مجموعه و یکتاستی بی برد بر رمزها هر کس که او داناستی گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی تا خلافِ ناتمامان، از میان برخاستی
--	--

(مطهری، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹).

ملاصدرا نیز از موافقان جدی مثل افلاطونی است. او در *المبدأ و المعاد* می‌نویسد:
«و ما به درستی، حقیقت مثل افلاطونی را تبیین کرده‌ایم و اینکه برای هر نوعی یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع وجود دارد که فرد حقیقی آن نوع است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹۲).

از نگاه ملاصدرا، مبدأ عقلی هر نوع طبیعی، حقیقت اصلی آن است و مقوم و متمم افرادش می‌باشد. این مثال نوری، وظیفه تدبیر تمام افراد طلسم مادی را بر عهده دارد و فرشته‌ای است که آن‌ها را هدایت کرده و راه خیر و کمال را به آن‌ها الهام می‌کند و آفات و شرور را از آن‌ها دور می‌سازد (همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۵۰/۷).

ویژگی مهم ارباب انواع این است که مجرد از ماده هستند و بنا بر قاعده «کُلّ مجرد عاقل» قطعاً از علم برخوردارند (همو، ۱۹۸۱: ۴۴۷/۳). در موجودات مفارق از ماده، حجابی نیست و همه اشیاء مجرد به مجردات دیگر - اعم از آنکه بالاتر یا پایین‌تر و یا هم‌رتبه با خودشان باشند - آگاهی دارند (همان: ۲۵۴/۶، تعلیقه سبزواری).

ب) اتحاد مبادی عقلی با افراد مادی

مطلب دیگری که پیش فرض رهیافت دوم تسری علم به اجسام است، اثبات اتحاد

میان اجسام و ارباب عقلی آن‌هاست؛ چه آنکه اگر اجسام، وجود جدا و منفصل از مقوم روحانی خود داشته باشند، از علم آن بهره‌ای نمی‌برند.

حکمای اشراقی که موافق با نظریه ارباب انواع بوده‌اند، وجود آن‌ها را جدا و منفصل از اصنام مادی می‌دانسته و قائل به اتحاد وجودی آن‌ها با هم نبودند. به همین دلیل در عین اذعان به اینکه هر جسم یک مثال عقلی دارد، عالم اجسام را عالم موت و جهل و ظلمت می‌شمردند و معتقد به سرایت علم ارباب انواع به اصنام مادی نبودند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۳/۳۵-۳۶).

اما ملاصدرا تلاش کرده است اتحاد میان اصنام و مبادی عقلی را ثابت نماید تا استناد آگاهی و شعور به اجسام از این رهگذر امکان‌پذیر شود. او در دو اثر خود، این بحث را مطرح نموده است. در *تفسیر القرآن الکریم* می‌گوید نسبت بین هر جسم و مبدأ عقلی مدبر آن، دقیقاً همان نسبت بین بدن با نفس ناطقه است. همان طور که وجود بدن و قوای آن با وجود نفس اتحاد دارد و افعال بدن مستهلک در افعال نفس و متحد با آن‌هاست، وجود شیء مادی نیز با وجود مدبر عقلی‌اش اتحاد دارد و تمام افعال افراد مادی در حقیقت، افعال همان مبدأ عقلی است. تمام افعالی که به اشیاء مادی نسبت داده می‌شود، مثل حرکت، سکون، تغذیه، رشد، تولید مثل و... در حقیقت از ملکوت عقلی آن‌ها که مقوم ذاتشان است، صادر می‌گردد، نه از ذات جسمانی که دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۶/۱۴۹).

ملاصدرا حتی معیت ارباب انواع با اصنام مادی را از معیت و مقارنت نفس با بدن تام‌تر معرفی می‌کند (همان). در موضع دیگری از همان کتاب، پس از تأکید دوباره بر این مطلب که نسبت اصنام به صاحبان عقلی خود مانند نسبت اتحادی بدن به نفس ناطقه است، می‌گوید تنها تفاوتی که بین نفس و بدن با رب النوع و جسم مادی وجود دارد این است که نفس تا زمانی که در این عالم است، از بدن و قوای آن متأثر می‌شود؛ اما مبادی ملکوتی از اصنام تأثیر نمی‌پذیرند و منفعل نمی‌شوند (همان: ۷/۱۵۰). او از طریق همین اتحاد، استناد تسبیح و عبادت در قرآن به جمادات و نباتات را توجیه نموده است (همان: ۷/۱۴۹).

صدرا همچنین در *سفار پس* از ادعای اتحاد اجسام مادی با مبادی عقلی، نتیجه

می‌گیرد که اجسام مادی به واسطه این اتحاد، از حیات و علم مبادی عقلی خود بهره‌مند می‌شوند. او در این خصوص می‌گوید:

«و آن صور مفارق چون مقوم این صور طبیعی هستند، نسبتشان به این‌ها مانند نسبت ارواح به اجساد است و نسبت بین جسد و روح، نسبت اتحادی است. بنابراین صور طبیعی زنده و عارف‌اند به واسطه حیات و عرفان آن صور مفارق، و حیات و عرفان آن‌ها حقیقی است نه مجازی» (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷).

نکته مهم اینجاست که صدرالمتهین در عبارت بالا، اسناد حیات و علم آن صور مفارق به صور مادی را حقیقی می‌داند، نه مجازی؛ زیرا تحصیل این صور طبیعی به آن صور مجرده است، همچنان که تحصیل جنس به فصل است، و از همین رو آن صور مجرده برای این صور مادی مانند فصل هستند.

۵. تحلیل و مقایسه رهیافت‌های دوگانه در کلام ملاصدرا

بررسی دو راهی که ملاصدرا برای اثبات شعورمندی اجسام طبیعی ارائه کرده است، به ما نشان می‌دهد که این دو راه علاوه بر اختلاف در مبانی، از جهت نتایج نیز با هم تفاوت‌های زیادی دارند که در ذیل آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۵-۱. وحدت و تعدد ابعاد وجودی اجسام

طبق رهیافت نخست، اجسام تک‌بُعدی باقی می‌مانند؛ یعنی هویت آن‌ها مادی محض است و آن‌ها بُعد تجردی پیدا نمی‌کنند و با همان بُعد جسمانی خود دارای علم هستند. اما در رهیافت دوم، همه امور مادی دو بُعدی می‌شوند؛ یعنی چون متحد با مقوم عقلی خود هستند، یک بُعد مجرد هم دارند و عالمیت آن‌ها به اعتبار همان بُعد مجردشان است.

این تفاوت را به بیانی دیگر نیز می‌توان توضیح داد. همان طور که گذشت، از نظر ملاصدرا جسم بر دو قسم است:

الف- جسم به معنای ماده: یعنی جسم به تنهایی و به شرط عدم همراهی با شیء دیگر لحاظ شود.

ب- جسم به معنای جنس: یعنی جسم لا بشرط از همراهی با اشیاء دیگر و همراه با مدبر عقلی اش ملاحظه گردد.

بنا بر رهیافت نخست، جسم به معنای ماده دارای علم است؛ اما بر اساس رهیافت دوم، جسم به معنای ماده علم ندارد و جسم به معنای جنس از علم برخوردار است، و این به دلیل همراهی و اتحاد آن با صاحب صنم عقلی اش است. همین تفاوت اساسی میان دو رهیافت، موجب پیدایش تفاوت‌های بعدی می‌گردد.

۲-۵. بساطت و ترکیب علم اجسام

علم نیز مانند جهل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌گردد. علم بسیط آن است که شیئی دارای آگاهی باشد، اما به آگاهی خود جاهل باشد. علم مرکب آن است که موجود آگاه، به آگاهی خود هم دانا باشد.

بنا بر رهیافت اول باید علم اجسام را بسیط دانست و گفت که آن‌ها به عالم بودن خود علم ندارند؛ زیرا طبق این وجه، اجسام هویت مادی محض دارند و به تصریح ملاصدرا، برخورداری موجودات مادی از علم مرکب منتفی است. او می‌گوید جمادات نیز مانند همه موجودات دیگر به خداوند علم و معرفت دارند و ناطق به تسبیح او هستند؛ اما علم به این تسبیح و عبادت عالمانه برای آن‌ها حاصل نیست. به عقیده او، علم به علم که همان علم مرکب است، مختص موجوداتی است که از حجاب جسم و عوارض آن مانند وضع و مکان مجرد باشند (همان: ۱۱۶/۶). او قرائت فعل مخاطب در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۳۴) را به صیغه غایب (لَا يَفْقَهُونَ)، حاکی از همین بسیط بودن علم موجودات مادی دانسته است (همان).

ملاصدرا به بساطت علم اجسام در موضع دیگری نیز اشاره کرده است (همان: ۲۸۲/۲-۲۸۳).

اما بنا بر رهیافت دوم می‌توان گفت اجسام مادی هم علم مرکب دارند؛ زیرا طبق این وجه، مادیات به اعتبار اتحاد و همراهی با مقوم روحانی و مجرد علم دارند، و علم مجردات علم مرکب است.

۳-۵. ضعف و شدت علم اجسام

میزان بهره‌مندی هر شیئی از علم (و سایر کمالات وجودی)، متناسب با مقدار برخورداری آن شیء از وجود است. حال از آنجا که از یکسو طبق رهیافت نخست، هستی شیء مادی از مرتبه جسمانیت محض فراتر نمی‌رود و از سوی دیگر، مرتبه مادی پایین‌ترین و ضعیف‌ترین درجات وجود است، در نتیجه علم موجودات مادی نیز در نهایت ضعف و خفا خواهد بود.

خود ملاصدرا به این نکته تصریح می‌کند که چون وجود موجودات مادی در غایت ضعف و آمیخته با عدم است، آگاهی آن‌ها (و سایر کمالاتشان مانند قدرت و حیات و اراده و...) نیز در نهایت ضعف و خفاست و در آن‌ها ظاهر نمی‌شود (همان: ۱۳۹/۶-۱۴۰).

در موضع دیگری می‌گوید اجسام و مادیات، وجود متفرق و ضعیفی دارند که مخلوط با عدم و ظلمت است و نقصان آن‌ها در وجود، سبب نقصان آن‌ها در علم و حیات و اراده (و سایر صفات) می‌باشد، و همان‌طور که اصل طبیعت وجود در آن‌ها آمیخته با عدم است، به گونه‌ای که در غایت نزول و خست وجودی قرار دارند و هستی آن‌ها نوعی از نیستی است، صور خارجی آن‌ها نیز آنقدر ضعیف و ناقص و کدر است که علم آن‌ها مانند جهل، و حیات آن‌ها مانند موت، و اراده آن‌ها مانند کراهت، و قدرت آنان عین ناتوانی، و شنوایی آنان عین کوری، و بینایی آنان عین کوری، و کلام آنان عین سکوت است (همان: ۲۳۴/۷).

اما بر اساس رهیافت دوم، همان موجود جسمانی از مرتبه شدیدتر و بالاتری از علم بهره‌مند خواهد شد؛ زیرا نحوه‌ای از تجرد پیدا می‌کند و هستی آن به عوالم برتر از ماده نیز کشیده می‌شود و واجد علمی می‌گردد که متعلق به مقوم عقلی اوست و یقیناً علمی که در عقول وجود دارد، درجه قوی و بالایی از آگاهی است.

۴-۵. ذاتی و تبعی بودن علم اجسام

بر اساس رهیافت نخست، اجسام با همان هویت خاص خود، بهره‌مند از علم هستند. لذا علم در آن‌ها یک کمال بالذات می‌باشد که در ذات مادی آن‌ها

نهفته است.^۱ منظور از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است؛ یعنی آگاهی از صمیم ذات شیء مادی انتزاع می‌شود، و جسم برای اتصاف به آگاهی، نه نیاز به واسطه در ثبوت دارد و نه نیاز به واسطه در عروض.

اما بر اساس رهیافت دوم، اجسام به واسطه اتحاد با مبادی عقلی از علم بهره‌مند شده‌اند و با قطع نظر از آن صور مجرد هیچ علمی ندارند. بنابراین علم آن‌ها در شیوه دوم ذاتی نیست، بلکه یک علم تبعی است و جسم برای اتصاف به آگاهی، نیازمند واسطه در ثبوت است که همان رب النوع متحد با آن می‌باشد.

خود ملاصدرا به این تفاوت چهارم تصریح نموده است. وی در *مفاتیح الغیب*، پس از اشاره به هر دو رهیافت، هر جسم را دارای صورت ادراکی دانسته که یا قائم به ذات اوست و یا قائم به امر مفارق است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲) و این دو حالت متفاوت، نتیجه آن دو وجه متفاوت است.

باید توجه داشت که بر اساس رهیافت دوم، علم اجسام تبعی است نه عرضی. به دلیل آنکه بالعرض در جایی است که یک صفت واسطه در عروض داشته و مجازاً به یک شیء نسبت داده شود؛ مانند قضیه «ناودان جاری است» که اسناد جریان به ناودان مجازی است و واسطه در عروض آن، آب است؛ جریان حقیقتاً به آب نسبت داده می‌شود و به واسطه آب به ناودان، و علاقه ظرف و مظروف بین ناودان و آب، مصحح این اسناد مجازی است.

این در حالی است که از نظر ملاصدرا، اسناد علم به اجسام حتی طبق رهیافت دوم حقیقی است، نه مجازی (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷). لذا باید گفت که علم آن‌ها در رهیافت دوم بالتبع است نه بالعرض، یعنی عالمیت اجسام در این شیوه، واسطه در ثبوت دارد که همان مبادی عقلی هستند، نه واسطه در عروض.

۵-۵. شمول و عدم شمول عالمیت مادیات

دیدگاه سریان علم به اشیاء مادی، طبق رهیافت نخست از سعه و شمول کامل

۱. حاجی سبزواری نیز به ذاتی بودن کمالات اجسام بر اساس رهیافت نخست تصریح نموده و آن‌ها را به دلیل بهره‌مندی از وجود، دارای حیات ذاتی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۲/۹، پاورقی).

برخوردار است؛ زیرا بر اساس وجه اول، وجود آگاهی در هر چیزی که عنوان «موجود» بر آن اطلاق شود، ثابت می‌گردد، حتی اگر فاقد رب النوع باشد. اما راه دوم فقط توجیه‌کننده شعورمندی آن دسته از اشیاء مادی است که رب النوع دارند. بر این اساس، برای دو مورد از اشیاء جهان ماده طبق رهیافت اول، علم ثابت می‌شود، اما طبق رهیافت دوم، علم ثابت نمی‌گردد.

الف) ماده اولی: هیولای اولی هرچند پایین‌ترین مرتبه وجود است، اما به هر حال معدوم نیست و وجودی بسیار ضعیف دارد. از این رو طبق راه نخست، علم بسیار ضعیف هم برای آن ثابت می‌گردد.^۱ اما بر اساس راه دوم، ماده اولی علم نخواهد داشت؛ زیرا ماده اولی نوع کامل نیست تا رب النوع عقلی داشته باشد. نخستین انواع مادی که رب النوع دارند، عناصر هستند که از ترکیب ماده اولی و صورت جسمیه پدید می‌آیند؛ مانند آب و آتش.

ب) اجسام صناعی: منظور از اجسام صناعی، مصنوعات اختراعی بشر هستند که از ترکیبات شیمیایی روی اجسام طبیعی و معدنی به دست می‌آیند؛ مانند الکل و مشتقات آن، داروهای شیمیایی، اسیدهای خوراکی و صنعتی، روغن‌های خوراکی و صنعتی، محصولات پتروشیمی مثل بنزین، گازوئیل، پلی اتیلن و... امروزه با پیشرفت علوم تجربی، تعداد این اجسام صناعی از حد شمارش بیرون رفته است. هر یک از اجسام صناعی یک ماهیت نوعیه جدید دارند؛ زیرا ترکیب مواد و اجزای آن‌ها فیزیکی نیست که صرفاً با کنار هم قرار گرفتن چند جسم طبیعی حاصل شده باشد؛ بلکه ترکیب آن‌ها شیمیایی است. اما روشن است که آن‌ها رب النوع ندارند؛ زیرا رب النوع برای انواع طبیعی عالم ماده ثابت است و این اجسام ساختگی، نوع طبیعی مادی به شمار نمی‌روند. با توجه به این نکته، طبق وجه دوم برای اجسام صناعی علم و شعور اثبات نمی‌شود. اما طبق وجه اول برای آن‌ها نیز علم و شعور ثابت می‌گردد؛ زیرا آن‌ها نیز

۱. حکیم سبزواری در *تعلیقه بر اسفار* با استناد به رهیافت اول، هیولای اولی را دارای حیات ذاتی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۲/۹). بدیهی است که حیات در اینجا خصوصیت ندارد و همه کمالات هفت گانه که ملاصدرا به ملازمت آن‌ها با وجود مطلق قائل شده است، برای هیولای اولی ثابت می‌شود.

دارای وجود هستند و بر اساس قانون عینیت و ملازمت وجود با علم، هستی آن‌ها نیز همراه با آگاهی خواهد بود.

صدرالمتألهین در عبارتی که هر دو رهیافت را پشت سر هم ذکر نموده، وجه اول را «اشمل» توصیف کرده است (همان) که به احتمال زیاد، مراد او همین مطلبی است که ما بیان نمودیم.

۶. بررسی نقاط قوت هر یک از دو وجه

اکنون نوبت آن است که دو شیوه ملاصدرا در توجیه سریان علم به مادیات را از جهت قوت با یکدیگر مقایسه کنیم و ببینیم که کدام یک از آن دو از نظر فلسفی استوارتر است و بر دیگری برتری دارد؟

خود صدرالمتألهین در عبارت جامعی که پیش از این ذکر شد و در آن، هر دو راه را در کنار هم ذکر نموده، هر دوی آن‌ها را لطیف، دقیق، شریف و در عین حال دشوار برشمرده است. سپس می‌گوید وجه اول «اولی» است، اما به دلیل برتری آن اشاره‌ای نکرده است:

«وکلا الوجهین لطیف دقیق غامض شریف، والأول أولى» (همان).

در این بخش از مقاله سعی می‌کنیم نقاط قوت هر یک از دو رهیافت را بیان نموده و در نهایت شیوه برتر را با ذکر دلیل معرفی کنیم.

۱-۶. قوت رهیافت اول

وجه اول نسبت به وجه دوم مزیت مبنایی دارد؛ زیرا بر دو اصل وجود ارباب انواع و اتحاد آن‌ها با اصنام مادی بنا نشده است. اما وجه دوم، مبتنی بر آن دو پیش‌فرض است.

پیشتر گفتیم که نظریه مثل عقلی و ارباب انواع در میان حکما مخالفان زیادی دارد. بنابراین اگر کسی وجود ارباب انواع را رد کند، یا اتحاد آن‌ها با افراد مادی را انکار نماید، عالمیت مادیات طبق راه دوم منتفی می‌گردد، اما عالمیت مادیات طبق راه اول همچنان قابل اثبات است.

به دیگر سخن، بهره‌مندی مادیات از علم طبق راه نخست، در هر دو فرض پذیرش و عدم پذیرش ارباب انواع و اتحاد آن‌ها با افراد مادی قابل اثبات است؛ اما اثبات شعورمندی مادیات از راه دوم فقط در فرض پذیرش ارباب انواع و اتحاد آنان با افراد مادی امکان‌پذیر است.

بعید نیست که مراد صدرالمتهلین از «اولی» بودن راه نخست (همان)، اشاره به همین مزیت باشد.

۲-۶. قوت رهیافت دوم

رهیافت دوم نسبت به رهیافت اول دست کم دو مزیت دارد:

الف) سازگاری با اصل تجرد علم

مشهور فلاسفه علم را یک حقیقت مجرد از ماده می‌دانند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۴۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۳-۷۲/۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۲-۳۰۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۰). خود ملاصدرا نیز در مواضع متعددی بر تجرد علم از ماده تأکید کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۳ و ۱۷۴/۶؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۶۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۷ و ۸۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲-۲۶۳). صریح‌تر از همه جا در جلد سوم *اسفار* به بررسی و نقد تعریفات ارائه‌شده مختلف برای علم پرداخته و در انتها، تعریف مورد قبول خود را با عنوان «مذهب مختار» این‌طور بیان کرده است:

«دیدگاه مختار ما این است که علم عبارت است از وجود مجرد از ماده وضعیه» (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۳).

در هیچ یک از آثار ملاصدرا یافت نمی‌شود که او علم را یک وجود مادی تعریف کرده باشد. او حتی در همان عباراتی که آگاهی را به جمادات و سایر اشیاء مادی نسبت داده است، علم را یک وجود خاص و مقید به تجرد از ماده و غواشی آن معرفی نموده است. مانند این بخش از کلام او در *مفاتیح الغیب*:

«علم از آنجایی که یک وجود مظهر از ویژگی‌های مادی است، یک وجود خاص و مقید به تجرد از ماده و خصوصیات آن است و مانند برخی از موجودات فرورفته در ماده نیست؛ وگرنه وجود به طور کلی عین علم و حیات است و به همین دلیل، عرفا

حکم نموده‌اند به اینکه همه موجودات حتی جمادات، زنده و عالم و سمیع و بصیر هستند» (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

این در حالی است که به حکم عقل، سنخیت بین ظرف و مظروف ضروری است. از این رو، وعاء مجرد باید مجرد باشد و علم مجرد نمی‌تواند در ظرف مادی قرار گیرد (ابن سینا، بی‌تا: ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۷/۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۸۷). با توجه با این اصل عقلی، ادعای بهره‌مندی اجسام مادی از علم با اصل تجرد علم منافات دارد. ملاصدرا نیز به این مطلب توجه داشته است. او در ادامه همان عبارت بالا در *مفاتیح الغیب*، برای آنکه منافات میان تجرد علم و وجود آگاهی در مادیات را حل کند، دوباره همان دو رهیافت را آورده است. ابتدا بر اساس رهیافت اول می‌گوید هر موجودی حیات و علم و معرفت به پروردگارش دارد، اما علم در اجسام به دلیل قبول تقسیم و پراکندگی اجزا که منافات با وحدت و جمعیت دارد، ممزوج به جهل است؛ همان طور که اصل وجودشان آغشته با عدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۲).

صدرا بلافاصله به رهیافت دوم اشاره می‌کند و می‌گوید هیچ جسمی خالی از یک مقوم روحانی نیست که حافظ وحدت اتصالی او از تفرق و جدایی است. سپس نتیجه می‌گیرد که هر جسمی یک صورت ادراکی دارد که یا قائم به ذات اوست (بنا بر وجه اول) و یا قائم به عقل مفارق است (بنا بر وجه دوم). سپس علم را بر مدار تجرد از ماده قرار می‌دهد و می‌گوید هر چیزی که به نحوی دارای هویت تجردی باشد، علم و عالم است و مراتب علم در ظهور و انکشاف، به اندازه مراتب تجرد از ماده خواهد بود (همان).

اما باید توجه داشت که کوشش او برای رفع تنافی میان تجرد علم و عالمیت اجسام از رهگذر وجه اول بی‌فایده است؛ زیرا بر اساس وجه اول، جسم مادی بشرط لا و به‌تنهایی لحاظ می‌شود و لذا هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد؛ بنابراین به حکم عقل نمی‌تواند حامل علم مجرد باشد.

ممکن است گفته شود که در رهیافت اول، میان مادیت جسم و تجرد علم منافاتی نیست؛ زیرا خود ملاصدرا می‌گوید جسم (به معنای ماده) علمی دارد که مانند «لاعلم» است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۷). پس در اجسام علم مجرد وجود ندارد، بلکه

آگاهی است که با ناآگاهی فرق نمی‌کند.

در پاسخ می‌گوییم اینکه گفته شود اجسام علمی دارند که مانند «لا علم» است، یک کلام خود متناقض است و به شعر نزدیک‌تر است تا برهان. افزون بر آن، این سخن در واقع به معنای نفی علم از اجسام است، نه اثبات علم، و با نظریه صدررا در خصوص سریان علم به همه مراتب هستی منافات دارد. علامه طباطبایی نیز می‌گوید اینکه ملاصدرا در متمیم بیان خود (در رهیافت اول) از تشبیه استفاده نموده و علم موجود جسمانی را مانند «لاعلم» خوانده است، شاهد بر غیر برهانی بودن این وجه است و حق آن است که این وجه در توجیه سریان آگاهی به اجسام نافع نیست (همان، تعلیقه طباطبایی).^۱

حاصل آنکه بهره‌مندی اجسام از علم طبق رهیافت اول، با اصل مجرد علم منافات دارد. اما طبق رهیافت دوم، چون شیء مادی یک بُعد مجرد هم پیدا می‌کند و با رب‌النوع عقلی مجرد از ماده اتحاد دارد، از علم برخوردار می‌شود، نه با همان هویت مادی محض. بنابراین عالمیت شیء مادی طبق این راه با اصل مجرد علم سازگار است. علامه طباطبایی به همین دلیل، رهیافت دوم را برای توجیه سریان علم به مادیات برگزیده است. ایشان می‌گوید:

«با برهان ثابت شده است که علم با وجود مجرد مساوقت دارد (نه مطلق وجود)، و ذات ماده و مادیات که اجسام و جسمانیات هستند، با حضور منافات دارند؛ پس بالذات نه عالم خواهند بود و نه معلوم. بنابراین معنای سرایت علم به همه موجودات و عالمیت اجسام و جسمانیات این است که صورت‌های مثالی و عقلی آن‌ها به خودشان و به موجودات دیگر علم دارند» (همان: ۱۵۳، تعلیقه طباطبایی).

ب) سازگاری با ادعای معرفت اجسام مادی به خداوند و صفات او

ملاصدرا در عین ادعای شعورمندی اشیاء مادی، در آثار خود به طور پراکنده به چیزهایی که اجسام نسبت به آن‌ها شعور و آگاهی دارند نیز اشاره کرده است. یکی از

۱. بر خلاف علامه طباطبایی، حکیم سبزواری دیگر محشی *اسفار*، وجه اول را قوی شمرده است. از تعلیقات او به دست می‌آید که وی برای ذات شیء مادی با همان هویت جسمانی، حیات، علم، اراده و سایر کمالات را ثابت می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۰/۹ و ۲۷۲، تعلیقه سبزواری).

اموری که به عقیده ملاصدرا متعلق آگاهی همه مخلوقات از جمله موجودات جسمانی است، خداوند است.

او می‌گوید خداوند برای همه موجودات اعم از موجودات عقلی و نفسی و طبیعی، کمالی مقرر کرده و عشق به آن کمال را در وجود همه آنها نهادینه ساخته است (همان: ۱۴۸) و هر موجود سافل به موجود عالی‌تر از خود عشق دارد تا برسد به واجب‌الوجود تعالی، و از این طریق نتیجه می‌گیرد که همه موجودات عالم، عاشق خداوند و مشتاق لقای او هستند (همان: ۱۵۶-۱۵۷). صدرا سپس بر این نکته تأکید می‌کند که این عشق عمومی بدون حیات و شعور امکان‌پذیر نیست و لذا حکم به زنده بودن و آگاهی داشتن همه موجودات از جمله طبایع جسمانی می‌کند (همان: ۱۵۲). صدرا همچنین مدعی شناخت همه موجودات نسبت به صفات ثبوتی و سلبی خداوند نیز شده است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۴۶/۷). همچنین از نظر او، عموم موجودات سخن خداوند را هم می‌شنوند و از دستورات او اطاعت می‌کنند (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۸/۱).

بنابراین از نظر صدرالمতألهین، اجسام مادی به خداوند و صفات جمال و جلال او عارف‌اند و کلام الهی را هم می‌شنوند.

بدیهی است که رهیافت نخست، با ادعای معرفت اجسام طبیعی به خداوند و صفات و کلام او منافات دارد؛ زیرا طبق وجه نخست، موجود مادی چون در پایین‌ترین مرتبه سلسله وجود قرار دارد و موجودی ضعیف‌تر از آن نیست، علم او نیز در پایین‌ترین درجات علم است و علمی ضعیف‌تر از علم شیء مادی وجود ندارد، تا جایی که ملاصدرا علم جسم مادی را آمیخته با جهل دانسته و آن را به «لاعلم» تشبیه نموده است (همان: ۲۳۴/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲). این در حالی است که خداوند و شئون وجودی او در شدیدترین و کامل‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد و علم به او را نمی‌توان ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند جهل دانست؛ زیرا مرتبه وجودی معلوم و متعلق شناسایی، در شدت و ضعف درجه علم تأثیرگذار است و تردیدی نیست که شدت و علو مرتبه وجودی معلوم، موجب شدت درجه علم می‌شود. خود ملاصدرا شدت رتبه معلوم را سبب شدت مرتبه علم دانسته و بر این اساس می‌گوید علم به ذات خداوند شدیدترین علوم است و علم به حقیقت هر علت شدیدتر از علم به معلول آن، و علم به حقیقت هر جوهر شدیدتر از

علم به حقیقت هر عرض است (همان: ۳/۳۸۳-۳۸۴).

به دیگر سخن، معرفت جسم مادی به خداوند از رهگذر وجه اول غیر ممکن است؛ زیرا از یکسو آمیختگی با ماده و ضعف وجودی عالم و فاعل شناسا اقتضا می‌کند که علم آن ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند ناآگاهی باشد. از سوی دیگر، عظمت و شدت وجودی معلوم و متعلق شناسایی اقتضا می‌کند که علم جسم مادی ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند جهل نباشد.

اما بر اساس رهیافت دوم - همان طور که قبلاً گفتیم - شیء مادی به واسطه اتحاد با مبدأ عقلی مجرد خود دارای یک بعد مجرد نیز می‌شود و از علم رب‌النوع خود بهره‌مند می‌گردد. بنابراین علم جسم مادی مثل «لاعلم» نیست، بلکه آگاهی او به دلیل آنکه خاستگاه فرامادی دارد، در مرتبه شدید و بالایی قرار دارد و با ادعای معرفت جسم مادی به خداوند و صفات و کلام الهی سازگار است. بنابراین سخن از معرفت مادیات به پروردگار عالم، فقط بر اساس رهیافت دوم امکان‌پذیر است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مواضع متعددی از آثار خود، دیدگاه بهره‌مندی اجسام مادی از علم را مطرح نموده است. اما همه عبارات او ناظر به توجیه واحدی از سریان علم به مادیات نیست. او به دو وجه مختلف کوشیده است تسری علم به مادیات را از منظر فلسفی توجیه کند، که نتیجه آن دو وجه در اثبات علم برای اشیاء مادی یکسان نیست. بنا بر وجه نخست که مبتنی بر مساوقت مطلق وجود با علم است، برای اصل ماده و همه اجسام طبیعی و صناعی با همان هویت جسمانی آمیخته با عدم، علم بسیط بسیار ضعیفی ثابت می‌شود که مشوب به جهل و مانند «لاعلم» است. اما بنا بر وجه دوم که بر اتحاد مادیات با ارباب انواع بنا شده است، برای خصوص اجسام طبیعی (نه ماده اولی و نه اجسام صناعی) به اعتبار اتحاد با مبدأ عقلی و مجردی که دارند، علم مرکب و شدیدتری ثابت می‌گردد که آمیخته با جهل نیست. این اختلاف نتایج تا کنون از نگاه پژوهشگران در موضوع عالمیت اجسام در اندیشه ملاصدرا دور مانده است. هر یک از دو وجهی که ملاصدرا برای توجیه تسری آگاهی به اشیاء مادی ذکر

نموده است، دارای مزیت‌هایی است که در دیگری وجود ندارد. در بدو امر می‌توان گفت که راه اول، چون بر نظریه ارباب انواع و اتحاد آن‌ها با افراد مادی متوقف نیست، به لحاظ مبنایی قوی‌تر است، و راه دوم به لحاظ سازگاری با سایر اندیشه‌های ملاصدرا، به لحاظ بنایی از قوت بیشتر برخوردار است.

اما اگر بخواهیم هر یک از دو رهیافت را با نگاه درون‌سیستمی مورد ارزیابی قرار داده و اعتبار آن‌ها را با توجه به مبانی و قواعد فلسفی نظام حکمت متعالیه بررسی کنیم، دیگر راه نخست بر راه دوم مزیتی نخواهد داشت و هر دوی آن‌ها از قوت مبنایی برخوردار خواهند بود؛ چه آنکه همه مبانی هر دو رهیافت بر اساس قواعد حکمت صدرایی صحیح و ثابت شده هستند. به دیگر سخن، وجود مبادی عقلی و اتحاد آن‌ها با افراد مادی که از مبانی ویژه رهیافت دوم‌اند، دو اصل مسلم و مستدل در حکمت متعالیه می‌باشند. بنابراین با نگاه درون‌سیستمی، ابتدای راه دوم بر آن دو اصل موجب ضعف آن نمی‌شود.

اما قوت بنایی که در راه دوم وجود دارد، یک مزیت واقعی است که موجب برتر دانستن آن نسبت به راه اول می‌شود. راه دوم با اصل تجرد علم و ادعای معرفت اشیاء مادی به خداوند که هر دو مورد تأکید مکرر ملاصدرا هستند، کاملاً سازگار است. بر خلاف راه نخست که نه با تجرد علم سازگاری دارد و نه با معرفت اجسام مادی به خداوند قابل جمع است. بی‌تردید اینکه یک دیدگاه در یک نظام فکری خاص، با اصول و اندیشه‌های دیگری که در همان نظام فکری پذیرفته شده است، ناسازگار باشد، ضعف بزرگی برای آن به شمار می‌رود و همین نکته موجب می‌شود که راه دوم ملاصدرا برای توجیه سریان علم به اشیاء مادی را برتر از راه اول بدانیم.

کتاب‌شناسی

۱. آریان‌فر، پریرسا، بررسی نظریه آگاهی موجودات از دیدگاه ملاصدرا، به راهنمایی فروزان راسخی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء(س)، دانشکده الهیات، ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *رسائل*، قم، بیدار، بی‌تا.
۴. ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۵. برنا، علی محمد، و حسین آسا، «ذی شعور بودن جمادات در حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۶. بیات، محمدحسین، و حامده راستایی، «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا»، *سراج منیر*، سال ششم، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید یارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، بی‌تا.
۹. چوپانی، فرزانه، بررسی شعور جمادات و نباتات در فلسفه صدرای پیشینه آن در عرفان ابن عربی، به راهنمایی صدرالدین طاهری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. همو، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. دکامی، محمدجواد، «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه»، *آینه معرفت (فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی)*، سال پنجم، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۱۳. زینلی، روح‌الله، علیرضا نجف‌زاده تربتی، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال دوازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. همو، *العرشیه*، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش. (الف)
۲۲. همو، *سه رساله فلسفی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش. (ب)

۲۴. همو، شرح الهدایة الاثریة، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدایة الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۲۷. همو، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، تهران، شمس تیریزی، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. فاضلی، علی رضا، «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، سال هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. قربانی، زهره، و محمد مهدی مشکاتی، «تبیین عقلانی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال دهم، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۳۴. قربانی، کبری، نسبت علم و وجود از دید ملاصدرا و نتایج فلسفی آن، به راهنمایی موسی ملایری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲ ش.
۳۵. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، درة التاج لغرة الدیاج، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۳۶. همو، شرح حکمة الاشراق، تعلیقه ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. مهرکوشان، لاله، علم حضوری در جسم و امور جسمانی در حکمت متعالیه، به راهنمایی موسی ملایری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲ ش.
۳۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، کتاب القبسات، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. همو، مصنفات میرداماد، مشتمل بر ده عنوان از کتابها و رسالهها و اجازهها و نامهها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۴۱. هاشمی راد، مرضیه سادات، شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه، به راهنمایی قاسم کاکایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱ ش.

بررسی مبانی فلسفی ملاصدرا و حکیم زنوزی در باب ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی با تکیه بر معاد جسمانی*

- علی مستأجران گورتانی^۱
- مجید صادقی حسن‌آبادی^۲

چکیده

مسئله ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در بستر معاد جسمانی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. ملاصدرا در نظریه معاد جسمانی، ملکات نفسانی و اقتضانات وجودی آن را به گونه‌ای خاص تبیین نموده است که بسیاری از حکمای پس از ایشان، موافقت خود را نسبت به این دیدگاه ابراز نموده‌اند. اما مدرس زنوزی دیدگاهی متفاوت برگزیده و بر این باور است که نفس پس از مرگ، ودایع و آثار ذاتی در بدن دنیوی به جای می‌گذارد که وجه امتیاز بدن‌ها پس از مرگ خواهد شد که با محوریت ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در بدن و به پشتوانه حرکت جوهری در معاد جسمانی، بدن به سوی نفس در حرکت خواهد بود؛ اما نظریه ملاصدرا بر قابلیت انشاء وجودی نفس استوار است. در این پژوهش با روش تحلیل و توصیف محتوا، مبانی فلسفی ملاصدرا و زنوزی در این مسئله

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (mostajeran110@yahoo.com).
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (majed@ltr.ui.ac.ir).

بررسی می‌گردد و مترتب بر مبانی هر دو اندیشمند، محل نزاع مشخص خواهد شد. مقایسه آرا نشان می‌دهد که طبق تفسیر زنوزی، اجزای بدن عنصری به محوریت حرکت جوهری ملحق به نفس شده است که در این فرایند، ملکات نفسانی در آن‌ها نهادینه می‌شود؛ اما بر اساس نظر ملاصدرا، نفس انسانی با تکیه بر انشاء وجودی و ارتقاء آن، سبب تحقق معاد جسمانی خواهد شد.

واژگان کلیدی: ملکات نفسانی، ودیعه‌سپاری، معاد جسمانی، زنوزی، بدن

مثالی.

۱. طرح مسئله

یکی از بسترهای ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در معاد جسمانی ترسیم می‌شود. ملاصدرا در نظریه معاد جسمانی، ملکات نفسانی و اقتضانات وجودی آن را به گونه‌ای تبیین نموده است که بسیاری از حکمای پس از ایشان، موافقت خود را نسبت به نظریه ایشان ابراز نموده‌اند؛ اما پس از دو قرن، آقاعلی مدرس زنوزی با به کارگیری برخی از مبانی فلسفی، نظریه‌ای جدید ارائه کرده است.

ملکه نفسانی چیست؟ ملکه، کیفیتی نفسانی است که از سویی تحت تأثیر طبیعت و فرد است و از سویی دیگر از تکرار فعل و عادت حاصل می‌شود و سبب آسانی صدور فعل از نفس، بدون نیاز به فکر و اندیشه می‌گردد. با توجه به این تعریف از ملکه می‌توان آن را محصول طبیعت و تکرار عمل دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۳۷۶).

در باور صدرا، ملکات نفسانی نقش مهمی در ترسیم معاد جسمانی به عهده دارند؛ زیرا نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، پیوسته بدن دنیوی خود را تخیل می‌کند؛ چرا که قوه خیال بعد از مرگ، هنوز در نفس باقی است. این تخیل بدن توسط نفس سبب می‌گردد که بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر شود و نفس با این بدن در آخرت محشور خواهد شد. اما آنچه از عبارات ملاصدرا به دست می‌آید، در برزخ و قیامت بدن دنیوی منظور نیست؛ زیرا بدن‌های اخروی مجرد از ماده دنیوی بوده و قابل حالات مختلف و پذیرش صور هستند؛ چون عدم وجود بدن عنصری در معاد جسمانی، مشکلی را برای ادراکات جسمانی ایجاد نخواهد کرد و همان گونه که انسان در خواب می‌بیند و می‌شنود، همین گونه پس از مرگ نیز توانمندی قوه خیال به مراتب قوی‌تر

خواهد شد (همو، ۱۳۷۸: ۹/۱۹۱).

بر اساس دیدگاه مدرس زنوزی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی، اگرچه تدبیرش نسبت به بدن گسسته می‌شود، اما ودایع و آثاری ذاتی در بدن بر جای می‌گذارد، به گونه‌ای که هر بدنی از دیگر بدن‌ها به واسطه همین مناسبات و ودایع امتیاز می‌یابد. لذا پس از مرگ، آثار و فعلیات نفسانی در اجزای بدن به ودیعه سپرده می‌شود و پس از مرگ اجزای بدن به محوریت حرکت جوهری به نفس ملحق خواهد شد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲/۹۸).

با طرح موضوع پژوهش حاضر با پرسش‌هایی مواجه خواهیم بود؛ چرا حکیم زنوزی به دنبال ارائه نظریه جدیدی بوده است؟ قوه خیال چه نقشی در ساختار معاد جسمانی دارد؟ آیا ملکات نفسانی توانایی تبیین و راهگشایی برخی از مشکلات معاد جسمانی را دارند؟

آنچه از رساله *سبیل الرشاد* حکیم زنوزی برمی‌آید، سه عامل اساسی، دیدگاه زنوزی را تشکیل می‌دهد؛ اول، مشکل اصلی و نقد ایشان به نظریه ملاصدرا نسبت به عدم سازواری و ناهمخوانی با ظواهر آیات و روایات بوده است. دوم، در برخی از مبانی معاد جسمانی، نظری متفاوت از ملاصدرا برگزیده است. سوم، استفاده از روایتی از امام صادق علیه السلام و تطبیق ظواهر این حدیث با نظریه خود و همچنین مشاهده عینی و تجربی (سالم بودن جسد شیخ صدوق پس از قرن‌ها) ایشان را مصمم نموده که به نظریه‌ای جدید دست یابد. از دیدگاه زنوزی این گونه برداشت می‌شود که وی به دنبال ترسیم نظریه‌ای است که با ظواهر دینی سازگارتر باشد و نیازی به تأویل ظهور دلایل نقلی و التزام یافتن به جسم مثالی نداشته باشد.

در ابتدا به سه مورد از مبانی فلسفی ملاصدرا و زنوزی اشاره می‌شود و در ادامه به این مسئله خواهیم رسید که توجه به قوه خیال، نقش مهم و اساسی در شکل‌گیری تئوری زنوزی داشته که البته این مورد را می‌توان یکی از نقاط مشترک با نظریه بدن مثالی ملاصدرا دانست و در نهایت با استخراج مبانی هر دو و با عنایت به وجوه اشتراکی و اختلافی مبانی، مسئله ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی تبیین خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

در مورد موضوع معاد جسمانی از منظر ملاصدرا و حکیم زنوزی، تحقیقاتی به سرانجام رسیده است. برخی بر این باورند که ادله عقلی و نقلی اقامه شده از جانب حکیم زنوزی بر مدعای خویش در معاد جسمانی دچار نقصان است و نمی‌توان آن را بدیل یا مکمل دیدگاه ملاصدرا دانست (ر.ک: گرجیان، ۱۳۹۵: ۱۷۹-۱۹۶؛ چنگی آشتیانی، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۲۴). اما در مقاله حاضر با توجه به تقابل دیدگاه ملاصدرا و حکیم زنوزی، نقاط قوت مبانی زنوزی تقریر شده است.

برخی دیگر به واکاوی عمیق‌تر در این مسئله پرداخته‌اند و با بررسی کیفی اصول یازده‌گانه ملاصدرا در باب معاد جسمانی به این نتیجه رسیده‌اند که برخی از این اصول در آثار مختلف صدرا دچار افزایش و کاهش شده است و به تحلیل آن پرداخته‌اند و اگرچه به مجرد قوه خیال و نقش آن در نظریه معاد جسمانی صدرایی اشاراتی داشته‌اند، اما مسائلی از قبیل ارائه مواضع وفاق و خلاف ملاصدرا و حکیم زنوزی و بررسی مسئله اتحاد نفس و بدن و بقای صورت در تکامل نفوس و تفسیر مشترک هر دو اندیشمند از قوه خیال مغفول مانده است (ر.ک: عضدی‌نیا و جوارشکیان، ۱۳۹۷: ۹۳-۱۱۴).

۳. بررسی مبانی فلسفی زنوزی و ملاصدرا در طرح رسوخ ملکات نفسانی

۳-۱. ترکیب نفس و بدن

اولین مبنای مشترک بین ملاصدرا و زنوزی، اشاره به کیفیت و چگونگی ترکیب نفس و بدن است. شناخت نفس از مسائل اساسی و مهم محسوب می‌گردد؛ زیرا نفس ناطقه با وحدت و بساطت ذات، مشتمل بر کلیه قوای مدرکه است؛ بدین معنا که مُدرک حقیقی در هر یک از ادراکات ظاهری و باطنی است که به قوای نفسانی نسبت داده می‌شود. همچنین نفس، محرک حقیقی است که تمام تحریکات قوای بدنی به آن منسوب است.

ملاصدرا بر این باور است که ترکیب بین نفس و بدن از نوع اتحادی است و بین نفس و بدن، تعلق و تأثیر و تأثر وجودی برقرار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۶). در باب

تعلق نفس به بدن، ملاصدرا بر این باور است که نوعی تعلق وجودی بین حدوث نفس و بدن برقرار است. نفس در ابتدای پیدایش، مانند سایر طبایع مادی است و طبایع مادی نیاز به ماده دارند و این ماده هم مبهم‌الوجود (یعنی واحد بالعموم) است. ماده در گذر زمان تغییر می‌کند و به یک مقطع خاص نیازمند نیست. نفس مانند هر طبیعتی، با یک ماده بدنی مبهم‌الوجود در ارتباط است. اما علت نیاز به ماده مبهم‌الوجود چیست؟ هویت بدن با تبدیل مواد کاهش و افزایش پیدا می‌کند و به ماده خاصی وابسته نیست. به همین دلیل، انسان از حیث هویت نفسانی‌اش شخص واحد است، اما از حیث جسمانی شخص واحد نیست؛ چون به لحاظ جسمی، دوران کودکی و کهنسالی انسان کاملاً متفاوت و متمایز از یکدیگرند، ولی در تمام زندگی انسان، یک هویت و یک نفس واحده به آن اطلاق می‌شود (همان: ۳۲۳/۸).

با توجه به مقدمه پیشین، نفس انسانی در ابتدای تکون از همه کمالات و صفات نفسانی خالی است. انسان در ابتدای دوران جنینی دارای خاصیت معدنی است، سپس رشد و نمو پیدا می‌کند و وارد مرحله نفس نباتی می‌شود و در ادامه، روح حیوانی به دست می‌آورد و وقتی به دنیا می‌آید، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. به عبارت دیگر، انسان از عقل هیولانی برخوردار است و دائماً در حال رشد و نمو است. بنابراین نفس با به کارگیری اعضای بدن و ترکیبی که بین آن‌ها وجود دارد، توانایی پیدا می‌کند که کمالات را کسب نماید.

اساساً نفس و بدن نزد ملاصدرا، دو موجود مستقل و جدا از هم نیستند؛ بلکه نفس حاصل حرکت جوهری ماده بدن است که استعدادها و قوای آن در طول زمان به فعلیت می‌رسد و ترکیب این دو اتحادی است و در ترکیب اتحادی باید طرفین ترکیب هماهنگ و مناسب هم باشند (رحیم‌پور، ۱۳۹۳: ۹۳).

اما زوزی برای طرح نظریه خود، اولاً نفس را مرتبه‌بندی کرده و سپس بین مراتب نفس، قائل به نوعی ترکیب حقیقی بالذات شده است؛ به این صورت که هر مرتبه‌ای از نفس نسبت به مرتبه مافوق خود در ارتباط و اتصال است و در نتیجه این ارتباط و اتصال، حالت نفسانی برای انسان پدید می‌آید. ثانیاً ترکیب دیگری بین مراتب نفس و بدن قائل شده و برای تبیین مدعای خود، از رابطه نفس و بدن استفاده کرده است که با تصور

ترس و یا ترشی، حالت چهره زرد می‌شود یا غدد بزاقی ترشح می‌کند. بر این اساس می‌توان ترکیب نفس و بدن را به شکل مخروطی تشبیه کرد که نقطهٔ اوج آن قوهٔ عاقله است و پهنای آن را اعضا و جوارح همراه با مواد تشکیل داده است که هر مرتبه عالی نسبت به مرتبه پایین خود علت ایجابی، و هر مرتبه پایین نسبت به مافوق خود علت اعدادی است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۴/۲). ارتباطی که نفس با بدن مادی پیدا می‌کند، حتی پس از مرگ نیز منقطع نخواهد شد و همچنین هر بدنی دارای آثار و ودایعی از نفس خویش است و همین آثار و ودایع، وجه امتیاز بدن‌ها از یکدیگر پس از مرگ می‌باشد.

مدرس زنوزی در رسالهٔ *سیل الرشاد* از اصطلاح حقیقی و اعتباری استفاده کرده است، اما مقصود از ترکیب نفس و بدن، ترکیب خارجی است؛ زیرا اجزای تشکیل دهنده یک شی مرکب، در عالم خارج موجود است (همان: ۹۸/۲).

در ترکیب حقیقی بین اجزای تشکیل دهنده آن، تأثیر و تأثر متقابل به گونه‌ای است که مجموعهٔ حاصل از این تقابل، وحدت حقیقی دارد؛ مانند ترکیب انسان از روح و بدن یا ترکیب جسم از ماده و صورت و یا مانند یاقوت که از چند عنصر متفاوت تشکیل یافته است. همچنین در ترکیب حقیقی، اثر مرکب غیر از اثر تک‌تک اجزاست؛ اما در ترکیب اعتباری یا انضمامی، از مجموع اجزا یک وحدت به وجود می‌آید، ولی از مجموع به هم پیوستن اجزا، شیء جدیدی به وجود نمی‌آید؛ مانند لشکر که از اجتماع سربازان، شیء جدیدی پدید نمی‌آید (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۴۱/۱).

می‌توان اذعان داشت که تا حدودی زنوزی در تبیین ترکیب اتحادی نفس و بدن، در موافقت با نظر ملاصدرا سخن گفته است. وی در جهت نشان دادن درجات مناسب اتحاد بین نفس و بدن، به چگونگی ملکهٔ نفسانی ارباب صنایع اشاره می‌کند؛ کسانی از اهل صنعت که در کار خود مهارت داشته و دارای ملکهٔ راسخ می‌باشند و عمل خود را به بهترین وجه و در نیکوترین صورت انجام می‌دهند، بدون اینکه در انجام آن به اندیشه‌ای نیازمند باشند. ملکهٔ نفسانی برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر اینکه نسبت به اعمال و افعال خاصی مداومت داشته باشد و آن‌ها را مکرر انجام دهد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲).

اما منشأ اختلاف نظر زنوزی با ملاصدرا در این مسئله عبارت است از اینکه اولاً نفس دارای مراتب مختلفی است و ترکیب حقیقی بین مراتب نفس برقرار است. افزون بر

این مطلب، بین نفس و بدن هم قائل به ترکیب اتحادی شده است و این گونه تصویرسازی می‌کند که رابطه اعمال بدن و ملکه نفسانی به صورت اعدادی، سبب حصول ملکه نفسانی خواهد شد و ملکه نفسانی نیز به طور ایجابی موجب انجام اعمال بدنی می‌باشد و این دو در ارتباط و مناسبت ذاتی با هم هستند؛ یعنی یک رابطه دوسویه بین تکرار ملکات نفسانی و صور اعمال تا پیش از مرگ در وجود انسان برقرار است و پس از مرگ وقتی نفس ناطقه از بدن جدا می‌گردد، ودایع و آثاری را از ناحیه ملکات نفسانی در اجزای بدن به عنوان بقاء اثر به جای می‌گذارد و این تعامل نتیجه تدبیر ذاتی نفس نسبت به بدن است (همان: ۹۸/۲).

۳-۲. بقاء صورت

بر اساس نظر ملاصدرا، در نظریه ویدعه‌سپاری ملکات نفسانی، بقاء صورت نقش مهمی را ایفا می‌کند؛ زیرا شیئیت شیء به صورت است. وی این مبنا را در معاد جسمانی ضروری می‌داند. به عبارت دیگر، هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، اصل وجودی آن به صورت است و ماده آن برای حیات دنیوی لازم است؛ لذا اگر حیات دنیوی ساقط شود، اصل آن موجود باقی می‌ماند. به باور صدرا، صورت معادل فصل اخیر است و در فصل اخیر تمام اجناس مندرج است. در انسان، نفس ناطقه فصل اخیر او به شمار می‌رود؛ پس اگر نفس باقی بماند، گویا تمام واقعیت انسان باقی مانده است. با پذیرش این مبنا، اگر بدن عنصری پس از مرگ پوسیده شود، در مسئله معاد جسمانی به شبهات متکلمان^۱ دچار نخواهیم شد.

۱. متکلمان در تفسیر معاد جسمانی، دچار شبهات و مشکلاتی شده‌اند که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم؛ اگر بدن فردی تبدیل به خاک شود و از خاک گیاهی رویده شود و از آن گیاه فردی دیگر استفاده کند، اگر قائل به معاد جسمانی شویم، باید بگوییم که تمام بدن فرد مورد نظر اعاده نخواهد شد؛ زیرا کل اعضای او اختصاص به خودش ندارد. بر این مبنا، اگر آکل کافر باشد و مأکول مؤمن باشد، لازم می‌آید که بخشی از بدن کافر و یا مؤمن که در بدن مأکول است، ثواب ببیند؛ در حالی که خود شخص کافر است. اشکال دیگر متکلمان عبارت است از اینکه اگر معاد جسمانی انجام شود و عین ابدان دنیوی در قیامت محشور شوند، با توجه به اینکه جرم زمین یک مقدار معین است و تعداد نفوس نامتناهی و کثیر است، لذا اگر قائل به معاد جسمانی باشیم، لازمه‌اش این است که مکان کافی برای ابدان اخروی وجود نداشته باشد؛ زیرا جرم زمین محدود و معین است و عدد و نفوس کثیرند؛ پس مقدار محدود و معین نمی‌تواند به آن مقدار بدن در نظر گرفته شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۹/۲۰۰-۲۰۷).

طبق نظر ملاصدرا، انسان در مراحل اولیه از نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در نهایت دارای نفس انسانی خواهد شد. هر نفس در مراتب پایین، مترتب بر مراتب بالاتر از خود است. اما نکته‌ای که از عبارات ملاصدرا برمی‌آید این است که نفس از عالم کینونت جمعی عقلی تا ورود به عالم دنیا و پس از عروج از عالم دنیا، یک نفس واحد است، در عین حالی که واجد و پذیرای تغییرات مختلف خواهد بود؛ منتها هر اندازه تغییر در مراتب کمالی صورت پذیرد، نفس انسانی حیثیت لطیف و رقیق‌تری پیدا می‌کند. آنچه سبب ادامه حیات وی در عالم برزخ و قیامت خواهد شد، نفس ناطقه انسانی است که تمام خصوصیات و حیثیات مکتسبه در عالم دنیا در آن منطوی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۹/۱۹۰).

مدرس زنوزی نیز به مسئله بقاء صورت اهتمام ویژه‌ای داده است. پیش از ورود به تبیین این اصل عقلی، با این پرسش مواجهیم که صورت در عبارت‌های مدرس زنوزی به چه معناست؟ برای پاسخ به این پرسش، اشاره به مجلس مناظره حکیم زنوزی شایان توجه است. در جلسهٔ مباحثه‌ای میان آقاعلی مدرس با حاج محمد کریم خان، که توسط شاهرخ میرزا تدارک دیده شده بود، شاهرخ میرزا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا صورت بر ماده مقدم است و یا ماده بر صورت؟ زنوزی شش معنا برای صورت یادآور می‌شود (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۹۸). از میان معانی مذکور، صورت به معنای آثار خاصه در ابدان، متناسب با محل بحث مقاله حاضر می‌باشد.

اما نکته قابل تامل در این مبنا عبارت است از اینکه زنوزی به بقاء صورت در دو حالت مختلف قائل شده است و بر نظریه بقاء ماده در حالات مختلف خدشه‌ای وارد نموده است که ماده دارای دو حالت است: ۱. مادهٔ مطلق؛ ۲. مادهٔ مخصوص.

اگر منظور از بقاء ماده، مادهٔ مطلق باشد، اشکالی به وجود می‌آید که مادهٔ مطلق با همهٔ اشیاء نسبت یکسان و مساوی دارد. این مسئله نیز مسلم است که اگر چیزی با همهٔ امور نسبتی مساوی داشته باشد، در این صورت، بقاء آن در دو حالت مختلف نمی‌تواند حکم یقینی به عینیت در این میان ارائه کند و اگر منظور از ماده، مادهٔ مخصوص باشد، در این صورت، حکم به این‌همانی و عینیت قابل توجیه خواهد بود.

وی بر اساس مطلب پیشین، بقاء ماده را نمی‌پذیرد و از این مبنا در معاد جسمانی

این گونه استفاده می‌کند که پس از مرگ، آثاری از صور و فعلیات نفس ناطقه در بدن به امانت گذاشته می‌شود و خاکی که بدن انسان بر اثر مرور زمان بدن تبدیل می‌گردد، غیر از خاک‌های دیگر می‌باشد؛ یعنی آثاری از صور و تعینات بدنی انسان در آن خاک موجود است و لذا اعضای انسان پس از مرگ با اینکه دچار پوسیدگی می‌شوند، اما با در نظر گرفتن حرکت جوهری، همین اجزای پوسیده ملحق به نفس خواهند شد و لذا صورت و آثاری که در خاک به ودیعه سپرده شده بود، در الحاق این صور به نفس با اینکه در دو حالت مختلف هستند، اما بر یک مدار ثابت محقق خواهد شد. زنوزی با طرح این مسئله که آنچه در دو حالت باقی می‌ماند، صورت است و نه ماده، در پی اثبات این مطلب است که بدن انسان پس از مرگ با اینکه دچار تغییر و تحولات مادی خواهد شد، ولی صورت است که هم قبل و هم بعد از مرگ هر انسانی ثابت می‌ماند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۰۵/۲). منظور وی از صورت نیز صور فعلیات نفسانی است که در دنیا در وجود اشخاص به صورت ملکه نهادینه بوده است.

۳-۳. کیفیت اتحاد ماده و صورت

به نظر ملاصدرا، تشخیص هر بدن به نفس اوست نه به ماده بدنی، و این مبنا از مبانی ضروری در معاد جسمانی ملاصدرا به شمار می‌رود. دلیل وی عبارت است از اینکه هر انسانی یک وجود مستمر دارد و در دوران زندگی‌اش اگرچه تبدیل و تحول در اجزای او پدیدار می‌شود، ولی نفس او ثابت و پابرجاست و دچار تغییر و تحول نمی‌شود. برای مثال، اگر یکی از اعضای بدن قطع شود، در نهایت شخص انسانی تغییر نمی‌کند، چون شخص واحد است و نفس، معین‌کننده هویت انسان می‌باشد.

بر اساس اندیشه ملاصدرا، هویت انسانی یک اتصال وحدانی تدریجی دارد و نفس هم دارای خصوصیت خاص است؛ یعنی در عین حالی که هویت ثابت دارد، اما این وحدت در امور متغیر، عین تغییر است. چون نفس انسان، صورت تمامیت و اصل هویت ذات انسان است و حافظ اعضای او به شمار می‌رود. همین نفس به تدریج اعضای جسمانی را به روحانی تبدیل می‌کند. همین گونه این حرکت از ماده مثالی به سمت تجرد در حرکت است تا در نهایت به موجود بسیط عقلی خواهد رسید. منتها این

روند، نهایت مسیر است ولیکن ممکن است کسی در عالم دنیا به این نهایت برسد و یا اینکه به نهایت نرسیده، مرگ بر او عارض شود. بنابراین وصول به کمال نهایی در نهان هر انسانی وجود داشته است، ولی به خاطر موانع نتوانسته به مقصد برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۹/۱۹۰).

در باب کیفیت اتحاد ماده و صورت در اصول فکری زنوزی، آنچه حائز اهمیت است اینکه هیولا ضمن اینکه یکی از جواهر پنج گانه به شمار می‌آید، صرف قوه و پذیرش محض است. این قوه از حیث رتبه وجودی در آخرین مرتبه نزولی وجود، یا به تعبیر دیگر در حاشیه هستی قرار دارد. از این رو هیولا از آن جهت که قوه صرف است، با هر صورتی از صورت‌ها اعم از اینکه نزولی باشد یا صعودی، اتحاد پیدا می‌کند؛ اما چگونه ترکیب اتحادی میان هیولا (که قوه صرف است) با صورت (که فعلیت محض است) تحقق می‌پذیرد؟

ترکیب اتحادی میان هیولا و صورت به واسطه حرکت امکان‌پذیر است. حرکت چون کمال اول است، خود نوعی فعلیت به شمار می‌رود. هیولا از طریق حرکت بالعرض با صورت خود متحد می‌شود؛ ولی چون هر حرکت بالعرض به سبب حرکت بالذات محقق می‌شود، لذا وجود امکانی در آخرین مرتبه نزول خود که ملازم هیولاست، با حرکت ذاتی به سوی صورت خود در حرکت است، زیرا صعود همواره با نزول مطابق است. پس آخرین صورت وجود، در قوس نزول متحرک بالذات است و متحرک بالذات نیز نفس حرکت است.

اما نکته حائز اهمیت این است که چون متحرک بالذات در حقیقت، نفس حرکت است، علت قریب این حرکت هم باید خود متحرک بالذات باشد. همین بیان در مورد صورت وجودی مافوق آن نیز صادق است و این سلسله بی نهایت ادامه می‌یابد؛ ولی به حکم اینکه دوام سلسله به طور بی نهایت در میزان عقل ممتنع است، گفته می‌شود حرکت در هر یک از مراتب عالی، ضعیف‌تر و ثبات در آن قوه، قوی‌تر است؛ همان گونه که در مراتب مادون، عکس این سخن صادق است. به این ترتیب، سلسله مفروض به مرتبه‌ای می‌رسد که از وجه عالی و ثابت خود به ثابت فی نفسه اتصال می‌یابد، اما آنچه ثابت فی نفسه به شمار می‌رود، در مورد فعل خداوند و امر خداوند از جهت اینکه فعل

و امر خدا هستند، صادق می‌باشد و آنچه غیر از ماسوی الله است، متحرک بالذات و حادث زمانی هستند (مدرس زوزنی، ۱۳۷۸: ۱۰۰/۲).

برای وضوح بیشتر مطالب مزبور، موجوداتی که قابلیت تحرک دارند به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- موجوداتی که از مرتبه تحصیل خود تجاوز نمی‌کنند؛ مانند بذر که جمادی بیش نیست، اما با مهیا شدن شرایط، حرکت و رشد و نمو را آغاز می‌کند و به مرتبه نباتی می‌رسد و دیگر به مراتب بالاتر نخواهد رسید.

۲- موجوداتی که به سوی آنچه بالاتر از عالم آنهاست، حرکت می‌کنند؛ مثلاً نطفه که در عالم جمادات است و سپس به جنین تبدیل می‌شود که در عالم نباتات است و پس از این دو مرتبه به عالم انسانیت حرکت می‌کند و پس از وصول به عالم انسانیت، از آن تجاوز نخواهد کرد.

بنابراین هر نوع از انواع در عالم، به سوی غایتی فراتر از خود در حرکت هستند و در نهایت، بالاترین عالم، عالم آخرت است. تمامی عوالم و موجودات به سوی آن غایت در حرکت ذاتی هستند، به گونه‌ای که در این حرکت، شخصیت خود را از دست نمی‌دهند، بلکه به تکامل بیشتر دست می‌یابند.

بر اساس باور حکیم زوزنی، آنچه از نفس ناطقه در بدن انسانی به ودیعه سپرده شده است، آن بدن را از سایر بدن‌ها ممتاز می‌کند و بدن انسان یا به عبارت دیگر خاکی که بدن به آن تحول یافته، به سوی غایت مناسب خود رهسپار می‌گردد. بنابراین رشته اتصال نفس و بدن با مرگ قطع نمی‌شود؛ یعنی نفس پس از مرگ، فاعلیت خود را نسبت به آن حفظ کرده و همواره به نوعی خاص، متصرف در بدن است. به باور زوزنی، نفوس جزئی (نفس انسان‌ها) در عالم دنیا متصرف در بدن‌ها بوده و در عین حال، این نفوس جزئی از نفوس کلی الهی به شمار می‌روند. اکنون رابطه‌ای بین این نفوس کلی و جزئی با هر بدنی برقرار می‌شود؛ به این ترتیب که رابطه نفس جزئی بین بدن هر فردی و نفس کلی الهی، از راه قبض و بسط حفظ می‌شود. رابطه بسط‌گزاری از ناحیه نفس جزئی در بدن ایجاد می‌شود و رابطه قبض‌پذیری بدن به نفس کلی الهی در اتصال خواهد بود. بر این اساس، نفس جزئی انسانی پس از اتصال به نفس کلی الهی

دارای جنبه فاعلیت خواهد شد و تدبیر بدن خود را حتی پس از مرگ همچنان به عهده خواهد داشت؛ به این صورت که تدبیر نسبت به بدن قبل از مرگ به طریق بسط، در یک نظام جزئی در جهان آفرینش صورت می‌پذیرد، در حالی که تدبیر نفس نسبت به بدن پس از مرگ از آن هنگامی انجام می‌پذیرد که از طریق قبض، به نفس کلی الهی اتصال می‌یابد؛ البته پس از اینکه به نفس کلی الهی اتصال یافته به عنوان یکی از جهات فاعلیت آن در یک نظام کلی، تدبیر بدن خود را به عهده خواهد داشت (همان: ۱۱۱/۲).

به عبارت دیگر، زنوزی بر این باور است که همه نفوس به سوی غایت خود ذاتاً در حرکت هستند و همچنین بدن‌ها نیز به سوی غایت مناسب خود در حرکت‌اند. اما در نهایت همه غایات به یک غایت واحد باز می‌گردند؛ چون فاعل همه موجودات یک فاعل بیشتر نیست و همه این فواعل وقتی از تعینات و حدود خالی شوند، آنچه باقی می‌ماند، فعل الهی است. لذا فاعل حقیقی دارای تمامی افعال بدون حد و تعینات آن‌ها می‌باشد. در این مطلب، شواهدی از تأثیر‌پذیری از مشرب عرفانی به چشم می‌خورد، کما اینکه زنوزی برای طرح مدعای مزبور از فصوص و شرح قیصری نیز کمک گرفته است (همان: ۱۳۷/۲).

۴. نقش قوه خیال در ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی

با توجه به مبانی بررسی شده در بخش پیشین، توجه به قوه خیال و بررسی ابعاد و توانایی آن یکی از عوامل مهم شکل‌گیری دیدگاه هر دو اندیشمند به شمار می‌رود.

می‌توان اساس نظریه معاد جسمانی صدرایی را بر پایه قوه خیال استوار دانست. تا پیش از ملاصدرا، هیچ یک از فلاسفه بر تجرد قوه خیال اقامه برهان نکرده بودند و حتی ابن سینا تجرد را مختص به قوه عاقله دانسته است. در آثار شیخ اشراق و ابن عربی، صحبت از تجرد قوه خیال به میان آمده، ولی برهانی و عقلی کردن آن برای نخستین بار به دست ملاصدرا تحقق پذیرفت (پویان، ۱۳۸۹: ۱۱۵). بر اساس باور ملاصدرا، قوه خیال جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن قائم نیست و در جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نمی‌باشد؛ بلکه از این عالم مجرد است و در عالمی جوهری که متوسط بین دو عالم مفارقات عقلی و طبیعی است، قرار دارد. همچنین نفس به سبب

قوه خیال، فاعل صور خیالی است نه قابل صور. به عبارتی، امور خارجی مقدمه‌ای هستند که نفس فاعلیت خود را اعمال کند؛ یعنی قوه خیال توانایی دارد که با فاعلیت خود بدون نیاز به ماده عنصری، تمام فعالیت‌های سایر قوا را انجام دهد. بنابراین طبق تفسیر ملاصدرا، نبود بدن عنصری در معاد جسمانی، هیچ مشکلی برای ادراکات جسمانی ایجاد نمی‌کند؛ برای نمونه، همان طور که در خواب می‌بینیم و می‌شنویم، با مرگ این قدرت چندین برابر می‌شود و توانمندی قوه خیال در عالم پس از مرگ شکوفا خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۷۸).

ملاصدرا میان قوه خیال در عالم دنیا و قوه خیال پس از مرگ، تفاوتی قائل شده است. نفس انسانی در عالم دنیا، هم دارای حواس باطنی و هم دارای حواس ظاهری است و برای ادراک حواس ظاهری نیاز به جسم دارد، ولی برای ایجاد صور متخیله در ذهن نیازی به اجسام خارجی و برقراری رابطه جسمانی وجود ندارد. اما پس از مرگ، تفاوتی بین تخیل و حواس ظاهر باقی نمی‌ماند، چون قوه خیال بسیار قوی می‌شود و از تعینات و گرفتاری‌های بدنی رهایی پیدا می‌کند. در این صورت، همه قوا به مبدأ اصلی خود (نفس) باز می‌گردند. پس نفس با قوه خیال خود، تمام فعالیت‌هایی که با قوای ظاهری خود در دنیا انجام می‌داد، پس از مرگ نیز انجام خواهد داد. با چشم خیال و گوش خیال، همه آنچه را که با چشم و گوش ظاهری می‌دید و می‌شنید، می‌بیند و می‌شنود. پس از مرگ همه قوا منحصر در یک قوه می‌شود. وقتی به چیزی میل می‌کند، متعلق قدرت قرار می‌گیرد؛ زیرا همه قوا منحصر در یک قوه شده است و به محض اینکه چیزی را خیال کند، در خارج متحقق خواهد شد (همو، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

به عبارت دیگر، در تبیین ملاصدرا بین صور خیالی و صوری که نفس به سبب قوای حسی بدان ادراک پیدا می‌کند، تفاوتی نیست. فقط صور خیالی در عالم دنیا ضعیف هستند و ثبات ندارند؛ چون نفس انسانی در عالم دنیا به چیزهایی غیر از نفس نیز اشتغال دارد. حال اگر اشتغالات نفسانی از بین برود، تمام توجه نفس معطوف به قوه خیال شود؛ لذا صوری که قوه خیال تصور می‌کند، از بیشترین شدت وجودی برخوردارند.

بنابراین اگر انسانی در عالم دنیا بتواند اشتغالات نفسانی را محدود کند و جنبه روحانی نفس را تعالی ببخشد، در عالم دنیا نیز توانایی دارد اعمال خارق‌العاده انجام دهد و

حتی جایگاه خود را در عالم برزخ مشاهده کند؛ ولیکن پس از مرگ که بدون اختیار تمام اشتغالات دنیایی قطع خواهد شد، قوه خیال بسیار قوی خواهد شد. بر اساس نظر ملاصدرا، همه انسان‌ها اعم از صالح و غیر صالح پس از مرگ از ارتقای قوه خیال بهره‌مند خواهند بود؛ ولی افرادی که در دنیا صالح بوده‌اند، پس از مرگ نیز با توجه به ملکات نفسانی که در دنیا برای آن‌ها حاصل شده بود، در عالم برزخ نیز از فیوضات ربانی بهره‌مند خواهند بود و اگر فردی در دنیا غیر صالح بوده باشد، بر اساس ملکات دنیایی در عالم برزخ نیز در عذاب و ناراحتی به سر می‌برد (همو، ۱۳۹۱: ۷۳).

ملاصدرا با تکیه بر قوه خیال بر این باور است که نفس انسان پس از مرگ، تعلق ضعیفی به بدن عنصری دارد؛ البته این تعلق به صورت و هیئت بدن عنصری است نه اعضای مادی آن. از طرفی نفس انسان پس از مرگ، قوه خیال را همراه با خود منتقل می‌کند و با بهره‌گیری از تصورات قوه خیال، همچنان به صورت و هیئت بدن عنصری تعلق دارد (سراج و امین‌پرست، ۱۳۹۹: ۱۰۸).

بر اساس نظریه زنوزی، ودایع و ملکات نفسانی انسان‌ها در بدن به ودیعه سپرده می‌شود. وی نقش قوه خیال را در ارتباط نفس و بدن تصور کرده است. اتحاد نفس و بدن از نوع اتحاد بالذات و بالعرض است. حتی پس از مرگ، این دو با هم در ارتباط هستند و دارای قدر جامع وجودی مشترک از ناحیه نفس کلی الهی هستند؛ به این صورت که نفس جزئی در عالم دنیا با بدن در ارتباط بوده و پس از مفارقت نفس از بدن نیز یک قدر جامع وجودی از نفس کلی الهی ناشی می‌گردد و آن‌ها را در یک نظام کلی به هم پیوند می‌زند. بنابراین نفس ناطقه از مجرای این نظام کلی به سبب علاقه ایجابی، بدن را به سوی خود جذب می‌کند؛ بدن نیز حرکت ذاتی خود را به طرف نفس ادامه می‌دهد. زنوزی برای وضوح هر چه بیشتر این مدعا، به یک مثال اشاره می‌کند؛ همان‌گونه که قوای ظاهری در حالت خواب به واسطه بسطِ نفس با قوه خیال متحد می‌شود، بدن به خاک تبدیل‌شده انسان نیز در اثر حرکت ذاتی با نفس خود متحد می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۸/۲).

نکته قابل توجه اینکه نسبت قوه خیال به قوای حسی این است که فقط یک تفاوت دارند و آن اینکه قوه خیال از قید وضع و محاذات ادراک در جهان خارج آزاد است،

ولی قوای حسی از این قید آزاد نیستند. بنابراین قوه حسی مانند سایه‌هایی نسبت به قوه خیال است که به هیچ وجه از صاحب سایه انفکاک نمی‌پذیرد، و لذاست که وجود خیال در آخرت کامل و قوی‌تر می‌گردد. هنگامی که انسان این خیال کامل و نیرومند را مورد توجه قرار دهد، قوای حسی را نیز هم در مرتبه عالی که مرتبه عالی خیال است و هم در مرتبه مادون که مرحله ظاهر است، مشاهده می‌کند. همان گونه که در وجود کامل خیال و نشئه اخروی آن قوای حسی به گونه قبض و بسط قابل مشاهده می‌باشند، در وجود انسان اخروی نیز جنبه عالی و ذاتی روح و بدن قابل مشاهده خواهد بود. به عبارت دیگر، نفس در عین وحدت و یگانگی با همه قوای خود متحد است. هر یک از قوای نفس نیز در عین وحدت و یگانگی قبض و بسط داشته و با همه مراتب عالی و دانی خود متحد می‌باشد. برای مثال، چشم در عالم دنیا فقط می‌بیند، ولی با چشم در عالم آخرت، چون از وجودی مبسوط برخوردار شده است، هم می‌توان دید، هم شنید و هم لمس کرد و حتی گواهی بر علیه خود نیز خواهد داد (همان: ۱۰۹/۲-۱۱۰).

۵. بررسی وجوه تشابه و تفاوت مبانی چگونگی نمود ملکات نفسانی در بدن از منظر زنوزی و ملاصدرا

۱-۵. تطبیق و تحلیل وجوه تشابه

۱-۵-۱. از وجوه مشابهت هر دو مبنا می‌توان به مواردی از قبیل اتحاد نفس و بدن و بقای صورت در تکامل نفوس نام برد؛ ولی آنچه بیش از هر چیز جز مبانی مشترک هر دو اندیشمند در باب به ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی، نقش اساسی را ایفا می‌کند، اتحاد نفس و بدن و قوه خیال است. زنوزی برای نشان دادن ارتباط و اتحاد بین نفس و بدن، اشاره به تکرار اعمال بدنی می‌کند؛ زیرا تکرار این اعمال به صورت اعدادی، سبب حصول ملکه نفسانی است و ملکه نفسانی نیز به طور ایجابی موجب انجام اعمال بدنی می‌باشد. نفس و بدن در ارتباط و مناسبت ذاتی با هم هستند که اگر به مراتب بالاتر صعود نماید، چیزی جز ملکه راسخ نیست و اگر ملکه نفسانی به مراتب پایین‌تر تنزل کند، چیزی جز صور اعمال نخواهد بود. به همین دلیل است که وقتی نفس ناطقه از بدن

جدا می‌گردد، ودایع و آثاری را از ناحیهٔ جهات ذاتی و ملکات جوهری به جای می‌گذارد. در نگرش ملاصدرا نیز اتحاد ذاتی بین نفس و بدن وجود دارد و حتی قائل به این مسئله شده که نفس انسانی قبل از حدوث در عالم و پس از آن، نیاز به بدن دارد و با بدن اتحادی خواهد داشت. به عبارت دیگر، نفس انسانی در مرحله حدوث (هیولانی بالملکه) و مرحله بلوغ صوری (قوه عقل بالفعل) و مرحله بلوغ معنوی (فعلیت عقل بالفعل) نیاز به بدن خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۲۷/۸).

۲-۱-۵. در نگرش ملاصدرا، قوه خیال هر انسانی پس از مرگ بر اساس ملکات نفسانی که در دنیا کسب کرده، به ظهور و بروز می‌رسد. زنوزی نیز با تمسک به قوه خیال بر این باور است که بر اساس تکرار عادات در دنیا، ملکاتی برای هر فردی حاصل می‌شود که حتی پس از مرگ نیز بر اساس همان ملکات، ثواب و عقاب خواهد دید. به نظر ملاصدرا، قوه خیال پس از مرگ درجات ارتقایی را طی خواهد کرد و این عملیات برای همه افراد انسانی (اعم از نیکوکار و بدکار) حاصل خواهد شد. همچنین ملاصدرا برای تثبیت ارتقای وجودی قوه خیال و قابلیت‌های مهم آن، از تشبیهی استفاده کرده است که در عالم دنیا برای تحقق ادراک قوای حسی نیاز به جسم داریم، ولی برای ادراک قوه خیال نیازی به هیچ ماده جسمی نداریم و از این خصوصیت قوه خیال استفاده کرده که پس از عالم دنیا به دلیل اینکه اشتغالات نفس کاهش پیدا می‌کند، قوه خیال شدت زیادی پیدا خواهد کرد. زنوزی نیز بر این باور است که قوه خیال نسبت به قوای حسی دارای تفاوت است؛ قوه خیال از قید وضع و محاذات ادراک در جهان خارج آزاد است، ولی قوای حسی از این قید آزاد نیستند. زنوزی برای تشبیه از سایه و صاحب سایه استفاده کرده است که قوه حسی را به سایه و قوه خیال را به صاحب سایه تشبیه کرده است. از این تشبیه گویا به دنبال طرح این مسئله است که هیچ‌گاه نفس و بدن از یکدیگر جدایی پیدا نخواهند کرد.

۲-۵. تطبیق و تحلیل وجوه تفاوت

۱-۲-۵. اصلی‌ترین تفاوت مبنایی زنوزی با ملاصدرا، پایبندی و تطابق هر چه بیشتر ظواهر نصوص با نظریه فلسفی ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در تحقق معاد جسمانی

به شمار می‌رود. زنوزی بر این اندیشه است که با توجه به ظواهر آیات، همان بدن دنیایی پس از مرگ در قیامت محشور خواهد شد؛ زیرا ظواهر آیات، تکیه بر واژگانی از قبیل پوست و چشم و پا دارد. برای نمونه به برخی از آیات اشاره می‌شود:

- ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس / ۶۵).
- ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ وَقَالُوا لَوْلَا جُئِدُوهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (فصلت / ۲۰-۲۱).
- ﴿كَلِمًا تَضَجَّتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَّتَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء / ۵۶).

اما از منظر ملاصدرا، یکی از قوایی که پس از مرگ در وجود انسان باقی می‌ماند، قوه خیال است و آن‌قدر این قوه قوی می‌شود که نفس انسانی توانایی دارد بدنی مطابق بدن دنیوی را صادر کند و همین بدن که حاصل قدرت خیال بر اختراع بدن است، در آخرت محشور خواهد شد. به عبارت دیگر، بدن اخروی به منزله سایه و پرتو نفس به شمار می‌رود و لذا در عالم پس از مرگ، هر فردی که دیگری را می‌بیند، تصدیق خواهد کرد که او همان فردی است که در عالم دنیا مشاهده کرده است. البته ملاصدرا پایبند به این مسئله شده که بدن اخروی عیناً همان بدن دنیایی است، با این تفاوت که ماده در دنیا با ماده اخروی اختلاف دارد. به عبارت دیگر، جسد انسان در دنیا پوسیده می‌شود و بدن دنیوی که دارای ملکات نفسانی است، به عالم دیگر منتقل می‌شود. اما بر اساس نظر برخی مفسران، نظریه ملاصدرا با ظواهر آیات به ویژه آیه ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس / ۷۹) همخوانی ندارد؛ زیرا آنچه از آیات و تفاسیر به دست می‌آید این است که ماده عنصری دنیایی در معاد جسمانی از عالم دنیا به آخرت منتقل می‌شود (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۸۰/۴)؛ منتها از این نکته نباید غفلت نمود که ملاصدرا نیز مفسر قرآن است و بر این باور است که بدن دنیایی به عالم آخرت منتقل می‌شود، ولی ماده دنیوی به ماده اخروی تبدیل خواهد شد.

۲-۲-۵. زنوزی حرکت و انتقال انسان‌ها از عالم دنیا به قیامت را این‌گونه تفسیر می‌کند که بدن به سمت نفس در حال حرکت است؛ ولی ملاصدرا تفسیری دیگر دارد

که پس از مرگ، بدن عنصری از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند، قوه خیال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۳۹). زنوزی برای تبیین نظریه خود، به روایتی از امام صادق علیه السلام استشهد می‌کند و می‌توان گفت که ساختار اصلی استدلال و دیدگاه خود را از این روایت استخراج کرده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«روح در مکان خود مقیم است؛ روح نیکوکار در نور و فراخی و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. اما بدن به خاک باز می‌گردد، آن چنان که از آن خلق شده بود. آنچه اندرون درندگان و وحوش را شکل می‌دهد و از آنچه خورده و چشیده‌اند، همه و همه آن‌ها به خاک باز می‌گردد. آنکه از علمش ذره‌المثقالی در ظلمات ارض مخفی نمی‌ماند و عدد اشیاء و وزن آن‌ها را نیز می‌داند، محفوظ است. آری، خاک به منزله معادن طلا در دل خاک محفوظ است. لذا در وقت رستاخیز، بر زمین باران رویش باریده و از زمین می‌روید. سپس خاک همچون مَشک حرکت داده می‌شود؛ پس خاک بشر همچون جدا شدن طلا از خاک آنگاه که با آب شسته شود، یا جدا شدن کره از شیر آنگاه که شیر زده شود. پس خاک هر قالبی به اذن تکوینی الهی و قدرت او به موضع خود برده می‌شود و به جایگاه قادر به حیث روح انتقال داده می‌شود. پس صور به اذن خداوند صورتگر مانند هیئات آن باز می‌گردند و روح در آن‌ها ولوج می‌کند. پس آنگاه که مستوی شد، همه چیز را از خود انکار نمی‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۵۰).

زنوزی از این روایت، چهار مبنا را استخراج کرده است: ۱- حرکت بدن به سوی نفس؛ ۲- اتحادی بودن علاقه روح و بدن؛ ۳- بازگشت صور نفسانی از اجزای بدن؛ ۴- چگونگی حرکت اجزای بدن به سوی نفس.

۲-۳-۵. بر اساس نظر زنوزی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی، ارتباط تدبیری آن با بدن منقطع می‌شود؛ اما ودایع و آثاری ذاتی در بدن به جای می‌گذارد و به همین وجه ابدان از یکدیگر امتیاز پیدا می‌کنند. لذا هر اندازه نفس قوی باشد، بدن او نیز به همین موازات پس از مفارقت روح قوی‌تر خواهد بود. به همین جهت است که ابدان مقربان به حسب درجه والایی که دارند، پس از مرگ فاسد نمی‌شود. ایشان به مشاهده عینی خود اشاره می‌کند که در سالی، سیل عظیمی در شهر ری آمد و مقبره شیخ صدوق خراب شد و در سرداب، جسد شیخ صدوق را پس از قرن‌ها سالم و بدون هیچ مشکلی

مشاهده کرد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۸/۲). اما بر اساس نگرش ملاصدرا، پس از مرگ دیگر ارتباطی بین بدن عنصری با نفس برقرار نخواهد بود و نقش اساسی را قوه خیال ارتقایافته انجام خواهد داد.

در نهایت با توجه به تبیین مبانی، استخراج وجوه تشابه و اختلاف میان آراء هر دو اندیشمند، اگرچه در ساختار استدلال خود از مبانی مشترک از قبیل بقاء صورت، کیفیت ماده و صورت استفاده کرده‌اند، اما نتیجه‌ای که زنوزی از طرح به ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی به دست می‌آورد، با آنچه ملاصدرا به دست آورده است، متفاوت می‌باشد. زنوزی ودیعه‌سپاری ملکات را پس از مرگ در اجزای عنصری می‌داند، ولی ملاصدرا جایگاه این ملکات را قوه خیال ارتقایافته دانسته است. اما آنچه حائز اهمیت است اینکه با در نظر داشتن تفاوتی که در نتیجه به دست می‌آید، هر دو التزام به دو مسئله دارند: اول اینکه ملکات نفسانی عامل بروز و ظهور اعمال و رفتار خواهند بود؛ دوم اینکه ملکات نفسانی عامل اصلی تشکیل دهنده هویت هر فردی پس از مرگ خواهند شد. به همین دلیل، ودیعه‌سپاری ملکات اگر ریشه در اجزای عنصری داشته باشد و یا اینکه در قوه خیال ارتقایافته، تفاوتی در غرض نهایی هر دو اندیشمند نخواهد داشت؛ زیرا ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در این دو موضع، تفاوتی در انعکاس اعمال و رفتار افراد پس از مرگ و تعیین هویت انسان‌ها نخواهد داشت.

البته توجه به این نکته نیز قابل تأمل است که زنوزی تمام اهتمام خود را بر این داشته است که تطابق مبانی فلسفی با ظواهر قرآنی و روایی حفظ شود. در مقابل، ملاصدرا هم به دنبال تطبیق مبانی خود با ظواهر آیات بوده است، اما آنچه عامل اصلی اختلاف در نتیجه این دو نظریه است اینکه زنوزی تصور کرده التزام به مسئله ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی با توجه به پیش‌فرض ملاصدرا، منجر به عدم ارتباط بین نفس و بدن پس از مرگ خواهد شد. همچنین با مشاهده عینی جسد شیخ صدوق، پابندی او به ارتباط میان نفس و بدن پس از مرگ قوت گرفته است. اما آیا تنها دلیل نپوسیدن جسد، ارتباطی است که نفس و بدن پس از مرگ با یکدیگر دارند؟ آیا این پدیده، معلول علتی دیگری نیست؟ امکان دارد پدیده سالم بودن جسد اولیای الهی پس از سالیان متمادی، معلول دیگری داشته باشد و منحصر در این دلیل خاص نباشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحقیقات انجام‌شده در این مقاله می‌توان به رهیافت‌های ذیل اشاره کرد:

۱- با توجه به مبانی زنوزی و پیش‌فرض ذهنی وی (تطابق ظواهر نصوص با مبانی فلسفی معاد جسمانی) و با عنایت به نکات قابل تأمل در باب ترکیب نفس و بدن، می‌توان از ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی در اجزای بدن، تصویری در ذهن به وجود آورد. اما تکیه اصلی ملاصدرا بر روی قوه خیال و ارتقاء وجودی آن پس از مرگ به شمار می‌رود. آنچه حائز اهمیت است اینکه هر دو اندیشمند نسبت به فعالیت قوه خیال پس از مرگ تا حدودی نقاط مشترکی دارند و با تمسک به حرکت جوهری توانسته‌اند تبیین کنند که ملکات نفسانی، انتقال به عالم پس از مرگ خواهند داشت و بر اساس همان اعمال انجام‌شده در عالم دنیا، ملکات نفسانی وظیفه دارند که همان اعمال و رفتارها را در عالم دیگر به گونه‌ای وسیع‌تر تحقق بخشند. با این تفاوت که بر اساس نظر ملاصدرا، قوه خیال قابلیت انشاء وجودی دارد؛ ولی به نظر زنوزی، اجزای بدن عنصری طی طریق حرکت جوهری به نفس ملحق می‌شوند و در اجزای ترابی عنصری، ملکات نفسانی هر شخصی نهادینه شده و پس از الحاق به نفس در عالم برزخ، عیناً ثمرات رفتار و اعمال خود را خواهد دید.

۲- نکات اساسی میان دیدگاه زنوزی و ملاصدرا در باب ودیعه‌سپاری ملکات نفسانی عبارت‌اند از اینکه: اولاً جایگاه ملکات نفسانی در قوه خیال انسانی است؛ ثانیاً قوه خیال در همه انسان‌ها مشترک است و همه بدون هیچ تمایزی از بدو تولد، توانایی استفاده از این قوه را دارند؛ ثالثاً با انجام و تکرار اعمال بدنی، این ملکات نفسانی به مرور زمان در هر فردی شکل خواهند گرفت؛ رابعاً ارتباط وثیقی بین ملکات نفسانی با اجزای بدن در عالم دنیا برقرار است.

۳- در نظریه معاد جسمانی بر اساس مبانی زنوزی، پس از مرگ ارتباطی بین نفس و بدن برقرار خواهد بود و مشاهده عینی ایشان از جسد شیخ صدوق، شاهد بر این مدعا به شمار رفت. اما ظاهراً ارتباط بین نفس و بدن، علت تامه باقی ماندن اجزای بدن به شمار

نخواهد رفت؛ زیرا ممکن است علت دیگری داشته باشد؛ برای نمونه در روایات نقل شده است که ابدان اولیا و انبیا و شهدا پس از مرگ نمی‌پوسد و یا اگر کسی چهل روز جمعه، غسل جمعه را ترک نکند، بدن او پس از مرگ پوسیده نمی‌شود.



کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸ ش.
۳. پویان، مرتضی، معاد جسمانی در حکمت متعالیه (اثبات معاد جسمانی از نگرگاه صدرالمতألهین و نقد دلایل مخالفان)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۹ ش.
۴. چنگی آشتیانی، مه‌ری، «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، سال دوازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۵. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، بعثت، ۱۴۱۵ ق.
۶. رحیم‌پور، فروغ، «مقایسه مبانی و راه حل‌های ابن سینا و ملاصدرا برای نفی تناسخ»، فصلنامه حکمت معاصر، سال پنجم، شماره ۳ (پیاپی ۱۳)، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۷. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومة فی المنطق و الحکمه، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۸. سراج، شمس‌الله، و حسین امین‌پرست، «واکاوی کارکرد قوه خیال در معاد جسمانی ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال هشتم، شماره ۲ (پیاپی ۱۶)، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیه، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۸ ق.
۱۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. همو، رساله الحشریه، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، رساله فی خلق الاعمال، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. همو، شرح الحکمة العرشیه، تصحیح محمد مسعود خداوردی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. عضدی‌نیا، طاهره، و عباس جوارشکیان، «بررسی اصول معاد جسمانی در آثار صدرالمتألهین»، جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاهم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۱)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۱۶. گرجیان، محمد مهدی، «مباحثات میان صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم در باب معاد جسمانی»، فصلنامه آیین حکمت، سال هشتم، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۱۷. مدرس زنوزی، آقاعلی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.

بازنگری در

تمایز فلسفه اسلامی و عرفان نظری به مثابه علم*

□ غلامعلی مقدم^۱

چکیده

برای تمایز علوم از هم، معیارهای حقیقی و اعتباری متعددی بیان شده است؛ تفاوت موضوع، محمول، روش، غایت، سنخ مسائل، وضع و قرارداد و... از آن جمله است. عرفان نظری که علمی حصولی و عهده‌دار تبیین عقلانی شهود عرفانی است، برای تمایز خود از فلسفه بر برخی از این معیارها تکیه کرده است. با توجه به اینکه بسیاری از مسائل خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفان نظری در شیوه و موضوع با فلسفه مشترک است، سؤال این است که آیا به واقع می‌توان عرفان نظری را علمی متمایز از فلسفه به ویژه فلسفه اسلامی قلمداد کرد. به نظر می‌رسد علی‌رغم تلاش عرفان نظری در این زمینه، تفکیک عرفان نظری از فلسفه محل تأمل و تردید بوده، ادله عرفان نظری در توجیه تمایز یا اثبات شرافت و علو این علم نسبت به فلسفه در اثبات مدعا کافی نیست. این معیارها اگرچه تمایز میان شهود، تعقل، عمل یا عرفان شهودی از عرفان عملی و فلسفه را

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(dr.moghadam@razavi.ac.ir)

ثابت می کند، اما برای اثبات عرفان نظری به مثابه علمی جداگانه کافی به نظر نمی رسد. در این مقاله به روش تحلیلی، یکی از معیارهای عمده ارائه شده برای تمایز عرفان نظری از فلسفه که تفاوت در موضوع است، مورد تحلیل و بررسی واقع شده و از دو جهت یعنی تحقق موضوع و توانایی ایجاد تمایز، مورد مناقشه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عرفان نظری، تمایز عرفان از فلسفه، نقد عرفان نظری،

تمایز علوم.

۱. مقدمه

عدم تمایز دقیق موضوع، آمیختگی با دیگر معارف، اقدام به تفسیر شریعت، التقاط در روش، تمسک به جدال احسن، استفاده از شیوه اقناع خطابی، رمزآلودی، تقدیس و مبالغه و ایجاد فضای روانی، اعمال ذوق و سلیقه و... به اختلاط و تداخل مسائل و موضوعات انجامیده و حالتی میانه ایجاد می کند که تفکیک و بررسی دقیق مسائل را دشوار و سرنوشت آن‌ها را گرفتار اجمال و ابهام خواهد کرد. احتمال چنین وضعیتی برای عرفان نظری، این سؤال را مطرح کرده است که آیا عرفان نظری در ساختار اصلی خود، به واقع علمی غیر از فلسفه است؟ و آیا می توان به نحو روشن، تمایز عرفان نظری به مثابه علم جدای از فلسفه را ادعا کرد؟ اگر موضوع عرفان نظری وجود است، محتوا تبیین نظام هستی است، شیوه بحث عقلی و استدلالی است و عرفان عهده دار تبیین معقول مشهودات عرفانی است، باید به یکسانی عرفان نظری با فلسفه، سرشت فلسفی مسائل عرفان نظری، حکومت مبانی فلسفی و آثار و نتایج عقلی مترتب بر مسائل مشترک اذعان نمود و مطابقت اساس این دو علم را پذیرفت؛ در نتیجه می توان عرفان نظری را نوعی نگرش به هستی و زیرمجموعه فلسفه قرار داد، مسائل عقلی و فلسفی عرفان نظری را در بدنه فلسفه بحث نمود و آن را از برخی زوائد ذوقی و مسائل استطرادی که فاقد معیارهای ماهوی، غایی یا روش شناختی فلسفه هستند، تنقیح نمود.

برای پی گیری این مسئله، بعد از بیان اجمالی تاریخچه بحث، به عنوان مقدمه به تبیین مهم ترین معیارهای گفته شده در تمایز علوم می پردازیم؛ سپس ادعای تمایز و استقلال عرفان نظری از فلسفه و مهم ترین معیار آن یعنی موضوع را تبیین نموده و مورد

بررسی قرار می‌دهیم. در این بررسی نشان می‌دهیم که اولاً تحقق موضوع عرفان نظری برای پذیرش محمولات حصولی، محل تردید است، و ثانیاً بر فرض تحقق، توانایی تفکیک مباحث عرفان از فلسفه را ندارد. در خاتمه نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بحث می‌پردازیم.

۲. تاریخچه بحث

انفکاک علوم در حوزه علوم انسانی و علوم تجربی، امری تدریجی است. با تدقیق در موضوعات و مسائل، همواره وجوه تازه‌ای از نظام طبیعی یا فکری برای بشر آشکار می‌شود و گاه این تفاوت به حدی است که ایجاب می‌کند آن را در فضایی جدید با روش و ابزار خاص و موضوع، مسائل و احکام جداگانه مورد بررسی قرار داده و از تمایز آن دفاع کنند. اختلاف و تمایز عرفان نظری از دیگر علوم انسانی و مکاتب فلسفی، غالباً تلقی به قبول شده و کمتر به نحو مستقل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در عین حال، مسائلی چون تمایز عرفان نظری و عرفان عملی، تمایز عرفان با سایر علوم، تمایز میان انحاء عرفان شهودی، نقلی، نظری، بصری، تمایز عرفان با فلسفه و... به صورت متفرق و پراکنده و در ضمن بحث از مسائل مختلف در کتب عرفانی مطرح شده است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۱؛ قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۱۸؛ آملی، ۱۳۸۲: ۲۷؛ جامی، ۱۳۵۸: ۴۰).

همچنین مسئله تمایز عرفان نظری از فلسفه به نحو خاص در آثار علامه جوادی آملی نمود بیشتری داشته و مباحث ایشان در ضمن مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه» تقریر شده است که در آن، علامه به معیارهای احتمالی تمایز عرفان و فلسفه پرداخته و از این رهگذر به تمایز عرفان نظری از فلسفه و کفایت آن معیارها حکم نموده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸).

به نظر می‌رسد غالب این معیارها و استدلال‌ها، که از سوی طرفداران عرفان نظری به مثابه علم مستقل اقامه شده، در فضایی اقتاعی و به شیوه جدال احسن ارائه گردیده و اگرچه برای تبیین برخی تفاوت‌های مسائل عرفان و فلسفه مناسب است، اما از قوت و استحکام کافی برای اثبات انفکاک عرفان نظری به مثابه علم مستقل از فلسفه

برخوردار نیست. در این نوشته، موضوع به عنوان معیار اساسی تمایز عرفان نظری از فلسفه مورد بررسی و مناقشه قرار گرفته است.

۳. مروری بر معیارهای تمایز علوم

معیار وحدت علوم و تمایز آن‌ها به اجتماع یا تفکیک، همواره محل بحث و نزاع بوده و دیدگاه‌های مختلف درباره آن شکل گرفته است. قبل از بحث درباره تمایز عرفان نظری از فلسفه، خوب است مروری اجمالی بر این معیارها و مهم‌ترین اقوال درباره آن‌ها داشته باشیم:

«در وجود تمایز بین علوم شکی نیست. سخن درباره معیار تمایز علوم است و اقوالی درباره آن وجود دارد: تمایز به اغراض، تمایز به موضوعات، تمایز به جامع میان مسائل، تمایز ذاتی علوم» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۲۷/۱؛ ر.ک. نراقی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱).

یکی از اقوال عمده و معیارهای اصلی در تمایز علوم، تمایز به موضوع است. مشهور معیار تمایز علوم را تمایز موضوع قرار داده‌اند؛ موضوع است که ذاتاً موجود بوده، محور وحدت و اتحاد مسائل است، محمولات و روابط را نگهداری و سرپرستی می‌کند و باعث می‌شود که آن علوم، علوم مجزا تلقی شوند (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۵۹/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴۱۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۵۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳/۱).

همچنین مشهور، موضوع هر علم را چیزی می‌دانند که در همان علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۱؛ غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۲۰/۱؛ قمی، ۱۳۰۳: ۱۲؛ حیدری، ۱۴۱۲: ۴۹). با معیار قرار دادن موضوع، مسائلی چون: تعیین مصداقی موضوع برای علم، تبیین عوارض ذاتی و اقسام آن‌ها، نقش عوارض در تعیین و تمایز یا اشتراک و تداخل علوم و تأمین وحدت آن‌ها و... منشأ مباحثات و مناقشات مفصل در این حوزه شده و مباحث گسترده‌ای را دامن زده است. در راستای رفع همین اشکالات و حل مناقشات و عدم کفایت موضوع، قیودی چون اغراض، حیثیات یا وحدت سنخیه مسائل در کنار موضوع و عوارض، برای تتمیم و تکمیل تمایز و وحدت علوم به معیار موضوع افزوده شده است.

برخی معتقد شدند در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود، اما آنچه

باعث وحدت علم است و مسائل متشتت را جمع می‌کند، غرض از مسائل آن علم است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷)؛ در حالی که تکیه بر غرض برای تأمین وحدت و تمایز علم نیز مورد مناقشه واقع شده است. غرض محصول و نتیجه مسائل و مؤخر از آن‌هاست و وحدت علم بر وحدت غرض مقدم است؛ پس:

«جهتی که مسائل هر علم به واسطه آن از هم جدا می‌شوند، جهتی ذاتی در نفس مسائل است و مادام که علوم از هم متمایز نباشند، اغراض متمایز از آن‌ها حاصل نمی‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۱۱).

ضمن اینکه اغراض بسیار متنوع، متشتت و پراکنده‌اند:

«فهی ممّا تختلف باختلاف الأشخاص، فكیف يحصل بها ممیز كلی فی العلوم» (همان).

برای گذر از این معذورات، برخی سنخیت بین مسائل را به عنوان معیار وحدت و تمایز علم مطرح کرده‌اند. در این نگاه، آنچه محور اتحاد و جامع ماهوی بین موضوعات مسائل علم است و بر غرض نیز تقدم دارد، سنخیت میان مسائل است که تمایز علم و وحدت غرض، فرع آن است؛ به این معنا که حتی اگر وحدت غرض را هم لحاظ نکنیم، مسائل علم واحد، هم سنخ یکدیگرند:

«منشأ وحدت علوم، سنخیت قضایای مختلفی است که با هم تناسب دارند. این سنخیت و تناسب در حقیقت و ذات قضایای هر علم تحقق دارد» (همو، ۱۴۲۳: ۱۶).

پس وحدت علم به وحدت سنخ مسائل آن علم است و معیار تمایز علوم هم تمایز در سنخیت مسائل است. حتی اگر می‌گوییم تمایز علوم به تمایز موضوعات است، مراد این است که موضوع از این جهت که دارای محمولات هم‌سنخ است، معیار تمایز علم است:

«سنخیت کامنه در مسائل است که قضایا را مثل یک نخ به هم متصل می‌کند. پس سنخیت به جهت ارتباط با ذات مسائل و تقدم بر غرض، معذورات مربوط به غرض را ندارد و راجح است» (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲/۱).

ترجیح میان غرض و وحدت سنخ محمولات نیز محل مجادله قرار گرفته است.

منتقدان از نقش غرض در تمایز ماهوی علوم دفاع کرده و معیار سنخی را نقد نموده‌اند. به نظر آن‌ها، غرض در تمایز ماهوی علم تأثیر بیشتری دارد و غرض است که باعث می‌شود برخی مسائل هم‌سنخ تلقی شوند؛ چنان‌که در فقه با ابتناء بر غرض، عبادات و معاملات در کنار هم قرار گرفته و سنخ محمولات آن‌ها یکی تلقی شده است. پس وحدت سنخی بین محمولات با غرض تأمین می‌شود و غرض مقدم است.

برخی از معاصران با نقد و بررسی معیارها، نوعی تناسب جامع و عام را مطرح کرده‌اند که ممکن است به سبب موضوع یا محمول یا غرض حاصل شود و اختصاص به یکی از آن‌ها ندارد:

«تمایز علوم مانند وحدت آن‌ها، گاه به موضوعات است و گاه به محمولات و گاه به اغراض؛ زیرا چنان‌که در بحث معیار وحدت و تحلیل تاریخ تدوین علوم گذشت، ملاک وضع علوم جداگانه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر، وجود تناسب و تناسب بین مسائل و دخول آن‌ها در عنوان جامع است و این تناسب گاهی با وحدت موضوع است، گاهی به وحدت محمول است و گاهی با وحدت غرض و تمایز نیز چنین خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۱/۱).

کمک گرفتن از قید حیثیات نیز راهی برای دستیابی به معیار تمایز علوم بوده است. از این رو قید حیثیت به موضوع اضافه شده یا حیثیات مختلف معیار جدایی و تمایز علوم قرار گرفته است. بنابراین موضوع از جهت و حیث خاصی معیار تمایز علم است. برای مثال، «کلمه» اگرچه موضوع مشترک صرف و نحو است، اما صرف و نحو دو علم متمایز به شمار می‌آیند؛ زیرا کلمه از حیث اعراب و بنا در نحو و از حیث اشتقاق و تصریف و صحت و اعتلال در صرف موضوع است و آن‌ها را از هم جدا می‌کند (همان: ۴۰/۱). اما استفاده از قیودی مانند حیثیت در موضوع، استعداد بالقوه یا بالفعل موضوع برای قبول این جهات و نحوه تقیید به حیثیت هم کافی به نظر نیامده و منشأ مباحث و مناقشاتی در این باره شده است (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۳۰/۱).

یکی دیگر از معیارهای گفته‌شده برای تمایز علوم، وحدت محمولات است (رشتی، بی‌تا: ۳۲). بر این مبنا، عده‌ای معتقدند که تمایز علوم به محمولات آن‌هاست. بنابراین علی‌رغم اشتراک در موضوع یا تشابه در غرض، محمولات عارض بر موضوع از هم

متمایزند و می‌توان آن‌ها را معیار تمایز علم تلقی کرد؛ مثلاً در علم فقه، موضوع فعل مکلف است، ولی محمولات آن «احکام خمسه» است و این محمول صرف‌نظر از تنوع موضوع، می‌تواند وحدت و تمایز فقه از دیگر علوم را تأمین کند. یا در علم نحو، موضوع کلام و کلمه است، اما محمول آن اعراب و بناء است و صرف‌نظر از تشابه با علم صرف، می‌تواند معیار تمایز نحو به حساب آید.

این‌ها مهم‌ترین معیارهای گفته‌شده درباره تمایز علوم هستند و چنان که دیدیم، محوری‌ترین معیار، معیار موضوع است. البته کشف و شمارش معیارهای تمایز علوم مبتنی بر استقراء بوده و ملاک‌های دیگری چون تمایز ذاتی علوم، تمایز به روش یا نسبت خاص با دیگر معارف و... نیز به حسب فرض و احتمال قابل طرح و بررسی است.

۴. تمایز عرفان نظری از فلسفه به مثابه علم

برخی از معیارهای پیش گفته برای تفکیک و تمایز عرفان نظری از فلسفه نیز به کار گرفته شده است که بررسی همه‌جانبه همه آن‌ها مجال بیشتری می‌خواهد. اما شاید مهم‌ترین معیاری که به این منظور استفاده شده است، ادعای تمایز در موضوع عرفان نظری با فلسفه باشد. محققان عرفان نظری وجود لابلشروط مقسمی را که مساوی با حقیقت وجود و وحدت شخصی است، در مقابل وجود مطلق فلسفی، موضوع عرفان معرفی کرده‌اند. در ادامه این معیار را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. علو موضوع عرفان نظری نسبت به موضوع فلسفه

فلسفه موضوع خود را موجود مطلق، یعنی بشرط لا از قیود طبیعی، ریاضی، اخلاقی، منطقی و... معرفی کرده است. هر کدام از علوم، موجودی خاص را موضوع قرار داده و از احکام و عوارض همان موجود بحث می‌کنند. فلسفه وجود را از آن جهت که وجود است و بشرط لا از موجودات جزئی و خاص، موضوع قرار داده است و طبیعی است که با این قید در مقام تعریف، حدود و قیود و تعینات و تخصصات طبیعی و ریاضی و... را پذیرا نخواهد بود:

«فلسفه از احکام وجود مطلق مادامی که خاص نشده و موضوع علم دیگری نباشد، بحث می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴؛ همو، بی‌تا: ۲۶۴).

عرفان نظری، موضوع خود را موجود لابشرط مقسمی معرفی کرده است. لابشرط مقسمی، مقسم اعتبارات سه گانه بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی است و از این جهت، حسب ادعا از اعمیت، اظهاریت، ایبیت، اقدمیت و جامعیت نسبت به موضع فلسفه برخوردار است؛ پس نه تنها موجب تمایز عرفان از فلسفه است که موجبات علو و برتری عرفان نظری بر فلسفه را نیز فراهم آورده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۱).
بر خلاف لابشرط قسمی که اگرچه مطلق است، اما اطلاق قید اوست، لابشرط مقسمی حتی از قید اطلاق هم مبراست:

- «اعتبار لابشرط مقسمی بر خلاف لابشرط قسمی که مقید به اطلاق است، عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق می‌باشد» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۴۵).
- «عرفان از لابشرط مقسمی بحث می‌کند که حتی اطلاق نیز قید آن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۳/۱).

از این جهت، عرفان نظری علمی فوق فلسفه است؛ زیرا موضوع آن وجود مطلق لابشرط مقسمی و مسائل آن درباره تعینات آن مطلق است. وجود لابشرط مقسمی ساری در تعینات و فراگیر آنهاست، در حالی که فلسفه پیرامون وجود بشرط لا، یعنی بشرط عدم تخصص طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی بحث می‌نماید. وجود لابشرط که موضوع عرفان است، فوق وجود بشرط لاست که موضوع فلسفه است (ر.ک: همو، ۱۳۸۶: ۲۶/۵). معیار علو علم، علو موضوع است و علمی اعلاست که موضوع آن نسبت به موضوعات علوم اعلی باشد (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴/۱).

علو موضوع عرفان غالباً از طریق اعمیت و جامعیت موضوع اثبات شده است. موضوع فلسفه به جهت همان خصوصیت به شرط لا، قادر نیست مراتب هستی یا مقیدات و مخصصات را شامل شود. اما لابشرط مقسمی، فراگیر همه مظاهر و تعینات بوده، بلکه تعینات در بستر وجه واحد این حقیقت تحقق پیدا کرده و امری خارج از آن نیستند، پس:

«موضوع آن اعم از موضوعات همه علوم است و هر علمی که موضوع آن چنین

باشد، برترین علم خواهد بود» (همان: ۱۴۵/۱).

«به این ترتیب علم عرفان نیز اعمّ العلوم خواهد شد» (همان: ۱۶۶/۱).

«جامعیت و شمول موضوع علم عرفان که وجود مطلق لابشرط مقسمی است، چون لابشرط است، هرگز نسبت به هیچ چیز، آبی از شمول نیست؛ همان گونه که هیچ چیز ابای از اندراج در تحت آن را ندارد. او تمام حیثیات و خصوصیات را که در جهان هستی است، در بر می گیرد؛ زیرا در واقع اوست که در تمامی آن‌ها جلوه کرده است» (همان: ۱۶۵/۱).

محمولات ظهورات و تعینات این موضوع لابشرط مقسمی به حساب می آیند:

«ظهور عبارت است از اینکه آن مطلق محض، متعین به برخی تعینات شود» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۵۸).

چنان که گاه به اینیت، اظهاریت، اقدمیت و تلازم آن‌ها مستند گردیده است. بر این اساس، موضوع علم عرفان از حیث معنا این و اظهار معانی است، به نحوی که ادراک آن نیازمند به ادراک هیچ معنای دیگری نیست، هرچند که ادراک دیگر معانی محتاج به فهم آن است. دلیل بر این ظهور و تقدم، توقف خاص بر عام در تصور و تحقق است؛ هر خاص مفهومی، عبارت از عام همراه قید است و تا عام ظهور نداشته و تصور نشده باشد، تصور و ظهور خاص میسر نیست. از این جهت، وجود لابشرط مقسمی رکن اساسی هر تصور است؛ چنان که هر تعین در بستر عام همین وجود یا وجه آن تحقق پیدا می کند:

«تحلیل مفهومی همه مفاهیم، خواه از موضوعات علوم دیگر باشند و خواه نباشند، متوقف بر مفهوم موضوع عرفان هستند؛ چنان که در تعلیل وجودی، همه موجودات متوقف بر ظهور اطلاقی موضوع آن خواهند بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۵/۱).

«شناخت خاص بدون شناخت اجزای درونی آن میسر نیست و اجزای درونی خاص عبارت‌اند از همان معنای عام با قیود منحصّص آن؛ پس حتماً معرفت خاص مسبوق به معرفت عام است... این سبقت در معرفت که نشانه اقدمیت عام بر خاص است، دلیل بر این و اظهار بودن آن نیز هست... بنابراین معنایی که مانند موضوع علم عرفان، به طور مطلق از همه مفاهیم اعم است، به طور مطلق اقدم و این از همه آن‌ها نیز هست؟».

مسائل فرعی دیگری هم درباره موضوع عرفان، علو آن بر فلسفه، اثبات خصوصیات آن، مناقشات و اشکالات و تلاش عرفا برای دفع و رفع آنها مطرح است که خارج از موضوع بحث است. آنچه محور بحث ماست، معرفی وجود لابشرط مقسمی به عنوان موضوع عرفان نظری و معیار تمایز عرفان از فلسفه است. عرفان نظری با این ادعا که وجود لابشرط مقسمی، حقیقتی جامع و فراگیر همه مقیدات است، به جدایی و علو عرفان نظری نسبت به فلسفه حکم کرده است. در ادامه، این ادعا را از دو جهت مورد مناقشه قرار داده‌ایم؛ اول اینکه مبتنی بر معیارهای علم حصولی، تحقق این موضوع محل تأمل و تردید است و دیگر اینکه بر فرض پذیرش، وجود لابشرط مقسمی و وحدت شخصی، توانایی ایجاد تمایز میان عرفان و فلسفه، و اثبات عرفان نظری به عنوان علم جداگانه را ندارد. نهایت چیزی که در این باره پذیرفتنی است اینکه وحدت شخصی و تشکیک اخص به عنوان نگرشی خاص درباره موضوع فلسفه، زیرمجموعه مباحث فلسفه قرار گرفته و احکام و مسائل و نقض و ابرام‌های آن در فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱-۴-۱. تردید در تحقق موضوع

وجود موضوع از مسلمات علوم حصولی و مقتضای قواعد عقلی است و به ویژه در علوم حقیقی و برهانی، امری ضروری است. همچنین موضوع هر علم در خود آن علم مسلم‌الوجود است و مسائل علم از احوال و عوارض آن بحث می‌کند:

- «موضوع هر علم، امری مسلم‌الوجود در همان علم است که در آن علم از احوال آن بحث می‌شود» (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۱/۱).

- «بدان که موضوع هر علم به حسب ماهیت و هل بسیط باید در خود آن علم مفروغ‌عنه باشد» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۴).

فلسفه و عرفان نظری، هر دو ناظر به واقعیت و داعیه‌دار تبیین هستی و مشاهدات عرفانی به روش استدلالی و برهانی هستند. از این رو، نیازمند موضوعی حقیقی و مسلم‌الوجود خواهند بود. در عرفان، اگرچه گاه توجیهاتی برای ادخال موضوع در مسائل علم شده است (قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۱۹)، اما رویکرد غالب با دیدگاه مشهور

همراه است.

پس ماهیت و هل بسیط موضوع علم در خود علم قابل بیان نیست؛ بلکه یا در علم اعلی اثبات شده است و اگر علم اعلی وجود نداشته باشد، از بدهت در تصور و تحقق برخوردار بوده و نیاز به اثبات و تسلیم ندارد. از این رو فلسفه، موضوع خود را بدیهی دانسته، خود را علم عام نامیده و مدعی اثبات موضوعات سایر علوم است. عرفان نیز چنان که دیدیم، وجه دیگری از وجود را مطرح و به واسطه آن تمایز نسبت به فلسفه و دیگر علوم را ادعا کرده است.

اما به نظر می‌رسد که آنچه عرفان نظری به عنوان موضوع ادعا نموده، سهمی از واقعیت و تحقق در جهان هستی نداشته و از صلاحیت لازم برای نشستن بر مسند موضوع و ایجاد تمایز عرفان از فلسفه برخوردار نیست. در تحلیل عقلی که معیار مشترک فلسفه و عرفان نظری است، وجود لایشرط مقسمی اعتباری صرفاً معرفت‌شناسانه و ذهنی است، هرگز از حیظه مفهومی خارج نمی‌شود و نمی‌توان آن را مساوی با حقیقت وجود تلقی کرد.

با تحلیل اعتبارات وجود روشن می‌شود که حقیقتی به نام لایشرط مقسمی در عالم عین قابل اثبات نبوده و حتی در حوزه اعتباری هم اعتباری ثانوی و درجه دوم است؛ یعنی نه تنها مصداق واقعی ندارد، بلکه ناظر به مصادیق عینی هم نیست؛ زیرا برخی اقسام و مصادیق آن اعتباری‌اند و خود لایشرط مقسمی، اعتبار بعد از اعتبار به حساب می‌آید. پس چگونه می‌توان به ادعای تساوی با حقیقت وجود، وحدت شخصی، اعمیت، جامعیت، اقدمیت، ابینیت و اظهریت، آن را موضوع حقیقی برای علم تلقی کرد؟

در اعتبارات وجود، دو اعتبار حقیقی و واقعی و دارای مصداق است؛ یکی وجود بشرط شیء یعنی همراه با عوارض و مخصصات که در خارج همراه این قیود و شروط تحقق دارد، و دیگری اعتبار وجود به نحو صرف و مطلق و بدون هیچ‌گونه شرط و قید است که همان مرتبه بشرط لا از قیود می‌باشد و تحقق مصداقی آن با برهان قابل اثبات است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۳۴۰).

آنگاه ذهن در افق اعتبار عقلی قادر است که موجود یا ماهیت را بدون لحاظ این

دو صورت تصور نماید؛ یعنی جامع مفهومی لابلشروط از بشرط شیء و بشرط لا را اعتبار می‌کند. این اعتبار همان اعتبار لابلشروط قسمی است. این اعتبار لابلشروط قسمی، خودش امری مفهومی و ذهنی است و مصداق واقعی خارجی ندارد، بلکه با نظر به خارج و آن دو مصداق خارجی و با انتزاع جامع مفهومی میان آن دو به دست آمده است. پس اگرچه مفهومی و اعتباری است و به تحلیل و انتزاع عقل حاصل شده و خودش مصداق منحاز ندارد، اما اعتباری واقعی و درجه اول است؛ چون واقعش در ضمن آن دو مصداق دیگر تحقق دارد. اکنون که با تجرید عقل، مفهوم لابلشروط قسمی را از آن دو مصداق خارجی انتزاع کرده‌ایم، ضرورتی ندارد که در عالم خارج در کنار وجود بشرط شیء و بشرط لاشیء، مصداق ثالثی هم برای این اعتبار مفهومی تصور کنیم. اما ذهن در یک پیش‌داوری عجولانه، برای این اعتبار مفهومی هم در کنار آن دو، یک مصداق جداگانه و منحاز و مستقل تصور می‌کند؛ در حالی که اعتبار لابلشروط قسمی را مصداقاً نمی‌توان شیء سومی در کنار آن دو مصداق قرار داد. البته می‌توان گفت که آن دو اعتبار از جهتی مصداق این اعتبار ثالث نیز هستند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۷۲).

عرفا علاوه بر آن دو قسم واقعی و دارای مصداق و اعتبار لابلشروط قسمی که امری مفهومی و ذهنی است، قسم چهارمی به عنوان لابلشروط مقسمی لحاظ کرده‌اند که به نظر آن‌ها نه تنها اعتباری واقعی است، بلکه مصداق حقیقی و عینی نیز داشته و عین حقیقت مطلق وجود است. اعتبار لابلشروط مقسمی، حقیقتی عینی و فوق همه این اقسام است و از همه آن‌ها اعم و اقدم و ابین و اظهر و اجمع است. همین حقیقت عینی لابلشروط مقسمی، موضوع عرفان و معیار تمایز و علو و اعمیت علم عرفان به شمار می‌آید.

به نظر می‌رسد لابلشروط مقسمی نه از نظر اعتبار و نه از نظر مصداق، هیچ کدام واقعی نیست. عرفا لابلشروط قسمی را که در حوزه علم حصولی، امری ذهنی و مفهومی است، در کنار بشرط شیء و بشرط لا، دارای حقیقت عینی و جداگانه لحاظ کرده و این اعتبار ذهنی را قسیم بشرط شیء و بشرط لا و دارای مصداق تلقی کرده‌اند. آنگاه برای این سه قسم یعنی بشرط شیء و بشرط لا و لابلشروط قسمی - که آن را دارای مصداق

حساب کردند. یک امر جامع و اعتبار عینی و مصداقی لابشرط ترسیم کرده‌اند که نسبت به بشرط شیء و بشرط لا و اطلاق لابشرط قسمی، لابشرط است؛ یعنی بر خلاف لابشرط قسمی که دارای اطلاق است، لابشرط مقسمی از قید اطلاق هم میراست.

روشن است که در فضای تفکر حصولی و معقول، چنین جامع لابشرطی مانند اعتبار قسمی، امری مفهومی و ذهنی است و نمی‌توان آن را به عنوان یک حقیقت و واقعیت دارای مصداقی عینی به حساب آورد. اعتبار لابشرط مقسمی، اعتباری است که به جهتی از اعتبار لابشرط قسمی نیز ضعیف‌تر است؛ چون اعتبار لابشرط قسمی از دو مصداق حقیقی انتزاع شده بود و اگرچه خودش مصداق منحاز و مستقل نداشت، اما مصداقش در ضمن بشرط لا و بشرط شیء تحقق داشت. اما لابشرط مقسمی مفهوم جامع میان مصادیقی است که یکی از آن‌ها خودش اعتباری است. بنابراین عرفا امری را که از نظر تحلیل عقلی، حتی در مقام اعتبار هم واقعی نیست، دارای تحقق واقعی تصور نموده و آن را برترین حقیقت هستی و جامع همه تعینات عینی قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که اعتباری که در عالم واقع، سلب همه این اعتبارات باشد، تحقق عینی نداشته و اعتبار در اعتبار به حساب می‌آید (ر.ک: غفاری و مقدم، ۱۳۹۴: ۹۱).

اگر بتوان جامع اعتباری را واقعی و دارای مصداق قلمداد کرد و در عرض دیگر مصادیق قرار داد، آیا نمی‌توان جامع پنجمی لحاظ کرد که اعتبارات چهارگانه فوق را پوشش داده، به عنوان مقسم آن‌ها قرار گرفته، علو و جامعیت و فراگیری بیشتری داشته و خود موضوع علم برتری قرار گیرد؟

به نظر می‌رسد چنین تقسیمی از اساس با عینیت و واقعیت و وجود فاصله داشته و با اغراض دیگری مطرح شده باشد. اصل این تقسیم ابتدا درباره ماهیت و اعتبارات آن مطرح شده و در اصول، کلام، فلسفه و احیاناً منطق مورد توجه و تأیید قرار گرفته است؛ لکن این کاربرد در مقام تعلیم و آموزش و تحلیل مفهومی و با اهداف علمی و تعلیمی صورت گرفته و در همین جهت هم صحیح است. شناخت اعتبارات ماهیت و تمایز مفهومی و اختلاف احکام آن‌ها در علوم مختلف چون فلسفه و کلام و اصول و فقه و طبایع و ماهیات اعتباری کاربرد دارد، به تقویت و تشحید ذهن در تحلیل مسائل کمک می‌کند، فایده‌ای بالعرض دارد و از این جهت، طرح آن خالی از فایده نیست،

اشکالی هم متوجه مفید بودن تقسیم از این جهت نیست.

ظرف ذهن و تحلیل و اعتبار ذهنی، اوسع از واقع است. در این ظرف می‌توان مراتب مختلف از تجرد و بی‌قیدی را اعتبار کرد، اما در عالم خارج نسبت بی‌قید و باقید تناقض است؛ لذا بی‌قید از بی‌قیدی و مطلق از اطلاق معنا ندارد. عرفا وجود لابشرط مقسمی را از هر قیدی حتی قید اطلاق هم مطلق می‌دانند، اما آیا می‌توان مطلق را حتی از قید اطلاق هم معرّی کرد؟ امری که بدون قید است، بدون قید است. هرچند بار که گفته شود بی‌قید است، باز هم از نظر مفهومی معنای سخن این است که بدون قید است و از نظر حقیقت معنا با تعبیر اول تفاوت حقیقی نخواهد داشت. حقیقت مطلق که از هر قیدی حتی قید بی‌قیدی هم مبرا است، حقیقتی مطلق و بدون قید است.

بنابراین تحقق چنین موضوعی در فضای حصولی و مفهومی و به عنوان علمی مستقل از فلسفه به نام عرفان نظری، محل تأمل و تردید است. البته ممکن است عارف در باطن این کثرات، یک وجود واحد مطلق که بستر همه تعینات است، شهود کند و آن را وجود منبسط و لابشرط قسمی بنامد؛ آنگاه این وجود مطلق را فیض و تجلی واحد حق تعالی که خودش حقیقتی عینی و فراتر از مظاهر و مجالی دارد، به شمار آورد یا شهود کند و از آن حقیقت فوق مجالی به لابشرط مقسمی و مطلق از اطلاق قسمی تعبیر کند. روشن است این احتمال که ملازم با تحقق عرفان شهودی است، از محل نزاع فعلی که تحقق علم حصولی عرفان نظری است، خارج است.

۱-۲. تشکیک در توانایی موضوع

اشکالی که در مرتبه ثانی و با فرض پذیرش وجود لابشرط مقسمی و وحدت شخصی، در تمایز عرفان به عنوان یک علم حصولی و نظری به نظر می‌رسد، این است که این مینا بر فرض قبول هم، برای تفکیک مسائل عرفان نظری از فلسفه کافی نیست. صرف اینکه وحدت شخصی، موضوع این مسائل قرار گیرد و احکام مربوط به تعینات آن، در مجموعه علم بحث شود، نمی‌تواند عرفان نظری را به عنوان یک علم جداگانه اثبات نماید. نهایت چیزی که از نظر تحلیل حصولی و فلسفی در این زمینه حاصل می‌شود، این است که وحدت شخصی، وجود لابشرط مقسمی یا تشکیک اخص، در

کنار اصالت ماهیت، تباین وجود یا وحدت تشکیکی، می‌تواند به عنوان یکی از تفسیرهای واقعیت در مجموعه مسائل فلسفه مورد بحث قرار گیرد.

فلسفه با پذیرش واقعیت آغاز می‌شود و احکام کلی آن، مسائل این علم را شکل می‌دهند. اگر کسی واقعیت را به ماهیت تفسیر کند، مسائل و مباحث مرتبط با واقعیت و ماهیت، داخل در علم فلسفه خواهد بود. نیز اگر بدون طرح مسئله اصالت وجود و ماهیت، هستی را به وجودات بسیط متباین تفسیر کند، باز هم بحث فلسفی انجام داده است. همچنین اگر در پرتو پذیرش واقعیت به اصالت وجود راه یابد و با وحدت تشکیکی یا تشکیک خاص، کثرات را به عنوان مراتب هستی و در متن واقعیت تبیین کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶/۱)، مسائل و محمولات و احکام و عوارض مترتب بر مراتب هستی داخل در علم فلسفه است. پس اصالت ماهیت، تباین وجود، و وحدت تشکیکی، همه احکام موضوع فلسفه و جزء مسائل آن قرار می‌گیرند.

اکنون اگر کسی بر مبنای تشکیک اخص، واقعیت و هستی را حقیقت واحد شخصی به حساب آورد و کثرات را از متن واقعیت و حقیقت وجود بیرون تلقی کند، باز هم تفسیری فلسفی از واقعیت ارائه داده که در آن، واقعیت به وجود واحد شخصی تحویل شده، کثرات خارج از متن هستی و به عنوان اطوار و شئون و تجلیات حقیقت هستی مطرح شده و احکام مراتب، جای خود را به بحث حصولی درباره تعینات و مظاهر آن حقیقت داده است (همو: ۳۲۸/۲). بر معیار علم حصولی و بحث فلسفی، هیچ دلیلی ندارد که ما نگرش خاصی از واقعیت و هستی را از سایر تفسیرها جدا کرده و به عنوان علم مستقلی به نام عرفان نظری مطرح نماییم.

همان گونه که اصالت ماهیت، اصالت وجود، تباین وجود، یا وحدت تشکیکی باید به شیوه فلسفی اثبات شود و اثبات و ابطال آن‌ها از مسائل فلسفه به شمار می‌آید، تشکیک اخص و وحدت شخصی نیز باید مورد بحث حصولی قرار گرفته و اثبات یا ابطال شود. اگر به صرف تغییر نگرش و تفسیر متفاوت از هستی بتوان علمی جداگانه وضع کرد، بدون شک تحولی که شیخ اشراق در تفسیر هستی ایجاد کرد، شایسته ادعای تفکیک علم اشراق از فلسفه است. همچنین حکمت ملاصدرا و نگرش خاص او به هستی در اصالت و وحدت و تشکیک، به عنوان علم متعالیه لایق انفکاک از فلسفه

است و حتی اگر اصالت ماهیت را به عنوان یک نگرش به هستی، موضوع قرار داده و مسائل فلسفه را از منظر اصالت ماهیت طرح کنیم، علم دیگری خارج از فلسفه شکل خواهد گرفت. بر این پایه، هر نوع تغییر نگرش جدی در تبیین واقعیت یا هستی، می‌تواند تفسیر خود را به عنوان موضوع جداگانه از دیگر علوم تلقی و خود را علمی متمایز و ممتاز معرفی کند. چنان که وحدت شخصی و تشکیک اخص که نوعی نگاه متفاوت به هستی در عرصه علم حصولی است، نگرش خود را موضوع علم جداگانه عرفان نظری تلقی کرده است.

اگر قرار باشد نگاه وحدت شخصی، موضوع علم جداگانه باشد، نگاه تشکیک خاص یا تباین یا اصالت انوار یا حتی اصالت ماهیت و اصالت ماده و اصالت ادراک هم علم به عنوان موضوعات علوم جداگانه و در عرض فلسفه قرار خواهند گرفت. البته اشکالی ندارد که ما برای شاخه‌های متعدد فلسفه و نگرش‌های متمایز، نام یا مضاف‌الیه جدا در نظر بگیریم؛ اما همه این‌ها گرایش‌های طولی یا عرضی زیرمجموعه فلسفه خواهند بود. همچنان که تباین مشاء تعالی یافت و در اواسط حکمت صدرا به حکمت متعالیه نام‌گذاری شد، حکمت متعالیه نیز تعالی یافته و در مراتب نهایی خود حکمت عرفانیه تلقی می‌شود. اما نمی‌توان هر کدام از این تحولات در نگرش به هستی را علمی مستقل و دارای موضوعی جداگانه قلمداد کرد.

بنابراین صرف تغییر نگرش به هستی، موجب تمایز علم عرفان نظری از دیگر نگرش‌های فلسفی نمی‌شود. اعمیتی هم که در نگرش تشکیک اخص ادعا شده، اختصاص به عرفان ندارد و برتری موضوع عرفان را ثابت نمی‌کند؛ نمی‌توان گفت که تشکیک اخص با خصوصیت اعمیت یا جامعیت موضوع که تعینات و مقیدات را شامل می‌شود، از موضوع فلسفه متمایز و برتر است. این اعمیت یا جامعیت، مربوط به مصداق عینی و خارجی موضوع است که میان فلسفه و عرفان مشترک است. در عرفان بر فرض قبول لابلشروط مقسمی، حقیقت عینی وجود ساری و جاری در تعینات است و شامل آن‌ها می‌شود. با ارتقاء موضوع به وحدت شخصی، محمولات شئون و اطوار و مظاهر و تعینات و تجلیات موضوع هستند و بدیهی است که چنین حقیقتی فراگیر و ساری در شئون و تعینات خود بوده و حمل و اتحاد بین آن‌ها نیز برقرار است.

در هستی بشرط لای فلسفه با مبنای تشکیک خاص نیز تعینات و تقیدات به حسب عینی و مصداقی به عنوان مراتب، در متن هستی قرار می‌گیرند؛ یعنی چنین نیست که مصداق وحدت تشکیکی در عالم خارج در مقابل مراتب خود باشد، بلکه همه مراتب به نحو کثرت در وحدت در متن عینی این حقیقت مندرج‌اند. بنابراین موضوع وحدت تشکیکی مانند وحدت شخصی، به جهت وجودشناسی و مصداقی، قادر است کثرات را به نحو تشکیک مراتب در متن خود بپذیرد و این کثرت مراتب، منافاتی با وحدت تشکیکی وجود ندارد، بلکه مؤکد وحدت طبیعت واحد مشکک وجود است (ر.ک: نوری، ۱۳۶۳: ۷۱۸؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۹۲/۵).

صرف نظر از این نگاه وجودی و مصداقی که جامعیت آن میان فلسفه و عرفان مشترک است، از لحاظ مفهومی و موضوع علم حصولی، هیچ کدام از فلسفه و عرفان درباره احکام مراتب جزئی یا تعینات جزئی بحث نمی‌کنند و چنین اعمیتی برای هیچ کدام ثابت نیست. فلسفه درباره مراتب جزئی حقیقت تشکیکی و جزئیات خاص بحث نمی‌کند، بلکه احکام و مسائل کلی متناسب با تشکیک خاص را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. عرفان نظری نیز درباره تعینات و مظاهر خاص و احکام آن‌ها بحث نمی‌کند، بلکه احکام کلی تعینات و نسبت آن‌ها با وحدت شخصی را مورد بررسی قرار می‌دهد. همان گونه که احکام موجودات خاص از حوزه بحث فلسفی بیرون است، احوال تعینات خاص نیز که احياناً در عرفان نظری فعلی مطرح است، از دایره مسائل عقلی عرفان و فلسفه خارج است.

عرفان نظری در مقام بحث معقول، اگرچه لابشرط مقسمی را موضوع قرار داده و ادعای اعمیت دارد، ولی موضوع را از جهت همه تعینات مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه اساساً ممکن نیست که علمی بتواند درباره همه احکام موجودات خاص یا تعینات جزئی بحث کند. بنابراین در لحاظ وجودی و مصداقی، هم موضوع وحدت شخصی فراگیر همه تعینات بوده و در آن‌ها ساری است و هم موضوع فلسفه چنین جامعیتی دارد. این عمومیت و فراگیری تنها در حوزه وجود خارجی متصور است و نمی‌توان آن را به مطلق موضوع سرایت داد. در اعتبار مفهومی و حصولی، نه برای فلسفه و نه برای عرفان نظری، چنین عمومیت و جامعیتی متصور نیست. این دو فقط درباره احکام و

نسبت‌های کلی موضوع خود با مراتب یا مظاهر و قبل از ورود به وجودات خاص یا تعینات جزئی به بحث می‌پردازند.

لذا به نظر می‌رسد عمومیت مصداقی، اختصاصی به موضوع عرفان نداشته باشد و نمی‌توان گفت: «وجود خارجی آن نیز اوسع از وجود خارجی موضوعات دیگر و اشمال از آن‌هاست. به تعبیر دیگر، موضوع علم عرفان از لحاظ مفهوم دارای عموم انتزاعی، و از لحاظ مصداق دارای عموم سعی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵۵)؛ زیرا به لحاظ مصداق، عمومیت برای موضوع فلسفه و عرفان هر دو ثابت است و تنها نحوه شمول آن‌ها بر مراتب و تعینات تفاوت خواهد کرد.

تأکید بر موضوع فراگیر لا بشرط در عرفان، و موضوع محدود بشرط لا در فلسفه، ناشی از خلط محکی و حاکی است. فراگیری موضوع عرفان، صفت محکی موضوع است. محکی این موضوع، یک حقیقت واحد شخصی است که به نحو تجلی در مظاهر فراگیر همه مظاهر و تعینات خود می‌باشد؛ اما در مقام حکایت و تحقق قضایای علم حصولی، عرفان نظری هرگز از تعینات جزئی موضوع خود بحث نمی‌کند. همچنان که محکی موضوع در فلسفه، همه مراتب دیگر را به نحو وحدت تشکیکی در متن خود پذیراست، اما در مقام حکایت از مراتب محدود و معین و تخصص یافته خود بحث نمی‌کند.

از این جهت، سنخ بحث در هر دو یکسان و موضوع نیز یکی خواهد بود. موضوع فلسفه خواه با وحدت تشکیکی و خواه با وحدت شخصی لحاظ شود، حقیقتی واحد و ثابت است. البته تفسیر وحدت شخصی از موضوع می‌تواند گرایشی متعالی و عرفانی در فلسفه مطرح کند؛ چنان که تفسیر وحدت تشکیکی و گرایشی که حکمت متعالیه ایجاد کرده بود، نسبت به تفاسیر قبلی، نوعی تعالی و ترقی دارد.

اصالت ماهیت، تباین وجود، تشکیک خاص، تشکیک اخص، تشکیک انوار و...، نگرش‌های مختلف به هستی و داخل در فلسفه‌اند و هیچ کدام علم جداگانه‌ای نمی‌سازند. در همه این‌ها، واقعیت با نگرشی خاص موضوع است. در این نگرش‌ها، بقیه واقعیات به منزله مراتب وجود، تعینات و تجلیات، موجودات متباین، انوار متکثر، ماهیات متکثر و... مطرح می‌شوند. بنابراین به همان معیار که مباحث تباین وجود،

اصالت ماهیت، اصالت انوار، وحدت تشکیکی و... فلسفی است، مباحث وحدت شخصی نیز داخل در فلسفه خواهد بود.

مؤید مطلب اینکه مباحث عرفانی، خود این وجه را مورد نظر داشته و درباره تمایز میان این زیرشاخه‌های فلسفه، بدون ادعای تفکیک علمی، از تفاوت میان آن‌ها سخن گفته‌اند. این تعابیر در لسان محققان عرفان نظری رایج است که تفاوت موضوع عرفان با حکمت متعالیه این است و تفاوتش با فلسفه اشراق و مشاء چنان است و تفاوت موضوع حکمت متعالیه با اشراق چنین است:

«مصادق موجود که مفهوم عام و موضوع فلسفه است، بنا بر اصالت ماهیت، همانا ماهیت خارجی است و بنا بر اصالت وجود و تباین آن، همانا وجودهای متباین است و بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن، همانا حقیقت واحد مشکک است؛ ولی مصادق موجود در عرفان نظری، همانا وجود است نه ماهیت، و واحد است نه کثیر متباین، و وحدت آن شخصی است نه تشکیکی، چنان که وحدت عددی هم نیست» (همان: ۱۹۲/۱).

چگونه در مقایسه نگرش متعالیه، اشراق و عرفان تنها صحبت از تفاوت در موضوع است. یعنی اشراق علم جداگانه نیست، بلکه شاخه‌ای از علم فلسفه است. همچنین مشاء و حکمت متعالیه و اصالت ماهیت، علم مستقل نیستند، بلکه شاخه‌های علم فلسفه‌اند. اما عرفان نظری که آن هم فقط تفسیری متمایز از واقعیت است، علی‌رغم یکسانی با بقیه در این جهت، یک علم مستقل است:

«موضوع فلسفه، کلی وجود است و در حکمت متعالیه، همین وجود به عنوان حقیقت مشکک که کثرت همانند وحدت، ذاتی آن بوده و به هم تیده‌اند، مطرح است... از اینجا می‌توان فرق موضوع دو علم الهی یادشده [عرفان نظری، فلسفه کلی] را به نحو دقیق‌تر ارائه کرد؛ زیرا موضوع عرفان، حقیقت هستی است که وحدت محض است و از آن به وحدت شخصی یاد می‌شود که هیچ گونه کثرت در متن هویت آن راه ندارد و موضوع حکمت متعالیه، حقیقت وجود است که کثرت مانند وحدت، ذاتی اوست و کثرت در عرفان به ظهور وجود باز می‌گردد نه خود وجود، و اگر تمایز موضوع‌ها نسبت به حکمت متعالیه روشن شد، تفاوت آن‌ها نسبت به حکمت مشاء روشن‌تر خواهد بود؛ چنان که تفاوت آن‌ها نسبت به فلسفه اشراق [بنا بر صحت نسبت اصالت ماهیت به شیخ اشراق] آشکارتر می‌شود» (همان: ۱۹۴/۱).

بنا بر دیدگاه مختار، تعبیر اصح این است که همین حقیقت وجود، موضوع فلسفه بوده و وحدت تشکیکی و وحدت شخصی به عنوان دو تبیین و تفسیر متفاوت، زیرمجموعه فلسفه قرار گیرند. بنابراین به نظر می‌رسد چنان که در تفسیر واقعیت میان اصالت وجود و اصالت ماهیت، بحث فلسفی برقرار است و چنان که در اصالت وجود میان تباین و تشکیک، مباحثه عقلی و استدلالی دایر است، به همین معیار میان تشکیک خاص و اخص یعنی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی نیز بحث فلسفی و استدلالی واقع خواهد شد و تبعیض در برخورد میان آن‌ها، یعنی تلقی نگرش وحدت شخصی به وجود به عنوان علم جداگانه، ترجیح بلامرجح خواهد بود.

در پایان مجدداً خاطر نشان می‌کنیم که محل نزاع، بحث حصولی درباره وحدت شخصی، بررسی عقلی احکام و مسائل مرتبط با آن و اثبات و ابطال محمولات آن در ضمن فلسفه است. موضوع عرفان نظری، وجه و محمول همان تعینات منعکس در وجه است که عارف موفق به شهود، اخذ و اعتبار آن‌ها شده است. اما این تعینات مأخوذ، در مقام تحلیل و توضیح، تمایز مفهومی و نقش موضوع و محمولی پیدا نموده و با سایر قضایای حصولی فلسفی تفاوتی ندارند. بدون این ترجمه حصولی، امکان به اشتراک گذاری مأخوذات شهودی وجود ندارد.

البته عرفان شهودی و مشاهدات حضوری عرفانی، حقیقتی دیگر و روش حصول و ارزیابی و نفی یا اثبات آن نیز سیر و سلوک و ریاضت‌های عرفانی و رسیدن به افق مشاهده و اعتقاد به آن حقایق است. در این وادی، آنکه مشاهده کرده است، بر اساس همین مسیر و قواعد و دستورات آن، معیارهای خاص برای ارزیابی و اثبات یا نفی آن‌ها نیز خواهد داشت؛ چنان که اگر بخواهد دیگری را به آن شهود راهنمایی کند، تربیت و دستگیری او را به عهده گرفته، نقشه سیر و سلوک و طی مسیر را به او ارائه نموده و او را تا رسیدن به منزل مقصود همراهی خواهد کرد. مباحث پیش‌گفته ابداً به دنبال قضاوت و داوری یا نفی و اثبات و انکار عرفان شهودی نیست، کاملاً محتمل و بلکه واقع است که عارف کثرات را در وجه واحد حق و فیض منبسط لابلشروط قسمی شهود کند و این وجه را به عنوان ظل حقیقت وجود واجب، اخذ و اعتبار نماید.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱- عرفان نظری که بحثی حصولی و عهده‌دار تبیین عقلانی نظام هستی از زاویه شهود عرفانی است، به عنوان یک علم مستقل در کنار دیگر علوم قرار گرفته و برای تمایز خود از فلسفه، بر برخی از معیارها و ادله از جمله تمایز در موضوع تکیه کرده است.

۲- ادله عرفان نظری در توجیه تمایز یا اثبات شرافت و علو این علم نسبت به فلسفه در اثبات مدعا کافی نیست. این معیارها اگرچه تمایز میان شهود، تعقل، عمل یا عرفان شهودی از عرفان عملی و فلسفه را ثابت می‌کند، اما برای اثبات عرفان نظری به مثابه علمی جداگانه کافی به نظر نمی‌رسد.

۳- وجود لابشرط مقسمی که عرفان نظری به عنوان موضوع ادعا نموده، سهمی از واقعیت و تحقق در جهان هستی نداشته، اعتباری صرفاً معرفت‌شناسانه و ذهنی است، هرگز از حیطه مفهومی خارج نمی‌شود و نمی‌توان آن را مساوی با حقیقت وجود و موضوع علم جداگانه تلقی کرد.

۴- ادعای عرفا در وجود لابشرط مقسمی بر فرض قبول، باز هم برای ایجاد تمایز و تفکیک مسائل خود از فلسفه کافی نیست. نهایت چیزی که در این زمینه حاصل می‌شود، این است که وحدت شخصی، وجود لابشرط مقسمی یا تشکیک اخص به عنوان یکی از تفسیرهای واقعیت در کنار دیگر تفاسیر، نگرشی متفاوت به واقعیت و هستی داشته و در مجموعه مسائل فلسفه مورد بحث قرار گیرد.

۵- اگر به صرف تغییر نگرش و تفسیر هستی بتوان علمی جداگانه وضع کرد، نگرش شیخ اشراق، حکمت متعالیه و حتی تباین وجود، اصالت انوار، اصالت ماهیت، اصالت ماده و اصالت ادراک هم علوم جداگانه و در عرض فلسفه تلقی خواهند شد.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲ ش.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. جامی، نورالدین عبدالرحمن، الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، تحقیق نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تحقیق حمید یارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. همو، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، «مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه»، تقریر محمدرضا مصطفی پور، فصلنامه اسراء، سال سوم، شماره ۸، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۹. حیدری، سیدعلی نقی، اصول الاستنباط، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. رشتی، حبیب الله بن محمدعلی، بدائع الافکار، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، بی تا.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، تقریر محمدحسین حاج عاملی، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۱۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
۱۸. غروی نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. غفاری، حسین، و غلامعلی مقدم، «داوری در داوری ملاصدرا میان عرفا و حکما در مسئله ذات حق»، مجله فلسفه، سال چهل و سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۰. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، تقریر محمود ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار عليه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. قمی، محمدحسین بن محمد، توضیح القوانين، تهران، دار الطباعه میرزاعباس باسمجی، ۱۳۰۳ ق.

۲۴. قیصری رومی، محمد داوود، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. همو، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، تقریر احمد قدسی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۸ ق.
۲۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. همو، *لمحات الاصول*، تقریرات دروس سیدحسین طباطبایی بروجردی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب القیاسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۰. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حامد ناجی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. نوری، ملاعلی، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

مداقه‌ای در

مبنای اصالت وجود*

- محمد نجاتی^۱
- مصطفی مؤمنی^۲
- یاسر سالاری^۳
- فاروق طولی^۴

چکیده

ملاصدرا در مسئله اصالت وجود با نفی قسم مفهومی وجود، وجود لایشرط مقسمی را دارای وحدت مصداقی و تکثر فردی می‌داند. حقیقت وجود دارای وحدت جمعی و انبساطی است و لذا مبنای اصالت وجود و موضوع فلسفه قرار

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران
(mohammad.nejati699@hums.ac.ir).
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول)
(momenim@nums.ac.ir).
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان، ایران، کرمان
(yaser581@yahoo.com).
۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران
(touli.farooqh@hums.ac.ir).

می گیرد. در نگاه ادق، وجود لایشرط مقسمی علاوه بر افراد خارجی خود، مقسم تقسیمات مفاهیم ذهنی و حتی عدمی و هر آنچه که بهره‌ای از وجود داشتن دارد، نیز می گردد. ملاصدرا در بحث اعتباریت ماهیت، دو نگرش متفاوت به نحوه وجود ماهیت بشرط شیء دارد. حاصل این بحث، تفکیک اصالت وجود به دو معناست: در معنای اول، اصل حقایق خارجی و آنچه عالم خارج را پر کرده، وجود لایشرط مقسمی است و ماهیت یا همان حدود و قیود حقیقت لایشرطی وجود به تبع متحقق می گردد. در نگرش دوم و نهایی، صدرا با نفی هر گونه تمایز خارجی وجود و ماهیت، اعتباریت ماهیت را به معنای ذهنیت صرف آن لحاظ کرده و وجود ماهیت را تابعی از وجود نفس و اذهان انسانی و اعتبارات آن می داند.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، حقیقت وجود، فلسفه.

۱. مقدمه

زیربنای فلسفه ملاصدرا، مبنای اصالت وجود است. حکمت متعالیه به جهت مبنای اصالت وجود دارای نظام و انسجام می شود؛ به گونه‌ای که اکثر آراء فلسفی وی در حوزه‌های مختلف، کاملاً متلائم و متناسب با اصالت وجود صدرایی است. اما واکاوی برخی مواضع و آراء ملاصدرا نشان می دهد که ظاهراً وی در قبال برخی مسائل، دو رویکرد کاملاً متفاوت و حتی در ظاهر ناسازگار دارد. این مسئله باعث شده است که برخی محققان، پندار ناسازگاری و عدم انسجام نظام صدرایی را مطرح نمایند. تتبع نگارندگان نشان می دهد که بخشی از آراء ظاهراً متعارض ملاصدرا همچون نظریه حرکت جوهری و کلی طبیعی، مرتبط با حوزه وجودشناسی است و بخشی دیگر همچون مسئله مطابقت و حقیقت علم، در حوزه معرفت‌شناسی بروز یافته است. فرضیه کلی مطالعه حاضر این است که تفاوت و تعارض ظاهری رویکردهای ملاصدرا در مواضع مذکور نه تنها ملهم ناسازگاری و عدم انسجام نظام صدرایی نیست، بلکه مؤید تلائم و در هم تنیدگی مسائل مطروحه در نظام فکری ملاصدرا با مبنای اصالت وجود است. استدلال کلی نگارندگان در جهت تبیین فرضیه مذکور، به تفکیک معانی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ذیل دو معنای اصالت وجود منتج شده است. صدرالمآلهین به جهت وضع تفکیک بین دو معنای اصالت وجود در برخی مواضع و

آراء خویش، واجد دو رویکرد متفاوت می‌گردد که البته رأی نهایی وی در این مسائل، متلائم با معنای دوم و نهایی اصالت وجود است.

۲. پیشینه پژوهش

در باب مبنای اصالت وجود، تألیفات بسیار زیادی اعم از کتاب و مقاله وجود دارند که برخی از آن‌ها که با موضوع نوشتار حاضر تناسب و ارتباط دارند، معرفی می‌شوند:

- مقاله‌ای با عنوان «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی» (کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱) با واکاوی و تفسیر معانی مختلف اصالت وجود به این نتیجه رسیده که نوع طرح دو معنای اصالت وجود در تفکر ملاصدرا، مؤید ناسازگاری درونی نظام صدرایی می‌باشد و برای رفع این ناسازگاری باید یکی از دو معنا را حذف کرد.

- در مقاله «معنای وجود در نزاع اصالت وجود یا اعتباریت وجود» (کربلایی‌لو، ۱۳۸۴)، این مسئله مورد مذاقه قرار گرفته است که شرط صحت بحث از دعوای اصالت یا اعتباریت وجود این است که قائلان به این دو مبنا، وجود را به یک معنا در ادعای خود به کار برده باشند. از نظر نویسنده البته چنین وحدت معنایی وجود ندارد و قائلان به اعتباریت وجود، وجود را در معنای مصدری آن به کار برده‌اند و قائلان به اصالت وجود نیز وجود را در معنای اسمی آن به کار برده‌اند.

- نگارندگان مقاله «اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاقات وجود» (هدایت‌افزا و قنبری، ۱۳۹۵) اعتقاد دارند که نزاع اصالت وجود و ماهیت، مسئله‌ای برهان‌پذیر نیست تا با اثبات یک معنا، معانی دیگر از دور خارج شوند و سرنوشت نهایی این مسئله، ارتباط تنگاتنگی با تلقی هر اندیشمند از مفهوم وجود دارد و لذا بی‌اعتباری دو معنای توأمان اصالت وجود استلزام چندانی ندارد.

- نویسندگان در مقاله «بررسی تبیین‌های سه‌گانه نظریه اصالت وجود و انسجام منطقی سخنان صدرایی» (فاخری و ساطع، ۱۳۹۸) ضمن ارائه سه تبیین از مسئله اصالت وجود در بین مفسران صدرایی، معتقدند که علت بروز این تبیین‌های سه‌گانه به عبارات خود ملاصدرا بازگشت می‌کند و در بین این تبیین‌ها، تبیین مبتنی بر عدم تحقق خارجی ماهیت و انتزاعیت آن به صواب نزدیک‌تر است.

۳. تحلیل مفهومی بحث

شاید پرداختن به تغییرات واژگان و اصطلاحات فلسفی در بستر زمان، بحث و دغدغه جدیدی محسوب گردد، اما نباید از این نکته غافل شد که چنین واکاوی‌ای در بردارنده ثمرات سازنده‌ای خواهد بود. مطالعه حاضر نیز بر اساس این رسم و در جهت تنقیح و انسجام هر چه بهتر غایت خویش، مفاهیم و مفردات بحث را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

۳-۱. معانی و اعتبارات ماهیت

یکی از مقولاتی که در فلسفه و مخصوصاً حوزه فلسفه اسلامی شکوفا شده است، مقوله ماهیت و معانی و انقسامات مختلف آن بوده که در این بحث، مضاف‌الیه ترکیب اصالت ماهیت واقع می‌شود. این بحث عمدتاً ذیل تفکر ابن سینا و ملاصدرا استعمال متفاوتی داشته است.

به صورت کلی در حوزه فلسفه اسلامی، ماهیت در دو معنای کاملاً متفاوت مورد تأکید واقع شده است:

الف) معنای عام ماهیت (اِیْت): در واقع پرسش از حقیقت شیء یا همان «ما به الشیء هو هو» است. در این قسم، منظور از ماهیت کنکاش از چیزی است که شیئیت شیء و موجودیت موجود را تشکیل داده است. این معنای ماهیت به جهت عمومیت، احتمالاً وجود را نیز در بر می‌گیرد و از همین روست که حکما برای خداوند نیز از این منظر قائل به ماهیت هستند و در قاعده «الحقّ ماهیّته اِیْتَه»، مطمح نظر همین معنای ماهیت است.

به صورت کلی در تفکر ابن سینا، منظور از ماهیت همین معنای عام (اِیْت) است. بر این اساس، شیخ ماهیت لابشرط مقسمی - یا همان طبیعت یا کلی طبیعی که نسبت به افراد خارجی خود تقدم داشته و در ضمن افراد خارجی تحقق دارد - را دارای اقسام سه‌گانه برمی‌شمارد: ۱- ماهیت مطلقه (لابشرط قسمی) که نسبت به وجود داشتن در ذهن و خارج از ذهن لااقتضا بوده، اما نسبت به لااقتضا بودن مقید است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۰۰/۱-۲۰۵). ۲- ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه که به همراه منضعات مخصوصش

در خارج موجود شده است. این قسم ماهیت از نظر ابن سینا همان شیء طبیعی در مقابل طبیعت یا کلی طبیعی می‌باشد. ۳- ماهیت مجرده یا بشرط لا که صرفاً در ذهن وجود دارد (همان).

ب) قسم خاص ماهیت: همان پرسش از چیستی شیء و «ما یقال فی جواب ما هو» است که عمدتاً یک مفهوم کلی در نظر گرفته شده است، نه یک امر وجودی. بر همین اساس، تعارض ظاهری دو اصل «واجب الوجود ماهیته ایثته والواجب لا ماهیته له» بر اساس تفکیک دو معنای ماهیت برطرف می‌شود؛ چرا که منظور از ماهیت در دو عبارت فوق با یکدیگر متفاوت است و لذا شرایط تناقض در این دو عبارت برقرار نمی‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵/۱). ظاهراً اولین بار چنین تفکیکی در باب دو معنای ماهیت در آثار ملاصدرا وضع شده است. از نظر صدرا برای اموری که به ذهن می‌آیند، ماهیت و ایثتی است که قسم ماهیت آن، سؤال از چیستی یا ماهو بوده و امری ذهنی و کلی محسوب می‌شود. قسم ماهیت در معنای ایثت، امری است خارجی و عین تشخیص که می‌توان آن را معادل وجود لحاظ نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳/۲-۴). مؤید این مدعا آن است که در فلسفه ملاصدرا می‌توان تمایز این دو قسم ماهیت را معادل تمایز وجود و ماهیت دانست؛ اما تمایز بین وجود و ماهیت در تفکر ابن سینا از این موضع قابل استنتاج نیست. همچنین مقسم اعتبارات ماهیت در تفکر ابن سینا، همان سان که گذشت، ماهیت در معنای ایثت است؛ در حالی که مقسم ماهیت در تفکر ملاصدرا، ماهیت در معنای چیستی یا ماهو می‌باشد و این، تفاوت زیادی را در نوع طرح مسائل و پیامدهای آن، نزد دو فیلسوف ایجاد می‌کند؛ از آن جمله در همین بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و انتساب شیخ‌الرئیس به یکی از این دوگانه‌ها که در بین برخی محققان مورد تأکید قرار گرفته است. ماهیت در معنای خاص و به عنوان یک مفهوم کلی در جواب ماهو از نظر ملاصدرا و اخلاف فیلسوف وی، در چند معنا استعمال شده که در ادامه اشاره می‌شود:^۱

۱- نوع اول معنای ماهیت این است که به صورت مبرا از هر قیدی حتی بی‌قیدی

۱. لازم به یادآوری است که بحث اعتبارات ماهیت دارای تقسیم‌بندی‌های مختلفی است که در این موضع سعی شده جامع‌ترین و کامل‌ترین این تقسیمات ارائه شود.

لحاظ شود. از این منظر، ماهیت من حیث هی لحاظ می‌شود، حتی از قیودی چون ذاتیات خودش. لذا این ماهیت، مبرای از مقسم بودن برای اقسام اعتبارات ماهیت خواهد بود. حکما این قسم از ماهیت را ماهیت مهمله می‌نامند. به بیان حکما «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۰/۵۵۲).

۲- نوع دوم تقسیمات ماهیت در معنای ماهو، ماهیت لابشرط مقسمی است که از هر قیدی فارغ است، جز اینکه مقسم اقسام و اعتبارات ماهیت قرار گیرد و به همین علت در لسان حکما به این قسم از ماهیت، ماهیت لابشرط مقسمی گفته می‌شود؛^۱ یعنی ماهیتی که برای اقسام سه‌گانه‌اش مقسم واقع شده است.

ماهیت لابشرط مقسمی در مقام مقایسه، گاهی مشروط به وجود آن قید خارجی و خصوصیت می‌شود. این قسم از ماهیت، ماهیت مقید یا ماهیت بشرط شیء نام دارد. گاهی نیز ماهیت لابشرط مقسمی در مقام مقایسه، مشروط بر نبود آن قید و خصوصیت خارجی می‌شود؛ یعنی این ماهیت به گونه‌ای است که مشروط به نبود هیچ قید و خصوصیت خارجی می‌باشد. ماهیت در این قسم، ماهیت مجرد یا بشرط لا خوانده می‌شود.

گاهی هم ماهیت لابشرط مقسمی در مقام مقایسه، نه مشروط به وجود قید و نه مشروط به نبود قید و خصوصیت خارجی می‌شود و نسبت ماهیت با آن قید خارجی لابشرط می‌شود؛ اما همان سان که گفته شد، نسبت به قید اطلاق، مقید است. ماهیت در این قسم، ماهیت مطلق یا ماهیت لابشرط قسمی نامیده می‌شود.

در بحث اصالت ماهیت که یکی از طرفین مسائل مطالعه حاضر را تشکیل می‌دهد، منظور از ماهیت مضاف‌الیه اصالت، ماهیت مقید یا بشرط شیء است و سایر اقسام ماهیت را شامل نمی‌شود.

۲-۲. معانی و اعتبارات وجود

بحث دوم در خصوص واکاوی وجود است که همانند ماهیت، به عنوان مضاف‌الیه

۱. ملاصدرا ماهیت لابشرط مقسمی را کلی طبیعی یا طبیعت می‌داند؛ اما برخی از اخلاف وی با نفی ماهیت در قسم لابشرط مقسمی، لابشرط قسمی را کلی طبیعی لحاظ کرده‌اند.

اصالت در مسئله اصالت وجود مطرح می‌شود. فارغ از معانی لغوی و عمومی، وجود در حوزه فلسفی به دو قسم وجود در عالم خارج و وجود در عالم ذهن تقسیم شده است. در حوزه تفکر فلاسفه و متکلمان مسلمان، وجود دارای معانی و تقسیمات مختلفی گشته است. برخی مانند اشاعره به جهت خلط مفهوم و مصداق وجود، به صورت کلی به اشتراک لفظی وجود قائل شده و حمل وجود بر محمولات و موجودات را به یک نحو نمی‌دانند. برخی دیگر نیز با تأکید بر اشتراک لفظی وجود بین حق و خلق، به اشتراک معنایی وجود بین ممکنات معتقد شده‌اند.

قابطه متفکران مسلمان، وجود را در حوزه مفهومی، مشترک معنایی لحاظ می‌کنند؛ اما در بحث مصداق، تفاوت‌های عمده‌ای می‌یابند. عمده اشراقیان، وجود را در حوزه مفهوم آن، مشترک معنایی می‌دانند؛ اما برای آن فرد و مصداق خارجی قائل نبوده و به اعتباریت مصداقی آن معتقد می‌شوند. در حقیقت ایشان را می‌توان اولین متفکرانی دانست که مبنای اعتباریت وجود را مطرح کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۲/۱ و ۶۴/۲-۶۵).

میرداماد و تابعان وی با تأکید بر اشتراک معنایی مفهوم وجود، همسان اشراقیان در حوزه مصداق، به اعتباریت وجود معتقدند؛ اما در یک گام به جلو، عالم خارج را مملو از ماهیات می‌دانند و ایشان نیز اولین طراحان مبنای اصالت ماهیت و اعتباریت وجود محسوب می‌شوند (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱).

برخی دیگر مانند ابن سینا و مشاییان به اشتراک معنایی مفهوم وجود اعتقاد دارند و بر خلاف دو گروه پیشین، برای وجود فرد و مصداق خارجی را لحاظ می‌کنند و به نوعی اولین کسانی هستند که مبنای اصالت وجود را بنیان‌گذاری کرده‌اند. اما به جهت اینکه ایشان وجود را عرضی غیر ذاتی موجودات می‌دانند، وجود را از حوزه امور تشکیک‌پذیر خارج می‌کنند و بر همین اساس و با نفی تشکیک در مصادیق وجود، موجودات را وجودهای خاص متباین بالذات تلقی کرده‌اند و در نتیجه عمده مشاییان در بحث خداشناسی نیز به الهیات سلبی تا حدودی افراطی متمایل می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۶). در نهایت، ملاصدرا با وام گرفتن مفهوم تشکیک خاص از تفکر سهروردی و فلهویون، وجود را در حوزه مفهوم دارای وحدت و مشترک معنایی می‌داند و در حوزه مصداق نیز به وحدت وجود و تشکیک در آن معتقد می‌شود و صدق وجود در حوزه مصداق

را به شدت و ضعف، و کمال و نقص بازگشت می‌دهد. ملاصدرا را می‌توان مبدع مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دانست. وحدت مصداقی وجود در تفکر صدرا ذیل دو مقوله مطرح می‌شود؛ ملاصدرا عمدتاً وحدت مصداقی وجود را وحدتی جمعی و انبساطی می‌داند که دارای افرادی است و از ضعیف‌ترین مراتب و افراد موجودات تا اعلی مرتاب آن سریان دارد، با این وصف که در یکی از افراد آن (واجب تعالی) حیثیت اطلاقی داشته و در باقی افراد آن حیثیت تعلیلیه دارد و بر افراد خود به نحو تشکیکی صدق می‌کند.

صدرالمتألهین گاهی نیز با تأکید بر وحدت مصداقی و خارجی وجود، به جهت غلبه رویکرد عرفانی، از وحدت جمعی و انبساطی وجود عدول نموده و به وحدت شخصی وجود در عالم خارج معتقد می‌شود. از این منظر، حقیقت وجود یک مصداق و یک فرد بیشتر ندارد که در وجود واجب تعالی منحصر می‌گردد و ماسوی الله نه افراد وجود، بلکه ظهور و ظل و سایه حقیقت واحد شخصی وجود محسوب می‌شوند و لذا تشکیک از ساحت واجب رخت بر بسته و به ظهورات و اظلال آن منحصر می‌شود.

	اشتراک لفظی	در مفهوم مشترک لفظی و در مصداق تباین
		در مفهوم بین واجب و ممکنات مشترک لفظی و در مصداق تباین
	وجود	در مفهوم مشترک معنایی و فاقد مصداق و فرد خارجی (اعتباریت وجود)
		در مفهوم مشترک معنایی و فاقد مصداق و فرد خارجی و مملو بودن خارج از ماهیت (اصالت ماهیت و اعتباریت وجود)
	اشتراک معنوی	در مفهوم مشترک معنایی و دارای مصداق خارجی متباین بالذات (اصالت وجود سینوی)
		در مفهوم مشترک معنایی و دارای مصداق واحد خارجی (اصالت وجود صدرایی)
وحدت جمعی و انبساطی وجود در خارج و دارای افراد خارجی مشکک (اصالت وجود فلسفی)		
وحدت شخصی وجود و دارای یک فرد خارجی و تشکیک در ظهورات (اصالت وجود عرفانی)		

۳-۲. معانی اصالت و اعتباریت

سومین بحثی که به جهت مفهومی باید مورد مذاقه قرار گیرد، مفهوم اصالت است که مضاف دوگانه‌های وجود و ماهیت در مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت واقع شده است. مفهوم اصالت در حوزه واژگانی، در معانی‌ای چون نجابت و شرافت، اصل و تکیه‌گاه هر چیز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۸۲۰/۷). در حوزه تفکر فلسفی، اصالت به معنای امر محقق خارجی است که ظرف عالم خارج را پر نموده است. البته این تعبیر با مسامحه است، وگرنه در این نوع از اصالت، ظرف و مظروف عین یکدیگرند و وحدت دارند و در نتیجه معانی‌ای چون تقدم و تأخر در عینیت و تحقق دوگانه‌های وجود و ماهیت یا عروض یکی بر دیگری در ظرف خارج که برای اصالت ذکر می‌شود، از بحث ما خارج خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۷/۱). در بحث‌های مربوط به اصالت وجود و ماهیت، معمولاً این معنای از اصالت مورد توجه قرار می‌گیرد. اصالت از این منظر واجد لوازم و ملزوماتی می‌گردد؛ مهم‌ترین ملزوم مسئله اصالت، تحقق خارجی است که البته در عینیت و وحدت با خارجیت قرار می‌گیرد. از مهم‌ترین لوازم مسئله اصالت نیز می‌توان به منشأ اثر داشتن و منشأ اثر قرار گرفتن، جاعل و مجعول حقیقی بودن، بی‌نیازی از غیر در تحقق و مصداق بالذات داشتن اشاره نمود. بر این اساس، مبنای اصالت وجود بدین معناست که وجود عین تحقق و خارجیت است و لوازم مذکور به وجود اختصاص می‌یابد.

اما اعتباریت نیز در حوزه واژگانی در معانی‌ای چون فرعی، غیر حقیقی، قراردادی و جعلی، چیزی که وجود ندارد و ذهنی است، به کار برده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۸/۸-۲۹). در اصطلاح فلسفی نیز اعتباریت در مقابل اصالت قرار می‌گیرد. از این منظر، اعتباریت به معنای امری است که در عالم خارج هیچ تحقق نداشته و وجودی مجازی، ذهنی و شبحی دارد. مفهوم اعتباریت نیز همانند اصالت دارای لوازم و ملزوماتی می‌گردد؛ مهم‌ترین ملزوم مسئله اعتباریت، نفی هر گونه تحقق خارجی است. از مهم‌ترین لوازم مسئله اعتباریت نیز منشأ اثر بالذات داشتن یا منشأ اثر بالذات قرار گرفتن، نفی جاعلیت و مجعولیت حقیقی و نداشتن مصداق بالذات در عالم خارج را می‌توان برشمرد.

۳. مبنای اصالت وجود

یکی از انقلاب‌های مهم در حوزه فلسفه، انقلابی بود که ملاصدرا با انتقال اصالت از ماهیت به وجود ایجاد نمود. این انقلاب آن گونه که در فلسفه وی و اخلاش بارز است، موجب تغییرات رادیکال در این حوزه شد؛ تغییراتی که هم در نحوه تحلیل و تبیین مسائل حوزه وجودی فلسفه وی (حرکت جوهری، کلی طبیعی، حقیقت تشکیک و...) ایجاد گشت. این تغییر و تحول در حوزه معرفتی تفکر ملاصدرا نیز چشمگیر است. اگر کسی با فلسفه اسلامی آشنایی شایسته‌ای داشته باشد، می‌داند که مسئله اصالت وجود، صرفاً نزاع بر سر اصالت وجود یا ماهیت در عالم خارج نیست. گرایش به هر مینا و تفسیری مستلزم این خواهد بود که فرد به تمام لوازم و پیامدهای مبنای خود وفادار بماند و از آن عدول ننماید. ملاصدرا اولین فیلسوفی است که در این دو شق، اصالت را به وجود داد و تمام‌قامت به لوازم آن ملتزم شد. صدرا با اعتقاد به مبنای اصالت وجود بر خلاف فلاسفه پیش از خود، ماهیت یا چیستی اشیاء (ما یقال فی جواب ما هو) را امری غیر اصیل دانست. اما مبنای اصالت وجود هم در تفکر ملاصدرا و هم در بین اخلاف فیلسوفش، به چند وجه طرح و تفسیر شده است. این تنوع در تفاسیر بدان جهت است که گزاره وجود اصیل است. هم وجود و هم اصیل بودن آن دارای چند معناست. همچنین گزاره دوم که ماهیت اعتباری است نیز دارای چند معناست. حال ترکیب این دو گزاره با معانی مختلف آن، چندین حالت متفاوت را به وجود می‌آورد. ما در این مقاله به جهت جلوگیری از آشفتگی، سه معنا از گزاره اول و دو معنا از گزاره دوم را مدنظر قرار می‌دهیم و با تجزیه و تحلیل آن‌ها، رویکرد ملاصدرا را در قبال این مبنا ارائه می‌کنیم. توضیح اینکه اصالت وجود در گزاره اول، دو معنای مشهور دارد:

۱- اصالت وجود ملاصدرا بدین معناست که حقایق خارجی در ظرف ذهن به دو مقوله مفهوم وجود داشتن آن‌ها و چیستی و ماهیت آن‌ها منتزع می‌شوند. حال اگر سؤال شود که از بین مفهوم وجود و ماهیت، مصداق کدام یک ظرف عالم خارج را پر کرده است، پاسخ مفهوم وجود خواهد بود. این معنای اصالت وجود مشهور به ذومصداق بودن

مفهوم وجود است. البته همان سان که ذکر شد، این معنای از اصالت وجود، فرع و تابع و امری متأخر از مبنای اصالت وجود بوده و جزء لوازم آن محسوب می‌شود.

۲- اصالت وجود در معنای دوم آن با مفهوم وجود سروکار ندارد؛ بلکه محور اساسی در این معنا حقیقت وجود است که عین مصداق خارجی است و نه مفهوم آن، که بر مصداق انطباق یابد. ملاصدرا عمدتاً در مسائل مختلف از این معنای اصالت وجود استفاده می‌کند؛ برای مثال در برهان صدیقین، این کاربرد کاملاً مشهود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۷).

۳-۱. اصالت وجود ملاصدرا

بحث از اصالت وجود در تفکر صدرا و معاصران و اخلاف فیلسوف وی، بحثی بسیار مفصل و حتی پیچیده و مبهم است. این مقاله قصد ندارد تا با بحث در این موضوع، بر تشتت و آشفتگی آن بیفزاید. سعی بر آن است تا محتمل‌ترین و منسجم‌ترین معنا به بیانی ساده و صریح ارائه شود.

۳-۱-۱. معنای فلسفی اصالت وجود

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که نگاهی متفاوت به مقوله وجود دارد. از نظر وی، مفهوم وجود که از حقایق خارجی انتزاع می‌گردد، مشترک معنایی بوده و به یک معنا بر همه موجودات حمل می‌گردد. اما وجود حقیقی و حقیقت وجود، امری است که مصداق واحدی داشته و به نحو حقیقی در همه موجودات سریان دارد. دقیقاً به این شاخصه یعنی وحدت مصداقی وجود و در عین حال سریان و انبساط آن در افراد وجودی، وحدت جمعی و انبساطی وجود گفته می‌شود؛ وحدتی که با تعدد در مصداق و دوئیت ناسازگار است، اما به جهت انبساط و سریان، تکثر و تعدد افراد را می‌پذیرد. از این منظر، موجودات خارجی به لحاظ مصداقی وحدت دارند و صرفاً تکثر فردی دارند. بر این اساس، به جهت وحدت مصداقی حقیقت وجود، هیچ یک از افراد و اقسام موجود از چیزی غیر از حقیقت وجود برخوردار نیستند و تمام حقیقت آن‌ها را حقیقت وجود تشکیل می‌دهد؛ اما حقیقت وجود صرفاً در آن‌ها منحصر نیست و میزان بهره‌مندی آن‌ها از حقیقت وجود، فردیت و شخصیت آن‌ها را می‌سازد.

فارغ از معانی لغوی و عمومی، وجود در تفکر ملاصدرا در اولین تفکیک به دو قسم وجود در عالم خارج و وجود در عالم ذهن تقسیم شده است. از نظر وی، مفهوم وجود یا همان وجود مصدری یا اثباتی (مفهوم بودن و نه بود)، جزء معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌شود و خود از عالم خارج انتزاع می‌شود. بنابراین مفهوم وجود نه می‌تواند موضوع فلسفه و حکمت متعالیه باشد و نه می‌تواند در بحث اصالت وجود مبنا قرار گیرد. موضوع فلسفه نمی‌تواند باشد از آن جهت که موضوع فلسفه باید مقوله‌ای وجودی و محقق در واقع باشد تا احوال و عوارض خاصی چون علت و معلول، وجوب، وحدت و... بر آن عارض شده و مسائل این علم را تشکیل دهد. موضوع فلسفه باید امری محقق در خارج باشد؛ زیرا غایت فلسفه را اگر استکمال نفس انسان یا تشبه به باری تعالی به اندازه طاقت بشری از طریق برهان در نظر بگیریم، این غایات جزء امور وجودی و متحقق در عالم خارج هستند و نمی‌توان به واسطه موضوع غیر محقق در عالم خارج، به غایتی وجودی دست یافت (همو، ۱۳۸۰: ۲۵/۱-۳۰). وجود مفهومی و تصویری و اثباتی به طریق اولی نمی‌تواند مبنای اصالت وجود قرار بگیرد؛ زیرا اصل دعوای اصالت وجود و ماهیت بر سر همین موضوع است که کدام یک خارجیت و اصالت در تحقق دارند. در گام دوم، ملاصدرا از بین اعتبارات وجود در عالم خارج، وجود لابشرط مقسمی را به عنوان موضوع نهایی فلسفه و مبنای اصالت وجود برمی‌گزیند. توضیح اینکه فارغ از اعتبارات و تقسیمات ماهیت، اگر ماهیات (ماهیت بشرط شیء یا همان ما یقال فی جواب ما هو) را حدود و اندازه‌های وجودهای خارجی بدانیم، آنگاه وجود متحقق خارجی را می‌توان در چند بخش تفکیک نمود:

الف) وجود لابشرط مقسمی یا همان مطلق وجود که ملاصدرا از آن به عنوان موضوع فلسفه و مبنای اصالت وجود یاد می‌کند. این قسم، هم مقسم انواع وجود خارجی محسوب می‌شود و هم لابشرط از حد و حدود است.

اگر ایراد شود که وجود لابشرط از هر گونه قید و حتی اطلاق، یک مفهوم ذهنی است و نه خارجی، پس نمی‌تواند موضوع فلسفه و مبنای اصالت وجود باشد، در پاسخ باید گفت وجود لابشرط مقسمی خود قسم وجودی است که در ابتدای بحث به خارجی و ذهنی تقسیم گردید و وجود لابشرط مقسمی در واقع مقسم وجودهای خارجی

است و وجود داشتن عین ذاتش است. اما در نگاه ادق باید گفت از نظر ملاصدرا، وجود لابشرط قسمی یا همان حقیقت وجود، وجودی نفس‌الامری دارد و تمام افراد وجودی، محقق به آن هستند و لذا کلیه امور مفهومی و ذهنی از جمله مفهوم وجود، وجود رابط در کان ناقصه و هلیات مرکبه و حتی امور عدمی نیز زیر سایه حقیقت وجود و تحت شمول آن قرار می‌گیرند و به واسطه حقیقت واحد وجود از یکدیگر متمایز می‌گردند (همان: ۲۵۵/۱). به همین جهت، احکام و مسائل مفهوم وجود از جمله اشتراک معنوی و... همچون احکام حقیقت وجود، جزء مسائل فلسفه محسوب می‌شوند و مستقیماً بدون واسطه بر موضوع فلسفه عارض می‌شوند.

ب) وجود لابشرط قسمی یا همان وجودی که محدود به حدود ماهوی است، اما در اینجا مقید به داشتن یا نداشتن حد و ماهیت خاصی نیست. این وجود را می‌توان معادل خلق و ماسوی الله و فعل خداوند دانست؛ فارغ از اینکه چه هستند و چه نیستند. احتمالاً از همین بیان می‌توان فهمید که ماهیت نمی‌تواند اصالت و تحقق خارجی داشته باشد؛ زیرا فرض اصالت ماهیت به هر نحو، چون حاکی از وجودهای دارای حد و نقص و نفاذ است نیز مستلزم انکار الهیات به معنای اخص به عنوان بخشی از مسائل حوزه فلسفه خواهد بود؛ زیرا قسم بشرط لا یا همان واجب تعالی از هر گونه ماهیت و حد مبراست.

اگر کسی باشد که اعتقاد داشته باشد وجود لابشرط قسمی رجحان دارد که موضوع فلسفه و مبنای اصالت وجود قرار گیرد، در پاسخ باید گفت وجود لابشرط قسمی، خود قسیم وجود بشرط لا محسوب می‌شود و در این صورت باید بحث از وجود واجب تعالی را از حوزه فلسفه خارج دانست و چنین چیزی پذیرفتنی نخواهد بود.

ج) وجود بشرط لا یا همان وجود واجب تعالی است که فارغ و فوق هر ماهیت و حدی است. ملاصدرا در باب وجود بشرط لا و واجب اعتقاد دارد هر آن چیزی که در موجودات متکثر وجود دارد، بدون قیود و نقص در وجود واجب تحقق دارد و لذا عمده‌تاً وجود موجودات متکثر را مستقل و متمایز از وجود واجب نمی‌داند و وجود خداوند را دربردارنده وجود کل افراد متکثر می‌داند؛ گویی که وجود واجب تعالی هنگامی که در حصه‌ها و قیود قرار می‌گیرد، وجود موجودات را می‌سازد و به آن‌ها

و جوب می‌دهد: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بشیء منها».

د) وجود بشرط شیء یا همان وجودی که مشروط به برخورداری از حد و ماهیتی خاص است که ذیل انواع و اقسام وجودهای خاص مخلوق (انسان، اسب و...)، موجودیت یافته است.

۳-۱-۲. معنای عرفانی اصالت وجود

پس از بحث درباره دیدگاه ملاصدرا در مورد موضوع فلسفه و مبنای اصالت وجود، به نظر می‌رسد که وی در تفکر خویش، اصالت وجود را در دو معنا به کار برده است که هر دو دیدگاه ناشی از نگرش وی به حقیقت وجود است. برای شناخت منسجم معنای عرفانی اصالت وجود باید نگرش ملاصدرا به حقیقت وجود (وجود لابشرط مقسمی) مورد واکاوی قرار گیرد. همان سان که در تحلیل اصالت وجود از سنخ فلسفی آن توضیح داده شد، صدرالمتألهین در رویکرد فلسفی‌اش، حقیقت وجود را خارج ذهن و امری واحد می‌داند که هم وحدت مفهومی دارد و هم وحدت مصداقی، که به جهت شاخصه انبساط و سریان، تمام هویت افراد مختلف را می‌سازد. اما وی در رویکردی متفاوت و نزدیک به عرفا، حقیقت وجود را به وجهی متفاوت لحاظ می‌کند. از این منظر، حقیقت وجود دارای تفاوت‌های عمده با نگرش فلسفی می‌گردد. در نگرش عرفانی، حقیقت وجود از وحدت مفهومی و مصداقی برخوردار است، اما وجه تفاوت آن با نگرش فلسفی در چند وجه عمده است: اول اینکه ملاصدرا در این بحث، از وحدت جمعی و انبساطی حقیقت وجود صرف نظر می‌کند و به وحدت شخصی حقیقت وجود متمایل می‌گردد و لذا برای حقیقت وجود صرفاً یک فرد و شخص در نظر می‌گیرد و منکر کثرت عددی موجودات می‌گردد. وجه دوم این است که وی حقیقت وجود را در عینیت با قسم بشرط لا یا وجود مطلق واجب تعالی قرار می‌دهد و تغایر وجود لابشرط مقسمی و وجود بشرط لا را اعتباری و مفهومی می‌داند، والا که در واقع امر، این دو واحد هستند. وجه سوم نیز این است که در نگاه ادق، در این نگرش به واقع ماهیتی وجود نخواهد داشت؛ زیرا اگر ما ماهیت را حد و قیود حقیقت وجود بدانیم، در نتیجه با لحاظ وحدت فردی آن در وجود مطلق واجب تعالی و نفی کثرت

عددی، حقیقت وجود هیچ قید و حدودی نخواهد داشت؛ چرا که وجود واجب تعالی میرا از هر گونه قیود و حدود بوده و طرح ماهیت بلامحل خواهد بود. در ادامه بحث، شرح و تقسیمات این نوع نگرش تقدیم می‌گردد:

الف) وجود لابشرط مقسمی کماکان محور مبنای اصالت وجود است؛ ولی این وجود لابشرط مقسمی با آنچه قبلاً ذکر شد، متفاوت است. ملاصدرا با الهام از عرفا به ویژه ابن عربی و فیضی، وجود لابشرط قسمی را منحصر در واجب تعالی می‌داند و مخلوقات را نه فعل خداوند که ظهور و نمود وجود لابشرط مقسمی می‌داند. واجب تعالی در این قسم، هیچ قیدی اعم از اطلاق و تقیید ندارد؛ به مانند فراز مهم دعای عرفه: «ماذا وجد من فقدك وما الذي فقد من وجدك».

ب) وجود لابشرط قسمی را می‌توان معادل فیض خداوند دانست، در حالی که مقید به قید خاصی نیست و البته که فیض و ظهور وجود و هویتی غیر از صاحب فیض ندارد. عمدتاً این قسم را در حوزه عرفان نفس رحمانی می‌خوانند. نفس رحمانی در حوزه عرفان حقیقتی است که تمام تعینات از تعین اول و ثانی، عالم عقل و مثال و ماده را در خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵۱/۲): ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳).

ج) وجود بشرط شیء را نیز می‌توان معادل فیض و ظهور وجود لابشرط مقسمی دانست، در حالی که مقید شده و ظهور و نمود و تعین خاصی یافته است. البته نام‌گذاری این قسم و بحث از ماهیت در این نگرش، اعتباری و با تسامح خواهد بود.

د) وجود بشرط لا را می‌توان همان بحث و ناب وجود دانست، بدون لحاظ هر گونه ظهور و نمود و تعین؛ مقامی است که در آن تمام اسماء و صفات مستهلک شده‌اند که نه اول است و نه آخر، و نه ظاهر است و نه باطن. عمدتاً این قسم را مقام احدیت نامیده‌اند (همان: ۱۰۲/۲). این قسم در واقع امر، همان حقیقت وجود در قسم لابشرط مقسمی است که مصداق و فرد حقیقی حقیقت وجود است (عینیت مطلق وجود و وجود مطلق).

بر اساس آنچه گفته شد، مبنای محوری مسئله اصالت وجود در معنای عرفانی آن، وجود لابشرط مقسمی است که البته در معنای وحدت شخصی اخذ شده است. بر این اساس، در هستی تنها یک وجود اصالت دارد و غیر از آن هر چه هست، ظهور و نمود

و سایه وجود واجب تعالی محسوب می‌شود. کثرت در این معنا، وهمی بیش نیست و در واقع وحدت محض و صرف حکم فرماست. ملاصدرا در این قسم، تشکیک را از حقیقت وجود سلب و آن را فرای هر تشکیکی می‌داند و به تشکیک در ظهورات معتقد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۹: ۶۹/۱).

۳-۱-۳. اصالت وجود در حکمت متعالیه

همان سان که گفته شد، ملاصدرا در بحث اصالت وجود به دو معنای فلسفی و عرفانی معتقد شد. تفاوت اصلی این دو رویکرد به جهت نوع نگرشی است که ملاصدرا به حقیقت وجود و لحاظ وحدت جمعی و شخصی آن دارد. در رویکرد عرفانی، وی اصالت وجود را منحصر در وجود واجب تعالی دانسته و با نفی وجود حقیقی از غیر، آن‌ها را به ظهور و نمود و سایه فرو می‌کاهد و لذا تشکیک را در صرف ظهور قرار می‌دهد و وجود واجب را فرای هر گونه تشکیک. اما در قسم فلسفی اصالت وجود، ضمن تأکید بر تسری وجود و تشکیک در اقسام وجودهای خارجی، وجود لابشرط مقسمی را مبنای اصالت وجود و بحث از تقسیمات آن را به عنوان مسائل اصلی حکمت متعالیه طرح می‌کند.

اصالت وجود در قسم فلسفی خود دارای دو قسم است که همان دو معنای نهایی اصالت وجود در حکمت متعالیه از آن ناشی می‌شود. این دو معنا به جهت دو دیدگاه متفاوتی است که ملاصدرا نسبت به اعتباریت ماهیت دارد. به نظر می‌رسد که وی اعتباری بودن ماهیت مشخص و بشرط شیء^۱ را به دو صورت در تفکر خویش آورده

۱. در بحث اعتبارات ماهیت، عموماً سه گونه تقسیم‌بندی وجود دارد؛ اعتبارات ماهیت در حوزه فلسفه، ذیل تمایز وجود و ماهیت و مقایسه ماهیت با وجود مطرح می‌شود. بر این اساس در یک تقسیم‌بندی، ماهیت مهمله را به عنوان مقسم انواع ماهیت، و ماهیت من حیث هی یا همان کلی طبیعی را به عنوان ماهیت لابشرط مقسمی دارای سه قسم ماهیت بشرط لا (مجرد)، ماهیت بشرط شیء (مخلوطه) و ماهیت لابشرط قسمی (مطلقه) در نظر می‌گیرند. در تقسیم دوم، ماهیت من حیث هی یا همان کلی طبیعی یا لابشرط مقسمی، مقسم تقسیمات سه گانه دانسته می‌شود و در تقسیم سوم، ماهیت من حیث هی یا کلی طبیعی را به عنوان قسم یکی از اقسام سه گانه ماهیت لحاظ می‌کنند و از لابشرط مقسمی به عنوان ماهیت مهمله یاد می‌کنند. ملاصدرا از بین تقسیمات سه گانه عمدتاً به تقسیم‌بندی دوم وفادار است و منظور وی از ماهیت در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت مشخص و بشرط شیء است (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۷۳/۱۰).

است؛ اعتباریت ماهیت گاهی در معنای تحقق تبعی و عرضی آن در عالم خارج به کار برده می‌شود. بدین بیان که جهان خارج معجونی است از وجود و ماهیت که هر دو محقق و منشأ اثرند، با این تفاوت که وجود (لابشروط مقسمی فلسفی) تحقق و تأثیر بالذات دارد و ماهیت به تبع و در سایه وجود، تحقق و تأثیر تبعی و عرضی دارد و گاهی نیز اعتباریت ماهیت در معنای انتزاعیت و ذهنی بودن صرف ماهیت و انکار هر گونه وجود خارجی آن به کار برده می‌شود. بر این اساس، ماهیت صرفاً در ذهن و آن هم به واسطه تحلیل‌های عمیق وجود دارد. نفس به جهت شاخصه خلاق بودنش، از حقایق خارجی (حقیقت وجود) مفهوم وجود داشتن آن‌ها را و از نحوه وجود آن‌ها نیز ماهیت را انتزاع می‌نماید.

الف) معنای اول اصالت وجود: اصل و اساس حقایق خارجی و آنچه عالم خارج را پر کرده، وجود لابشروط مقسمی است و ماهیت به تبع و عرض وجود متحقق می‌گردد. ملاصدرا فرض وجود اصالی ماهیت را مردود می‌داند و همچنین بالعرض بودن ماهیت در عالم خارج را امری متفاوت و مستقل از وجود محسوب نمی‌کند، ولی به هر روی وجود تبعی آن را می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۰: ۶۶/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۲). از نظر وی، رابطه وجود و ماهیت در عالم خارج به نحو اتحاد است:

«فقد علم ممّا ذكره وممّا ذكرنا أنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود فی الواقع نوعاً من الاتحاد» (همو، ۱۳۸۰: ۶۶/۱).

برخی مواضع که مؤید این معنا هستند:

- «وجود ممکن به نحو بالذات تحقق دارد و ماهیت به نحو بالعرض به عین وجود تحقق یافته است» (همو، ۱۳۶۳: ۵۴).

- «مرتبه وجود در عالم خارج، متقدم بر ماهیت است و در ذهن، متأخر از آن است» (همو، ۱۳۸۰: ۷۵/۱).

- «معنای تحقق بنفسه وجود این است که وجود در اقسام تحقق خود به وجود دیگری نیاز ندارد؛ بر خلاف ماهیت که بعد از اتصافش به وجود تحقق می‌یابد» (همان: ۴۰/۱).

- «آنچه در عالم خارج تحقق دارد، وجود معلول است و ماهیت فقط به نحو بالعرض تحقق دارد» (همو، ۱۳۸۲: ۷۱).

در تکمیل این قسم از اصالت وجود باید در نظر داشت که ماهیت در تفکر ملاصدرا چیزی غیر از وجود نیست و در واقع، همان حدود و قیود حقیقت لابشرط وجود است که در برخی افراد خویش، این حدود و قیود را می‌پذیرد. در این قسم از اصالت وجود، مسئله این است که آن حدود و قیود (ماهیات)، وجودی در خارج دارند یا خیر؟ ظاهراً پاسخ ملاصدرا در این قسم مثبت است و به نوعی تحقق حدود و قیود وجود را می‌پذیرد و بدان اذعان می‌کند. برای تبیین بهتر مطلب، مثالی ارائه می‌شود؛ در مسئله بسیار مهم شر، اگر همانند ملاصدرا شر را ناشی از ماهیات و قیود و حدود برخی افراد حقیقت لابشرط وجود بدانیم، آنگاه در بحث تحقق یا عدم تحقق شرور، کاملاً متکی به دیدگاه ملاصدرا در مبنای اصالت وجود خواهیم بود. اینکه در مبنای اصالت وجود برای ماهیت حظ و بهره‌ای از وجود داشتن قائل شویم یا خیر، در تبیین مسئله شر تعیین‌کننده است. فرض کنیم ذهن انسان‌ها در اتفاقی از بین رود؛ آیا با فرض فقدان ذهن، ماهیت و به تبع شرور، وجودی مستقل از اذهان و ادراک انسان‌ها دارند یا خیر؟ ملاصدرا در این رویکرد خود از مبنای اصالت وجود، تحقق تبعی و ضمنی ماهیات را فارغ از اذهان انسانی می‌پذیرد و در نتیجه برای شرور، نحوه‌ای تحقق هرچند غیر اصالی و به صورت عدم نسبی در نظر می‌گیرد. از این منظر، صدرا جهان را معجونی از خیر و عدم نسبی و شر نسبی لحاظ می‌کند.

ب) معنای دوم اصالت وجود: اصل و اساس حقایق خارجی و آنچه عالم خارج را پر کرده است، وجود لابشرط مقسمی بوده و ماهیت هیچ حظ و بهره‌ای از وجود خارجی ندارد و صرفاً ذهنی است. وی بر خلاف معنای اول که مبتنی بر رابطه اتحادی وجود و ماهیت در عالم خارج بود، رابطه وجود و ماهیت را در این معنا از نوع وحدت خارجی و اتحاد ذهنی می‌داند^۱ و یگانه امر موجود و متأصل در عالم خارج را حقیقت وجود می‌داند و ماهیت را انتزاعی خاص از نحوه وجود دارای تشکیک (وجود بشرط شیء) می‌داند که به لحاظ خارجی معدوم است. ماهیت در خارج معدوم صرف است و اگر خواسته شود وجودی برای ماهیت در نظر گرفته شود، باید در ذهن و آن هم

۱. بیان وی در سفر در این باب چنین است: «فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۶۶/۱).

تحت شرایطی خاص لحاظ شود^۱ (همان: ۱۲-۱۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۱/۴۷-۴۸ و ۲/۲۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰-۱۱ و ۳۸-۳۹). در جهت تکمیل این قسم نیز باید گفت از این منظر، ملاصدرا در واقع ماهیت را امری کاملاً ذهنی می‌داند و معتقد است که اگر انسان ذهنی نمی‌داشت، ماهیتی نیز قابل تصور نمی‌بود و به تبع، تصور شر نیز امری ممتنع می‌گشت. بر این اساس در رویکرد نهایی صدرا، جهان سراسر خیر است و هیچ شری در آن وجود ندارد و ذهن انسان به جهت تفسیر و تحلیل واقع، گاهی از خیر تلقی شر دارد. در نتیجه در این رویکرد و بر مبنای معنای دوم اصالت وجود، برای شرور تحقق حداقلی و عدم نسبی را نیز قائل نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا بر خلاف اکثر فلاسفه پیشین، وجود را هم در حوزه مفهوم و هم در حوزه مصداق مشترک و واحد لحاظ می‌کند. از نظر وی، حقیقت وجود یا همان وجود لابشرط مقسمی، تحقق نفس‌الامری دارد و لذا نه تنها مقسم تمام افراد محقق خارجی خود است، بلکه تمام اقسام ذهنی و عدمی را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا این اقسام به حمل شایع دارای بهره‌ای از حقیقت وجود در ذهن هستند. وی حقیقت لابشرط مقسمی وجود را موضوع فلسفه خویش قرار می‌دهد که تمام مسائل و عوارض خارجی و ذهنی وجود بما هو وجود مستقیماً بر آن عارض می‌شوند. غایات وجودی فلسفه و حکمت نیز

۱. سوای از دیدگاه‌های مختلفی که ملاصدرا در خصوص معانی اصالت وجود دارد، در بین معاصران صدرا و همچنین اخلاف اندیشمند وی در این باره نیز اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف به بیان ساده چنین است: الف- کسانی که ماهیت را امر اصیل خارجی (ملزوم) و وجود را امری تبعی و فرعی در خارج (لازم) دانسته‌اند؛ مانند فیلسوف تقریباً معاصر ملاصدرا، ملارجعلی تبریزی (۱۰۸۰ م.) که در مبانی و مسائل مختلفی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و... با ملاصدرا به مخالفت پرداخت (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵). ب- کسانی که وجود و ماهیت را در خارج محقق می‌دانند؛ با این تفاوت که تحقق بالذات آن وجود بوده و ماهیت تحقق تبعی دارد. بزرگانی همچون علامه طباطبایی به این معنا اعتقاد دارند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۶/۲). ج- کسانی که صرفاً وجود را امر اصیل خارجی و ماهیت را امری اعتباری می‌دانند؛ بدین معنا که ماهیت حد و خیال وجود است و هیچ موجودیت خارجی‌ای ندارد. بزرگانی همچون عبدالله جوادی آملی، محمدتقی مصباح یزدی، سیدجلال‌الدین آشتیانی و... به این معنا اعتقاد دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۸۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۴؛ نصری، ۱۳۸۰: ۷۰).

به واسطه آن محقق می‌گردد. ملاصدرا در خصوص حقیقت وجود، دو دیدگاه متفاوت دارد. وی از منظر فلسفی، حقیقت وجود را دارای وحدت جمعی و انبساطی می‌داند که مصداق و عینیتی واحد داشته، اما به جهت سریان و انبساطی که دارد به وسیله حدود و قیود (ماهیت) دارای افراد و تعدد فردی در ذهن و خارج می‌گردد. ملاصدرا در رویکردی متأثر از عرفای مسلمان، به وحدت شخصی حقیقت وجود و عینیت آن با وجود واجب تعالی معتقد می‌شود و هر گونه کثرت فردی و عددی حقیقت وجود در ذهن و خارج را انکار می‌نماید. مبنای اصالت وجود از منظر فلسفی به جهت دو رویکرد متفاوت ملاصدرا در مسئله اعتباریت ماهیت، دو معنا می‌یابد؛ در معنای اول، ملاصدرا به وجود تبعی ماهیت و منشئیت بالعرض آن در عالم خارج اذعان نموده و به اتحاد خارجی وجود و ماهیت معتقد می‌شود. اما در معنای دوم با نفی هر گونه تمایز وجود و ماهیت در عالم خارج و تأکید بر وحدت خارجی آن دو، تأصل و اثربخشی را در مطلق وجود منحصر کرده و ماهیت را امری صرفاً ذهنی و انتزاعی لحاظ می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۵. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۶. تبریزی، ملارجعلی، *الاصول الاصلی (اصول آصفیه)*، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروری و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه النور، ۱۴۲۹ ق.
۱۲. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. همو، *کسر اصنام جاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. فاخری، فائزه‌سادات، و نفیسه ساطع، «بررسی تبیین‌های سه‌گانه نظریه اصالت وجود و انسجام منطقی سخنان صدر»، *دوفصلنامه حکمت اسراء*، سال یازدهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۸. کربلایی‌لو، مرتضی، «معنای "وجود" در نزاع اصالت یا اعتباریت وجود»، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۱۹. کشفی، عبدالرسول، و محمد بنیانی، «ررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی*، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح نهایه الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدر، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، مشتمل برده عنوان از کتاب‌ها و رساله‌ها و اجازها و نامه‌ها، تحقیق و تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

۲۳. نصری، عبدالله، سفر نفس (تقریرات استاد دکتر مهدی حائری یزدی)، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. هدایت‌افزا، محمود، و حسن قنبری، «اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاعات وجود»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال هجدهم، شماره ۲ (پیاپی ۷۰)، زمستان ۱۳۹۵ ش.



تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

تقييم آثار مقولة التشكيك في الوجود في التربية والتعليم

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة الحكيم السيزوارى

صدرت مؤخرًا مقالة تلقى شبهات في أسس علم الوجود في الفلسفة الإسلامية، وهي تزعم اكتشاف إشكالات جديدة في نظرية الفيض مع تركيزها على مقولة التشكيك في جميع المدارس الفلسفية، والهدف من إلقاء هذه الشبهات إثبات عدم وجود فائدة وجدوى من تأسيس وتأصيل التعليم والتربية على الفلسفة الإسلامية. وتهدف المقالة المذكورة بعد طرحها لأفكار وعبارات متشكّنة، وإلقائها لشبهات مختلفة، وتصديرها بعنوان «النتائج في التعليم والتربية» أن تصل بإلزامات مردودة على الفلسفة الإسلامية إلى نظرية مبتكرة حول «هدف ومراحل التعليم والتربية»! وما استفادت منه المقالة أكثر من غيره في إشكالاتها هو جزء من بحث التشكيك في الوجود، وبعض الأفكار المتفرقة في باب علم الوجود، ولم تشر ولو إشارة صغيرة إلى مواضع معرفة النفس ومعرفة الإنسان ومراحل تكامله في الفلسفة الإسلامية، حتى تحرز مراحل التعليم والتربية بالتوازي مع

مراحل التكامل وفق تعاليم الفلسفة الإسلامية لتفتح بذلك طريقاً منطقيًا بالظاهر أمام قرائنها. ومع كل ذلك ادعت المقالة المذكورة أنها وصلت إلى أفكار مبتكرة، وقالت بعدم صحة نظريتي التسلسلية والتوازي في التعليم والتربية، ووصلت إلى نظرية ثالثة فحوهاها الجمع بين النظريتين السابقتين. إن مراجعة مدّعيات تلك المقالة، والردّ على اتهاماتها للفلسفة الإسلامية، ولا سيّما في مجال التعليم والتربية سيكون كاشفًا عن معيار التمييز بين النقد الحقيقي والصحيح وبين مجرد إلقاء الشبهات.

الكلمات المفتاحية: التشكيك في الوجود، التعليم والتربية، التسلسلية، التوازي.

دراسة نقدية لنظرية شوبرا

حول الدماغ الخارق للإنسان وفقًا لآراء الملائم صدر

□ حمزة على إسلامي نسب

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم عاشقان

لمدارس التصوف المستحدثة نظرة خاصة وجديدة للإنسان ولمكانته في عالم الخلق، وفي كثير من الحالات ينتهي بها المآل إلى الفكر الإنساني، ومن تلك المدارس الناشئة مدرسة صوفية ييسر بها الطبيب ديباك شوبرا، وهو يقول أن الإنسان يمتلك عبر عقله قوة مطلقة يمكنه بواسطتها أن يصبح موازيًا للإله سبحانه، وبها يمكنه التصرف في العالم المادّي وفي المخلوقات، وهي التي تتحكّم بمرض الجسم أو شفائه وبشيخوخته أو شبابه. بدوره يؤكد الملائم صدرًا على القدرات الكامنة والاستعدادية في نفس الإنسان وعقله، وهو يرى أنه في حال تكاملها وقربها من الباري تعالى يمكنها أن تصل إلى مرحلة الإيجاد في ذاتها وفي غيرها، وأن تتصرف بإذن الخالق تعالى في عالم الإمكان. تهدف هذه الدراسة النقدية إلى تقديم تحليل نقدي لرأي ديباك شوبرا حول عقل الإنسان الخارق وفقًا لآراء الملائم صدرًا، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مفادها أنه وفقًا لرأي الملائم صدرًا لا يمكن لعقل الإنسان أن يكون مستقلًا كساحة ثالثة إلى جانب النفس والجسم، بل هو من شؤون النفس، وأن العمل بالتعاليم الدينية يؤدي إلى تقوية وتعزيز قدرات النفس وطاقاتها والوصول إلى السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: ديباك شوبرا، الملائم صدرًا، الإنسان، العقل، الإبداع، العالم المادّي.

نقد نفى قاعدة الضرورة فى فلسفة كانط وإلهيات ما بعد كانط

من منظور الفلسفة الإسلامية

- يحيى بوذرى نجاد (أستاذ مشارك فى قسم علم اجتماع المسلمين بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران)
 - حميد بارسانيا (أستاذ مشارك فى قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران)
 - فاطمة رفيعي آتاني (طالبة دكتوراه فى علم اجتماع المسلمين بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران)
- تضع هذه الدراسة المعدّة وفق المنهج الوثائقيّ فى بوتقة النقد مسألة إنكار كلّ من قاعدة الضرورة وأصل العليّة فى فلسفة كانط العمليّة وإلهيات ما بعد كانط، وفقاً لهذه الدراسة فإنّ المصطلحات التالية: الإيجاد المتعالى، والإنكار المتعالى، والديالكتيك، والدازين، والفكرة، هى مصطلحات رمزيّة تقع فى الحدّ المشترك بين الفرقتين الكلاميتين الأشعريّة والمعتزلة من جهة وبين تيارين فى الكلام المسيحيّ هما الإلهيات الليبرالية، والإلهيات الجدليّة، حيث أرغمت هذه المفاهيم التيارات المذكورة على إنكار كلّ من قاعدة الضرورة وأصل العليّة، ولم يكن لذلك من نتيجة سوى فسح المجال لتصور التركيب فى ذات البارى تعالى، وقبول قضية «الوجود الأجوف» وتعطيل أحكام الشريعة لمصلحة الاختيار. وترى الدراسة أنّ هذا الأمر ناجم بشكل مباشر عن الفصل بين الفلسفة والكلام أو تبعيّة الفلسفة لعلم الكلام فى الإلهيات. إنّ العودة إلى النظام الفلسفيّ السابق فى إطار نظرة كونيّة توحيدية ومتابعة علم الكلام للفلسفة الميتافيزيقية هو الحلّ الذى تقترحه الدراسة لعلاج هذه المسألة.
- الكلمات المفتاحية: قاعدة الضرورة، أصل العليّة، الديالكتيك المتعالى، ديالكتيك التجافى، الفكرة، الدازين.

تحليل ودراسة تحديات وحلول مسألة «الخطأ الحسى»

فى الحكمة الإسلامية

- جواد بارسائيّ (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم عليه السلام)
- محمّد مهديّ كرجيان (أستاذ بجامعة باقر العلوم عليه السلام)
- حسن عبديّ (أستاذ مساعد بجامعة باقر العلوم عليه السلام)

إنّ إمكانيّة حدوث الخطأ فى الإدراكات الحسيّة تستتبع تحديات فلسفية متعدّدة،

وعليه يغدو من المهمّ بمكان التعرّف على آراء الفلاسفة المسلمين في حلّ هذه القضية. وفي هذا البحث، المعدّ وفق المنهج المكتبيّ والقائم على جمع المعلومات وتحليلها بأسلوب عقليّ، عمدنا بدايةً إلى شرح وبيان طبيعة الإدراك الحسّيّ وعملية حصوله في نطاقى النفس والجسم، ثمّ شرحنا التحدّيات الناجمة عن إمكانيّة الخطأ في الإدراك الحسّيّ، ثمّ تحدّثنا عن كيفية تعامل الحكماء المسلمين مع الخطأ في هذا النوع من الإدراك ومع التحدّيات التي يستتبعها. وبعد تحليل آراء الحكماء المسلمين توصلنا إلى أنّ محاور موقفهم من مسألة الخطأ الحسّيّ كانت على النحو التالي: ١- عدم اتّصاف الإدراك الحسّيّ بالخطأ والصواب، ٢- تأثير القوّة الواهمة والمتخيّلة في بروز الخطأ الحسّيّ، ٣- كشف وتصحيح الخطأ الحسّيّ عبر القوّة العاقلة. ويرى معدّ هذا البحث أنّه عبر تحليل وتفكيك جوانب علم المعرفة عن علم الوجود في الإدراكات الحسّيّة يثبت أنّ هذه الإدراكات تقبل الصدق والكذب بالمعنى الحقيقيّ، وأنّ اعتبارها المعرفيّ مبنيّ على الفكر والعقل، وبناء عليه تخرج الإدراكات الحسّيّة والقضايا المحسوسة من مجموعة البديهيّات واليقينيّات.

الكلمات المفتاحيّة: الإدراك الحسّيّ، الخطأ الحسّيّ، البديهيّات، اليقينيّات، الحكمة الإسلاميّة.

تحليل رأى السهرورديّ في مسألة الكلّيّات وموقف الملامّ صدرًا منه

□ محمّد حسين زادة

□ أستاذ مساعد في قسم الفلسفة الإسلاميّة بمؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران

تأثّر الفلاسفة المسلمون في مسألة الكلّيّ والجزئيّ بآراء الفلاسفة اليونان القدماء، بحيث يمكن مشاهدة جذور الآراء المقدّمة في العصر الإسلاميّ في آراء أفلاطون وأرسطو، وقد أنكر ابن سينا - كما أرسطو - نظريّة المثلّ، ورفض رأى أفلاطون في موضوع الكلّيّ والجزئيّ. وخلافًا لابن سينا تبنيّ السهرورديّ نظريّة المثلّ الأفلاطونيّة، ولكن في مسألة الكلّيّ والجزئيّ أنكر «الكلّيّ» الذي يقول به أفلاطون. وفي شرحه «للكلّيّ» وقف في صفّ أرسطو وابن سينا، بمعنى أنّه اعتبر، كما ابن سينا، أنّ الكلّيّ هو ذلك المفهوم الذهنيّ القائم بالنفس. نعم، عارض السهرورديّ ابن سينا في بعض فروع هذه المسألة،

وقدم آراء جديدة فيها. يهدف هذا البحث المعد وفق المنهج الوصفي التحليلي إلى شرح رأى السهروردي في مسألة الكلّي والجزئي، ودراسة سبب اختياره للاتجاه المشائي في تعريفه «للكلّي»، كما تضمن البحث ما أبانه السهروردي من نقد لمنهج ابن سينا، وتأثير ذلك على نقد الملام صدرنا لنظرية المشائين، كما حللنا موقف الملام صدرنا من رأى السهروردي في مسألة الكلّيّات.

الكلمات المفتاحية: الكلّي، الجزئي، المثل الأفلاطونية، الماهية، السهروردي.

مراجعة نقدية لاستدلال المتكلمين في إثبات الإرادة الإلهية

□ سيّد محمد حسيني حكمة (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي)

□ طه آگاه (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة خوارزمي)

في طريقهم لإثبات الإرادة الإلهية استند المتكلمون إلى استدلال قائم على مقدمات ومباني خاصة فيها إشكالات جدية، وهذه الإشكالات تشمل الحكماء الذين يتبنون مباني مختلفة، ولكنهم قبلوا هذا البرهان واستندوا إليه. ملخص البرهان: من بين مجموعة الأشياء الممكنة يخرج بعض منها فقط إلى حيز الوجود، وهي توجد في أزمنة خاصة، وإن اختصاص الوجود بها، واختصاصها بزمان معين يحتاج إلى مخصص، وهذا المخصص لا يمكن أن يكون العلم أو القدرة، لذلك تثبت صفة أخرى للباري تعالى باسم الإرادة. برز هذا البرهان عند الأشاعرة، ورغم ما فيه من إشكالات وثورات في المبني والمضمون، كزره بعض متكلمي المعتزلة والإمامية وبعض الحكماء أيضًا، وهو يستلزم عددًا من المحاذير والإشكالات؛ منها: الترجيح بلا مرجح، والحدوث الزماني للعالم، واختصاص الإرادة بالأمر المادية والزمانية، واتصاف الإرادة الإلهية بالإمكان. وذلك مضافًا إلى الإشكالات الواردة على صحة أصل البرهان، ومنها التعارض الداخلي، وعدم انحصار المخصص بالإرادة، وإمكان تعميم خصائص الإرادة على العلم والقدرة، وبالنتيجة إمكانية أن تكون كل من الصفتين هي المخصصة. يهدف هذا البحث إلى دراسة إشكالات هذا البرهان ونقده بغية تجنب النتائج الباطلة الناجمة عنه.

الكلمات المفتاحية: الإرادة الإلهية، إثبات الإرادة، استدلال الأشاعرة، استدلال

المتكلمين، المخصص.

وحدة القرآن والبرهان فى شرح «تجسّم الأعمال» وفق الهندسة الفكرية للعلامة الجوادى الآملى

□ أمين دهقانى

□ طالب دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد و طالب المستوى الرابع بحوزة قم العلمية

إنّ لعلمى معرفة الإنسان والمعاد دور أساس فى سعادة الإنسان، وعندما يكونان مؤسسين على الوحي والبرهان العقليّ فيمكن أن يمهدا الطريق لسعادة الإنسان ونجاته من الشقاء. ومن أهمّ مسائل هذين العلمين مسألة تجسّم الأعمال، وهى تعنى ظهور ما يرتبط بالإنسان من العقائد والأخلاق والصفات والملكات والإرادة والأفعال والآثار فى شكل معيّن مرئى، وضرورة الإنسان على هذا الشكل، فى الواقع إنّما يقوم الإنسان بصناعة حقيقته وتجسيدها، وسوف يحشر على هذا الشكل المصنوع. وقد تعرّض هذا البحث لدراسة وتحليل هذه المسألة بناء على آراء وفكر آية الله الجوادى الآملى، حيث قام سماحته، وهو المفسّر الكبير والفيلسوف الضليع، بشرح مسألة تجسّم الأعمال بالاستناد إلى الوحي القرآنى والأسس الرصينة للحكمة المتعالية. قدّمنا فى هذا البحث تقريراً لرأيه فى تجسّم الأعمال بالاستناد إلى بعض الأصول والقواعد الأساس المقتبسة من فكره؛ حيث تُبين هذه الأصول والفروع المستخرجة منها المعنى الحقيقى لتجسّم الأعمال، وبناء عليه يكمن أن نقدّم شرحاً علمياً دقيقاً للتفسير العميق لحقائق المعاد وحشر الناس، ونجد ردوداً على كثير من الشبهات فى موضوعات المعاد والحشر والقيامة وكيفية ثواب الأعمال. وتبرز أهمية الاتصال والتناغم بين الوحي والعقل فى أجواء الفكر الشيعى الأصيل، وهى أفكار ستكون مقبولة لدى كلّ أذن تسمعها، وسيخضع لها كلّ عالم صادق فى هذا العالم. وبما أنّ تجسّم الأخلاق يعدّ واحداً من أبرز مصاديق تجسّم الأعمال فقد استعملناه فى الجزء الأخير من البحث لإثبات الواقعية الأخلاقية، والعمومية الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: تجسّم الأعمال، الجوادى الآملى، معرفة الإنسان، المعاد، فلسفة الأخلاق، الواقعية الأخلاقية، العمومية الأخلاقية.

نقد نظرية الفخر الرازي في إثبات الخلاء

□ محمود صيدى (أستاذ مشارك بجامعة شاهد)

□ محمد رضا فرهمندكيا (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة شيراز)

من المسائل والموضوعات القديمة فى الفلسفة الإسلامىة مسألة وجود الخلاء أو عدمه، وقد ذهب أكثر الفلاسفة المسلمين تبعاً لأرسطو إلى إنكار نظرية الخلاء، وأقاموا براهين على إبطال وجود الخلاء، ولكنّ الفخر الرازيّ كان واحداً من قلّة من المفكرين المسلمين الذين جهدوا فى إثبات وجود الخلاء، وقد أقام استدلالات كثيرة لإثبات نظريته، وذلك عن طريق عدم حاجة الخلاء إلى الجسم، وكون الخلاء يشكّل مبدأ ومنتهى حركة الجسم المتحرّك، وحصول الخلاء عند انفصال السطوح المتماسّة، وفى هذا البحث أثبتنا أنّ استدلالات الفخر الرازيّ ونظريته فى المسألة لا تخلوا من نقائص وإشكالات، ومنها المغالطة والخلط بين الخلاء والفضاء الخالى والفارغ من أىّ جسم.

الكلمات المفتاحية: الفخر الرازيّ، الخلاء، الفضاء الخالى، الجسم، الملاء.

تحليل ومقارنة مقاربتين مختلفتين للملاء صدرا

فى التبيين الفلسفى لسريان العلم إلى الأجسام المادّية

□ محمّد هادى كمالى (طالب دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد)

□ جهانگیر مسعودى (أستاذ فى قسم الفلسفة بجامعة فردوسى مشهد)

□ سيّد حسين سيّد موسوى (أستاذ مشارك فى قسم المعارف بجامعة فردوسى مشهد)

يعتقد الملاء صدرا أنّ جميع موجودات العالم، وبما يتناسب مع مراتبها الوجودية، لها حظّ من الوعى والإدراك، وهذا ينطبق حتّى على الأجسام المادّية؛ كالعناصر، والجمادات، والنباتات، والتي ينظر إليها العرف على أنّها مفتقرة لأىّ نوع من الحسّ والوعى. وقد حاول الملاء صدرا عبر مقاربتين مختلفتين أن يفسّر سريان العلم إلى المادّيات من منظور فلسفى. فى المقاربة الأولى نسب العلم إلى الأجسام بهويّتها وطبيعتها المادّية عن طريق إثبات العينية بين مطلق الوجود وبين العلم. وفى المقاربة الثانية لجأ إلى مقولة اتّحاد الأجسام بالمبادئ العقلية (أرباب الأنواع) مثبّثاً بذلك العلم لهذه الأجسام. والسؤال الأساس فى هذا البحث هو هل أنّ النتائج المتمخّضة عن كلتا

المقاربتين هي نتائج متماثلة أم لا؟ وأي من المقاربتين أو الطريقتين هو أقوى من الآخر؟ قمنا في هذا البحث، استنادًا إلى المنهج التحليلي والمقارن، بدراسة المقاربتين، وأثبتنا أنه نتائجهما ليست واحدة، وأن الإدراك الثابت للأجسام المادّية وفق المقاربة الأولى يختلف عن نظيره الثابت في المقاربة الثانية من عدّة جهات، وثانيًا أنّ مجموعة من الأدلة تثبت أنّ المقاربة الثانية هي أقوى وأفضل من الأولى.

الكلمات المفتاحية: إدراك الأجسام، كفيّة العلم، المبادئ العقلية، أبواب الأنواع.

دراسة المباني الفلسفية للملأ صدرا والحكيم الزنوزي

في باب إيداع الملكات النفسانية استنادًا إلى المعاد الجسماني

□ عليّ مستأجران گورتاني (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)

□ مجيد صادقي حسن آبادي (أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة أصفهان)

تمّ دراسة وتحليل إيداع الملكات النفسانية في إطار المعاد الجسماني، وقد شرح الملأ صدرا في نظريته في المعاد الجسماني الملكات النفسانية ومختلف مقتضياتها الوجودية بشكل خاصّ؛ وقد وافقه كثير من الحكماء الذين أتوا بعده في آرائه تلك، ولكن المدرّس الزنوزي كان له رأى مغاير؛ حيث ذهب للقول بأنّ النفس تترك في البدن الدنيويّ بعد الموت ودائع وآثار ذاتية، وهذه الودائع ستكون السبب في تمايز الأبدان بعد الموت، وسيتحرك الجسم نحو النفس بمحوريّة إيداع الملكات النفسانية في الجسم وبالاستناد إلى الحركة الجوهرية في المعاد الجسماني، ولكنّ نظرية الملأ صدرا تقوم على أساس قدرة النفس على الإنشاء الوجودي. تناول هذا البحث المعدّ وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ دراسة مباني كلّ من الملأ صدرا والزنوزي في هذه المسألة، وحددنا محلّ النزاع وفقًا لمباني كلّ منهما، وإنّ المقارنة بين رأيهما تكشف أنه وفقًا لتفسير الزنوزي تلحق أجزاء الجسم العنصرية النفس بواسطة الحركة الجوهرية، وفي إطار هذه العملية تستقرّ فيها الملكات النفسانية، ولكن وفقًا لرأى الملأ صدرا فإنّ تحقّق المعاد الجسماني للنفس الإنسانية يحصل استنادًا إلى الإنشاء الوجودي للنفس وارتقاء هذا الإنشاء.

الكلمات المفتاحية: الملكات النفسانية، الإيداع، المعاد الجسماني، الزنوزي، البدن

المثالي.

مراجعة التمييز بين الفلسفة الإسلامية والعرفان النظرى كعلم

□ غلامعلی مقدّم

□ أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

لتمييز العلوم عن بعضها الآخر توجد معايير حقيقيّة واعتباريّة متعدّدة، ومنها التباين فى الموضوع، والمحمول، والأسلوب، والغاية، وطبيعة مسائل العلم، والوضع، و...، وقد استند العرفان النظرى، وهو علم حصولى يأخذ على عاتقه تقديم تفسير عقلى للشهود العرفانى، إلى عدد من المعايير المذكورة آنفاً لتمييز ويختلف عن الفلسفة. بالنظر إلى أنّ العرفان النظرى يشترك مع الفلسفة من ناحيتى المنهج والموضوع فى كثير من مسائل معرفة الله سبحانه، ومعرفة الكون، ومعرفة الإنسان، فيكون السؤال هنا أنّه هل يمكننا اعتبار العرفان النظرى علمًا متميّرًا ومستقلًا عن الفلسفة؟ ولا سيّما الفلسفة الإسلاميّة؟ يبدو أنّه رغم جهود العرفان النظرى فى هذا المجال إلاّ أنّ فصل العرفان النظرى عن الفلسفة هو أمر مشكوك فيه ويحتاج إلى مزيد من التأمل، وأدلة العرفان النظرى قاصرة عن إثبات تميّز هذا العلم واختلافه عن الفلسفة أو تقدّمه عليها بالشرف والسموّ. هذه المعايير، وإن كانت تثبت التمايز بين الشهود والتعقل والعمل أو العرفان الشهودى من جهة وبين العرفان العملى والفلسفة من جهة ثانية، إلاّ أنّها تبدو غير كافية لإثبات أنّ العرفان النظرى هو علم مستقلّ بحدّ ذاته. عمدنا فى هذا البحث المعدّ وفق المنهج التحليلى إلى دراسة وتحليل أحد المعايير الأساس التى يُستند إليها فى فصل العرفان النظرى عن الفلسفة، وهو التباين والاختلاف فى الموضوع، حيث بحثنا فى هذا المعيار من جهتين؛ من جهة تحقّق الموضوع، ومن جهة القدرة على إيجاد التميّز والاختلاف.

الكلمات المفتاحيّة: العرفان النظرى، تمايز العرفان عن الفلسفة، نقد العرفان النظرى،

تمايز العلوم.

تدقيق فى مبنى أصالة الوجود

□ محمّد نجاتى (أستاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلاميّة بجامعة العلوم الطيّبة، هرمزگان، بندر عباس)

□ مصطفى مؤمنى (أستاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلاميّة بجامعة العلوم الطيّبة، نيشابور)

□ ياسر سالارى (أستاذ مساعد فى قسم الإلهيات والمعارف الإسلاميّة بجامعة آزاد الإسلاميّة، كرمان)

□ فاروق طولى (أستاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلاميّة بجامعة العلوم الطيّبة، هرمزگان، بندر عباس)

يرى الملاً صدرا في مسألة أصالة الوجود، وعبر نفيه الجزء المفهومي للوجود، أنّ الوجود اللا بشرط المقسمي ذو وحدة مصداقية وتكثر في الأفراد، ولحقيقة الوجود وحدة جمعية وانساطية، وبناء عليه تكون أساساً لأصالة الوجود وموضوعاً للفلسفة. وفي الرأي الأدق فإنّ الوجود اللا بشرط المقسمي مضافاً إلى أفراده الخارجيّة فهو مقسم تقسيمات المفاهيم الذهنيّة والاعتباريّة وحتىّ العدميّة وكلّ شيء له حظّ من الوجود أيضاً. وقد كان له في مسألة اعتباريّة الماهيّة موقفان مختلفان في نحو وجود الماهيّة بشرط شيء. حاصل هذا البحث هو التفريق بين معنيين لأصالة الوجود: في المعنى الأول يكون الوجود اللا بشرط المقسمي أصلاً للحقائق الخارجيّة، وهو الذي ملأ العالم الخارجيّ، والماهية أو تلك الحدود والقيود للحقيقة اللا بشرطية للوجود تتحقّق بالتبع. وفي الموقف الثاني والنهائيّ اعتبر الملاً صدرا، وانطلاقاً من إنكار أيّ تمايز خارجيّ بين الوجود والماهية، أنّ اعتباريّة الماهية هي بمعنى كونها ذهنيّة صرفة، وأنّ وجود الماهية تابع لوجود الأنفس والأذهان الإنسانيّة واعتباراتها.

الكلمات المفتاحية: أصالة الوجود، اعتباريّة الماهية، حقيقة الوجود، الفلسفة.

division, and the nature or the ranges of the truth of the unconditioned of existence are consequently realized. Šadrā in the second and final view considers the validity of nature as a mere mentality by rejecting any external distinction of existence and nature and considers the existence of nature as a function of the existence of the soul and its human minds and its mental aspects.

Keywords: *Principality of existence, Validity of nature, Reality of existence, Philosophy.*



seem sufficient to prove theoretical mysticism as a separate knowledge. One of the main criteria presented for distinguishing theoretical mysticism from philosophy, which is the difference in the subject has been analyzed and studied in this article, and has been disputed from two aspects, i.e., the realization of the subject and the ability to create distinction.

Keywords: *Theoretical mysticism, Distinction of mysticism from philosophy, Critique of theoretical mysticism, Distinction of knowledge.*

An Accuracy on the Basis of the Principality of Existence

- *Muhammad Nejati (Assistant professor at Hormozgan Univ. of Medical Sciences)*
- *Mustafa Momeni (Associate professor at Neyshabur Univ. of Medical Sciences)*
- *Yaser Salari (Assistant professor at Islamic Azad University, Kerman Branch)*
- *Farouq Touli (Assistant professor at Hormozgan University of Medical Sciences)*

Mullā Ṣadrā in the issue of principality of existence with the negation of the conceptual part of existence considers the nonconditioned as a source of division to have extensional unity and individual plurality. The truth of existence has collective and expansionary unity and it is the basis of the principality of existence and the subject of philosophy for this reason. He has two different attitudes towards the existence of the positive condition in the discussion of the validity of the nature of his own. The separation of the principality of existence in two meanings is the result of this discussion: In the first sense, the root of external realities and what fills the external world is the existence of the nonconditioned as a source of

A Review on the Distinction Between Islamic Philosophy and Theoretical Mysticism as Knowledge

□ *Gholam Ali Moqadam*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

Many real and arbitrary criteria have been mentioned in order to differentiate the knowledge from each other, such as the difference between subject, predicate, method, goal, cognition of propositions, position (stipulation) and consideration (validity), etc. Theoretical mysticism, which is an attained knowledge (Arabic: *العِلْمُ الحِصُولِي*) and responsible for rational explanation of mystical intuition has relied on some of these criteria to differentiate itself from philosophy. The question, by considering that many theological, cosmological and anthropological issues of theoretical mysticism are common to philosophy in manner and subject matter, is whether theoretical mysticism (speculative Sufism) can actually be considered as a distinct knowledge from philosophy, especially Islamic philosophy. It seems that the separation of theoretical mysticism from philosophy despite the efforts of theoretical mysticism in this field is doubtful and the evidence of theoretical mysticism is not sufficient in the justification of the distinction or the proof of honor (virtual manner) and the excellence of this knowledge to philosophy in proving claims is not sufficient. Although these criteria prove the distinction between intuition, reasoning, practice or intuitive mysticism from practical mysticism and philosophy. However, it does not

A Study of Mullā Ṣadrā and Ḥakīm Zonouzī's Philosophical Foundations on the Endurance of Dispositions Based on Physical Resurrection

- *Ali Mostajeran Gourtani (A PhD student in Transcendental Wisdom)*
- *Majid Sadeqi Hassanabadi (Associate professor at University of Isfahan)*

The issue of the endurance of dispositions in the context of physical resurrection is analyzed. Mullā Ṣadrā has explained the endurance of dispositions and its existential requirements in the theory of physical resurrection in such a way that many of the scholars after him have expressed their approval for this view, but Muhaqqiq Zonouzī has a different view. He believes that the soul leaves inner effects after death in the worldly body that will be the difference of the bodies after death, which will be the endurance of dispositions in the body and the body moves toward the soul by substantial movement in the physical resurrection, but Mullā Ṣadrā's theory is based on the capability of the creation of the existential soul. The philosophical principles of Mullā Ṣadrā and Zonouzī by the method of content analysis and description is studied in this research and the conflict will be determined based on the principles of both thinkers. The comparison of the opinions shows that according to Zonouzī's interpretation of the parts of the body, an element based on the substantial movement was added to the soul in which dispositions in this process, but according to Mullā Ṣadrā, the human soul, relying on the existential creation and promoting it, will lead to the realization of physical resurrection.

Keywords: *Dispositions, Endurance, Physical resurrection, Zonouzī, Astral body (imaginary body).*

All beings in the world according to Şadr al Muta'allihīn, benefit from awareness (consciousness) in accordance with their existential order. Therefore, material bodies such as elements, inanimate bodies and vegetable, which are generally considered to be devoid of consciousness even have knowledge and awareness in general usage (custom). Şadrā has tried by two different approaches to justify the diffusion of the knowledge to material objects philosophically. He has attributed knowledge to objects with the same material identity by proving the absolute objectivity of existence with knowledge in the first way, and he considered knowledge to be proved for them through the union of objects by intellectual principles (masters of species) in the second way. The main issue in this article is whether the same results can be obtained from these two approaches or not. And which of these two ways is stronger and superior than the other? Both approaches have been studied by analytical and comparative method in this article and it has been firstly proved that the results of these two approaches are not the same, and the awareness that is proved for material objects according to the first approach is different from the knowledge that is proved according to the second approach, secondly, the second approach is stronger and superior for some reason.

Keywords: *Objects, Material, Single, Knowledge, Consciousness, Intellectual principles, Master of all species.*

A Criticism on Fakhr Rāzī's Theory in Proof of Void (Arabic: خلاء)

- *Mahmoud Seydi (Associate professor at Shahed University)*
- *Muhammad Reza Farahmandkia (A PhD stud. in Philosophy & Islamic Theology)*

One of the old issues among philosophers is the existence or non-existence of Void (Arabic: خلاء). Muslim philosophers, who mainly following Aristotle, considered the theory of void to be incorrect and also introduced proofs to annul the void. Fakhr Rāzī is one of the few Muslim theologians who has tried a lot to prove it. He presents many arguments to prove his theory, which are tangent through the needlessness of the void from the body (physical being), being a void of origin and the end of the movement of the moving body and the creation of a void when separated from the surfaces. It was proved in this study that Fakhr Rāzī's arguments and his theory in this regard have some problems and criticisms, the most important of which is the confusion and fallacy between void rules and the empty space of any body.

Keywords: *Fakhr Rāzī, Void (Arabic: خلاء), Empty space, Body (physical being), Infinity (Arabic: ∞).*

The Analysis and Comparison of Two Different Approaches of Ṣadr al Muta'allihīn in the Philosophical Justification of the Diffusion of the Knowledge to Material Objects

- *Muhammad Hadi Kamali (A PhD student in Transcendental Wisdom)*
- *Jahangir Masoudi (Full professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Sayyid Hossein Sayyid Mousavi (Associate prof. at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*

embodiment of deeds means the formation of beliefs, morals (ethics), attributes, dispositions, will, deeds and effects of a person and the process of becoming of a person of the same; in fact, man creates his own truth with these matters and becomes revivification with them. This issue in this article is discussed based on the opinions and thoughts of Ayatollah Javadi Amoli. He, who is a capable commentator and a philosopher full of knowledge, explains this issue in the field of embodiment of deeds by using the Qur'anic revelation and the strong principles of transcendental wisdom (Ḥikmat al-muta'aliya). The truth of the embodiment of deeds by addressing a series of principles adapted from his opinions is explained in this article and which by expressing these principles and extracting their branches, the truth of the issue of the embodiment of deeds is revealed and hence a profound interpretation of the facts of the resurrection of human beings is revealed and many doubts about the important field of resurrection and the quality of reward for deeds are criticized and the soulful resonance of the connection of revelation and intellect (reason) in the pure thought space of Shī'a Islam is spread, which it will be inspired by the persuasion of people and the submission of honest scholars, if it reaches the ears of every listener anywhere in the world. It has been used in the final part to prove moral realism and moral generalist method, since the embodiment of ethics is one of the obvious examples of the embodiment of deeds.

Keywords: *Embodiment of deeds, Ayatollah Javadi Amoli, Anthropology, Resurrection, Philosophy of Ethics (moral philosophy), Moral realism, Moral generalism.*

and some scholars have repeated it, have some problems such as preference of one thing over the other without a justified cause undue preference (Arabic: ترجیح بلا مرجح, distinction without a difference), the temporal contingency of the origination of the world, the allocation of will to material and temporal affairs, the possibility of divine will, etc. In addition, there are some problems in the completeness and correctness of this argument, including internal conflict, the lack of exclusiveness of the individualizer (specificative) in the will, the possibility of generalizing the characteristics of the will to knowledge and power, and as a result, the possibility of replacing these two attributes as the individualizer (specificative). We intend in this article to prevent the mistakes caused by this argument through examining these problems and criticizing its argument.

Keywords: *Divine will, Proof of will, Reasoning of Ash'arism, Theologians' reasoning, Individualizer (specificative).*

The Unity of the Qur'an and Proof (reasoning) in Explaining the “Embodiment of Deeds” Based on the Intellectual Geometry of Allameh Javadi Amoli

□ *Amin Dehqani*

□ *A PhD student in Transcendental Wisdom & a 4th level student at Qom Seminary*

Eschatology and anthropology have a decisive role in human happiness (Arabic: سعادة, Romanized: sa'adah) and it can be the foundation of human happiness and his distance from misery, if it would be based on revelation and rational reasoning. The embodiment of deeds is one of the most important issues in these two fields. The

critiques of Sinavi's approach have also been explained in this analytical study, and their impact on Mullā Ṣadrā's critique on Peripatetic's theory has been shown. Also, Mullā Ṣadrā's encounter with Suhrawardī's view on the issue of generality (generic) has been analyzed.

Keywords: *General, Partial, Platonic theory of Forms (theory of Ideas), Nature, Suhrawardī.*

A Critical Review on the Theological Argument Proving “Divine Will”

- *S. Muhammad Hosseini Hekmat (A PhD stud. in Philosophy & Islamic Theology)*
- *Taha Agah (A PhD student in Transcendental Wisdom)*

Theologians in proving the will of God (the divine will) use an argument based on certain preliminaries (premises) and principles (foundations) that have serious problems. These problems are noticed by scholars who have different principles but have accepted and cited this argument. Summary of the argument: There are only some objects among the possible existences (contingent beings) and these objects are created at a certain time. Allocating existence to them and allocating them to their specific time requires an individualizer (Arabic: *مخصّص*, specificative, specificator, particularizer). This individualizer (specificative), which cannot be knowledge or power, proves another attribute for God, called will. This argument, which is formed in Ash'arism (Arabic: الأشعرية: al-'Ash'arīyah, or Ash'arī) and despite the fundamental and content problems by some Mu'tazilism (Arabic: المعتزلة al-mu'tazilah) theologians, Imāmiyyah

the axioms and certainties.

Keywords: *Perceptual perception, Perceptual illusion, Axiologies, Certainties, Islamic wisdom.*



Analysis of Suhrawardī's Opinion on the Issue of General Principles and Mullā Ṣadrā's Confrontation

□ *Muhammad Hosseinzadeh*

□ *Assistant professor at Iranian Research Institute of Hikmat & Philosophy*

Muslim philosophers have been influenced by the views of ancient Greek philosophers in the issue of generality (generic) and partiality, so that the essence of the views presented in the Islamic era can be seen in the opinions of Plato and Aristotle. Avicenna, like Aristotle, has denied the theory of Forms (theory of Ideas) and rejected Plato's view about the general and partial issue. Unlike Avicenna, Suhrawardī has accepted the Platonic theory of Forms, but he has denied the Platonic generality in the issue of generality (generic) and partiality and has had a common opinion in explaining of "generic" (Arabic: کلی) with Aristotle and Avicenna, which means that he, like Avicenna, considers generality to be the same of mental concept as independently subsistent. Of course, Shaikh al-'Ishraq (Master of Illumination) has opposed Avicenna in some minor aspects of this issue and has presented innovations. This article has explained Suhrawardī's point of view on the issue of generality (generic) and partiality by an analytical-descriptive method and studied the reason of his tendency to Peripatetic explanation of the "generic". Suhrawardī's

The Analysis and Review of the Challenges and Solutions to the Issue of “Perceptual Illusion” in Islamic Wisdom

- *Javad Parsaei (A PhD student in Islamic Philosophy)*
- *Muhammad Mahdi Gorjian (Full professor at Baqir al-Olum University)*
- *Hassan Abdi (Assistant professor at Baqir al-Olum University)*

The existence of illusions in perceptual perceptions have many philosophical challenges; so, it is important to study the views and solutions of Muslim philosophers in this issue. The information in this article has been collected using a library method and analyzed by using a rational method in such a way that firstly, the quiddity of sensual knowledge and the process of its emergence in the field of body and soul are discussed, then the challenges arising from the issue of perceptual illusion have been explained, and then the way Muslim sages face the issue of perceptual illusion and its challenges are discussed. It has been concluded by analyzing the views of Muslim sages that the issues of the sages' confrontation regarding perceptual illusion are: 1- Non-attribution of perceptual perception to mistake (Arabic: خطأ, khaṭā) and correctness (Arabic: صواب, ṣawāb, right) 2- The effect of the faculty of estimation and estimated on perceptual illusion 3- Discovery and correction of perceptual illusion through intellectual faculty. It is clear according to the author by analyzing and separating the epistemological and ontological aspects of perceptual perceptions that perceptual perceptions can be true and false in the true sense and their epistemological validity is based on thought and reasoning; hence perceptual perceptions and sensible propositions are removed from

This research has put the negation of the rule of necessity and the principle of causality in Kant's practical philosophy and post-Kantian theology to the test of Islamic philosophy by a citation method. According to this research, concepts such as transcendental creation, transcendental negation, dialectic, Dasein (existence) and the idea are the watchwords that are the common boundary between the two theological sects of Mu'tazilism (Arabic: المعتزلة al-mu'tazilah or اعتزال i'tizāl) and Ash'arism (Arabic: الأشعرية: al-'Ash'arīyah, or Ash'arī) in Islamic theology and two currents of liberal theology and dialectical theology are in Christian theology, and these currents have been inevitably led to the negation of the rule of necessity and the principle of causality, which had no result other than the entering of the imagination of composition in the essence of God, accepting the notion of "the existence of Ajwaf" (Arabic: وجود أجوف, hollow existence) and preventing Sharia (Arabic: شريعة, Romanized: sharī'a) law in favor of free will. This was the immediate consequence of the separation of philosophy from the defensive apologetics or the subordination of philosophy to the defensive apologetics in theology according to this research. Returning to the early philosophical order under a monotheistic worldview and subordinating the defensive apologetics to metaphysical philosophy is the suggested solution of this research to solve the issue.

Keywords: *The rule of necessity, The Causality principle, Transcendental dialectic, Hollow dialectic, Idea, Dasein.*

humanism. One of them is a mysticism missioned by Deepak Chopra who believes that man has absolute ability through his mind that he can become the same level as the Almighty God and capture both the material world and the universe and cause both the sickness or healing of his body. On the other hand, Mullā Ṣadrā (Persian: ملاً صدرا, Arabic: صدر المتألهين) while emphasizing on the potential abilities of the human soul and mind believes that they can cause creativity in themselves and others, if they evolve and approach (endearment) God the Almighty, and they can interfere in the possibility existence as vicegerents of Allah with Divine permission (by the Divine leave of Allah). This research is critical that intends to critically examine Chopra's view on the subjectivist man based on Ṣadrā's views. The findings of this study indicate that the human mind from Ṣadrā's point of view cannot be counted as the third realm of human existence alongside the soul and body, but it is soul modes and following religious orders strengthens and enhances the abilities of the soul and sa'ādah (Arabic: سعادة, the happiness) in the hereafter and in the present world.

Keywords: *Deepak Chopra, Mullā Ṣadrā, Human, Mind, Creativity, Material world.*

A Critique of the Rule of Necessity in Kant's Philosophy and Post-Kantian Theology from the Perspective of Islamic Philosophy

- *Yahya Bouzarinejad (Associate professor at University of Tehran)*
- *Hamid Parsania (Associate professor at University of Tehran)*
- *Fatemeh Rafiei Atani (A PhD student in Muslim Social Science)*

reach a novel theorizing about the “purpose and stages of education” with the unaccepted obligations of Islamic philosophy! What has been mostly used to criticize the article is a section of the topic of modulation of existence and arguing about some scattered ontological matters, and it has not even mentioned the psychological (self-knowledge) and anthropological positions and the stages of human growth (development) in Islamic philosophy in order to be able to achieve the stages of education in line with the stages of growth in the Islamic philosopher’s perspective and open a seemingly logical way to the audience for doubts. Nevertheless, the article claims to have achieved innovation and rejected two sequencing (Arabic: *توالی*, succession, consequentialism) and parallelist (Arabic: *توازی*) theories and has made its way to create a third opinion, which is the combination of both. The analysis of the claims of the article and its accusations against Islamic philosophy, particularly in the field of education will reveal the criterion for distinguishing true criticism from doubting.

Keywords: *Modulation of existence, Education, Sequencing (Arabic: *توالی*, succession, consequentialism), Parallelist (Arabic: *توازی*).*

A Critical Study of Chopra’s View on Human Subjectivism (Mentalism) Based on Mullā Ṣadrā’s Ideas

- *Hamzeh Ali Eslaminasab*
- *A PhD in Islamic Philosophy*

The new emerging spiritualities have a special and new look at man and his place in existence, which in many cases leads to

Abstracts

The Evaluation of the Exponential Anomaly as a Consequence of the Doctrine of Modulation of Existence in Education

□ *Muhammad Reza Ershadinia*

□ *Associate professor at Hakim Sabzevari University*

An article claims by increasing the process of doubting and creating doubt on the ontological principles of Islamic philosophy to have provided innovative flaws on the theory of emanationism, centered on the doctrine of analogical gradation (modulation) in all philosophical schools to show that basing the theory of education on Islamic philosophy is invalid and useless. This article after expressing the scattered words and producing various doubts and choosing the title “Consequences in Education” intends to

Table of contents

The Evaluation of the Exponential Anomaly as a Consequence of the Doctrine of Modulation of Existence in Education/ Muhammad Reza Ershadinia	3
A Critical Study of Chopra’s View on Human Subjectivism (Mentalism) Based on Mullā Ṣadrā’s Ideas/ Hamzeh Ali Eslaminasab	25
A Critique of the Rule of Necessity in Kant’s Philosophy and Post-Kantian Theology from the Perspective of Islamic Philosophy Yahya Bouzarinejad & Hamid Parsania & Fatemeh Rafiei Atani	51
The Analysis and Review of the Challenges and Solutions to the Issue of “Perceptual Illusion” in Islamic Wisdom/ Javad Parsaei & Muhammad Mahdi Gorjian & Hassan Abdi .	79
Analysis of Suhrawardī’s Opinion on the Issue of General Principles and Mullā Ṣadrā’s Confrontation/ Muhammad Hosseinzadeh	105
A Critical Review on the Theological Argument Proving “Divine Will” Sayyid Muhammad Hosseini Hekmat & Taha Agah	131
The Unity of the Qur’an and Proof (reasoning) in Explaining the “Embodiment of Deeds” Based on the Intellectual Geometry of Allameh Javadi Amoli/ Amin Dehqani	149
A Criticism on Fakhr Rāzī’s Theory in Proof of Void (Arabic: خلأ) Mahmoud Seydi & Muhammad Reza Farahmandkia	191
The Analysis and Comparison of Two Different Approaches of Ṣadr al Muta’allihīn in the Philosophical Justification of the Diffusion of the Knowledge to Material Objects Muhammad Hadi Kamali & Jahangir Masoudi & Sayyid Hossein Sayyid Mousavi	207
A Study of Mullā Ṣadrā and Ḥakīm Zonouzi’s Philosophical Foundations on the Endurance of Dispositions Based on Physical Resurrection Ali Mostajeran Gourtani & Majid Sadeqi Hassanabadi	233
A Review on the Distinction Between Islamic Philosophy and Theoretical Mysticism as Knowledge/ Gholam Ali Moqadam	255
An Accuracy on the Basis of the Principality of Existence Muhammad Nejati & Mustafa Momeni & Yaser Salari & Farouq Touli	279
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Soleyman Soleyman	301
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	326

صاحب امتیاز: **دانشگاه علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: رحمت الله کریم زاده سرچشمه
سردبیر: رضا اکبریان

آموزه‌های فلسفه اسلامی

بهار - تابستان ۱۴۰۱، شماره ۳۰



جانشین سردبیر
غلامعلی مقدم

کارشناس مسئول
اسماعیل شفيعی

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

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):

حجة الاسلام دکتر مصطفی اسفندیاری / حجة الاسلام سیدعلی حسینی شریف /
حجة الاسلام دکتر محسن حیدری / حجة الاسلام دکتر محمدتقی رجائی /
حجة الاسلام دکتر جواد رقوی / دکتر محمود صیدی / حجة الاسلام دکتر
محمد اسحاق عارفی شیردازی / حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریم زاده /
حجة الاسلام دکتر محمد مهدی کمالی / دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام
دکتر سیدمحمد مظفری / حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی / حجة الاسلام
دکتر سیدمجید میردامادی / حجة الاسلام دکتر مهدی یعقوبی رافی



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 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.»

*The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences*

Islamic Philosophical Doctrines

No. 30

Spring & Summer 2022



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

R. Karimzadeh Sarcheshmeh

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

Gh.A. Moqadam

Expert in Charge:

E. Shafiei

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