

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فلسفه اسلامی

دوره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۳۳

فهرست

- بازخوانی و تحلیل اصالت وجود ابن سینا، با مطالعه موردی عبارات المباحثات ۷
محمد تشکری آبقد، غلامعلی مقدم
- تقریری انتقادی از مسئله اصالت وجود و جایابی نوین آن در منظومه قواعد حکمی ۲۹
ابراهیم خانی
- تحلیل سندی و دلالتی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی ۵۵
سید علی دلبری
- امتداد مبانی فلسفی انسان شناختی در تحول علوم انسانی بر اساس منظومه فکری امام خمینی ۷۷
امین دهقانی، عبدالحسین خسروپناه
- تحلیل مباحث الهیاتی برتراند راسل در نگاه علامه جعفری ۱۰۷
حامده راستایی، عبدالله نصری
- حکمت متعالیه و مسئله معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری ۱۲۹
بهمن زمانیان

نقد مواجهه فیزیکیالیسم با مسئله تغییر بدن در برهان این همانی شخصی..... ۱۴۹

✍ حامد ساجدی

نحوه وجود ماهیت با بررسی دیدگاه فلاسفه نوصدرایی..... ۱۷۹

✍ مهدی صفائی اصل، محمد برومند

نظریه «عقل فعال» در اندیشه اسکندر افرویدیسی..... ۲۰۳

✍ حسن عباسی حسین آبادی

بازخوانی تحلیلی - نظری مؤلفه ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) و تطبیق آن با

اصول و مبانی حکمی و برهانی..... ۲۲۳

✍ سعید فامیل در دشتی، مهرداد حسن بیگی

بررسی تحلیلی رابطه حق و عدالت در تعالیم تمدنی امام رضا (ع)..... ۲۵۱

✍ رحمت اله کریم زاده، حسین فرزانه

بررسی و نقد نظریه تجدد امثال..... ۲۷۳

✍ سید محمد موسوی بایگی، سید عباس حکیم زاده



Re-examination and Analyzing the Principality of Existence of Avicenna: A Case Study of the Phrases in "al-Mubāḥathāt" (The Discussions)

✉ **Mohammad Tashakori Abghad¹**, **GholamAli Moghaddam²**

1. Corresponding Author, level 4 Student of Seminary, Field of Islamic Theology, Seminary of Nawab, Mashhad, Iran. Email: tashakorikalam1400@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Received: 14 July 2024

Received in revised form: 2 October 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online: 14 December 2024

Keywords

Principality of Existence, Principality of Essence, Avicennan Principality of Existence, Ibn Sina (Avicenna), "al-Mubāḥathāt" (The Discussions)



Abstract

The issue of the excess and primacy of existence and essence is one of the most important philosophical discussions, serving as a bridge from general skepticism to specific and more specific skepticism. Although this topic was explicitly raised as an independent issue within the Isfahan philosophical school, its roots can be traced throughout the history of philosophy. Therefore, the emergence and development of this issue should be regarded as a product of the philosophical discourse prior to the Isfahan school. As a result, the foundations and arguments for the principality of existence can be found in the thoughts of earlier philosophers as well. Ibn Sina (Avicenna) is considered one of the philosophers who explicitly addressed the excess of existence and essence, while implicitly discussing the principality of existence. Given that some scholars have classified Ibn Sina as an advocate of «principality of existence,» others have attributed to him the view of «principality of essence,» and still others have leaned toward the notion of «suspension» (waqf) regarding his view, the central research question is whether one can find in Ibn Sina's «al-Mubāḥathāt» (The Discussions) any allusions close to an explicit declaration of the principality of existence, thus strengthening the attribution of existential principality to him and considering later existentialists as continuers of his intellectual path. The authors of this study have aimed to examine this hypothesis in a descriptive-analytical manner. By analyzing Ibn Sina's statements in «al-Mubāḥathāt» they try to demonstrate a comprehensive and systematic view of Ibn Sina's principles, perspectives, and statements fully supports this claim, thus enabling the assertion of the «Avicennan principality of existence.»

Cite this article: Tashakori Abghad, M., Moghaddam, G.A. (2024). Re-examination and Analyzing the Principality of Existence of Avicenna: A Case Study of the Phrases in "al-Mubāḥathāt" (The Discussions). *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 7-28. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6167.1537>





بازخوانی و تحلیل اصالت وجود ابن سینا، با مطالعه موردی عبارات المباحثات

محمد تشکری آبقد^۱، غلامعلی مقدم^۲

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار تخصصی رشته کلام جدید، مدرسه عالی نواب مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:

tashakorikalam1400@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد. ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

چکیده

مسئله زیادت و اصالت وجود و ماهیت از مهم‌ترین مباحث فلسفی و معبر عبور از تشکیک عام به تشکیک خاص و اخص است. این مسئله با عنوان مستقل، اگرچه در مکتب فلسفی اصفهان مطرح شد، اما رگه‌هایی از آن در تاریخ فلسفه قابل پی جویی است و طرح و تکون این مسئله را نیز باید محصول گفت‌وگوهای فلسفی پیش از حوزه اصفهان تلقی کرد. از این رو مبانی ادله و مضامین اصالت وجودی در اندیشه فیلسوفان پیشین نیز یافت می‌شود. ابن سینا را باید یکی از فیلسوفانی دانست که از زیادت وجود و ماهیت به صراحت و از اصالت وجود با اشارات سخن گفته است. اکنون و با توجه به این که گروهی ابن سینا را «اصالت وجودی» و عده‌ای «اصالت ماهوی» دانسته و جمله‌ای دیگر درباره او به «وقف» گراییده‌اند، سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان در عبارات مباحثات ابن سینا اشاراتی قریب به تصریح بر اصالت وجود یافت، انتساب اصالت وجود به ابن سینا را تقویت کرد و اصالت وجودی‌های بعد او را ادامه‌دهنده مسیر فکری او محسوب نمود؟ نگرانندگان پژوهش حاضر، سعی کرده‌اند به شیوه توصیفی-تحلیلی این فرضیه را مورد بررسی قرار داده و با بررسی عبارات ابن سینا در کتاب المباحثات نشان دهند که نگاه مجموعی و نظام‌مند به مبانی، نگرش‌ها و عبارات ابن سینا بر این مدعا دلالت تام داشته و از رهگذر آنها می‌توان اصالت وجود سینیوی را ادعا کرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴

کلیدواژه‌ها

اصالت وجود، اصالت ماهیت،
اصالت وجود سینیوی، ابن سینا،
المباحثات



استناد: تشکری آبقد، محمد؛ مقدم، غلامعلی. (۱۴۰۳). بازخوانی و تحلیل اصالت وجود ابن سینا، با مطالعه موردی عبارات المباحثات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، ۲۸-۷.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6167.1537>

مقدمه

انسان از بدو تولد و در نظر ابتدایی با عالم کثرات و ماهیات مواجه می‌شود، با آنها انس پیدا می‌کند و اندیشه و عمل اولیه او نیز بر همین اساس شکل می‌گیرد، لذا عبور از این کثرت ظاهری و پی بردن به لایه پنهان واقعیت که محور وحدت و جامع کثرات است، دشوار و نیازمند فطرت ثانی است. سیر فلسفی در حوزه فلسفه اسلامی نیز در مسیر تکامل خود از نگاه‌های مبتنی بر کثرت ماهوی و تباین وجودی به تدریج به وحدت تشکیکی خاص و اخص منتهی شده‌اند. این سیر فکری در فلسفه اسلامی به نحو دفعی واقع نشده است، بلکه مقاطع و قطعات مختلف آن با هم مرتبط بوده و هر مسئله مسبوق به مسائل قبل شکل گرفته و از متن آنها برمی‌خیزد. با پذیرش واقعیت به عنوان آغاز فلسفه و اعتقاد به دو حیثیت متافیزیکی در آن، مسئله زیادت وجود بر ماهیت سامان یافته و سپس سؤال از تعیین مابه‌ازای آنها مسئله اصالت وجود و ماهیت را مطرح می‌نماید. با استمرار تفکر فلسفی به‌ویژه در حوزه اسلامی یعنی در اندیشه فارابی و ابن‌سینا و در گذار از تمایز منطقی ارسطویی، تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت که واسطه پیوند طبیعت به ماوراءالطبیعه بود مطرح شد و ثنویت ماده و صورت ارسطویی جای خود را به تثلیث ماده، صورت و موجود مفارق سینوی داد. در این تغییر نگرش اساسی، ماهیت جنبه ظاهری و خلقی، و وجود جنبه باطنی تلقی می‌شد و عالم کثرت، دوام و استمرار خود را نه از ترکیب ماده و صورت که از افاضه مکرر صور بر ماده تحصیل می‌کرد.

بنابراین، ابن‌سینا به تمایز حیثیت ماهیت که جنبه خلقی مخلوقات است با وجود، که جنبه حقی آنهاست پی برده و بدان تصریح کرده است. وی به بحث مستقلی درباره اصالت وجود و ماهیت نپرداخته و در فلسفه خود برخی مسائل را همراه با اصالت ماهیت و بعضی مباحث را همگام با اصالت وجود مطرح کرده است. با توجه به ضرورت وابستگی و اتصال مسئله اصالت وجود به پیشینه تاریخی زیادت وجود بر ماهیت، سؤال این است که آیا ابن‌سینا در سیر فکری و فلسفی خود از جهت معنوی و معقول از تمایز وجود و ماهیت به اصالت وجود گذر کرده است و آیا می‌توان در مطاوی کلمات و عبارات او اشاراتی قوی، شواهد و قراینی روشن و بیاناتی گویا بر این مطلب پیدا کرد.

در پژوهش حاضر سعی شده عبارات و دیدگاه ابن‌سینا درباره این مسئله با تکیه بر کتاب مباحثات مورد اصطیاد و بررسی قرار گیرد. نگاه به مجموعه فلسفه ابن‌سینا، وحدت حاکم بر

نظام فکری و فلسفی هر فیلسوف و ارتباط منطقی مسائل برای فیلسوف نابغه‌ای چون ابن سینا، اقتضا می‌کند که او در صورت ادامه حیات فلسفی خود از مبانی موجود در حکمت مشاء به لوازم عبور کرده و به نتایج صریح‌تر در مسئله اصالت وجود برسد، چنان‌که مقدمات این وصول به اشارت در کلام او آمده است.

برای این منظور بعد از بیان پیشینه بحث، به مطالعه موردی و مصداقی عبارات ابن سینا در کتاب مباحثات پرداخته و با تکیه بر برخی اظهارنظرها و دیدگاه‌های ابن سینا درباره تحقق ذاتی و بالذات وجود، تشخص بالذات وجود، جعل بالذات وجود، لیسیت ذاتی ماهیت و زیادت وجود و ماهیت که ابن سینا آنها را در آثار خود از جمله مباحثات مطرح کرده، نشان می‌دهیم که علی‌رغم عدم طرح مسئله اصالت وجود و ماهیت به صورت مستقل در فلسفه مشاء، می‌توان نگاه اصالت وجود ابن سینا را از طریق این شواهد استنباط کرد.

۱. پیشینه تحقیق

چنان‌که گفتیم تحول در مسائل و مباحث فلسفه اسلامی طبیعتی تدریجی، منسجم و سلسله‌وار دارد و مقدمات و ریشه‌های هر مسئله مسبق به مسائل ماقبل است. بر این اساس، اگرچه اصالت وجود و ماهیت به عنوان مسئله مستقل در حوزه اصفهان شکل گرفت، اما امثال میرداماد، میرفندرسکی و ملاصدرا را نمی‌توان مبدع این نزاع و صاحب این نظریه تلقی کرد. مسئله «اصالت وجود» مسبق و مبتنی بر زیادت متافیزیکی وجود بر ماهیت است و اگر خود مسئله به صراحت در فیلسوفان گذشته مطرح نشده باشد، به یقین در گذشته آغاز شده است.

البته روشن است که فیلسوفان اصالت وجودی در رشد و توسعه و شکوفایی این دیدگاه بسیار کوشیده‌اند و این مسئله را به خوبی طرح و تقریر نمودند، اقوال و احتمالات را به حساب آوردند، بر آن اقامه دلیل کردند، به اعتراضات و اشکالات پاسخ گفتند، مبانی آن را تفکیک و استخراج و تحکیم نمودند، آثار و نتایج آن را نشان دادند و بسیاری از مسائل فلسفی را بر بستر اصالت وجود مورد بازخوانی قرار دادند، در حالی‌که این امور به این شکل در آثار فلاسفه پیشین وجود نداشته است. همچنان‌که مسائل فلسفی زیادی هست که هنوز در فضای محوریت ماهیت وجود دارد و باید با مبنای اصالت وجود بازتقریر و بازنویسی شوند.

همه این فرازونشیب‌ها در طرح مسئله اصالت وجود و ماهیت و ریشه‌های آن را می‌توان پیشینه

عام مسئله اصالت وجود و ماهیت تلقی کرد که در کتب مختلف فلسفی از فارابی تا کنون قابل بررسی است. لذا به صورت خاص نیز مقالاتی در ابعاد مختلف این مسئله، نگارش شده است که از آن میان می‌توان به مقاله «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت» (احسن و معلمی، ۱۳۸۹)، «شواهدی بر اصالت وجود در تفکر ابن سینا از منظر حکمت متعالیه» (مؤمنی، ۱۳۹۶)، «بررسی اصالت وجود صدرایی در حکمت سینوی» (عرفانی، ۱۳۹۵)، «تبیینی انتقادی از خوانش‌های هستی‌شناسانه اصالت وجود و ماهیت در حکمت سینوی» (کلهر و فارسی‌نژاد، ۱۳۹۹)، «اصالت وجود و اصالت ماهیت؛ مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟» (اکبری، ۱۳۹۲)، «شالوده‌تشکیک وجود در آرای ابن سینا با تأکید بر متن المباحثات» (ایراندوست، ۱۳۹۴)، اشاره نمود.

حسب بررسی نگارندگان این نوشتار، تا کنون در تحقیقات انجام شده، تحلیل مسئله اصالت وجود ابن سینا با تکیه بر تبیین و تحلیل مصداقی عبارات کتاب المباحثات که یکی از مهم‌ترین کتب ابن سینا است، مورد بررسی قرار نگرفته است. آنچه در این نوشته مورد بحث قرار گرفته و می‌توان آن را وجه نوآوری مقاله به حساب آورد، تحلیل و مطالعه مصداقی موضوعی از کتاب مباحثات است که می‌تواند در این زمینه به عنوان تقویت و دفاع جدی از یک دیدگاه، از معیار نوآوری و ابداع در مقاله پژوهشی برخوردار باشد؛ چیزی که در پژوهش‌های گذشته به این نحو و به صورت مجزا و مستقل انجام نشده است.

۲. مروری بر دیدگاه‌ها

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به معنای خاص و اصطلاحی خود، در دوره بعد از مشاء مطرح شده و چنان‌که گفتیم به عنوان بحثی مستقل و به تصریح، در حکمت مشاء وجود ندارد. مباحث حکمای مشاء درباره وجود، ناظر به فضای خاص و سؤالات مرتبط با اصالت وجود و ماهیت نیست، بلکه حالتی میانه و بینابین دارد و در مرز میان احکام اصالت وجودی و ماهوی در رفت و آمد است. با توجه به ابهام موجود در مباحث مشائی درباره اعتقاد مشائیان به اصالت وجود دیدگاه‌های مختلف مطرح شده است. بر اساس یکی از آنها که مورد حمایت و تأیید نوشتار حاضر است، می‌توان از اعتقاد حکمای مشاء و به ویژه ابن سینا به اصالت وجود، طرف‌داری کرد. این نگاه از گذشته تا دوران معاصر در میان محققان طرف‌دارانی داشته و مورد

تأیید و تأکید قرار گرفته است: «شیخ و خواجه و دیگران از اتباع مشاء معتقد به اصالت وجود بوده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۸).

اعتقاد به اصالت وجود نه تنها در نظام فکری ابن سینا بلکه قبل از او از فارابی آغاز شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ش ۱، ص ۴۵). چنان‌که می‌دانیم، پیش از فارابی، فیلسوفان معتقد به تشخیص توسط اعراض بودند، اما فارابی نخستین بار از مساوقت وجود و تشخیص سخن گفت. او معتقد بود هیچ ماهیتی ذاتاً تشخیص ندارد و ضمیمه شدن ماهیات کلی به هم، موجب تشخیص آنها نمی‌شود. به رأی فارابی، وجود است که ذاتاً متشخص و متعین است و تشخیص ماهیت جوهری و عرضی تابع تشخیص وجود آنهاست. علاوه بر سخنان ابن سینا در آثار مختلف و از جمله کتاب مباحثات که بدان خواهیم پرداخت، در دیگر متون حکمت مشاء نیز عباراتی وجود دارد که می‌تواند در این باره مورد استناد واقع شود:

«هویت شیء و عینیت و وحدت و تشخیص و خصوصیت و وجود منحصر به فرد هر شیء» (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۹۹)؛

«آن‌که وجودش دائماً واجب به غیر است، نیز غیر بسیط الحقیقه است، زیرا آنچه به اعتبار ذاتش برای اوست غیر از چیزی است که از سوی غیر برای او حاصل است و هویت او با ترکیب آن دو چیز وجود یافته است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷)؛

«در حقیقت، موجود همان وجود است و مضاف همان اضافه است و این از آن روست که وجود چیزی نیست که شیء به خاطر آن در اعیان تحقق یابد، بلکه وجود، عبارت از تحقق شیء در اعیان یا شدن شیء در اعیان است و اگر تحقق شیء در اعیان، به خاطر تحقق وجود در اعیان می‌بود تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰).

«وجود فی نفسه اعراض همان وجود آنها در موضوعاتشان است. اما عرضی که عبارت از وجود است با اعراض دیگر متفاوت است، زیرا اعراض دیگر برای موجود بودن نیازمند به وجودند و وجود برای موجود بودن مستغنی از وجود است، لذا در مورد وجود نمی‌توان گفت که وجودش در موضوعش همان وجود فی نفسه آن است، بدین معنا که وجود دارای وجود باشد، چنان‌که بیاض دارای وجود است، بلکه بدین معنا که وجودش در موضوعش همان وجود موضوعش است»؛ «تحقیق بالاصاله برای وجود است و ماهیت متحقق به تبع آن است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۲).

این عبارات مشائی، توسط حکما و متکلمین بعدی چون ملاصدرا، حکیم سبزواری، مدرس زنوزی، فیاض لاهیجی، علامه طباطبایی و دیگران مشعر به اصالت وجود تلقی شده است: «و بلکه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که شیخ بدان قائل است» (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۹۲)؛ «ثابت گردید که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است، چنان که مشاء بدان قائل هستند» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۹).

«جمهور متکلمین و اشراقیین از حکما بر اعتباریت و انتزاعیت وجودند و مشائین از حکما و محققین از عرفا بر اصالت و عینیت وجودند» (عراقی، ۱۳۷۱، ص ۵۲)؛

«جمیع اساطین حکمت و معرفت، مثل شیخ الرئیس و فارابی و خواجه طوسی و اعظم قبل از آنها، قائل به اصالت وجود بوده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۸۱)؛

«بلکه تشخص عین وجود خاص است، چنان که فارابی در تعلیقات خود بدان تصریح کرده است. پس تشخص نفس وجود است بالذات و مغایر با وجود است بالاعتبار» (فیاض لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۶).

علامه جوادی آملی نیز اصالت وجود را میزانی محکم جهت فهم عبارات متشابه ابن سینا معرفی کرده و معتقد است عبارات بهمنیار نیز ظهوری تمام در اصالت وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۶).

صرف نظر از این دیدگاه که به اصالت وجود به عنوان مبنای واقعی و باطنی مشائین رأی داده و متشابهات دیدگاه مشائین را با تکیه بر این محکومات تأویل و توجیه کرده است، در ظاهر برخی مسائل و مباحث حکمت مشاء و ابن سینا نوعی دوگانگی و تردید در نسبت میان وجود و ماهیت مشاهده می شود. این ابهام و دوگانگی موجب شده است که میرداماد کسانی چون فارابی و ابن سینا را معتقد به اصالت ماهیت دانسته و در مسئله اصالت ماهیت، با خود همراه تلقی کند (فرقانی، ۱۳۸۵، ص ۸۷). میرداماد گاه نمونه‌هایی از کلمات شیخ در شفا را به عنوان گواه بر همراهی شیخ با خود ذکر می کند، چنان که دیگر مخالفان بر اصالت ماهوی بودن ابن سینا اصرار نموده، شواهدی از کلمات شیخ بر اصالت ماهیت نقل کرده و نسبت دهندگان قول به اصالت وجود به شیخ را مورد سرزنش قرار داده‌اند (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۷). در مقابل، طرف داران اصالت وجود به معارضه برخاسته و گفته مخالفان را مورد نقد و انتقاد قرار داده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۸۲). «نویسنده در اثبات اصالت ماهیت به عباراتی از ابن سینا تمسک نموده است که دلالت نداشته و

مثبت نظر او نیست» (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ص ۳۸۷). «وی کلامی را از شیخ نقل نموده و آن را نص در اصالت ماهیت دانسته، درحالی که ظهور هم در اصالت ماهیت ندارد، بلکه اصالت وجود را نتیجه می دهد» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۰).

شاید به دلیل همین ابهام و آشفتگی، اعتدالگرایان از نسبت دادن یکی از این دو قول به مشاء خودداری کرده و مطابق با طبیعت بحث اصالت وجود و ماهیت در مشاء، موضعی میانه اتخاذ کرده اند: «مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت به این صورت که امروز مورد مطالعه حکما است، در سابق مطرح نبوده... متأخرین حکما سربسته اصالت وجود را به مشائین نسبت می دهند. اگر مشائین از قدیم چنین عقیده ای داشته اند می بایست ابن سینا که رئیس المشائین لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آن که هر کسی در این باب یک نوع عقیده برای ابن سینا قائل است... چیزی که هست این است که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت می شود که دلالت بر اصالت وجود می کند، مثل برخی کلمات ابن سینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی، ولی با توجه به سایر عقایدی که این دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته اند روشن می شود که اگر احیاناً در مورد بخصوصی وجود را به صورت امری اصیل و ماهیت را به صورت امری اعتباری تلقی کرده اند، به جمیع مقدمات و نتایج و لوازم این مطلب توجه نداشته اند» (مطهری، ۱۳۳۲، ج ۳، ص ۳۹۹).

«حقیقت این است که مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به طور صریح و آشکار در آثار فلاسفه مشائی مطرح نبوده و نسبت دادن این نظریه به آنان، آن هم به طور قطع و یقین، خالی از اشکال نیست... بسیاری از متفکران بر حسب مورد و مقام، سخنانی گفته اند که با اصل اصالت ماهیت سازگار است، ولی همین اندیشمندان در موارد دیگر به گونه ای سخن می گویند که جز با پذیرش اصل اصالت وجود نمی توان از صحت آن سخن به میان آورد» (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۵).

اگرچه با توجه به این دوگانگی در تعبیر و عدم طرح مستقل این مسئله در آن زمان حکم قطعی به تصریح به اصالت وجود در حکمت مشاء ممکن نیست و نگارندگان مقاله نیز مدعی انتساب قطعی اصالت وجود به ابن سینا نیستند، اما با در نظر گرفتن مجموعه نظام مند فکری ابن سینا، پای بندی او به برخی مبانی و لوازم که اصالت وجود نتیجه طبیعی آنها به حساب می آید، طرح مقدماتی از مسیر وصول به اصالت وجود، رسیدن به نتایجی متناسب با اصالت وجود و مطالعه عبارات و نوشته های او، شاید بتوان ادعا کرد که مایه های فکری مقتضی اصالت وجود و اشارات روشن به آن، در فلسفه

سینوی موجود است و علت عدم صراحت نیز به جهت عدم طرح روشن و مستقل این مسئله در آن زمان بوده است. اصالت وجود از نتایج طبیعی ادامه بحث ابن سینا است و این روح بر فضای فکری او حاکم است، اگرچه خود به طرح متمایز و مستقل چنین مسئله‌ای اقدام نکرده است. نه تنها مطالعه‌کننده آثار ابن سینا، بلکه خواننده کتابی چون فصوص الحکمه فارابی نیز می‌تواند ادعا کند که روح حاکم بر این نوشته با اصالت وجود بسیار بیشتر از اصالت ماهیت، مسانخ است. از نظر تاریخی حتی می‌توان محصول برآمده از حکمت متعالیه و عرفان را نتیجه طبیعی ادامه این جریان عقلی و فلسفی دانست. هر مکتب فکری که از کثرت ظاهری ماهوی عبور و به وحدت باطنی وجود گرایش یافته باشد، می‌تواند سرانجام به اعتباریت ماهیات فتوا داده و آنها را از دامنه تعلق فیض و جعل و خلق خارج و به حوزه تعینات و مظاهر منتسب سازد.

۳. تحلیل مصداقی عبارات ابن سینا در المباحثات و تقویت دیدگاه اصالت وجود

چنان‌که گذشت، درباره دیدگاه ابن سینا در مسئله اصالت وجود و ماهیت، اتفاق نظر وجود ندارد. برخی فلسفه سینوی را اصالت ماهوی می‌دانند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۵). عده‌ای نیز فلسفه ابن سینا را مبتنی بر «اصالت وجود» دانسته و شواهدی بر اثبات این ادعا ارائه کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۸). گروهی نیز با توجه به دویلهو بودن کلمات ابن سینا در این زمینه قائل به توقف شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶؛ دینانی، ۱۳۷۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ش ۱، ص ۴۶).

در پژوهش حاضر سعی شده است شواهد و قراینی به نفع دیدگاه معتقد به اصالت وجود ابن سینا اقامه شود و از این رهگذر آن را تقویت و تأیید نماید. از بیان گذشته درباره وجه باطنی و یلی الربی وجود تا حدودی معلوم شد که از منظر ابن سینا ملاک و معیار اصالت همان تحقق ذاتی است که واقعیت خارجی از آن برخوردار است و به عنوان وجه باطنی مجعول بالذات و مابه‌ازای واقعیت خارجی قرار می‌گیرد. هستی و چیستی دو مفهوم منتزع از یک واقعیت‌اند که تنها در ظرف تصور ذهن با عمل ذهنی قابل تفکیک‌اند. علاوه بر این، گواه دیگر این ادعا عبارات و کلمات خود ابن سیناست. استخراج و تحلیل همه عبارات ناظر به اصالت وجود در همه آثار ابن سینا که نمونه‌ای از آن در گذشته مورد اشاره قرار گرفت، نیازمند مجال گسترده‌تری است.

آنچه در ادامه می‌آید، با تکیه بر متن کتاب المباحثات، صورت گرفته که مسئله «تمایز و اصالت» وجود در حکمت سینوی را پیگیری نموده است.

گفتیم که در فلسفه ابن سینا مسئله مستقلی به نام «اصالت وجود و ماهیت» مطرح نشده است، اما این مطلب به طور ضمنی در برخی مباحث مشائین، به ویژه در آثار ابن سینا وجود دارد و می‌توان ردپایی از آن را در کتاب‌های وی پیدا کرد. البته این بدان معنا نیست که این مباحث در زمان خود ایشان مطرح بوده، بلکه بدین معناست که انتساب «اصالت وجود» به حکمت ابن سینا با مبانی فلسفی ایشان سازگارتر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۰).

از جمله، ابن سینا اصالت وجود را در کتاب المباحثات به صراحت یا اشارت قریب به تصریح مطرح نموده است. پیگیری نظریه ابن سینا درباره «اصالت وجود»، از کتاب المباحثات نیز از این جهت است که مباحثات از جمله کتاب‌های ابن سیناست که مشتمل بر مطالب مهمی از اوست و کمتر مورد توجه قرار گرفته و به تعبیر برخی اساتید فلسفه، در کتابخانه‌ها گرد غفلت بر آن نشسته است (دینانی، ۱۳۹۴).

مباحثات خالی از ذکر اقوال مختلف است و ابن سینا در آن برای اثبات سخنش به آرای دیگران استناد نمی‌کند. از این رو خواننده به آسانی می‌تواند رأی و مقصود حکیم ابوعلی سینا را دریابد. همچنین مشتمل بر مباحثاتی است که بین شیخ و شاگردانش واقع شده و از این جهت خالی از اطناب، تکلف و محدودیت‌هایی است که مؤلفان به آن دچار می‌شوند (ایراندوست، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶-۱۴۳).

در ادامه، نمونه‌هایی از عبارات مباحثات که دلالت یا اشعار بر اصالت وجود یا زیادت وجود به عنوان مقدمه اصالت دارد، ذکر و تحلیل می‌شود.

۳-۱. تحقق ذاتی و بالذات وجود

یکی از نصوصی که موضع اصالت وجودی ابن سینا در مقابل ماهیت را به عنوان یکی از ارکان فکری و فلسفی او نشان می‌دهد تأکید بر تحقق بالذات و بدیهی و بدون ضمیمه وجود است که بارها در آثار خود بدان پرداخته است. ابن سینا در مباحثات، در نقد و رد عقیده معتزله که وجود را موجود در خارج نمی‌دانند و معتقدند وجود چیزی نیست، و در پاسخ به سؤال وجود چیست می‌گوید: «العاقل لا یضیع فکره فی هذه الخرافات! کلّ عاقل یعقل مثلاً إنّ السماء موجودة، وإنّ کونها سماء غیر کونها موجودة ولیس الوجود غیر کونه موجوداً أو إنّه موجود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۹۳).

انسان عاقل فکر خود را در پرداختن به این امور تضییع نمی‌کند، هر عاقلی می‌داند که

«آسمان موجود است» و موجودیت آسمان غیر از خود آسمان است. اما موجودیت موجود این‌گونه نیست که غیر از خودش باشد. وجود بدون هیچ انضمامی وجود دارد، یعنی تحقق آن ذاتی و اصیل است و ماهیت برای موجود شدن نیاز به ضمیمه دارد، یعنی وجود آن از ناحیه غیر و تحقق آن غیری و اعتباری است (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶).

این بخش از گفتار ابن سینا تصریح دارد که اولاً وجود غیر از ماهیت است و آنچه در تحقق نیازمند به غیر نیست، بلکه تحقق بالذات و بالاصاله دارد وجود است که ماهیت در تحقق خود بدان محتاج است. بنابراین، اصالت با وجود بوده و ماهیت امری تبعی و اعتباری است که به تبع وجود تحقق می‌یابد.

ابن سینا در جای دیگر وجود را اصل و ماهیت را تابع قرار داده و در پاسخ به این پرسش که، چرا وجود نمی‌تواند از توابع ماهیات باشد، این‌گونه استدلال می‌کند که اگر «وجود»، معلول و تابع «ماهیت» باشد، باید بعد از وجود «ماهیت» که علت آن است، تحقق یابد و این بدین معناست که «ماهیت» قبل از ایجاد «وجود»، وجود داشته باشد، که پذیرش این مستلزم دور یا تسلسل است: «لأنَّ التوابع معلولات والمعلول وجوده وحصوله بعد وجود علته، فنفس وجود الماهية لا تكون معلول الماهية وإلا لكان للماهية وجود سابق على وجود المعلول وحصوله» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۹). این تعبیر نشان می‌دهد که آنچه علت تحقق و اصل واقعیت است و باید مقدم بر همه تعینات و ماهیات تحقق داشته باشد وجود است و اگر چیزی بخواهد مقدم بر وجود و اصل وجود قرار گرفته و وجود از توابع آن قرار گیرد، باید بالوجود بر وجود تقدم پیدا کند و این محال است.

همچنین در پاسخ به پرسشی دیگر درباره این که علت علت به چیست، آیا به ماهیت شیء است یا به وجود شیء؟ ابن سینا چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، معیار علت و جعل را حقیقت وجود معرفی کرده و این‌گونه جواب می‌دهد: «إنَّ علة الوجود ما لم توجد لم يوجد معلوله» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶)، به این معنا که علت علت به وجود شیء است نه به ماهیات و آن چیزی که منشأ صدور فعل می‌شود، وجود است، زیرا علت شیء از آن جهت که حاصل الوجود است، نمی‌تواند ماهیتی باشد که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، بلکه باید علت آن هم نیز حاصل الوجود باشد. مسئله جعل به نظر دقیق، از توابع علت است و با معیار قرار گرفتن وجود در علت مجعول بالذات نیز وجود خواهد بود.

همچنین ابن سینا در جای دیگر از المباحثات و نیز در اشارات، آنجا که انحاء سببیت را مطرح

کرده است، اگرچه سببیت ماهیت برای اوصاف غیر وجود را می پذیرد، اما تأکید می کند که ماهیت از حیث ماهوی خود در هیچ شرایطی نمی تواند سبب وجود باشد، زیرا خود تابع و متکی بر وجود است: «وبالجملة لا يكون سبب الشئ من حيث هو حاصل الوجود إلا شئ حاصل الوجود، ولو كانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها الوجود مع العدم لأن ما يلزم الماهية من حيث هي ماهية يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف إلى حال وجودها، ومحال أن تكون ماهية علّة لوجود شئ ولم يعرض لها وجود...» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۵).

اگر ماهیت من حیث هی، سبب وجود باشد، لازمه اش این است که حداقل در برخی موارد یعنی بر فرض علیت اعم از تام و ناقص، وجود در حال عدم ماهیت همراه ماهیت باشد، چنان که اگر علت تامه وجود باشد، لازمه اش این است که معلول ماهیت که وجود است، همواره همراه علت باشد، زیرا تخلف معلول از علت تامه محال است، درحالی که این فروض محال اند. علاوه بر این، اگر ماهیت علت امر وجودی باشد، باید خود از وجود برخوردار باشد، زیرا معطی شئ فاقد شئ نیست و چگونه ممکن است ماهیتی بدون وجود سبب وجود باشد، سپس نقل کلام به وجود سابق ماهیت شده و این فرض نیز مستلزم توقف شئ بر نفس و دور یا تسلسل خواهد شد. بنابراین محال است ماهیت قبل از اتصاف به وجود، علت وجود شئ شود.

این تعابیر نشان می دهد که ماهیت بدون تحقق و وجود، از شاخصه اثرگذاری و منشئیت آثار که رکن اصالت و تحقق است بی بهره است و آنچه اصیل است یعنی ملاً خارج را پر کرده و منشأ اثر و علیت و سببیت است، وجود است و ماهیت به واسطه وجود محقق است و سببیت ثانیاً و بالمجاز به ماهیات نسبت داده می شود.

شاهد دیگر بر این مطلب تحقق ذاتی و بالذات وجود در مرتبه واجب است. فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا و حتی کسانی مانند شیخ اشراق که به اعتباری بودن وجود رأی داده اند معتقدند که حق تعالی و نفس و موجودات مافوق آن انیات محض اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴؛ ج ۱، ص ۳۴). پذیرش این که ماهیت حق تعالی همان انیت اوست و خداوند از ماهیت مبراست و حقیقت وجود و موجود حقیقی است، خود اولین گام در پذیرش اصالت وجود است. خداوند که در حکمت ابن سینا مبدأ و منشأ تحقق و هستی است و از هر چیز دیگری احق به تحقق و اصالت است، عین حقیقت وجود و تحقق و عاری از ماهیت است و این مطلب بیش از آن که با اصالت ماهیت در فلسفه ابن سینا هماهنگ باشد با اصالت وجود همراه است. شاید از همین روست که

قوشچی می‌گوید: «بین این سخن فلاسفه که وجود امری اعتباری است و این گفته آنان که واجب ماهیتی جز وجودش ندارد تهافت است» (قوشچی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).

این نحوه استدلال نه تنها بر اصالت وجود تشکیکی فلسفی، که حتی در اصالت وجود شخصی عرفانی هم مشاهده می‌شود: «حقیقت وجود موجود است، زیرا این حقیقت در وجود واجب محقق است و موجودیتش به خودی خود اوست، چراکه اگر مانند بقیه موجودات، به وجود زائد موجود باشد تسلسل لازم می‌آید، یعنی وجود زائد نیز باید به وجود زائد دیگری موجود شود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد» (قیصری، ۱۴۲۹، ص ۱۹).

۳-۲. تشخیص ذاتی و بالذات وجود

یکی دیگر از مواردی که با بررسی آن می‌توان دیدگاه ابن سینا درباره اصالت وجود را تأیید کرد، مسئله ملاک تشخیص است. چنان‌که گفتیم، این مسئله از زمان فارابی مطرح بود و معیارهای مختلف به عنوان ملاک تشخیص معرفی شده بود. در انتقال سؤال به وجود، حکمت مشاء به تشخیص بالذات وجود رأی داد که می‌توان آن را خاستگاه اولیه اصالت وجود به شمار آورد. ابن سینا در این باره می‌گوید: «إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتل الشركة فيها بوجه من الاحتمال، وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتل الشركة، فلا تفتقر في التعيين إلى اللوازم والأعراض» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰).

چنان‌که از عبارت ابن سینا برداشت می‌شود، مشابه استدلالی که بعدها توسط ملاصدرا در حکمت متعالیه در مباحث تجرد و حدوث جوهری نفس مبتنی بر اصالت وحدت و تشکیک وجود به کار رفت، در اینجا توسط ابن سینا برای تبیین نحوه تشخیص وجود استفاده شده است. حکمت متعالیه در یکی از شقوق استدلال بر بطلان قدم نفس از قاعده تشخیص نوع و نیازمندی به ماده و اعراض و استغنائی وجود مجرد از ماده استفاده کرده است. در اینجا ابن سینا از تشخیص نوع به عوارض و تشخیص حقیقت متعین به استغنائی از عوارض سخن می‌گوید: «اگر شیء خود ذات موجود باشد، نیاز به مشخص خارجی ندارد». ابن سینا دوگانگی بین وجود و مشخص را مردود می‌داند و می‌توان نتیجه گرفت که او تشخیص را عین وجود می‌داند. از آنجاکه یکی از تکیه‌گاه‌های اصالت وجود، تشخیص وجود است، می‌توان ابن سینا را جزء قائلان به اصالت وجود دانست (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱).

چنان‌که ملاصدرا در اثبات اصالت وجود از طریق تشخیص وجود این‌گونه استدلال می‌کند:

«... اگر وجود اصیل نباشد، برای هیچ نوعی، جزئی حقیقی تحقق نمی‌یابد، زیرا ماهیت از صدق بر افراد کثیر ابایی ندارد، یعنی ماهیت کلی است و از انضمام چند کلی هم تشخیص حاصل نمی‌شود. بر این اساس، اگر وجود اصیل نباشد تا در پرتو آن، تشخیص تحقق یابد، هر چیز که به عنوان واقعیت داریم باید کلی باشد و هیچ گاه به جزئی نخواهیم رسید» (شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۴ و ۱۵).

نیز علامه مصباح در دلالت تشخیص وجود بر اصالت وجود می‌نویسد: «حیث ذاتی ماهیت، حیثیت تشخیص نیست، در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیت‌های خارجی، حیثیت تشخیص و ابا از کلیت و صدق بر افراد است و هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است، نمی‌تواند متصف به کلیت و عدم تشخیص گردد. از سوی دیگر، هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخیص و جزئیت نمی‌شود. از اینجا به دست می‌آید که حیثیت ماهوی همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شأنت صدق بر افراد بی‌شمار را دارد و واقعیت عینی مخصوص وجود می‌باشد، یعنی مصداق ذاتی آن است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۵).

۳-۳. جعل ذاتی و بالذات وجود

در حکمت درباره نسبت میان مسئله جعل و مسئله اصالت وجود و توقف هر کدام بر دیگری در مقام بحث اختلاف نظر جزئی وجود دارد، اما به هر حال، یکی از مسائلی که می‌توان موضع‌گیری در آن را با مسئله اصالت وجود مرتبط دانست، مسئله جعل است. در جعل سؤال این است که آنچه از سوی فاعل جعل می‌شود وجود است یا ماهیت؟

ابتنای مسئله جعل به مسئله اصالت وجود نیز این‌گونه است که هر کس در مسئله اصالت وجود، وجود را اصیل بداند یا بدان متمایل باشد، مجعول را نیز وجود می‌داند و برعکس، کسی که ماهیت را اصیل بداند مجعول را هم ماهیت تلقی می‌کند، زیرا مجعول حقیقی که از علت صادر می‌شود امری فرضی و اعتباری نیست. اصالت وجود در جعل بدون اصالت وجود در تحقق قابل طرح نیست (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱). از این رو قائلین به اصالت ماهیت، ماهیت را مجعول بالذات دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۷ و ۲۶).

با توجه به رابطه میان جعل و اصالت و این‌که ابن سینا در آثار خود مجعول بالذات را «وجود» تلقی کرده است، می‌توان شاهدی بر اصالت وجودی بودن او اقامه کرد. ابن سینا در برخی از عباراتش بدون تصریح به مجعولیت وجود و با تکیه بر لیسیت ذاتی ماهیت، از اصل افاضه

شدن بر ماهیت از جانب غیر سخن گفته است: «...الماهية في ذاتها ممكنة وفاض الوجود عليها من شيء آخر...» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۳۷). لکن در عبارات دیگری، محتوای این افاضه را معلوم کرده و از وجود به عنوان امر افاضه شده نام برده است: «...ولا يشترك ما ليس بموجود في إفادة الوجود...» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۲۳). جمع دلالتی میان این تعابیر مقتضی آن است که گفته شود مراد از آنچه در افاضه نصیب ماهیت می شود همان وجود است که مجعول واقعی است.

ابن سینا در تبیین فاعلیت خداوند، نقش حق تعالی را اعطای وجود می داند و بر این باور است آن چیزی که از سوی خداوند به ممکنات افاضه می شود، وجود است و بر این مطلب تأکید می کند اموری که بهره‌ای از وجود ندارند هیچ تأثیری در افاده وجود ندارند. بنابراین، علیت و تأثیر فقط در دایره وجود است (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷).

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می شود محتوای این مباحث جزو دل مشغولی های اصلی ابن سینا بوده است و او در مباحثی که وضوح بیشتری بر آنها حاکم است، اصل در تحقق و جعل را وجود معرفی نموده و ماهیت را امری اعتباری تلقی می کرده است. اما این که چرا او مباحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را در فصلی مستقل تبویب و مطرح نکرده است، شاید به این جهت باشد که از نظر وی با عبور از مسئله زیادت، مسئله اصالت در تحقق و جعل روشن بوده و نیازی به تصریح نداشته است، چنان که ایشان پرداختن به این گونه مسائل و صرف عمر در آن را نادرست می داند: «...والأمر في هذا يطول وليس لي روزجاره...» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۹۴). ابن سینا در قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی»، بر تمایز ماهیت و وجود در ممکنات به عنوان یکی از ارکان مهم هستی شناسی، یکتایی ماهیت و وجود در خارج و این که تحقق ذاتی و تشخیص موجودات به وجود است و مجعول بالذات چیزی جز وجود نیست، تأکید می کند، لکن ممکن است در تصریح به این مسئله ضرورتی نمی دیده است.

البته علت منطقی و معقول همان است که قبلاً گذشت. سؤال از این که واقعیت واحد خارجی مصداق کدام یک از دو مفهوم وجود و ماهیت است، آن روز در حوزه های فلسفی به عنوان بحث مستقل مطرح نبوده است، گرچه مقدمه قریب و علت مباشر این مسئله یعنی زیادت وجود و ذات یا وجود ماهیت به روشنی برای ابن سینا مطرح بوده است. اگر ابن سینا مؤسس قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» نباشد، دست کم نخستین فیلسوف اسلامی است که این قاعده را به صورت منظم مطرح نموده است (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

۳-۴. لیست ذاتی و بالذات ماهیت

چنان‌که می‌دانیم، ضرورت وجوب و مکان محصول تقسیم ثنائی و حصر عقلی است و ماهیت چیزی است که در مرتبه ذات آن نه وجود و نه عدم، هیچ کدام اخذ نشده است. قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلهی»، یکی از قواعد معروف و مسلم بین حکماست و کمتر کسی با مفاد آن مخالفت کرده است، تا جایی که آن را از بدیهیات دانسته‌اند (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۴). این قاعده به اعتراف بسیاری قوی‌ترین استدلالی است که بر اصالت وجود اقامه شده است و پذیرش آن منجر به اثبات اصالت وجود می‌شود. طرف‌داران اصالت ماهیت اگرچه توجیهاتی برای خروج از لوازم این قاعده فراهم کرده‌اند، اما اعتبار این قاعده و نقش آن در اثبات اصالت وجود در حکمت و از جمله حکمت ابن سینا ثابت است.

ابن سینا در گفتارهای مختلف این قاعده را تقریر و تأیید کرده است. از جمله در کتاب مباحثات درباره ماهیت و وساطت وجود در تحقق آن می‌گوید: «ماهیت از آن جهت که ماهیت است، چیزی جز ماهیت نیست، نه موجود است نه معدوم و به واسطه وجود است که موجود و محقق می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۷). این سخن تعبیر دیگری از نظم مرحوم حاجی در خصوص استدلال بر اصالت وجود است که می‌گوید: کیف وبالكون عن استواء / قد خرجت قاطبة الأشياء چگونه با حکم به عدم اخذ وجود در حقیقت و مرتبه ذات ماهیت می‌توان حکماً ابن سینا را به اصالت ماهوی بودن منتسب کرد. آیا می‌توان میان نفی وجود از مرتبه ذات ماهیت و حکم به اصالت آن در اندیشه متفکری مانند ابن سینا جمع کرد.

شاید اشکال شود که چگونه طرف‌داران اصالت ماهیت ضمن اذعان به این قاعده، آن را با اعتقاد به اصالت ماهیت جمع کرده‌اند. لکن باید توجه کرد که آنها پس از اعتراف به عاری بودن ماهیت از وجود و برای رسیدن به ادعای اصالت ماهیت، از انتساب ماهیت به وجود سخن گفته‌اند. به نظر آنها درست است که ماهیت در ذات خود فاقد وجود و عدم است و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آنها ندارد و «اعتباری» است، اما ماهیت هنگامی که انتساب به «جاعل» و ایجادکننده پیدا می‌کند، واقعیت خارجی می‌یابد و در چنین حالی است که گفته می‌شود ماهیت، اصالت دارد.

اصالت ماهوی‌ها با این ضمیمه، اگرچه تلاش کردند برای ماهیت تحقق عینیت و اصالت تأمین

کنند، اما روشن است که این استدلال نوعی تفنن در تعبیر است. این لفظ‌پردازی نه برای ماهیت، اصالت به همراه دارد و نه جایگاه وجود در تحقق ماهیت را نفی می‌کند، زیرا «انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می‌باشد، در گرو ایجاد، یعنی وجود بخشیدن به آن است و این نشانه آن است که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افاضه می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۸). ماهیت بدون وجود و به خودی خود از اصالت و واقعیت و عینیت بی بهره است. شاهد این که، برای حکایت از واقعیت خارجی و ماهیات ظاهری ناچاریم از قضیه‌ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود است و تا وجود را بر ماهیت حمل نکنیم، از تحقیق عینی آن سخنی نگفته‌ایم. این نکته خود مؤید این است که محکمی واقعی و واقعیت عینی مابه‌ازای وجود است و وجود از آن حکایت می‌کند: «چگونه وجود دارای حقیقت عینی نباشد، درحالی که مفاد آن چیزی جز تحقق عینی نیست؟».

بر این اساس، آنچه اصالت دارد، وجود است نه ماهیت، زیرا اگر ماهیت از اصالت برخوردار باشد، لازمه‌اش این است که حالت استوائ نداشته باشد که خلاف فرض است.

۳-۵. زیادت وجود بر ماهیت

مسئله زیادت وجود بر ماهیت، مقدمه و زیربنای قول به طرح مسئله اصالت وجود و ماهیت و قول به اصالت وجود یا ماهیت است. این مسئله چنان‌که گفتیم، به وضوح در آثار ابن سینا دیده می‌شود و آن را به شکل کامل و محکم بیان کرده است. شک در وجود با یقین به تصور ماهیت و شک در ماهیت با یقین به تحقق وجود که امروزه یکی از استدلال‌های رایج در مسئله زیادت وجود بر ماهیت است، تقریباً به همین صورت در آثار ابن سینا آمده است. او مسئله را به این صورت مطرح کرده است: «همه ما می‌توانیم مثلث را ادراک کرده و به تصور درآوریم، در عین حالی که در وجود خارجی آن شک داشته باشیم. این مسئله مسلم و بدیهی است که آنچه آن را ادراک می‌کنیم و معلوم ما واقع می‌شود، غیر از آن چیزی است که در وجود آن تردید داریم و تحقق خارجی آن برای ما معلوم نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۵).

این غیریت و دوگانگی به روشنی نشان می‌دهد که وجود عینی و خارجی آن چیزی نیست که تحت عنوان ماهیت شیء مورد بررسی واقع می‌شود. این مسئله مقدمه اصلی طرح مسئله اصالت وجود است و در سیر طبیعی خود و بر فرض این که ابن سینا فرصت تأمل بیشتری در ادامه این روند داشت، راه را برای طرح سؤال مهم دیگری باز می‌کرد که واقعیت واحد خارجی مصداق

حقیقی و مابه‌ازای واقعی کدام یک از این دو مفهوم یا دو حقیقت است؟ آیا آنچه تحت عنوان ماهیت به ادراک درمی‌آید اصیل است و تحقق واقعی دارد یا آنچه خارجی است و در صحنه ادراک نمی‌گنجد اصالت دارد و امر واقعی است؟ این مسئله پس از ابن سینا و عبور از دوران فترت بعد از خواجه در حوزه فلسفی اصفهان صورت رسمی به خود گرفت و به عنوان یک مسئله مستقل و قابل-توجه و دارای آثار مطرح شد. اگر مسئله تفکیک وجود از ماهیت به این صورت طرح نشده بود و شکل استدلالی و واضح به خود نگرفته بود، امثال میرداماد و صدرا برای رسیدن به مبدأ مسئله اصالت وجود و ماهیت، راه رفته ابن سینا را، اگر موفق می‌شدند تکرار می‌کردند، بدون طرح و تبیین مسئله زیادت، جایی برای طرح مسئله اصالت وجود یا ماهیت پیدا نمی‌شد (دینانی، ۱۳۹۲). این مسئله که ابن سینا به آن مبادرت کرده است، به رغم سخن برخی از اشخاص سطحی‌نگر و ساده‌اندیش، آن‌چنان اهمیت دارد که می‌توان گفت بنیادی‌ترین مسائل در فلسفه اولی و حکمت الهی بر آن مترتب می‌شود.

این مسئله را ابن سینا طرح و تنقیح نمود و در آثار مختلفش برای اثبات زیادت وجود بر ماهیت استدلال کرد: «گاهی معنا و ماهیت مثلاً مثلث را در ذهن خود ادراک می‌کنی، اما در همان حال نسبت به وجود خارجی آن در عالم عین تردید داری» (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳). شکی نیست که آنچه در عالم ذهن مُدرک واقع شده است و قطعی شناخته می‌شود، غیر از آن چیزی است که در جهان خارج مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است و تغایر میان آنها امری شبهه‌ناپذیر به شمار می‌آید. ابن سینا نه تنها درباره زیادت وجود بر ماهیت به استدلال پرداخته، بلکه درباره تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت نیز سخن گفته است. در نظر او، علل وجود که همان علت فاعلی و علت غایی‌اند، غیر از علل ماهیت‌اند؛ علل ماهیت یعنی آنچه در اصطلاح، علل قوام نامیده می‌شوند (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴).

همچنین ابن سینا در آثار خود از جمله المباحثات، در موارد متعددی وجود را عارض بر ماهیت می‌داند: «إن الوجود عارض» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳) و «الوجود عرض فی الأشياء التي لها ماهیات يلحقها الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۲). البته او هرگز وجود را عرضی مانند دیگر اعراض مقولی تلقی نمی‌کند و همواره در گفت‌وگوهای خود با بهمنیار بر این نکته تأکید دارد که وجود عرضی است که مانند سایر اعراض نیست. اگر وجود غیر از ماهیت نباشد نمی‌توان آن را عارض بر ماهیت دانست (شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۶)، چنان‌که از اذعان به این نحوه خاص عروض وجود بر

ماهیت و تفسیر آن به عروض تحلیلی می‌توان اعتقاد ابن سینا به اصالت وجود را نیز استنباط کرد و گفت آنچه در خارج تحقق بالاصاله دارد وجود است.

چنان‌که ملاصدرا نیز در مشاعر، برای اثبات عینیت وجود در خارج، ادله متعددی بیان می‌کند که یکی از آنها مسئله عروض وجود بر ماهیت است که از آن اصالت و عینیت وجود در خارج را نتیجه می‌گیرد: «معلوم است که ماهیت برهنه و مجرد، پیش از عروض وجود، به وصف وجود توصیف نمی‌شود، نه به صورت صفت انضمامی خارجی و نه به صورت صفت انتزاعی... بلکه اتصاف ماهیت به وجود، اتصاف عقلی و عروض تحلیلی است. در این‌گونه عروض، معروض نمی‌تواند پیش از عارض نه در خارج و نه در ذهن یافته گردد... پس عروض وجود بر ماهیت به تحلیل و اتحاد است و از همه این بحث این نتیجه به دست می‌آید که وجود امر عینی است و ماهیت بدان تحصیل می‌یابد» (شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۶ و ۱۷).

پس ابن سینا اگرچه تصریح به اصالت وجود نکرده است، ولی وجود را عارض بر ماهیت به نحوی مغایر با سایر اعراض می‌داند که نتیجه طبیعی آن، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. شاید یکی از دلایل عدم تصریح ایشان، شدت اتحاد و یگانگی این دو در خارج باشد، چنان‌که جوادی آملی می‌نویسد: «شدت یکتایی وجود و ماهیت در خارج حجاب تصریح به اصالت و اعتباریت یکی از آن دو گردیده است، هرچند نشانه‌های اصالت وجود در کلمات حکمای مشاء بیشتر مشهود است و بلکه در برخی از عبارات شیخ، تعبیرات صریحی درباره اصالت وجود یافت می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۰).

نتیجه‌گیری

اصالت وجودی یا اصالت ماهوی بودن ابن سینا در آثار او به تصریح موجود نیست و شواهدی متناسب با هر دو طرف در آثار او دیده می‌شود. موافقان و مخالفان هر نگرش نیز هر کدام در اثبات برداشت خود به نمونه‌هایی در کلام او استشهد می‌کنند. در این مقاله با تکیه بر کتاب مباحثات ابن سینا نمونه‌هایی از شواهد دال بر اصالت وجود در این کتاب تحلیل شده‌اند و دیدگاه اصالت وجودی بودن ابن سینا تقویت و تأیید گردیده است.

بر این اساس، به باور نویسندگان، می‌توان از تحقق ذاتی و بالذات وجود، تشخیص بالذات

وجود، جعل بالذات وجود، لیسیت ذاتی ماهیت و زیادت وجود و ماهیت که ابن سینا در آثار خود و در این کتاب بدان پرداخته است، دیدگاه اصالت وجودی او را اصطیاد نمود و به وی نسبت داد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا. (۱۳۷۱ش). *المباحثات*، (تحقیق محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا. (بی‌تا). *الإشارات والتنبیها*. قم: البلاغه.
۳. ایراندوست، علیرضا. (۱۳۹۴ش). *شالوده تشکیک وجود در آرای ابن سینا با تأکید بر متن المباحثات*. حکمت اسلامی، ۲(۴)، ۱۴۳-۱۲۶.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶ش). *شرح رساله المشاعر*. تهران: امیرکبیر.
۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶ش). *هستی از منظر فلسفه و عرفان*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. بهمنیار، مرزبان. (۱۴۱۷ق). *التحصیل*، (تصحیح مرتضی مطهری). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵ش). *رحیق مخوم*. قم: اسراء.
۸. حائری مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۶۲ش). *حکمت بوعلی سینا*، (تصحیح حسن فضائلی). تهران: علمی.
۹. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱ش). *کاوش‌های عقل نظری*. تهران: امیرکبیر.
۱۰. دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ش). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷ش). *نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۲ش). *وجود و ماهیت در اندیشه ابن سینا*، برنامه معرفت، (هشتم شهریور). <https://philosophyar.net/marefa>.
۱۳. ذیحی، محمد. (۱۳۸۶ش). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آرای ابن سینا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳ش). *تعلیقات اسفار*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات*، (تصحیح هانری کربن). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲ش). *نهاية الحکمة*. قم: نشر اسلامی.
۱۷. عراقی، فخرالدین. (۱۳۷۱ش). *لمعات*، (مقدمه: محمد خواجوی). تهران: مولی.
۱۸. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱ش). *فصوص الحکمة و شرحه*، (تحقیق علی اوجبی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. فرقانی، محمدکاظم. (۱۳۸۵ش). *مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (بی‌تا). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۱. قوشچی، علی بن محمد. (۱۳۷۸ش). *شرح تجرید الاعتقاد*. قم: انتشارات مؤتمرمحقق‌الخوانساری.

۲۲. قیصری، داوود بن محمود. (۱۴۲۹ق). شرح فصوص الحکم. تهران: حکمت.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ش). آموزش فلسفه. تهران: نشر بین الملل.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴ش). حرکت جوهریه و ارتباط آن با مسئله زمان، خردنامه صدرا، ش ۱.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۵ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: طلیعه نور.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱ش). مشاعر، (ترجمه غلامحسین آهنی). تهران: مولی.
۲۸. میرداماد، میر محمدباقر بن محمد استرآبادی (۱۳۷۴ش). قبسات، (تحقیق مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. کیان خواه، لیلا. (۱۴۰۱ش). اصل تمایز وجود از ماهیت: بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی. آموزه های فلسفه اسلامی. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4880.1411>



Critical Reading of the Issue of the Primacy of Existence and its New Placement in the System of Philosophical Rules

 Ibrahim Khani¹ ✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Culture and Civilization, Faculty of Islamic Knowledge and Culture and Communications, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: e.khani@isu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 14 July 2024

Received in revised form:

16 November 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online:

18 December 2024

Keywords

The Primacy of Existence, the Primacy of Essence, Primary and Secondary Intelligibles, Expanded Existence, Intellectual Intuition, Mulla Şadrā, Sheikh Ishrāq



Abstract

This article attempts to provide a new philosophical-analytical reading of the principle of the primacy of existence, which is considered the most fundamental tenet of Transcendent Theosophy (Ḥikmat Muta’aliyah). In this critical reading, it is shown that the conventional presentation of the issue of the primacy of existence faces challenges and inefficiencies in the realm of its conceptualization and confirmation. Among these, a correct understanding of the challenge between the primacy of existence and the primacy of essence cannot be achieved without a thorough attention to the duality of primary and secondary intelligibles. Therefore, the central role of this duality in understanding the issue and resolving it is first clarified. Next, to better understand the claim of the primacy of existence in a new light, we have analyzed the philosophical revelation that led Mulla Şadrā to discover the principle of the primacy of existence. It is made clear that there exists a close relationship between a correct understanding of the claim of the primacy of existence and the ontological position of “expanded existence.” Without considering this ontological position, a proper conceptualization and validation of the claim of the primacy of existence is not possible. In the next step, the relationship between this new interpretation and other interpretations of the primacy of existence and some of its consequences is examined. Finally, an effort is made to present a new position for introducing this interpretation of the primacy of existence in the educational journey of philosophical discussions.

Cite this article: Khani, I. (2024). Critical Reading of the Issue of the Primacy of Existence and its New Placement in the System of Philosophical Rules. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 29-54. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6168.1538>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تقریری انتقادی از مسئله اصالت وجود و جایابی نوین آن در منظومه قواعد حکمی

✉ ابراهیم خانی^۱

۱. استادیار، گروه فرهنگ و تمدن، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: e.khani@isu.ac.ir

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا با روش فلسفی-تحلیلی به بازخوانی نوینی از اصل اصالت وجود به عنوان مهم‌ترین رکن حکمت متعالیه پرداخته شود. در این بازخوانی انتقادی نشان داده شده است که طرح معمول از مسئله اصالت وجود، با چالش‌ها و ناکارآمدی‌هایی در حوزه تصور و تصدیق این اصل مواجه است. از جمله، بدون توجه کامل به معنا و سابقه دوگانه معقول اولی و معقول ثانوی نمی‌توان تصور صحیحی از چالش میان اصالت وجود و اصالت ماهیت داشت. لذا در ابتدا نقش محوری این دوگانه در فهم مسئله و حل آن تشریح شده است. در گام بعدی، برای درک بهتر مدعای اصالت وجود در نگاهی نو، با تحلیل فلسفی مکاشفه‌ای که ملاصدرا را متفطن اصل اصالت وجود نمود، روشن نموده‌ایم که میان درک صحیح مدعای اصالت وجود با درک جایگاه هستی‌شناسانه «وجود منبسط»، رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد و بدون توجه به این جایگاه، امکان تصور و تصدیق صحیح مدعای اصالت وجود امکان‌پذیر نیست. در گام بعدی نیز نسبت این تقریر نوین با سایر تقریرات از اصالت وجود و برخی لوازم آن مورد بررسی قرار گرفته و در پایان تلاش شده تا جایگاه نوینی برای ارائه این تقریر از اصالت وجود در سیر آموزشی مباحث فلسفی ارائه شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۹/۲۴

کلیدواژه‌ها

اصالت وجود، اصالت ماهیت، معقول اولی و ثانوی، وجود منبسط، شهود عقلی، ملاصدرا، شیخ اشراق



استناد: خانی، ابراهیم. (۱۴۰۳). تقریری انتقادی از مسئله اصالت وجود و جایابی نوین آن در منظومه قواعد حکمی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸، (۳۳)، ۲۹-۵۴.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6168.1538>

مقدمه

مسئله اصالت وجود مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسئله فلسفه صدرایی است که تمامی قواعد حکمت صدرایی متأثر از آن است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۸۱؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۷). لذا نحوه اثبات و تفسیر آن در فهم تمامی قواعد حکمی تأثیر بسزایی می‌گذارد.

طرح این مسئله در آموزش رایج فلسفه اسلامی مصداقی برای مسائل «سهل ممتنع» است، زیرا از سویی، با کمترین مقدمات و واضح‌ترین براهین، اصالت وجود اثبات می‌شود. اما از سوی دیگر، در عین سادگی براهین و ظاهر شفاف نتیجه آن، به نظر می‌رسد این مسئله از چنان عمقی برخوردار است که بسیار دیرپاب و دور از درک متعارف و ذهنی ماست و لذا درک انضمامی و ملموس آن کاری بسیار دشوار است. به بیان دیگر، بسیاری از فلسفه‌پژوهان با وجود این‌که با ادله فراوان و ادبیات اصالت وجود آشنایی دارند، اما الزاماً درک شفاف‌تری از این اصل بنیادین حکمت اسلامی ندارند. به دیگر سخن، این‌که قبل و بعد از اثبات اصالت وجود، نگاه مخاطب به هستی چه تغییری می‌کند و چگونه باید باشد، الزاماً برای آنها روشن نیست. گاه حتی برای یک مبتدی ممکن است تفاوت دو قول اصالت وجود و اصالت ماهیت به اشتباه در حد یک دعوای لفظی یا صوری قلمداد شود، یعنی نهایتاً به جای این‌که بگوید در عالم خارج مثلاً این میز موجود است، باید بر اساس اصالت وجود بگوید در خارج وجودی موجود است که من از حدود آن، ماهیت میز را انتزاع می‌کنم و عملاً این اصل هیچ آورده دیگری برای او ندارد؛ درحالی‌که در این مقاله روشن خواهد شد که طرح صحیح تفاوت قول اصالت وجود و اصالت ماهیت منجر به آن چنان تفاوتی در فهم از هستی خواهد شد که برای ذهن عرفی یک مبتدی و حتی برخی متخصصین ممکن است اساساً باورپذیر نباشد.

در واقع، به نظر می‌رسد کم‌توجهی به نحوه تکون تاریخی این مسئله و یا تفسیر غیردقیق از آن باعث شده تا مخاطبان در مواجهه با این مسئله مهم عمده‌تاً نتوانند درک کنند که چرا این اصل بنیادین که با چنین براهین ساده و واضحی اثبات می‌شود تا قبل از ملاصدرا این قدر مورد غفلت و حتی انکار قرار گرفته است، چنان‌که در ادامه مقاله با بررسی پیشینه تاریخی این مسئله، بالاخص در اندیشه شیخ اشراق روشن خواهد شد که چگونه برخی کمبودهای تصویری و تصدیقی در طرح امروزی این مسئله باعث شده تا صورت مسئله جاری از اصل اصالت وجود گرفتار نوعی از مغالطه پهلوان‌پنبه شود و آن چنان در این طرح‌های رایج، قول به اصالت ماهیت

واضح‌البطالان نمایش داده می‌شود که اساساً وجه اصرار بسیاری از فلاسفه تا پیش از ملاصدرا بر آن اصلاً روشن نمی‌شود. از این رو، در فروع بعدی این مقاله و در ضمن بررسی تأثیر دوگانه معقول اولی و ثانوی در تاریخچه پیدایش این مسئله، چالش اصلی میان قائلین میان اصالت وجود و اصالت ماهیت با شفافیتی بیشتر و متفاوت با قرائت‌های موجود، مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.

شاهد دیگر بر این مدعا که طرح رایج از اصالت وجود گرفتار ابهاماتی اساسی است این است که با وجود سادگی این براهین اصالت وجود، اختلاف نظرها در مورد معنای اصالت وجود، حتی میان اساتید فن و برجسته معاصر فلسفه زیاد است، به گونه‌ای که با تدقیق در بیان آنها می‌توان به قرائت‌های متعدد و بعضاً معارضی از نظریه اصالت وجود دست یافت. در این قرائت‌ها بعد از اثبات اجمالی اصالت وجود، در مورد نحوه تحقق و تقرر ماهیت نظریات مختلف و معارضی ارائه می‌شود. در برخی از این قرائت‌ها ماهیت تحقیقی کاملاً خارجی اما به تبع وجود دارد. در برخی دیگر از این قرائت‌ها ماهیت حد وجود است و در خارج تنها منشأ انتزاع دارد. در قرائتی دیگر، ماهیت تنها ظهور ذهنی وجود قلمداد می‌شود و اگر ذهن و علم حصولی نبود، اساساً ماهیتی درک نمی‌شد. در قرائتی دیگر، ماهیت ظهور ذهنی حد واقعی وجود در خارج قلمداد می‌شود و در نهایت، قرائتی که قول به اصالت وجود را با قول به وحدت شخصی وجود یکی قلمداد می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۹-۴۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸).

در واقع، به نظر می‌رسد این اختلاف نظرها یک اتفاق نیست، بلکه به خاطر نقاط ضعف مهمی است که در طرح مسئله اصالت وجود یافت می‌شود. مادامی که مدعای اصالت وجود به درستی فهم نشود، نسبت ذوات و ماهیات نیز با آن به درستی قابل درک نیست و اصل مشکل در تصور ناقصی است که از حقیقت وجود و مدعای اصالت وجود در طرح‌های رایج از مسئله یافت می‌شود.

از این منظر، این مقاله درصدد اثبات این مدعای نوین است که مسیرهای رایج برای طرح و اثبات اصالت وجود برای تصور صحیح این قاعده فلسفی کفایت نمی‌کنند و با بررسی تاریخچه این مسئله، بالاخص در اندیشه شیخ اشراق، روشن می‌گردد که مبادی تصویری و تصدیقی دیگری جز آنچه امروزه در طرح این قاعده مورد استفاده قرار می‌گیرد، برای طرح، تصور و تصدیق این مسئله مورد نیاز است؛ مبادی‌ای که امروزه بعضاً در مواضع دیگری از

مباحث فلسفی مطرح می‌شوند، اما جای اصلی طرح آنها در مقدمات مسئله اصالت وجود است. مقدماتی که اگر لزوم جایابی آنها در طرح مسئله اصالت وجود پذیرفته شود، باید در جایابی طرح مسئله اصالت وجود در نظام‌واره مباحث فلسفی نیز بازبینی کرد و برخلاف سیر مرسوم کتب و دوره‌های آموزش فلسفه که اصالت وجود جزء اولین اصول مطرح در آن است، طرح این اصل رکن فلسفی به تأخیر افتد و در جایی دیگر طرح شود. به بیان دیگر، اگر تصور ما از قاعده اصالت وجود تصحیح و تکمیل شود، تبعاً انتظار ما از براهین و مقدمات این براهین نیز تغییر می‌کند و در نتیجه، در مراحل اثبات این اصل مهم فلسفی و جایگاه این مسئله در میان مسائل فلسفی باید بازبینی نمود.

برای اثبات این دعاوی، در ادامه ابتدا بحث را از اهمیت و جایگاه محوری دوگانه معقول اولی و معقول ثانوی در تصور و طرح صحیح تاریخچه مسئله اصالت وجود آغاز می‌کنیم و به مرور سایر مقدمات و مبادی مورد نیاز برای تصور و تصدیق این اصل و بالتبع جایابی آن در نظام مسائل فلسفی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بر این اساس، به طور خلاصه وجوه نوآوری این مقاله شامل موارد زیر خواهد بود:

۱. اثبات جایگاه مهم و بی‌بدیل دوگانه معقول اولی و ثانوی در تصور و تصدیق صحیح اصالت وجود و اصالت ماهیت.
۲. تأکید و اثبات تلازم میان تصور و تصدیق وجود منبسط با درک صحیح از اصل اصالت وجود.
۳. تحلیلی نوین از کیفیت مکاشفه‌ای که باعث گردید ملاصدرا متفطن اصالت وجود شود و توضیح تفاوت این مکاشفه با شهودات عرفانی شیخ اشراق.
۴. تبیین شفاف‌تر از تفاوت شهود موجود و شهود وجود و نسبت قوه عاقله با آن.
۵. نقد اجمالی اقوال موجود از نحوه عینیت یا ذهنیت ماهیت بر اساس قول مختار در این مقاله.

۶. ارائه پیشنهادی متفاوت برای طرح اصل اصالت وجود در نظام آموزشی حکمت اسلامی.

۱. اهمیت دوگانه معقول اولی و معقول ثانی در فهم مسئله اصالت وجود

در کتب رایج فلسفی برای طرح مسئله اصالت وجود معمولاً از مبادی تصویری و تصدیقی مختصری

نظیر بدهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی وجود، زیادت مفهوم وجود بر ماهیت و لابلشروط بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم استفاده می شود (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۸-۱۱) اما به نظر می رسد در میان این مبادی تصویری و تصدیقی جای دوگانه معقول اولی و ثانی به شدت خالی است و بدون توجه به این دوگانه، تصور و تصدیق اصالت وجود به صورت کاملاً دقیق و صحیح امکان پذیر نیست و پیامدهای اصالت وجود را نیز به درستی نمی توان بررسی نمود.

از سوی دیگر، بدون توجه به دوگانه معقول اولی و معقول ثانوی درک مدعای قائلین به اصالت ماهیت نیز به درستی فهم نمی شود و روشن نمی گردد چرا شیخ اشراق با وجود رویکردی عرفانی و اشراقی شدیداً مدافع اصالت ماهیت است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۱؛ ج ۲، ص ۶۴). به بیان دیگر، بدون توجه به نقش دوگانه معقول اولی و ثانوی در فهم مسئله اصالت وجود یا ماهیت، ما در تشریح اصل اصالت وجود گرفتار مغالطه پهلوان پنبه (خندان، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳) می شویم و اصالت ماهیت آن چنان واضح البطلان ترسیم می شود که نه وجه اصرار شیخ اشراق و فیلسوفان بعدی تا ملاصدرا بر آن و نه وجه به درازا کشیدن اثبات اصالت وجود در تاریخ فلسفه از سوی دیگر، روشن نمی شود، در حالی که با تکیه بر این دوگانه می توان قوت قائلین به اصالت ماهیت را بهتر درک کرد و دریافت چرا اصل اصالت وجود، با وجود این همه اهمیت، این چنین اصلی دیر یافت و به لحاظ تصویری و تصدیقی دشوار است.

به علاوه، در این طرح مسئله روشن می شود برخی از کسانی که گمان می کنند قائل به اصالت وجودند، در واقع، اصالت ماهوی اند و شهرت اصالت وجود از یک سو و طرح ناقص مسئله اصالت وجود از جانب دیگر، سبب شده تا به اشتباه، بسیاری در دامنه طرف داران نظریه اصالت وجود قرار بگیرند و مرزبندی میان طرف داران اصالت ماهیت و اصالت وجود مغشوش و تا حدودی بی وجه شود.

۱-۱. معنای معقول اولی و ثانوی

نحوه تکون اصطلاح معقول اولی و ثانوی تطورات فراوانی را از فارابی تا زمانه کنونی طی نموده است که در مسیر این تطورات شیخ اشراق نیز نقش مهمی در توجه و استقرار این اصطلاح ایفا می کند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۷۸). فارغ از فراز و نشیب های تعین این اصطلاح فلسفی، به زبانی ساده اما دقیق این دوگانه برای تفکیک میان مفاهیمی که به «اقسام موجودات» اشاره دارد، از مفاهیمی که به «احکام موجودات» اشاره می کند پدید آمده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۳). با

مقایسه مفاهیم ذهنی می‌توان دریافت که برخی از مفاهیم ذهنی مانند انسان، آسمان، پرنده و فرشته به اقسام موجودات اشاره می‌کند، درحالی‌که با برخی مفاهیم دیگر مانند وحدت، علیت، فعلیت و تجرد، به احکام موجودات اشاره می‌شود. دسته نخست، معقول اولی و دسته دوم معقول ثانی شمرده می‌شوند. به تعبیر فاضل قوشچی، هرچند اتصاف معقولات ثانی فلسفی خارجی است، اما عروض آنها ذهنی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۴). معقولات ثانی فلسفی^۱ در واقع، احکامی‌اند که در بررسی نحوه وجود موجودات برای عقل منکشف می‌شوند. این احکام با این‌که در مورد موجود خارجی صحبت می‌کنند و اتصاف خارجی دارند، اما موجودیت مستقلی به عنوان یک قسم از اقسام موجودات ندارند. مثلاً در خارج همان‌گونه که انسان یک موجود است، وحدت یک موجود مستقل نیست، بلکه وحدت از جمله احکام وجودی یک موجود خارجی است و در خارج این دوگانگی ذهنی میان احکام و اقسام موجودات وجود ندارد و در نتیجه، چنین عروضی کار ذهن است. به بیان دیگر، پس از آن‌که عقل در یک کنش تحلیلی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۰۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴-۱۵۷) میان معنای اقسام و احکام موجودات تفکیک قائل شد و هر کدام را به عنوان معانی کلی مستقلی مدنظر گرفت، این مفاهیم را بر یکدیگر حمل می‌کند، ولی این حمل و عروض ذهنی به معنای عروض و دوگانگی خارجی آنها نیست.

شیخ اشراق در مسیر نقد حکمت مشائی و تنبیه دادن به این مسئله که بسیاری از معضلات فلسفی از خلط میان احکام ذهن و عین برمی‌خیزد، به تفاوت این دو دسته مفاهیم توجه زیادی می‌کند و عملاً مرحله جدیدی را در تکوین این اصطلاح فلسفی آغاز می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵؛ ج ۲، ص ۷۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۵). اما ظاهراً خود شیخ اشراق نیز در تفکیک میان ذهن و عین از سوی دیگر، جانب افراط را طی می‌کند و بیانات او به گونه‌ای است که گویا مفاهیم و معقولات ثانی فلسفی کاملاً ذهنی‌اند و هیچ تقرری و حتی اتصافی در خارج ندارند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

البته شاید بتوان این ابهام بیان شیخ اشراق را به خاطر تاژگی این مسئله به لحاظ تاریخی دانست و در نهایت، اصرار شیخ اشراق بر ذهنی بودن معقولات ثانی را حمل بر مفهوم اسمی این معقولات دانست. به بیان دیگر، برخلاف نحوه تقرر ربطی معقولات ثانیه در خارج، این‌که ما برای آنها مفاهیم مستقل اسمی در نظر می‌گیریم کار و اعتبار ذهن است و این مفاهیم مستقل ذهنی مثل وحدت،

۱. چون معقولات ثانی منطقی خارج از محل بحث هستند، به شرح معنای آن پرداخته نمی‌شود.

علیت جز در ذهن تقرر ندارند و اعتباری بودن این مفاهیم نیز ناظر به همین معنای اسمی و مستقلی است که ساخته و اعتبار ذهن است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹).

۲-۱. تأثیر معقول اولی و ثانوی در طرح اعتباریت وجود

درک علت این که چرا شیخ اشراق به شدت از اصالت ماهیت دفاع می کند، بدون توجه به تفکیک میان معقول اولی و ثانوی امکان پذیر نیست. از این منظر، اصالت ماهیت سخنی در ظاهر کاملاً مقبول، ساده و معقول است که تا قبل از ملاصدرا در میان فلاسفه کسی متفطن خطای آن نمی شود. مقدمات شیخ اشراق در دفاع از اصالت ماهیت، بیانی موجه، پذیرفتنی و معقول دارد. او می گوید آنچه عالم خارج را پر کرده و اصالتاً خارجی است، مصادیق معقولات اولی هستند و معقولات ثانوی مانند مفهوم امکان، وجوب و وحدت مفاهیمی اند که مستقلاً و فارغ از اقسام موجودات، هیچ گونه خارجیتی ندارند و این کار ذهن است که از نسبت و نحوه وجود این موجودات خارجی، این مفاهیم را انتزاع می کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۷۱). تا اینجا جای کلام او کاملاً قابل درک و دفاع است، اما آنچه نقطه افتراق او از اصل اصالت وجود است این است که در واقع، او مفهوم «وجود» را هم معقول ثانوی تلقی می کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۷۱). در واقع، او می خواهد بگوید همان طور که ما در خارج وحدت، علیت و سایر معقولات ثانی را به طور منحاز و مستقل نداریم، وجود هم در خارج وجود ندارد و آنچه در خارج است «موجودات» است و ما از اقسام موجودات در یک فرایند ذهنی معقول ثانوی وجود را انتزاع می کنیم.

حتی این ادعای او که مفهوم وجود حاصل کنشگری عقل و انتزاع آن از موجودات است کلامی قابل دفاع است، چنان که علامه طباطبایی به عنوان یک اصالت وجودی تام، در آثار خود این مطلب را تأیید می کند و تصریح می نماید مفهوم وجود یک مفهوم انتزاعی و اعتبار عقلی است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۷). این بیان علامه طباطبایی برای برخی از مدافعان اصالت وجود قابل قبول نیست، چنان که استاد یزدان پناه با آن مخالفت می کند (یزدان پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳؛ ۱۳۸۹، ص ۲۸۵)، در حالی که در فروع بعدی روشن خواهد شد حتی اصالت وجود تنافی با این کلام شیخ اشراق ندارد و با وجود اصالت وجود حقیقتاً مفهوم وجود یک اعتبار و انتزاع عقلی است و انتزاع عقلی مفهوم وجود مورد قبول خود ملاصدرا نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹).

۳-۱. دفاع اولیه از اصالت ماهیت!

با ملاحظه نقش آفرینی دوگانه معقول اولی و ثانوی در فهم مسئله اصالت وجود یا ماهیت، قول اصالت ماهیت قولی ضعیف به حساب نمی‌آید که به راحتی روش‌های رایج بتوان از آن گذر کرد، چنان‌که درک متعارف ما نیز از عالم خارج کاملاً مؤید اصالت ماهیت است، زیرا حسب ظاهر و درک اولیه، ما در خارج همواره با «موجودات» طرف هستیم و هیچ‌گاه در خارج «وجود» را شهود نکرده‌ایم. در واقع، در تلقی اولیه به همان وضوحی که سایر معقولات ثانوی عروضشان ذهنی است، وجود نیز عروضش ذهنی است. بر این اساس، اصالت ماهیت یعنی اصالت «موجود» و نه اصالت «وجود» و اساساً اگر به جای تعبیر اصالت ماهیت از تعبیر اصالت موجود برای طرح مدعای شیخ اشراق در برابر اصالت وجود استفاده می‌شد، درک مسئله و طرفین آن بسیار شفاف‌تر رخ می‌داد، چون هیچ فیلسوفی حتی شیخ اشراق ماهیت من حیث‌هی را خارجی و اصیل نمی‌داند، زیرا آشکار است که این اعتبار از ماهیت لابشرط نسبت به ذهن و عین است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۴۳)، لذا اصالت ماهیت تبعاً به معنای خارجیت «ماهیت موجوده» است و در این تقریر اعتباری بودن وجود هم به معنای «عدم زیاده الوجود علی الماهیه فی الخارج» است که به قول شهید مطهری مورد قبول همه است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۱۷۰). ماهیت موجوده یعنی همین اقسام موجوداتی که عالم خارج را پر کرده‌اند و مشهود روزمره ما هستند. با این ملاحظه روشن است که آنچه ما در درک متعارف خود در عالم خارج می‌یابیم «وجود» نیست، بلکه موجود است و تنها در یک فرایند ذهنی است که عقل بر اساس کنش تحلیلی (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۰۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴-۱۵۷)، با تفکیک موجودیت از ماهیت به مفهوم وجود دست می‌یابد، چنان‌که عقل با همین کنش تحلیلی و با تفکیک میان وحدت از ماهیت به مفهوم اسمی و ذهنی وحدت دست می‌یابد.

از این رو برخلاف ادعای اصالت ماهیت، این ادعای اصالت وجود است که در گام نخست، ادعایی غریب و غیر قابل دفاع به نظر می‌رسد، زیرا «وجود» مستقلاً در خارج نیست، چنان‌که وحدت و علیت هم مستقلاً در خارج موجودیتی ندارد. در واقع، در نگاه اولیه، همان قدر که اگر کسی بگوید فارغ از اقسام موجودات، وحدت در خارج موجود است کلام او غیرعقلی تلقی می‌شود، اگر کسی بگوید فارغ از موجودات این وجود است که اولاً خارجیت و اصالت دارد، کلام او غیرعقلی تلقی می‌شود.

بر این اساس، می‌توان دریافت که چرا اصل اصالت وجود این چنین اصل دیریافتی در

تاریخ فلسفه است و بعد از صدها سال تلاش فلسفی طرح و مورد تدقیق قرار می‌گیرد، زیرا در نگاه ابتدایی ما، اصالت ماهیت به معنای اصالت موجود، امری آشکار و غیر قابل تشکیک است، چنان‌که حتی ملاصدرا نیز به تبع استاد خود میرداماد مدافع سرسخت اصالت ماهیت است و آن‌گونه که خود می‌گوید اگر شهودی خاص برای او رقم نمی‌خورد متوجه و متنبه نسبت به اصالت وجود نمی‌شد تا در گام بعدی برای اثبات برهانی آن تلاش کند (ملاصدرا،

۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹)

حال این تقریر مذکور از محل نزاع را مقایسه بفرمایید با تقریرهای رایج تا متوجه شوید چگونه در تقریرهای رایج از ابتدا قول اصالت ماهیت، قولی واضح البطلان نمایش داده می‌شود. در این تقریرهای رایج گفته می‌شود که از هر موجود خارجی دو مفهوم وجود و ماهیت قابل انتزاع است و از آنجا که ماهیت لا بشرط از وجود خارجی و ذهنی است و در ذات خود اقتضایی برای خارجیت و اثر عینی ندارد، در نتیجه، عینیت و خارجیت موجود خارجی نه از آن ماهیت، بلکه از آن وجود آن است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۹-۲۱۳). این برهان، استدلال غلطی نیست، ولی مشکل مهم آن این است که اساساً مسئله و محل نزاع را به درستی ترسیم نمی‌کند و در نتیجه، تصور و تصدیق اصل اصالت وجود مبهم و مغشوش می‌شود، زیرا دو طرف این دعوای مهم و آتش زیر خاکستر در تاریخ فلسفه، ماهیت و وجود نیست تا به سادگی از خارجیت وجود در برابر ماهیت دفاع کنیم، بلکه دعوا مابین «ماهیت موجوده» و «وجود» است و در این دعوا اثبات خارجیت «وجود» و نه «موجود» کاری نیست که به آسانی قابل درک و در دسترس همگان باشد، چنان‌که امروزه نقل همه محافل فلسفی و همچون اصلی نیمه بدیهی در نظر گرفته می‌شود.

۲. تصور صحیح از اصل اصالت وجود

حال پس از طرح صحیح مدعای اصالت ماهیت، باید مدعای اصالت وجود نیز مجدداً بازخوانی شود. مدعای اصالت وجود مدعای غریبی است که با درک مألوف ذهنی ما فاصله بسیاری دارد و برخلاف سبک‌های رایج طرح مسئله اصالت وجود، تصور آن به سادگی امکان‌پذیر نیست. در نقطه مقابل بیان شیخ اشراق مدعای اصالت وجود دقیقاً این است که آنچه خارج را پر کرده اولاً و بالذات «موجود» نیست، بلکه «وجود» است و موجودات تنها به تبع وجود است که خارجیت

و وجدان وجودی دارند. البته منظور از این تبعیت، وابستگی از حیث تعلیلیه نیست، بلکه از حیث تقییدیه است، یعنی فارغ از این که علت فاعلی ایجاد یک ممکن الوجود کیست، انتساب خارجیت و عینیت به هر ماهیت موجوده در خارج واسطه در عروض دارد و به خاطر معیت وجود با آن است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۵۶۰)، البته معیت به معنایی بسیار لطیف و ظریف که قبل از تصدیق و بررسی براهین آن، تصور آن به آسانی امکان پذیر نیست. از این منظر، به نظر می‌رسد در طرح‌های رایج اصالت وجود در کتب فلسفی، بدون این که مرحله تصور مدعای اصالت وجود به درستی و کمال طی شود، خیلی زود نوبت به مرحله تصدیق و طرح براهین اصالت وجود می‌رسد و به همین خاطر با وجود اتقان و آشکاری این براهین به نظر می‌رسد برای اکثریت متعلمان فلسفی، مدعای اصالت وجود دقیقاً قابل تصور و فهم نیست و حتی بعضاً گرفتار توهم فهم اصالت وجود می‌شوند.

در این مقاله برای رسیدن به تصویری صحیح از مدعای اصالت وجود، از نقطه‌ای غیرمعمول، بحث پی گرفته می‌شود که می‌تواند در تصور صحیح مدعا کمک شایانی به ما کند. این نقطه عزیمت، سؤال از نحوه شهودی است که ملاصدرا را متفطن اصل اصالت وجود نمود. ملاصدرا چه شهودی داشت که در آن به درک اصالت وجود نائل آمد؟ مگر شیخ اشراق نیز اهل شهود و عرفان نبود، پس چرا او متوجه اصالت وجود نشد؟ قطعاً باید میان شهودات آنها تفاوتی باشد که یکی مصرّ بر اصالت ماهیت و دیگری مصرّ بر اصالت وجود است، چنان که بسیار پیش از ملاصدرا شاگردان محی الدین با اتکا بر شهودات خود به آشکاری سخن از اصالت وجود می‌زنند و حتی براهینی بر آن اقامه می‌کنند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۵۵-۶۹؛ فیضی، ۱۳۷۵، ص ۱۳-۴۲). پاسخ به این سؤال یعنی تحلیل شهود صدرا هرچند به لحاظ فلسفی مترتب بر مقدمات و قواعد حکمی متعددی در شناخت مراتب هستی و درک انواع شهودات عرفانی است، اما برای تصور صحیح مسئله اصالت وجود بسیار کارآمد است. با این ملاحظه، اگر اثبات شود که تصور صحیح اصل اصالت وجود متفرع بر قواعد و مقدمات حکمی خاصی است، طبعاً طرح آن در نقطه‌های آغازین فلسفه، آن چنان که در کتب فلسفی رایج است محل خدشه قرار می‌گیرد؛ امری که در فروع پایانی مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۲-۱. از شهود موجود تا شهود وجود

شهودات و تجربیات عرفانی اقسام متعددی دارد و سالک وابسته به این که به کدام یک از مراتب

هستی راه یافته باشد شهودات متفاوتی از حقایق عالم دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۷). به طور مثال، سالک با قطع تعلق از عالم ماده می‌تواند به درک عوالم مثالی و گاه عقلی دست یابد، چنان‌که شیخ اشراق طی ریاضت‌های عرفانی به چنین شهوداتی دست یافته بود (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۲). اما آنچه ناظر به مسئله ما یعنی اصالت وجود مهم است این است که در شهودات مثالی و حتی عقلی نیز باز آنچه مشهود سالک است اقسام «موجودات» است، منتها موجوداتی با آثار وجودی بسیار شدیدتر (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹-۵۱). مثلاً وقتی شیخ اشراق سخن از شهود عقول طولی و عرضی می‌زند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۲)، همچنان «موجوداتی» را به عنوان مصادیق معقولات اولی می‌یابد که طبعاً معقولات ثانی نظیر علیت و وحدت و حتی وجود بر آنها عروض ذهنی دارند و لذا چنین شهوداتی الزاماً باعث تفتن به اصل اصالت وجود نمی‌شود.

اما نوعی دیگر از شهود عرفانی وجود دارد که در مقام فنا رخ می‌دهد و سالک فراتر از عوالم خلقی ناسوتی، ملکوتی و جبروتی، در مقام فنا در عالم لاهوت به شهودی دست می‌یابد که دیگر در آن اثری از «موجودات» نیست، بلکه او «وجود» بی‌پایانی را شهود می‌کند که به گونه‌ای بسیار خاص و ظریف تمامی پهنه واقعیت را درنوردیده و همه اقسام موجودات متقوم به وجود اویند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۵-۵۶). عارف در شهودات فنایی فراتر از روش استدلالی شهود می‌کند که اعیان و ماهیت بویی از وجود نبرده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳) و تمامی وجدان و عینیت آنها در جهت خلقی عالم به خاطر معیت وجه‌الله و حقیقتی بی‌تعیین است که اولین ظهور حق است. به بیان دیگر، هر تعین و ماهیتی همچون لباسی تهی است که تا آن وجود لابلشرط در آن ظاهر نشود، آن ماهیت عینیت و وجدانی از خود پیدا نمی‌کند (جلی، ۱۴۱۸، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ حسن‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۰۴)؛ وجود لابلشرطی که از آن با تعابیر متعددی چون وجود منبسط، نفس رحمانی و فیض اقدس در آثار عارفان از آن یاد شده و با وجود تفاوت‌های ظریف در بیان حقیقت آن از منظر عارفان، همگی حاکی از شهود و تأکید بر وجودی لابلشرط و بدون تعینی است که اولین ظهور حق تعالی است و تمامی مخلوقات و تعینات تنها با معیت آن وجدان و عینیت می‌یابند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۳۹-۵۶۸).

به بیان دیگر، برخلاف فلسفه مشاء، در عرفان اسلامی اولین ظهور ذات حق تعالی، «موجودی» به نام عقل اول نیست، بلکه «وجودی» است که لابلشرط از وحدت و کثرت است و تمامی پهنه آفرینش را در بر می‌گیرد و هیچ موجودی از عالم عقول و جبروت تا عالم ماده

و ناسوت خارج از حیطه حضور آن نیست (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶). این وجود منبسط و لابشرط قسمی، «ماهیت موجوده» نیست، یعنی دارای ماهیت نیست، بلکه هر ماهیتی با اتکای بر او خارجیت می‌یابد. البته نحوه این اتکا نیز به نحو حیثیت تعلیلیه نیست، بلکه نوعی حیثیت تقییدیه شأنی است، یعنی وجود منبسط جدای از موجودات نیست که علت آنها باشد، بلکه اساساً وجدان و عینیت و خودیابی هر ماهیت موجوده به خاطر توجه، معیت و سریان خاص وجود منبسط در آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۳۹-۵۶۸). با این توضیحات، روشن گردید که وجود منبسط غیر از ذات حق تعالی و اولین ظهور حق است و لذا قائل شدن به سریان و حضور آن در تمامی مراتب هستی موجب توهم حلول و اتحاد حق تعالی با مخلوقات نیست. از این منظر، اگر در تصور و تصدیق نظریه اصالت وجود رابطه آن با کشف و توجه به «وجود منبسط» به طور صریح و فنی روشن شود، مشخص‌تر می‌گردد که چرا اصالت وجود، نه به معنای اصالت حق تعالی در قول محقق دوانی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۱) و نه به معنای وحدت شخصی عرفاست، زیرا در عین این‌که حق تعالی از منظر صدرا صرف الوجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵) و این حقیقت نیز در نهایت ملازم قرائت صحیح از نظریه وحدت شخصی در عرفان اسلامی است، اما نظریه اصالت وجود فارغ از مقام ذات حق تعالی و توحید احدی، متمرکز در تحلیل هستی‌شناختی مخلوقات است و روشن می‌نماید که در تحلیل هستی‌شناسانه مخلوقات، ما با دو نفس الامر مواجه هستیم: نخست، ماهیت آن موجود که لابشرط از خارجیت است، و دوم وجود آن موجود که در واقع، حاصل معیت و سریان وجود منبسط در متن آن تعین است. در این نگاه «وجود» برخلاف نگاه شیخ اشراق صرفاً یک اعتبار عقلی نیست، بلکه نفس‌الامری حقیقی و لابشرط به نام وجود منبسط دارد و خارجیت و وجدان عینی هر موجودی دقیقاً به واسطه معیت خاص وجود منبسط با آن تعین ماهوی است.

به علاوه، در این تقریر موجودات - و نه وجود - حقیقتاً متکثرند و تکثر آنها مجازی و وهمانی نیست، یعنی پیامد معیت وجود منبسط با هر تعین ماهوی، وجدان و خودیابی و عینیت آن تعین به صورتی کاملاً منحصربه‌فرد می‌شود، یعنی حقیقتاً وجدان و موجودیتی خاص و جدای از سایر ماهیات پدید می‌آید. به همین دلیل، با وجود وحدت ظلیه وجود منبسط (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۶۰۷)، موجودات حقیقتاً متکثرند و در نتیجه، وحدت حقیقی «وجود» منافی تکثر حقیقی «موجودات» نیست. البته توضیح بیشتر در مورد رابطه این تقریر از اصالت وجود

با نحوه وجود ماهیات و نقد سایر تقریرات اصالت وجود از نحوه وجود ماهیات، در فروع بعدی ارائه خواهد شد.

در مجموع، بر اساس این توضیحات می‌توان گفت به احتمال قریب به یقین، آن شهودی که ملاصدرا را متفطن به اصل اصالت وجود نمود بارقه‌ای از چنین شهودات فنایی بوده که او را متوجه سریان وجود منبسط در جمیع مخلوقات نموده است و او اگر همچون شیخ اشراق در شهود عوالم ملکوتی و جبروتی متوقف می‌گشت، الزاماً متفطن اصالت وجود نمی‌شد و همچنان همان بیان شیخ اشراق برای اقناع او بر اصالت ماهیت مانند سایر فلاسفه پیشین کفایت می‌کرد.

هرچند مرحوم سید احمد کربلایی در مناظرات خود با مرحوم غروی اصفهانی نحوه استدلال ملاصدرا را شاهی بر نقص شهودی او می‌داند و معتقد است ملاصدرا به شهود خالصی از ادعای توحیدی عارفان دست نیافته بود (طهرانی، ۱۴۲۷، ص ۱۱۶-۱۱۷)، ولی حتی با فرض صحت ادعای مرحوم سید احمد کربلایی، می‌توان گفت احتمالاً آشنایی ملاصدرا با آثار شاگردان محی‌الدین و آمادگی و خودآگاهی ذهنی و فکری او با مقام فنای عرفانی سبب شده حتی با فرض نقص شهودی، او توانسته باشد برخلاف شیخ اشراق، ولو عن بعد، متفطن وجود منبسط و عینیت و خارجیت آن شود و سپس تلاش کند این حقیقت مکشوف را به زبانی قابل فهم برای اهل فلسفه به عنوان ستون اصلی فلسفه‌اش مطرح کند. هرچند که ظاهراً در پیچ‌وتاب اثبات برهانی مدعای اصالت وجود، هویت لایشرطی آن وجود اصیل منبسط همچنان در حجاب است و اکثراً متوجه تلازم میان اصل مدعای اصالت وجود با قائل شدن به وجود منبسط نیستند.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا شیخ اشراق با وجود این‌که اهل شهود و عرفان است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۶)، اما به اصالت وجود راه نمی‌یابد، چون او همچنان در متن شهوداتش «موجود» مشاهده می‌کرده و اساساً به مقام درک شهودی «وجود» نائل نیامده است. به همین دلیل هم در فلسفه شیخ اشراق نیز که به نوعی تلاش برای تبیین برهانی شهودات اوست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۵-۳۹)، اثری از اصالت وجود وجود ندارد و بلکه خودآگاهانه اصالت وجود را نفی می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۳). در تأیید این مطلب نقل است که از شمس تبریزی در مورد شیخ اشراق پرسیده شد و او گفت شیخ هرچند به عالم عقل راه یافته بود، اما به عالم لاهوت راه نیافته بود (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۸۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۵).

در مقابل، اصلی‌ترین تفاوت جریان عرفان محی‌الدین و شاگردان او با عرفان‌هایی نظیر شیخ اشراق در وصول به مقام فنای ذاتی و داشتن شهودات لاهوتی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۰ و ۲۲۵). دقیقاً به همین خاطر، اصالت وجود پیش از آن‌که متعلق به نظام حکمت صدرایی باشد متعلق به نظام عرفان‌نظری است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۵۵-۶۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳-۴۲) و البته همان‌طور که پیش از این تذکر داده شد، نباید قول به وحدت شخصی وجود را با قول به اصالت وجود در نظر ملاصدرا یکی دانست. بر این اساس، هنر ملاصدرا این است که اولاً این اصل را در فضای فلسفی، خودآگاه و مبرهن می‌کند و ثانیاً می‌کوشد با محور قرار دادن آن، سایر قواعد حکمی را مورد بازخوانی قرار دهد.

بر این اساس، نتیجه اصلی توضیحات مذکور این است که تصور دقیق مدعای اصالت وجود تنها پس از درک رابطه وجود منبسط با مخلوقات امکان‌پذیر است و بدون آن تصور و آنالیز فلسفی دقیق اصل اصالت وجود امکان‌پذیر نیست.

۳. رابطه عقل با شهود وجود

این‌که معنای «وجود» چگونه برای عقل هویدا می‌گردد، یک مسئله جنجال‌برانگیز فلسفی است. علامه طباطبایی معتقدند که عقل در یک فرایند و کنش تحلیلی از معنای «است» به معنای «هست» راه می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۷). مثلاً یک کودک در فرایند ادراک ابتدا در تعبیری مانند «مامان مهربان است، هوا گرم است و... چیزی، چیز دیگر بودن را درک می‌کند و بعدها به مرور با انتزاع و جدا کردن معنای «بودن» از چیزهای مختلف به اصل مفهوم هست، بودن و وجود راه می‌یابد. یعنی انسان ابتدا در ادراکات متعارف خود به معنای «کان ناقصه» انتباه می‌یابد و سپس با یک انتزاع عقلی به معنای «کان تامه» می‌رسد.

در نقطه مقابل، استاد یزدان‌پناه تلاش می‌کند تا با تعریف و نظریه‌پردازی در حوزه «شهود عقلی» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۱۴۱) نشان دهد که وجود مستقیماً مورد شهود عقل قرار می‌گیرد و عقل می‌تواند در ضمن شهود موجودات، مستقیماً وجود را شهود کند، لذا برخلاف نظر علامه طباطبایی، نیازمند انتزاع و اعتبار عقلی برای ساخت مفهوم وجود نیستیم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵). ولی بر اساس توضیحاتی که در مورد مسئله اصالت وجود بیان شد، می‌توان نشان داد بیان علامه طباطبایی قابل دفاع‌تر است و حتی با اثبات اصالت وجود، شهود «وجود» فراتر از وسع

و طاقت حقیقت عقل است و انتساب شهود مستقیم وجود به عقل از منظر عرفانی و فلسفی غیردقیق است. البته خارج بودن شهود وجود از حیطه ادراک عقلی به معنای عدم توانایی عقل برای اثبات اصالت وجود نیست، چنانکه بسیاری از آنچه عقل فلسفی اثبات می‌کند مورد شهود فیلسوف نیست و حاصل کنش‌های پیچیده عقلی و انتزاعات عقلی است.

اما این‌که چرا عقل نمی‌تواند وجود را شهود کند به خاطر این است که کار عقل اساساً به عقل کشیدن هویت مدرک خویش است، چنانکه علاوه بر توضیحات و ادله فلسفی، ماده لغوی عقل نیز همین معنا را افاده می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۴) و این بدان معناست که عقل همواره با یک فراروی و نگاه از بالا و کسب احاطه اجمالی یا تفصیلی، به «حدود» وجودی یک موجود دست می‌یابد و از این طریق به شناخت حقایق نائل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۰۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴-۱۵۷)، درحالی‌که برخلاف موجودات، «وجود» حدی ندارد تا به عقل درآید و از این طریق عقل آن را شناسایی کند.

به بیانی هستی‌شناسانه، عقل به خاطر هویت مجردش، با اشراف وجودی بر معلوم خود، ولو عن بُعد، می‌تواند به درک و آنالیز حدود آن دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۱۳)، ولی وقتی معلوم مدنظر وجودی اشرف از عقل داشته باشد، دیگر عقل توانایی فراروی و شهود مستقیم آن را نخواهد داشت و تنها از طریق استدلال‌انی و کنش‌های ذهنی می‌تواند وجود آن را عن بُعد درک و اثبات نماید.

از منظر عرفانی هرچند حقیقت وجود مشهود همه انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۵)، اما این شهود یک شهود عقلی نیست، بلکه شهودی سرّی و بدون وساطت عقل در عمیق‌ترین لایه وجودی هر موجودی است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۵-۵۶) و عقل فلسفی تنها با انباشت تلاش‌های فراوان نظیر آنچه در تاریخ فلسفه اسلامی رخ داده، به این شهود باطنی، عن بُعد خودآگاهی حصولی و مفهومی پیدا می‌کند.

دقیقاً به همین خاطر است که عارفان به طوری ورای طور عقل برای شناخت حقایق اصرار می‌ورزند و عقل فلسفی را از شهود آنچه بیان می‌کنند قاصر می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۴)، هرچند مجدداً تأکید می‌شود قصور عقل در شهود آن حقایق به معنای ناتوانی عقل در اثبات حصولی و مفهومی آن حقایق نیست، چنانکه شناخت شهودی

ذات حق تعالی بالاجماع مافوق توان عقل و هر قوه ادراکی دیگری است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵۳)، اما عقل می‌تواند اصل وجود حق تعالی را با براهین مختلفی اثبات کند. بر اساس این توضیحات، روشن می‌شود که چرا اعتباری بودن مفهوم وجود در بیان علامه طباطبایی با اصالت وجود تنافری ندارد و برخلاف نظر استاد یزدان‌پناه، میان اصالت وجود و شهود عقلی وجود نیز تلازمی وجود ندارد و عقل هر انسانی تنها پس از شهود موجودات و در یک فرایند تدریجی و ذهنی و انتزاعی به درک مفهوم وجود راه می‌یابد، چنان‌که به لحاظ تاریخ فلسفه نیز انتباه و خودآگاهی فلسفی به اصل اصالت وجود نیازمند تطوراتی بسیار طولانی و دیرپا بوده است که در فلسفه صدرایه نقطه عطف خود می‌رسد.

۴. مساوقت قول به تباین موجودات با قول به اصالت ماهیت

یکی از شواهد مهمی که نشان می‌دهد تصور اصالت وجود در تقریرهای مشهور به درستی صورت نمی‌گیرد، این است که در کتب رایج فلسفی پس از اثبات اصل اصالت وجود، در گامی مجزا باید در مواجهه با قول تباین موجودات ادله جدیدی بر ابطال آن اقامه نمود (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۶)، درحالی‌که اساساً اگر اصالت وجود به درستی تصور شود اثبات آن جایی برای قائل شدن به قول تباین موجودات باقی نمی‌گذارد و به بیان دیگر، اساساً می‌توان گفت میان قول به تباین موجودات با اصالت ماهیت هیچ تفاوتی جز در ظاهر و الفاظ نیست.

در واقع، این‌که ما بگوییم «وجود» اصیل است، اما بعد قائل شویم آنچه عالم خارج را پر کرده موجودات متباین هستند، دقیقاً همان مدعا و درک اصالت ماهوی شیخ اشراق است که قبلاً با مغالطه پهلوان‌پنه آن را تضعیف و رد کرده‌ایم، چون همان‌طور که در فرع ۲-۳ بیان شد، قائلین به اصالت ماهیت مانند شیخ اشراق قائل به خارجیت ماهیت من حیث هی-هی نیستند، بلکه می‌گویند آنچه خارجی است موجودات‌اند و وجود یک مفهوم انتزاعی است و دقیقاً همین مدعا در قول تباین وجود تکرار می‌شود، یعنی فارغ از تفاوت ظاهری و لفظی، هر دو قائل به موجوداتی متعدد در خارج‌اند که مفهوم وجود بر آنها صدق می‌کند، ولی در هر حال، «وجود» فارغ از موجود خارجیت ندارد. به بیان دیگر، وجودات متباین مساوق همان موجودات است.

۵. نسبت قول مختار با سایر اقوال در تفسیر نسبت ماهیت و وجود

در مقدمه مقاله اجمالاً به برخی از اقوال در تفسیر نظریه اصالت وجود و نسبت ماهیت با وجود اشاره شد. حال، طبق توضیحاتی که تا اینجا بیان شد، در این فرع به صورت مختصر به نقد و ارزیابی این اقوال، بالاخص در مورد نحوه وجود ماهیات خواهیم پرداخت.

در یکی از رایج‌ترین اقوال، ماهیت به عنوان حد وجود قلمداد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه طباطبایی؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳-۱۷۸؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۳۷)، یعنی از آنجاکه موجودات خارجی هر یک حدودی دارند، ماهیت از این حدود انتزاع می‌شود و بر این اساس، ماهیت تنها منشأ انتزاع خارجی دارد، درحالی‌که می‌توان ادعا نمود این قول با بدهات شهود عقلی همه انسان‌ها از مفاهیم ماهوی معارض است، چراکه مفاهیم ماهوی تنها دال و مشتمل بر معانی سلبی نیستند تا صرفاً به عنوان حد وجود قلمداد شوند. به طور مثال، ماهیت انسان به معنای حیوان ناطق تنها هویتی نفادی ندارد و در ذات معنای حیوانیت و ناطقیت کمالات و اسماء وجودی فراوانی نظیر حیات، علم، قدرت و اراده مندمج است.

اما با رد این قول مشهور، می‌توان تقریری نوین از عینیت و ذهنیت ماهیت بر اساس نقش وجود منبسط و نسبت آن با مدعای اصالت وجود مطرح نمود. در این تقریر، ماهیات از جهتی حقیقتاً و به تبع وجود منبسط تقرری خارجی دارند و از جهتی دیگر، صرفاً ذهنی‌اند.

طبق تقریر ارائه‌شده در فروع قبلی، با سریان وجود منبسط در هر تعین ماهوی، آن ماهیت از خود وجدان وجودی می‌یابد و با این وجدان حقیقتاً آثار عینی و خارجی آن ماهیت ظهور می‌یابد. به زبان کاملاً تمثیلی، همان‌طور که یک بازیگر در حین فیلمبرداری خود را در قالب تعین یک نقش قرار می‌دهد و از دالان آن نقش فرضی خودش را وجدان می‌کند و از این طریق تلاش می‌کند تا آثار و لوازم آن نقش را کاملاً طبیعی و واقعی جلوه دهد، وجود منبسط نیز با سریان در هر تعین ماهوی و وجدان خود در ذیل آن تعین باعث می‌شود تا آثار ذاتی آن تعین عینیت و خارجیت یابند، ولی طبعاً وجدان و خارجیتی که کاملاً بالتبع و متقوم به وجدان وجود منبسط است. از این منظر، وجدان‌های متفاوت وجود منبسط در قالب تعینات ماهوی مختلف حقیقتاً عالم ساز و سبب ظهور آثار خارجی انواع تعینات ماهوی در خارج می‌شود و از این جهت، ماهیات حقیقتاً دارای تقرری خارجی، اما به تبع وجود منبسط هستند. اما از سوی دیگر و در تقریری عرفانی‌تر، می‌توان همچنان از ذهنی بودن ماهیات دفاع نمود. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، هر ماهیت همزمان مشتمل بر معانی ایجابی و سلبی است. به طور مثال، وقتی

می‌گوییم در خارج گلی وجود دارد، انتساب ماهیت گل به مصداق خارجی از سویی دال بر وجود کمالاتی نظیر زیبایی، طراوت و بوی خوش در مصداق مذکور است و از سوی دیگر، سایر کمالات را از آن مصداق خارجی نفی می‌کند، یعنی آن گل خارجی دیگر حیوان یا انسان و یا هر موجود دیگر با کمالاتی دیگر نیست. به بیان دیگر، در هویت معنایی هر ماهیتی کمالاتی بشرطلای از سایر کمالات مندرج است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۴). حال اگر از منظر وجود منبسط و نحو بسط آن در همه هستی به واقعیت نگاه کنیم می‌بینیم که این درک ماهوی ما از واقعیت‌های خارجی امری ذهنی و برخلاف هویت وجودی عالم خارج است. به-طور مثال، همان گل خارجی از آن جهت که در آن وجود منبسط ساری و جاری است، می‌تواند همزمان حاوی تمامی کمالات وجودی باشد، و به بیان دیگر، نسبت به سایر کمالات بشرطلای نیست، درحالی‌که در درک حصولی، ذهنی و مادی ما، آن را بشرطلای قلمداد می‌کنیم، چنان‌که سالکان با گذر از حجاب عالم ماده، علم حصولی و ذهن در شهودات عرفانی به وفور با این حقیقت مواجه می‌شوند که در موجودات خارجی همه کمالات وجودی موجود است و به‌طور مثال، همان گل علاوه بر زیبایی و کمالات حیات نباتی، دارای شعور و کمالات بسیار فراتری است که از درک حصولی و ماهیت محور اهل دنیا به دور است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹ و ۹۹).^۲

در این تقریر، هویت بشرطلایی ماهیت که در حقیقت ناظر به سلب و نفی سایر کمالات از مصداق هر ماهیتی است، ریشه در درک مادی، حصولی و ذهنی انسان‌ها دارد. طبق این تقریر، روشن می‌شود که چرا علامه طباطبایی در برخی از تعبیر خود درک ماهوی از واقعیت را ملازم درک حصولی و ذهنی انسان‌ها می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۵). البته توضیح تفصیلی این تلازم که نیازمند توضیح حقیقت فرایند هبوط، حقیقت عالم ماده و هستی‌شناسی ذهن است امری خارج از مجال این مقاله است. تفاوت قول مختار با نظریه وحدت شخصی وجود نیز در فروع قبلی اجمالاً روشن گردید و نیازی به تکرار نیست.

۶. مسیر منطقی-آموزشی تقریر مختار از اصالت وجود

یکی از مقدمات ضروری برای ارائه موفق‌تر مباحث حکمی تلاش برای چینش هر چه بهتر آنها در سیری منطقی‌تر و در عین حال، آموزشی‌تر است و از این جهت، اصرار بر چینش قدما در طرح مسائل حکمی الزاماً بهترین راه نیست. امری که در دوره معاصر نیز بعضاً مورد توجه قرار گرفته

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم: ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم / با شما نامحرمان ما خامشیم.

است (مقدم، ۱۴۰۲). حال، اگر تصور مذکور از اصالت وجود در این مقاله و تفاوت آن با بیان‌های رایج از اصالت وجود مورد توجه قرار گیرد، در گام بعدی می‌توان نشان داد که برخلاف سیرهای رایج آموزش فلسفه نباید اصل اصالت وجود را در همان ابتدای فلسفه آموزش داد، زیرا این قرائت متفرع بر مبادی تصویری و تصدیقی دیگری است که امکان طرح آن در ابتدای آموزش فلسفه وجود ندارد.

اما پیش از بیان پیشنهاد جایگاهی جدید برای طرح اصل اصالت وجود در منظومه قواعد حکمی، مناسب است به نقد و بررسی این‌که چرا جناب ملاصدرا این اصل را در ابتدای حکمت متعالیه گنجانده است توجه کنیم. علت این‌که ملاصدرا اصل اصالت وجود را به عنوان یکی از اولین گام‌های فلسفه‌اش قرار داده، ظاهراً این است که او بعد از تفطن به اصل اصالت وجود، متوجه می‌شود که با خودآگاهی به این اصل رکن، فهم و عمق تمام قواعد حکمی متفاوت می‌شود و لذا برای بازخوانی حکمت در قالب حکمت متعالیه باید ابتدا این اصل را بیان کرد و سپس سایر اصول فلسفی را بر اساس آن بازخوانی نمود. به همین خاطر، او تلاش می‌کند با کمترین مقدمات، این اصل را در ابتدای فلسفه‌اش بگنجانند و سپس سایر قواعد حکمی را متفرع بر آن نماید، درحالی‌که شاید بتوان در مورد وجاهت این چینش تردید نمود و نشان داد اگر ارائه اصل اصالت وجود به تأخیر می‌افتاد و پیش از آن قواعد حکمی دیگری مطرح می‌شد، برخلاف وضعیت موجود تصور و تصدیق این اصل مهم با دقت بیشتری رقم می‌خورد.

دقت شود که تردید در چینش فعلی به معنای نقض براهین اصالت وجود نیست، بلکه به معنای عدم توان مخاطب برای درک و تصور صحیح آنهاست. برای آنهایی که با حکمت اسلامی مانوس‌اند، این مسئله قابل درک است که گاه یک قاعده فلسفی در عین عمق بسیار، بیان ساده و واضحی دارد، ولی سادگی بیان آن به معنای قابل دسترس بودن فهم آن برای همگان نیست، بلکه معمولاً آن قاعده عمیق اما ساده برای کسی قابل لمس است که مسیری طولانی را در آموزش حکمت پیموده، نه برای متعلم تازه‌واردی که با وجود خواندن آن بیان ساده هرگز به عمق آن اصل راه پیدا نمی‌کند. این واقعیت باعث می‌شود که گاه برخی از حکما و عرفا بتوانند حرف پایانی را همان اول به متعلم بزنند و به لحاظ منطقی هم بیان آنها چالشی نداشته باشد، ولی مسئله اینجاست که عمق آن حرف هرگز برای مبتدی قابل درک نیست،

چنان‌که علامه طباطبایی در برهان صدیقین خود، با تکیه بر کمترین مقدمات و با بیانی ساده، بدهات ضرورت ازلیه اصل واقعیت را اثبات می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵)، اما واقعیت این است که این برهان همچنان خاص صدیقین است و هر کسی توان درک عمق آن را ندارد. همین چالش در طرح قاعده اصالت وجود نیز باعث شده تا با وجود وجاهت منطقی براهین آن، تصور بسیاری از متعلمان فلسفه از اصالت وجود همچنان مبهم و مغشوش است و همین باعث می‌شود که حتی میان اساتید مبرز فلسفه نیز در تبیین معنای اصالت وجود بعضاً اختلافات فاحشی وجود داشته باشد.

البته این شاید از هوشمندی ملاصدرا است که تلاش می‌کند با ارائه هر چه ساده‌تر اصل اصالت وجود و ابتناء کمتر آن بر سایر قواعد حکمی، مجال پذیرش عمومی آن را فراهم آورد، اما واقعیت این است که به همان میزان که با این روش، پذیرش عمومی این قاعده ساده و فراگیرتر شده است، اما در عوض، عمق و هسته سخت این مدعا که در ارتباط تنگاتنگ با درک جایگاه هستی‌شناختی وجود منبسط است، در حجاب رفته است. اما به نظر می‌رسد در این زمانه و پس از آن‌که به لطف مجاهدت صدرا و صدرائیان پذیرش عمومی این اصل تثبیت شده، بهتر است به جای ارائه قرائتی عمومی، به فکر قرائتی باشیم که از ابتدا شفاف و بی‌پرده هسته سخت این نظریه را به رخ کشاند.

نگارنده با این دغدغه و بر اساس تقریر جدیدی که از معنای اصالت وجود در این مقاله ارائه شده، در سالیان گذشته تلاش نموده تا به الگو و چینی برای طرح قواعد حکمی دست یابد که در آن نواقص مذکور در طرح رایج اصالت وجود، وجود نداشته باشد و بتوان با صراحت و دقت کافی این قرائت مذکور و مبانی و لوازم آن را تشریح نمود. این الگو فراتر از یک ایده، در مقام عمل و در قالب یک دوره کامل آموزش فلسفه در طول دو سال اجرایی شد، و بررسی بازخورد متعلمان آن، نشان از موفقیت بسیار بیشتر این چینی در درک شفاف‌تر از اصل اصالت وجود و مبانی و لوازم آن دارد. ذکر این تجربه تنها از این باب بود که تأکید شود این الگو فراتر از یک ایده اجمالی، مجال اجرای تفصیلی موفقیت‌آمیز نیز داشته است و محتوای آن در دسترس است.^۳ هرچند توضیح تفصیلی چینی قواعد حکمی در این قالب نوین نیازمند

۳. صوت تمامی ۱۵۰ جلسات این دوره آموزشی تحت عنوان دوره مجمع البیان به همراه فهرست تفصیلی و اجمالی چینی مطالب را می‌توان در سایت (www.vdars.com) مشاهده نمود. اما به طور خاص، طرح مسئله اصالت وجود را از جلسات ۲۵ تا ۳۰ در این دوره می‌توان دنبال کرد.

مجال مستقلی است، اما در ادامه تلاش می شود به صورت بسیار مختصر به جایگاه طرح اصل اصالت وجود در این الگوی جدید اشاره گردد.

در این چینش جدید، بعد از تشریح موضوع و هدف فلسفه و برخی مبادی تصویری و تصدیقی رایج، ابتدا مبحث معقول اولی و ثانوی و نقش آفرینی آن در فهم مسائل فلسفی مطرح می شود، سپس با اتکا بر معقولات ثانیه «حدوث و قدم» و سپس «وجوب و امکان»، بررسی موضوع مبدأشناسی آغاز می شود و در پایان این گام با طرح دوگانه «وجود و حد وجود» اثبات می شود که مبدأ هستی بدون هیچ حد ماهوی، صرف الوجود است و لوازم این قول از جمله توحید احدی تشریح می شود. سپس در گام بعدی، وارد بحث از کیفیت ظهور کثرات از مبدأ هستی شده و با بیان دقیق فلسفی، رابطه وحدت حقه ظلیه وجود منبسط با وحدت حقه حقیقه ذات تبیین می شود. در این گام، علاوه بر تشریح فلسفی و برهانی، برای انس بیشتر مخاطب، بیان عرفانی و مستندات قرآنی و روایی آن نیز به اجمال مطرح می شود. به علاوه، در این گام، نسبت انواع حیثیات شأنی، نفادیه و اندماجی با ذات هستی تشریح می شود. در این منظومه جدید تنها پس از تشریح تفصیلی این مطالب، در ابتدای گام سوم و در توضیح کیفیت ظهور جهت خلقی و خودیابی موجودات، نوبت طرح دقیق نظریه اصالت وجود فرا می رسد و در این گام به تفصیل روشن می شود که چگونه توجه و معیت وجود منبسط با تعینات ماهوی منجر به ظهور آثار خارجی این ماهیات و پیدایش تعین عینی آنها می شود. به نظر می رسد که تنها در این گام است که نظریه اصالت وجود در جایگاه مطلوب خود می نشیند و لب آن برای مخاطب قابل تصور و تصدیق می شود. در ادامه نیز با شفاف شدن معنای اصالت وجود، نوبت به ترسیم سایر قواعد هستی در قوس نزول و صعود آفرینش می رسد که مجال طرح نکات آن در این مقاله نیست.

به بیان دیگر، در این تقریر، جایگاه طرح تفصیلی اصل اصالت وجود نه در ابتدای اسفار اربعه، بلکه در ابتدای سفر سوم است، یعنی در نقطه ای است که قرار است نحوه ظهور جهت خلقی و کیفیت پیدایش وجدان و وجود عینی ماهیات، خارج از صقع ربوبی را مطرح نمود و تنها در این نقطه است که می توان مدعای اصالت وجود را با دقت بالا و پیراسته از تصورات مبهم رایج توضیح داد.

البته شاید به این سیر محتوایی این ایراد وارد شود که مقدمه منطقی بسیاری از مباحثی

که پیش از طرح اصالت وجود در این الگو مطرح می‌شود، از جمله مبدأشناسی و اثبات صرف‌الوجود بودن ذات، همان اصالت وجود است و بدون اثبات اصالت وجود، طرح بسیاری از این مباحث به لحاظ منطقی وجود ندارد، درحالی‌که چنین نیست و هرچند تمامی قواعد حکمی ثبوتاً متفرع بر اصالت وجودند، اما اثباتاً متفرع بر آن نیستند و می‌توان با ملاحظات برهانی و منطقی، مقدمات مذکور را بدون تصریح به اصل اصالت وجود به معنایی که در این مقاله بیان شد اثبات نمود و پس از آن وارد شرح اصل اصالت وجود شد. به طور مثال، در مسئله مبدأشناسی حتی در نگاه مشاء که مسئله اصل اصالت مطرح نیست، ذات حق تعالی به عنوان وجود بحث و بدون ماهیت اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲)، لذا می‌توان بدون تصریح به اصل اصالت وجود و با پیگیری دقیق لوازم وجوب وجود، صرف‌الوجود بودن واجب‌الوجود و توحید احدی آن را اثبات نمود و بعداً در توضیح نحوه ظهور ذات و کیفیت تفکیک جهت خلقی از صقع ربوبی (خانی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۵۹-۹۲) به طرح مستقل اصل اصالت وجود راه یافت.

در واقع، در این الگو به جای این‌که از همان ابتدا و بی‌مقدمه در مورد جایگاه هستی‌شناختی دوگانه وجود و ماهیت در نفس الامر مخلوقات سخن گفته شود، اولاً به صورت تفصیلی در موضوع مبدأ هستی و هویت وجودی حق تعالی بحث می‌شود و سپس در بررسی لوازم ذات و نحوه ظهور حق تعالی در مراتب آفرینش نوبت به طرح مسئله اصالت وجود می‌رسد و تنها در این چینش است که امکان تصور و تصدیق دقیق مدعای اصالت وجود فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

برایند و نتیجه این مقاله ارائه قرائتی نوین از اصل اصالت وجود است؛ قرائتی که با تکیه بر مبادی متفاوت با وضوح بیشتری مدعای اساسی این اصل بنیادین در حکمت متعالیه را تشریح می‌کند. در این قرائت ابتدا با تکیه بر دوگانه معقول اولی و ثانوی تقریر مسئله و چالش دوگانه اصالت وجود و اصالت ماهیت بازخوانی گردید و نشان داده شد که بدون توجه به این دوگانه، فهم مسئله و علت اصرار شیخ اشراق بر اصالت ماهیت و همچنین غریب بودن ادعای اصالت وجود قابل درک نیست. پس از این مسئله، تلاش شد تا از نقطه عزیمتی متفاوت با بررسی نوع مکاشفه‌ای که ملاصدرا را متفطن اصالت وجود نمود، هسته سخت مدعای اصالت وجود شناسایی شود. در

این قسمت نشان داده شد که هسته سخت مدعای اصالت وجود با فهم جایگاه هستی‌شناختی وجود منبسط رابطه تنگاتنگی دارد و بدون توجه و تقریر صحیح از وجود منبسط امکان تصور و تصدیق اصل اصالت وجود امکان‌پذیر نیست و یا قرائت‌هایی مبهم و دارای همپوشانی با اصالت ماهیت پدید می‌آیند.

در مرحله پایانی نیز تلاش شد تا بر مبنای این قرائت از اصالت وجود، به جایابی جدیدی برای طرح این اصل مهم فلسفی در منظومه حکمت متعالیه دست یابیم و نشان داده شد برخلاف چینش معمول، جای طرح این اصل نه در ابتدای حکمت متعالیه، بلکه در اواسط سیر فلسفی و در بخش تبیین کیفیت ظهور جهت خلقی در نظام آفرینش است.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن سینا. (۱۳۸۱ش). الإشارات والتنبيهات. قم: بوستان کتاب.
۳. ابن سینا. (۱۴۰۰ش). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۴. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، (مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۶ش). هستی از منظر فلسفه و عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق). توحید عینی و علمی. مشهد: نشر علامه طباطبائی.
۷. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۸. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نفحات الانس من حضرات القدس. تهران: اطلاعات.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم. قم: اسراء.
۱۰. جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). الإنسان الكامل فی معرفة الأوائل والأواخر. بیروت: دار الکتب.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸ش). ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱ش). هزار و یک نکته. قم: بوستان کتاب.
۱۳. حسن زاده، رحیم. (۱۳۹۳ش). تحلیل علم خداوند به ذات خود. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ملاصدرا و جیلی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: رضا اکبری). دانشگاه امام صادق (ع). تهران.
۱۴. خانی، ابراهیم: صادقی حسن آبادی، مجید؛ امامی جمعه، مهدی. (۱۳۹۷ش). بررسی منطق اسفار اربعه ملاصدرا و استفاده از آن برای ارائه الگوی فراگیر و نوین در تبیین مراحل اندیشه عقلانی. خردنامه صدرا، ش ۹۱، ۵۵-۷۴.
۱۵. خندان، سید علی اصغر. (۱۳۸۰ش). مغالطات. قم: بوستان کتاب.
۱۶. سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۶ش). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
۱۷. سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۹۶ق). مجموعه مصنفات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ش). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷ش). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
۲۳. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۸ش). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۶۰ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۷. مقدم، غلامعلی. (۱۴۰۲ش). بازنشانی موضع تشکیک نسبت به موضوع فلسفه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۲۵۵-۲۷۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4813.1407>
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. تهران: مکتبه المصطفوی.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۰. یزدان‌پناه، سید عطاءالله. (۱۳۸۹ش). حکمت اشراق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. یزدان‌پناه، سید عطاءالله. (۱۳۹۳ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی(ره).
۳۲. یزدان‌پناه، سید عطاءالله. (۱۳۹۵ش). فلسفه فلسفه: تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.



Document and Inferential Analysis of Imam Reza's Narration on the Rational Argument for Caution

 Seyed Ali Delbari¹

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Instructor of Higher Education at the Scientific Seminary of Khorasan, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 16 September 2024

Received in revised form: 19 November 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online: 7 December 2024

Keywords

Imam Reza's narration, rational argument for caution, rationality argument, documentary and inferential analysis.



Abstract

Theology is the most important subject within religious knowledge, and numerous narrations have addressed its various dimensions. This article analyzes both the document and inferential aspects of one of Imam Reza's (pbuh) hadiths, in which the rational argument for caution or rationality is beautifully clarified. Given the gap in previous research, which has primarily focused on generalities and has paid less attention to a comprehensive document and inferential analysis of this narration, this study seeks to assess the reliability of the narration using a descriptive-analytical method. The findings reveal that although the narration is considered weak by later standards of documentation, it remains trustworthy and acceptable due to certain indicators of reliability. In terms of inference, through logical reasoning and the rational argument for caution, it is demonstrated that choosing faith in God and adhering to religious commandments, even in uncertain circumstances, is the most rational choice and has a significant impact on human destiny. This concept can be used as a strong point in theological discussions to reinforce believers' faith and commitment to their beliefs, as well as to contribute to debates in theology.

Cite this article: Delbari, S. A. (2024). Document and Inferential Analysis of Imam Reza's Narration on the Rational Argument for Caution. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 55-76. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6350.1552>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی

✉ سید علی دلبری

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ مدرس درس خارج حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

چکیده

خداشناسی مهم‌ترین مسئله از معارف دینی است که در روایات متعددی به زوایای مختلف آن پرداخته شده است. این نوشتار به تحلیل سندی و دلالی یکی از احادیث امام رضا (ع) که در آن، برهان احتیاط عقلی یا معقولیت، به زیبایی تبیین شده پرداخته است. با توجه به خلأ موجود در تحقیقات پیشین که بیشتر به بیان کلیات پرداخته و کمتر به بررسی جامع سندی و دلالی این روایت توجه کرده‌اند، این پژوهش تلاش دارد تا با روش توصیفی - تحلیلی، اعتبار سندی و دلالی روایت را بررسی کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که روایت مذکور به لحاظ سندی، گرچه به اصطلاح متأخران، ضعیف به حساب می‌آید، اما با توجه به قرائن وثوق به صدور، معتبر و قابل پذیرش است. همچنین به لحاظ دلالی، با استفاده از استدلال منطقی و برهان احتیاط عقلی، به خوبی نشان داده شده که انتخاب ایمان به خداوند و عمل به دستورات دینی، حتی در شرایط عدم قطعیت، از نظر عقلانی بهترین گزینه است و بر سرنوشت نهایی انسان‌ها تأثیر بسزا دارد. این انگاره می‌تواند به عنوان نقطه قوت در مباحث اعتقادی استفاده شود و به تقویت ایمان مؤمنان و پابندی آنان به اعتقاداتشان و استفاده از آن در مباحث خداشناسی کمک کند.

استناد: دلبری، سید علی. (۱۴۰۳). تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸، (۳۳)، ۵۵-۷۶.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6350.1552>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

کلیدواژه‌ها

روایت رضوی، برهان احتیاط عقلی، برهان معقولیت، بررسی سندی و دلالی.



مقدمه

در آموزه‌های دینی، مهم‌ترین مسئله مسئله خداشناسی است. این مسئله همان‌گونه که از نظر عقل اهمیت ویژه دارد، از نظر نقل نیز چنین است. اهمیت عقلی آن بدین جهت است که اولاً مسئله مذکور اساس همه شرایع و آموزه‌های دینی را تشکیل می‌دهد. ثانیاً رفتار و گفتار هر فرد تبلور اندیشه و اعتقاد اوست. اندیشه و اعتقاد درست، اصلاح رفتار و گفتار را به دنبال دارد. بنابراین شناخت صحیح از خداوند متعال نه تنها ریشه ایمان بلکه راهنمای زندگی عملی است.

اهمیت نقلی مسئله یادشده نیز به این دلیل است که قرآن کریم توجه ویژه‌ای به تشریح و تبیین خداشناسی و یکتاپرستی مبذول داشته است، به گونه‌ای که هیچ موضوع دیگری از چنین توجه و تأکیدی در قرآن برخوردار نیست. شاهد این مدعا این است که درباره خداشناسی بیش از ۱۲۰۰ آیه نازل شده است (حجazy، ۱۳۸۸، ص ۶۹). این در حالی است که مجموع آیاتی که مربوط به احکام عملی است به ۳۰۰ آیه می‌رسد. در همین راستا، سنت معصومان (ع) نیز با اهتمام ویژه، به تشریح و تبیین این آیات پرداخته است. بنابراین از نظر متون دینی، هیچ دانشی به عظمت دانش خداشناسی و یکتاپرستی وجود ندارد.

در باب خداشناسی، مسائل مختلف بررسی می‌شود. یکی از مسائل این باب، براهین اثبات خداوند است. در روایات پیشوایان معصوم (ع) استدلال‌های گوناگونی درباره خداشناسی ارائه شده است. یکی از این براهین که از ابداعات متون دینی و روایات اسلامی به شمار می‌آید، برهان «احتیاط عقلی یا معقولیت» است که در حدیث امام هشتم (ع) به خوبی تبیین شده است. این حدیث با استفاده از منطق و استدلال عقلی که قرن‌ها بعد به عنوان برهان پاسکال نیز شناخته شد، اهمیت و ضرورت اعتقاد به خداوند و لوازم آن را به شیوه‌ای روشن و قابل فهم بیان می‌کند و نمونه‌ای از روش استدلال امام رضا (ع) در مواجهه با شکاکان و منکران دین است.

این نوشتار با هدف بررسی سندی و دلالتی روایت رضوی درباره برهان احتیاط عقلی، ابتدا به تحلیل سندی روایت پرداخته و سپس دلالت آن را بررسی کرده است. تحلیل این حدیث می‌تواند به فهم بهتر روش‌های استدلالی ائمه (ع) در مواجهه با شکاکان و ملحدان کمک کند و نقطه قوتی در مباحث خداشناسی و اعتقادی قرار گیرد و به تقویت ایمان مؤمنان و پابندی آنان به اعتقاداتشان کمک کند.

پیشینه تحقیق

بنابر جست‌وجوی نگارنده، پیش از این، تلاش‌هایی در زمینه براهین اثبات وجود خدا در روایات رضوی و یا تحلیل و تبیین برهان معقولیت صورت گرفته است. مقالات منتشرشده ذیل در این راستا درخور توجه‌اند: «براهین اثبات وجود خدا در کلام امام هشتمین علیه السلام» به قلم نفیسه احمدوند (۱۳۹۱)؛ «نگاهی تحلیلی به تصحیح خداشناسی مردم توسط امام رضا (ع)» به کوشش رضا اکبری (۱۳۹۲)؛ «روش‌های ایجاد و تعمیق باور به وجود خداوند در تربیت اعتقادی بر اساس سیره امام رضا (ع)» از سید ابوالقاسم موسوی و دیگران (۱۳۹۶)؛ «نقش روایات در امور اعتقادی» از محمد سند (۱۳۸۲)؛ «بررسی جایگاه حزم‌گرایی دینی با تأکید بر دیدگاه مفسران» از محمدجواد اصغری (۱۳۹۳)؛ «معقولیت ایمان» از سید حسن اسلامی اردکانی (۱۳۹۱)؛ «برهان معقولیت یا احتیاط عقلی بر وجود خدا» از محمد محمدرضایی (۱۳۸۰)؛ «نگرشی نوین در تبیین ضرورت عقلی عمل به دستورات شرعی با تأکید بر آیات و روایات» از مهدی شجریان (۱۳۹۵)؛ «روش‌شناسی علمی پاسخگویی به شبهات در سیره رضوی» از خرقانی و محقق‌گرمی (۱۳۹۷). اما این مقالات، یا به طور کلی به بیان ادله اثبات وجود خدا در کلام امام رضا (ع) پرداخته یا برهان معقولیت را تحلیل کرده‌اند. بر این اساس، مقالات فوق تنها بخش محدودی از پژوهش خود را به برهان معقولیت یا احتیاط در کلام رضوی اختصاص داده‌اند، لکن مقاله پیش‌رو در مقایسه با نوشته‌های پیشین، به تحلیل جامع سندی و دلالتی روایت امام رضا (ع) در خصوص برهان احتیاط عقلی یا معقولیت می‌پردازد. این مقاله افزون بر تحلیل محتوایی این روایت، که این برهان تا چه حد می‌تواند استدلالی محکم و قابل قبول در مباحث خداشناسی باشد، در تحلیلی سندی نیز با استفاده از منابع رجالی و روایی، اعتبار سندی روایت را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که خبر واحد غیرقطعی، با قطع نظر از سند و حجیت جعلی و تعبدی آن به لحاظ مضمون، خواه روایات تذکری یا تعلیمی یا ارشادی، ارزش والا و اهمیت بالایی دارد.

۱. گزارش حدیث رضوی

امام رضا (ع) با بیان ساده در یکی از مناظرات خود با فردی زندیق و ملحد، به برهان احتیاط عقلی یا معقولیت اشاره می‌کنند. مرحوم کلینی این حدیث گران‌سنگ را در کتاب کافی چنین آورده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَزْمَكِيِّ الرَّازِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ

بْنِ بُرْدٍ الدِّينَوَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ خَادِمِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا الرَّجُلُ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ - وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ - أَلَسْنَا وَإِيَّاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً؟ لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَصُمْمْنَا وَزَكَّيْنَا وَأَقْرَبْنَا». فَسَكَتَ الرَّجُلُ. ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُنَا - وَهُوَ قَوْلُنَا - أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا؟...» (كليني، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸).

ترجمه: محمد بن جعفر اسدی از محمد بن اسماعیل برمکی رازی، از حسین بن حسن بن بُرد دینوری، از محمد بن علی، از محمد بن عبدالله خراسانی، خادم امام رضا (ع)، نقل می‌کند که مردی از زندیقان نزد امام رضا (ع) آمد و در حضور او جمعی بودند. امام رضا (ع) فرمود: «ای مرد، بگو ببینم، اگر سخن شما درست باشد - که نیست - آیا ما و شما در یک مسیر مساوی نیستیم؟ در این صورت، نماز، روزه، زکات و اقرار ما هیچ ضرری برای ما ندارد.» مرد ساکت شد. سپس امام رضا (ع) فرمود: «و اگر سخن ما درست باشد - که چنین است - آیا شما هلاک نمی‌شوید و ما نجات پیدا نمی‌کنیم؟».

این حدیث از امام رضا (ع) به شکلی روشن و منطقی، به برهان احتیاط یا برهان معقولیت اشاره دارد. این برهان بر اساس اصول عقلانی و مصلحت‌اندیشی بنا شده است و سعی دارد با استفاده از منطق و احتمالات، اهمیت و ضرورت اعتقاد به خداوند و لوازم آن را برجسته کند. در ادامه، به بررسی و تحلیل دقیق سند و دلالت این حدیث می‌پردازیم.

۱-۱. بررسی سندی

حدیثی که در آن یک فرد از زندیقان و ملحدان به مجلس امام رضا (ع) وارد می‌شود و حضرت با برهان احتیاط به اثبات وجود خدا و لوازم آن می‌پردازد، در منابع مختلف با متنی واحد و اندکی تفاوت در سند آمده است. این روایت را به صورت مسند، شیخ کلینی در کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸) و شیخ صدوق در دو کتاب توحید (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۰، ح ۳) و عیون أخبار الرضا (ع) (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۱، ح ۲۸) هر یک با سند خود، و شیخ طبرسی به صورت مرسل (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۶) نقل کرده‌اند.

سند کافی: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ الرَّازِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بُرْدٍ الدِّينَوَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ خَادِمِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ...».

شیخ صدوق در دو کتاب توحید و عیون، این روایت را به یک طریق نقل کرده است. سند در عیون چنین آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَمِينَةَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْكُوفِيُّ الصَّيْرَفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ خَادِمِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ...».

سلسله راویان این حدیث در طریق شیخ کلینی عبارت‌اند از:

۱. محمد بن جعفر اسدی؛ ۲. محمد بن اسماعیل برمکی رازی؛ ۳. حسین بن حسن بن بُرد دینوری؛ ۴. محمد بن علی؛ ۵. محمد بن عبدالله خراسانی، خادم امام رضا (ع).

زنجیره راویان این حدیث در طریق شیخ صدوق عبارت است از:

۱. محمد بن علی ماجیلویه؛ ۲. محمد بن ابی القاسم؛ ۳. ابوسمینه محمد بن علی کوفی صیرفی؛ ۴. محمد بن عبدالله خراسانی، خادم امام رضا (ع).

مقصود از «محمد بن علی»، راوی چهارم در سند کافی، آن‌گونه که شیخ صدوق تصریح کرده، همان ابوسمینه محمد بن علی کوفی صیرفی است. بر این اساس، در سند این حدیث، دو راوی حضور دارند که در هر دو طریق شیخ کلینی و شیخ صدوق مشترک‌اند. آن دو عبارت‌اند از: ۱. محمد بن عبدالله خراسانی، خادم امام رضا (ع) و ۲. ابوسمینه محمد بن علی کوفی صیرفی. در طریق کلینی سه راوی و در طریق شیخ صدوق دو راوی اختصاصی وجود دارد.

۱-۱-۱. ارزیابی طریق کلینی

۱. محمد بن جعفر اسدی، امامی ثقة است. نجاشی درباره او می‌گوید: محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی که به او محمد بن ابی عبدالله گفته می‌شود، فردی ثقة و صحیح‌الحديث است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۳، ش ۱۰۲۰). کلینی اغلب از او روایت می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۶) و درباره او آمده است: «كَانَ أَحَدَ الْأَبْوَابِ» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳).

۲. محمد بن اسماعیل بن احمد بن بشیر برمکی رازی معروف به صاحب الصومعه، امامی ثقة است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۴۱، ش ۹۱۵). علامه حلی آورده است: «علمای ما درباره او اختلاف نظر دارند. نجاشی او را ثقة و مستقیم دانسته است، اما ابن غضائری او را ضعیف می‌داند. در اینجا دیدگاه نجاشی به نظر من ارجح است» (حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۵، ش ۸۹).

۳. حسین بن حسن بن بُرد دینوری. درباره این راوی در منابع رجالی اطلاعاتی وجود ندارد.

آیت الله خویی می‌گوید: «فمن الغریب أنه لم يتعرض للرجل فی شیء من الكتب الرجالية» (خویی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۳۰).

دو راوی بعدی در هر دو طریق مشترک اند:

۴. محمد بن علی ابوسمینه: داده‌های رجالی موجود، بیانگر ضعف ابوسمینه و غالبانه بودن میراث حدیثی وی از نگاه فضل بن شاذان، کشی (۱۳۴۸، ص ۵۴۶) ابن غضائری (۱۳۶۴، ص ۹۵) و نجاشی است. نجاشی می‌گوید: «ضعیف جداً فاسد الاعتقاد لا یُعتمد فی شیء» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۳). شیخ طوسی برخی از روایات او را دارای اختلاط، غلو و تدلیس دانسته است و از این رو، روایت‌های منحصربه‌فرد وی را که تنها از طریق او نقل شده و از طریق دیگر شناخته نمی‌شود، قابل استفاده نمی‌داند (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۴۱۲، ش ۶۲۵). از سخن شیخ پیدا است که در باور قدما، تنها احادیث منفرد راویان ضعیف، قابل اعتماد و استناد نیستند و ضعیف بودن راوی، به معنای نادیده انگاشتن تمام احادیث راوی ضعیف نیست، بلکه تنها از آن بخش از احادیث راویان ضعیف روی برتافته می‌شود که از نشانه‌های استواری و باورپذیری برخوردار نباشند (حسینی شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۶۲۱).

ضمن این‌که ممکن است کسی به عنوان تجمیع قراین با توثیقات عامه‌ای مانند وقوع ابوسمینه در زنجیره اسناد روایات کامل الزیارات، کثرت روایات ایشان در جوامع متقدم و فراوانی روایت اجلا و راویان جلیل‌القدر از ابوسمینه، وقوع وی در چهار طریق از مشیخه صدوق و همخوانی درون‌مایه‌های روایی وی با روایات راویان موثق و جلیل‌القدر و نفی اتهام غلو از وی، به این راوی اعتبار ببخشد و او را در زمره راویان قابل اعتماد قرار دهد (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۲).

۵. محمد بن عبدالله خراسانی. اطلاعاتی درباره وی در کتاب‌های دانش رجال وجود ندارد؛ به این معنا که او نتوانسته است در مقیاس علمی شناخته شود. این موضوع می‌تواند به دلیل کمبود اطلاعات یا کم‌اثر بودن او در تاریخ باشد. اما وی به عنوان خادم امام رضا (ع) به دلیل خدمت به حضرت در امور روزمره و خدمات شخصی شناخته می‌شود. از این جهت، مورد توجه قرار گرفته و به نوعی جزء نزدیکان حضرت محسوب می‌شود و به نقل او می‌توان اعتماد کرد.

۱-۲. ارزیابی طریق صدوق

۱. محمد بن علی بن ابی القاسم عبدالله بن عمران ماجیلویه: امامی ثقة است. گرچه در منابع

رجالی متقدم بر وثاقت او تصریح نشده است، ولی وثاقت او به کمک تجمیع قرائن قابل احراز است، چه ماجیلویه از مشایخ شیخ صدوق است و صدوق بسیار از ایشان نقل روایت کرده و از مشایخ اجازه حدیث است. شیخ صدوق در مشیخه از ناحیه ایشان به ۵۴ راوی طریق دارد. ترضی شیخ صدوق بر ایشان محرز است. اگر در هر یک از این توثیقات عامه (دلبری، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۴۵) خدشه باشد، به کمک تجمیع این قرائن، وثاقت این راوی اثبات می شود.

۲. محمد بن ابی القاسم عبدالله بن عمران: امامی ثقة است. نجاشی می نویسد: «سید من أصحابنا القمیین ثقة عالم فقیه عارف بالأدب والشعر والغریب» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۴).

۳ و ۴. درباره دو راوی دیگر در قسمت طریق کلینی سخن به میان آمد و مشخص شد که اعتماد به این دو اختلافی است. اگر کسی این دو را قابل اعتماد بداند، با توجه به وثاقت دو راوی آغازین، تمامی روات طریق صدوق، امامی ثقة خواهند بود و در نتیجه، روایت صحیح به شمار می آید.

جمع بندی: بنابر مسلک متأخران، بررسی های سندی نشان داد که روایت از منابع معتبر نقل شده و هرچند سند این حدیث، متصل و مسند است، ولی با توجه به مجهول بودن راوی اصلی، محمد بن عبدالله خراسانی، و تضعیف ابوشمینه محمد بن علی، این حدیث طبق اصطلاح متأخران، چنان که علامه مجلسی گفته (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۳) ضعیف تلقی می گردد. اگر کسی قرائن بر توثیق این دو راوی را کافی دانست، طریق صدوق صحیح خواهد بود، چه در طریق کلینی راوی سوم، حسین بن حسن بن بُرد دینوری، نیز مجهول است.

بر اساس نظر قدما، برای احراز اعتبار و اعتماد به حدیث، باید به جمع آوری قرائن پرداخت. برای این حدیث قرائن اعتبارزا و اعتمادآفرینی همچون برهان عقلی و وجود روایت در کتب معتبر مانند کافی و آثار شیخ صدوق مانند التوحید و عیون أخبار الرضا (ع)، همچنین، همخوانی با دیگر روایات و اتقان متن می تواند موجب اطمینان به صدور این خبر شود. ازاین رو، برخی از عالمان به درستی معتقدند که در مورد اخبار معارفی که تأیید و اعتقاد به محتوای آن ها بر اساس معیار عقل است، ضعف سندی مانع پذیرش محتوای عقلانی شان نمی شود.

ملاصدرا در شرح خود بر اصول الکافی به این موضوع تصریح کرده است. او در شرح حدیث هبوط جبرئیل بر حضرت آدم می گوید: «هذا الحديث وإن كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زياد ومفضل بن صالح وغيرهما في طريقه، إلا أن ذلك لا يقدح في صحة مضمونه

لأنه معتضدٌ بالبرهان العقلي، وكذلك كثيرٌ من الأحاديث الواردة في أصول المعارف ومسائل التوحيد وغيره» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰). سند این حدیث، اگرچه به دلیل وجود سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و افراد دیگر در آن، ضعیف است، اما این مسئله به درستی مضمون آن آسیب نمی‌رساند، زیرا با برهان عقلی تأیید و تقویت می‌شود. بسیاری از روایات در اصول معارف و مباحث توحید و دیگر مسائل اعتقادی نیز همین‌گونه قابل اعتمادند. ملا صالح مازندرانی، دیگر شارح الکافی نیز می‌نویسد: «ضعفُ سندِ هذه الرواية لا ينافي الجزمُ بصحة مضمونها لأنه مؤيدٌ بالعقل والنقل» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۳). ضعف سند این روایت منافاتی با یقین به درستی محتوای آن ندارد، زیرا با عقل و نقل تأیید می‌شود. علامه شعرانی در تعلیقه خود بر این سخن می‌گوید: «إنَّ الضعفَ بحسب الأسناد لا ينافي صحة المضامين»؛ ضعف سندی منافی با صحت محتوا نیست. اساساً در اصول اعتقادی نیازی به سند نیست (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۳).

۲. اعتبار خبر رضوی در مسئله اعتقادی

از مبانی این بحث، پاسخ به این پرسش است: این خبر منقول از امام رضا(ع) که حاکی از برهان احتیاط عقلی است، خبر واحد به شمار می‌آید و خبر واحد در حوزه اندیشه و اعتقاد، به فرض صحت سند هم ارزش ندارد. بنابراین، چگونه می‌توان برهان احتیاط یا مقبولیت را طبق خبر واحد یادشده بررسی نمود و یکی از براهین خداشناسی قلمداد کرد؟ در پاسخ باید گفت که محور بحث در اینجا مضمون خبر یادشده است که در قالب یک نظریه مطرح است و سند آن در اینجا مورد توجه نیست. توضیح مطلب این‌که: منبع معارف و آموزه‌های دینی، عقل، قرآن و سنت است. دستیابی به سنت از طریق خبر، اجماع و سیره امکان‌پذیر است. خبر یا متواتر است یا واحد. خبر متواتر از جهت سند مفید یقین است و از جهت دلالت، در همه حوزه‌های دین معتبر است. خبر واحد همراه با قرینه قطعی نیز در حکم خبر متواتر است. اما خبر واحد بدون قرینه از حیث مورد دو گونه است: دسته‌ای مربوط به احکام و امور عملی است و دسته دیگر مربوط به حوزه اندیشه و عقاید.

اکثر دانشمندان اسلامی خبر واحد ثقه بدون قرینه قطعی را در حوزه احکام و امور عملی معتبر می‌دانند، اما در حوزه اندیشه، خبر واحد از دو جهت قابل بررسی است: یکی این‌که خبر

مزبور از حیث سند مفید ظن وجدانی و علم تبعدی است و دیگر از جهت مضمون و مدلول با قطع نظر از سند. خبر واحد مجرد از قرینه قطعی به عنوان علم تبعدی و افاده ظن نوعی در حوزه عقاید کارایی ندارد، اما از جهت مضمون و مدلول، ارزش والایی دارد، زیرا محور بحث در این فرض، مضمون و محتوای خبر است که به عنوان یک نظریه مطرح شده است و سند آن اساساً مورد نظر نبوده و مهم نیست، چه خبر واحد در مسائل اعتقادی از حیث مضمون بیانگر مواردی چون تذکر، تعلیم و ارشاد است و همه این موارد نسبت به اصول اساسی دین ارزش والایی دارد (دلبری و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۲۳). در ذیل، به گونه‌هایی مهم از این موارد اشاره می‌شود.

۱. **تذکر (یادآوری):** گاه به طور متعارف، از برخی مسائل غفلت می‌شود و روایات اسلامی آن را یادآوری می‌کنند، چنان‌که امیرمؤمنان (ع) یادآوری مسائل مورد غفلت را یکی از اهداف بعثت انبیا به شمار آورده است: «وَيَذَكِّرُهُمْ مِّنْ نَّسِي نِعْمَتِهِ» (شهیدی، ۱۳۷۵، ص ۶)؛ [پیامبران مبعوث شدند] تا نعمت فراموش شده را به یاد آورند.

۲. **تعلیم:** گاه انسان می‌تواند مطالبی را درک کند، اما معمولاً نیازمند معلم است، مانند مسائل ریاضی که دانش‌آموز پس از تعلیم، آن را وجدان نموده و با تمام وجود می‌پذیرد. در بسیاری از موارد، سخنان امامان معصوم (ع) از این نوع است و بسیاری از روایات جبر و اختیار از این دسته به شمار می‌آید.

۳. **ارشاد:** عقل در مواردی مانند اثبات وجود خداوند و اوصاف او مستقلاً قادر به ادراک آن است و روایات اسلامی در این باره نقش ارشادی دارد، چنان‌که برخی یادآور شده‌اند: در بسیاری از موارد، تحلیل و بررسی محقق در مضمون احادیث او را به استدلال و برهان آن مسئله راهنمایی می‌کند و او می‌تواند برهان منطقی را از آن کشف نماید و با آن، مطلب مورد نظر را اثبات کند (سند، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

روایات ارشادی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف. روایات ابداعی. برخی روایات نقش تأسیسی دارند و یک یا چند برهان را درباره اثبات وجود خداوند ابداع می‌کنند.

ب. روایات تبیینی. دسته‌ای از روایات، مبین براهین عقلی‌اند، یعنی برخی روایات برهان‌های عقلی متعارف را تبیین می‌کنند، مانند برهان «فسخ عزائم» که روایات، تقریر جدیدی از آن را که برای همگان قابل فهم است ارائه می‌دهند. در نتیجه، گاه بررسی مضمون روایات ابهامی

را که در برخی مسائل پدید آمده است رفع می‌نماید و زوایای مسئله را آشکار می‌کند. برای نمونه، می‌توان به برهان «فسخ عزائم» اشاره کرد. این برهان در اصل به برهان امکان یا حدوث برمی‌گردد، ولی در روایات اسلامی با تقریر نوینی به نام برهان «فسخ عزائم» معرفی شده است. برای مثال، در حدیثی از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْهَمَمِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۱)؛ من خداوند پاک و منزّه را با در هم شکستن تصمیم‌ها و بر هم خوردن اراده‌ها و نقض خواسته‌ها شناختم.

امام صادق (ع) از پدرش و ایشان از پدر خود نقل می‌کند: مردی به امیرمؤمنان گفت: «یا امیر المؤمنین بماذا عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ: بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَنَقْضِ الْهَمَمِّ لَمَّا هَمَمْتُ فَحِيلَ بَيْنِي وَبَيْنَ هَيْبِي وَعَزَمْتُ فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي عَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي»؛ (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۸)؛ ای امیرمؤمنان، با چه چیز پروردگارت را شناختی؟ فرمود: با شکسته شدن تصمیم و نقض شدن اراده؛ چون اراده کردم، میان من و اراده‌ام مانع ایجاد شد و چون قضای الهی برخلاف اراده‌ام گردید، دانستم که مدبری غیر از من وجود دارد.

ج. روایات تأییدی. عده‌ای از روایات مؤید براهین عقلی است، یعنی دسته‌ای از روایات برهان‌های عقلی متعارف را تأیید می‌کند و به همان صورت متعارف آن تقریر می‌کند. این نوع روایات، همان‌گونه که برهان امکان و حدوث را تأیید می‌کند، برهان حرکت و نظم را نیز که برای اثبات وجود خداوند اقامه شده، تأیید می‌کند. روایات متعددی برای این نوع، قابل استفاده است. برای نمونه، به سخن حضرت علی (ع) که مؤید برهان حدوث است بسنده می‌کنیم: «الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۶۹)؛ ستایش خدای را... که حدوث مخلوقاتش بر قدیم بودنش و نیز بر وجودش دلالت دارد.

د. روایات الهام‌بخش. پاره‌ای از روایات الهام‌بخش براهین عقلی است، به گونه‌ای که روایت معصوم ممکن است افق تازه‌ای برای انسان بگشاید و انسان را از جهل مرکب بیرون آورد و به سوی برهان مورد نظر هدایت نماید. این خود منفعت بزرگی است.

ه. روایات تکمیلی. گاهی توجه به مضمون روایات، مقدمات مفقوده برهان را تکمیل و حلقات مفقوده را وصل می‌نماید و به دیگر سخن، محتوای حدیث، موارد نقص پازل برهان را تکمیل می‌کند.

۴. افاده یقین: گاهی ممکن است چند روایت که از نظر سند معتبر یا غیرمعتبرند کنار هم گذاشته شوند و باعث حصول قطع و یقین گردند.

با توجه به مباحث یادشده، آشکار می‌گردد که اصل وجود خداوند، توحید او، اوصاف ثبوتی و سلبی او، اوصاف ذاتی و فعلی او را عقل مستقلاً ادراک می‌کند و روایات در این زمینه‌ها به گونه‌ای تذکری، تعلیمی و ارشادی است. روایات ارشادی که به احکام و براهین عقلی ارشاد می‌کنند یا مبدع براهین عقلی اند یا مؤید براهین عقلی یا مبین براهین عقلی یا الهام بخش و مکمل براهین عقلی، و همان‌گونه که ارزش و اعتبار براهین عقلی جای تردید ندارد، ارزش و پذیرش این روایات نیز جای هیچ گونه بحثی ندارد، زیرا این‌گونه روایات بیانگر براهین عقلی بوده‌اند و نتیجه قطعی و یقینی را در پی دارند. بنابراین، روایت منسوب به امام هشتم (ع) از حیث محتوا و مضمون مبدع برهان عقلی برای اثبات وجود خداوند است و نتیجه یقینی را به دنبال دارد و در پذیرش و اعتبار آن جای هیچ تردیدی نیست.

۳. بررسی دلالتی

حال که اعتبار روایت مورد نظر مشخص شده است، به بحث و تحلیل محتوای حدیث منسوب به امام هشتم (ع) می‌پردازیم. در اینجا نخست به ذکر روایت مزبور خواهیم پرداخت که به عنوان یکی از روایات مبدع براهین عقلی، به برهان احتیاط یا معقولیت شناخته می‌شود. سپس بر اساس این روایت، به تبیین و توضیح برهان یادشده می‌پردازیم.

امام رضا (ع) در شرایطی زندگی می‌کرد که عقاید و مکاتب مختلفی در جامعه اسلامی بروز و ظهور یافته بودند و اختلافات کلامی و اعتقادی، چالش‌های فراوانی را میان مسلمانان ایجاد کرده بود. ایشان در مناظره‌ها با افراد و گروه‌های گوناگون، به تبیین حقایق اعتقادی با روش‌های منصفانه، علمی و منطقی پرداخت و با استدلال‌های قوی آموزه‌های دین را ثابت کرد. همچنین، در برابر انحرافات، به ترویج و تقویت باورهای دینی اهتمام ورزید. امام رضا (ع) در حدیث ذیل، با استدلالی منطقی و کلامی، به فردی از زنادقه به شکلی روشن و منطقی، به برهان احتیاط عقلی و دفع ضرر محتمل اشاره دارد. برهان احتیاط، روش منطقی است که در مواقعی که قطعیت نداریم، به ما کمک می‌کند تا بر اساس کمترین خطر و بیشترین سود، تصمیم‌گیری کنیم.

۳-۱. تحلیل محتوای حدیث

از براهین ابداعی روایات معصومان (ع)، برهان احتیاط عقلی یا معقولیت است که برای اولین بار در روایات برای اثبات خداوند ذکر شده است. این برهان بر اساس اصول عقلانی و مصلحت‌اندیشی بنا شده است و سعی دارد با استفاده از منطق و احتمالات، اهمیت و ضرورت اعتقاد به خداوند و لوازم آن را برجسته سازد.

این برهان در لسان روایت امام رضا (ع) به صورت شفاف آمده است. در این روایت، امام هشتم (ع) با فردی زندیق در آغاز بحث خود به برهان یاد شده استدلال نموده است: «أَيُّهَا الرَّجُلُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَإِيَّاكُمْ شَرَّعًا سَوَاءً لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَصُمْنَا وَزَكَّيْنَا وَأَفْرَزْنَا فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُنَا وَهُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸)؛ ای مرد، بگو ببینم، اگر حقیقت مطابق قول شما باشد [که بر این باورید برای این جهان صانعی نیست] - که چنین نیست - آیا ما و شما مساوی نخواهیم بود؟ در این صورت، ما از نماز، روزه، زکات و اقرامان هیچ ضرری نخواهیم کرد. آن مرد ساکت شد. سپس امام فرمود: اگر سخن ما درست باشد - که چنین است و حقیقت مطابق عقیده ماست - آیا در این صورت، شما هلاک نمی‌شوید و ما نجات پیدا نخواهیم کرد؟

برای توضیح و تحلیل این حدیث، ضروری است به نکات زیر توجه شود.

الف. بررسی واژگان: واژه «الزَّنادِقَةُ» در حدیث، جمع «زندیق» است. زنادقه به افرادی اطلاق می‌شود که به انکار خدا و معاد می‌پرداختند (فراهدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۵۵) و به الحاد و بی‌دینی مشهورند. برخی گفته‌اند: اصل و ریشه زندیق از واژه فارسی «زنده» است و آن فردی است که به بقای دنیا قائل است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۹۰). طریحی در مجمع البحرین روایتی را آورده است که زندیق‌ها را چنین معنا می‌کند: آن‌ها کسانی‌اند که می‌گویند: نه پروردگاری هست و نه بهشتی و نه دوزخی و تنها چیزی که ما را هلاک می‌کند، همان روزگار (دهر) است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۷۸).

کلمه «أَرَأَيْتَ» اسم فعل است به معنای فعل امر «أَخْبِرْنِي»، یعنی به من خبر بده. شَرَّعًا و شَرَّعاً مصدر است به معنای مساوی و یکسان. گفته می‌شود: «وَالنَّاسُ فِيهِ شَرَّعٌ وَشَرَّعٌ»

سواء». (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۳۲۶)؛ مردم در آن زمینه برابر و مساوی اند و هیچ یک از آنان بر دیگری در این زمینه برتری ندارد. بنابراین کلمه «سواء» پس از آن، برای تأکید است.

ب. امام رضا(ع) با طرح دو فرضیه (اعتقاد به خداوند و بی اعتقادی به خداوند: «إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ... وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا») و مقایسه نتایج احتمالی هر دو، به مخاطب نشان می دهد که اعتقاد به خداوند، حتی در صورتی که هیچ قطعیتی وجود نداشته باشد، از نظر منطقی و عقلانی معقول تر است. در فرضیه اول، اگر قول زندیق درست باشد و خالق وجود نداشته باشد، دستورات دینی مانند نماز، روزه، زکات، هیچ ضرری برای مؤمنان نخواهد داشت. در این صورت، مؤمنان در شرایط مساوی با ملحدان قرار دارند. در فرضیه دوم، اگر صانع وجود داشته باشد، در این صورت، زندیقان به هلاکت و شقاوت ابدی دچار خواهند شد، درحالی که مؤمنان نجات خواهند یافت. بنابراین، از نظر حکم عقل، در مواجهه با دو مسیر متناقض (ایمان و عدم ایمان)، انتخاب راهی که کمترین خطر و بیشترین سود را دارد، نافع تر و معقول تر است. ج. گرچه این برهان برای زنداقه و کسانی که در مورد وجود خدا شک و تردید دارند و نمی توانند با استدلال های سنتی به یقین برسند، ارائه شده است، اما برای تقویت ایمان مؤمنان و پایداری در مسیر حق نیز مفید است.

د. امام رضا(ع) در ادامه حدیث، به پیامد این دو احتمال می پردازد و به زندیق نشان می دهد که ایمان به خداوند نه تنها ضرری ندارد، بلکه در صورت صحت، منفعتی عظیم و بی پایان دارد. عبارت «أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا» به وضوح نشان می دهد که تنها راه نجات، پیروی از حق و حقیقت است و انحراف از آن به هلاکت ابدی منجر می شود.

ه. پیام عبارت «أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا» را که به نتایج و پیامدهای سنگین دو احتمال می پردازد، خداوند متعال در آیه ذیل منعکس کرده است: «وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انعام/ ۸۱) «و چگونه از آنچه شما شریک خدا قرار داده اید بترسم، درحالی که شما نمی ترسید که به خداوند چیزی را شریک قرار داده اید که دلیلی بر آن نازل نکرده است؟ پس کدام یک از این دو گروه [موحدان و مشرکان] سزاوارتر به ایمنی [در قیامت] است، اگر شما می دانید؟».

و. این حدیث مفاد قاعده معروف «وجوب دفع ضرر محتمل» را نیز افاده می دهد. این

قاعده به این معناست که در صورت وجود احتمال ضرر در انجام یا ترک عمل، عاقلانه است که از آن عمل صرف نظر کرد یا آن را انجام داد تا از ضرر محتمل جلوگیری شود.

ز. امام (ع) ضمن بیان دو فرضیه بر قوت و استحکام فرضیه درست، تأکید و اصرار دارند، اگر سخن حق و درست، قول شما باشد که این گونه نیست (وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ)، باور شما به این که عالم بدون صانع است، سخنی نادرست، بدون دلیل و خیالی بدون شاهد است و نیز در فرضی که حقیقت، قول ما باشد، باز امام (ع) بر حقانیت و درستی دیدگاه موحدان تأکید دارد (إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَهُوَ قَوْلُنَا).

ح. امام رضا (ع) با استفاده از استدلالی منطقی، فرد را در مورد پیامدهای احتمالی باور به خداوند و اهمیت احتیاط در این مورد به فکر وامی دارد.

ط. جمله «فَسَكَتَ الرَّجُلُ»، حاکی از این است که دعوت حضرت از مخاطب به تأمل و تفکر در مورد نتایج اعتقادات، نتیجه بخش بوده و عقل و منطق او پاسخی در برابر این برهان نداشته و سکوت را اختیار کرده است.

ی. این روایت به شیوه‌ای منطقی و عقلانی نشان می‌دهد که اعتقاد به خداوند و لوازم آن (جهان آخرت، نبوت و عمل به دستورات الهی)، حتی در شرایط عدم قطعیت، معقول‌تر و نافع‌تر از عدم اعتقاد است.

ک. حاصل این برهان آن است که هم عقل آدمی و هم مصلحت انسان حکم می‌کند که اعتقاد به خدا و لوازم آن معقول‌تر و نافع‌تر از معتقد نبودن به خدا و لوازم آن است، زیرا اعتقاد به خداوند و لوازم آن، که اعتقاد به جهان آخرت، نبوت و دستورات الهی باشد، از این ویژگی برخوردار است که اگر مطابق با واقع باشد سعادت ابدی را در پی دارد و اگر مخالف با واقع باشد هیچ ضرر و زیانی متوجه انسان نمی‌شود. اعتقاد به انکار خداوند این خصوصیت را دارد که اگر مطابق با واقع باشد هیچ سودی به انسان نمی‌رسد و اگر مخالف با واقع باشد ضرر پایان‌ناپذیری را به دنبال دارد. بنابراین، در اعتقاد به وجود خداوند جز احتمال منفعت عظیم و بی‌پایان هیچ زیانی وجود ندارد و در اعتقاد به انکار خداوند جز احتمال شقاوت ابدی هیچ نفعی ندارد. پس بی‌تردید اعتقاد به وجود خداوند معقول‌تر است و توجیه عقلی دارد.

ل. از این روایت می‌توان قاعده‌ای کلی استخراج کرد که در زندگی روزمره و تصمیم‌گیری‌های

مهم به کار آید و آن این که انتخاب هایی که با کمترین خطر و بیشترین سود همراه باشند، همواره منطقی تر و عقلانی ترند.

م. این برهان نه تنها به تقویت ایمان مؤمنان و پایبندی آنان به اعتقاداتشان کمک می کند، بلکه می تواند ابزاری مفید و قوی در دست مؤمنان باشد تا به دیگران نشان دهند که حتی در شرایط عدم قطعیت، انتخاب ایمان و عمل به دستورات دینی بهترین گزینه است.

ن. حدیث مذکور از امام رضا (ع) به زیبایی مفاهیم پیچیده اعتقادی را به زبانی ساده و قابل فهم برای عموم مردم ارائه می دهد.

س. تحلیل دلالتی این روایت نشان می دهد که چگونه امامان معصوم (ع) از منطق و استدلال های عقلی برای هدایت و ارشاد مردم استفاده کرده اند.

ع. این حدیث به ما یادآوری می کند که باید همواره در جست و جوی حقیقت بود و از ادعاها و اقوال سطحی و بی پایه پرهیز کرد.

۲-۳. برهان مذکور در دیگر روایات

برهان مذکور در روایت دیگر منسوب به امام صادق (ع) نیز در مناظره با ابن ابی العوجاء آمده است، چنان که می فرماید: «إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ وَهُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ فَقَدْ سَلِمُوا وَعَظِمْتُمْ وَإِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا تَقُولُونَ وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ وَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۵)؛ اگر حقیقت چنان باشد که مسلمانان می گویند و اعتقاد دارند، آنها از عذاب ایمن می مانند و به رستگاری ابدی و سعادت دائمی می رسند و شما به هلاکت همیشگی و شقاوت ابدی دچار می گردید و اگر حقیقت چنان باشد که شما می گوئید، دو طرف با یکدیگر مساوی هستید.

شبه حدیث یاد شده در شعری منسوب به امیرالمؤمنین (ع) آمده است:

زَعَمَ الْمُنَجِّمُ وَالطَّبِيبُ كِلَاهُمَا أَنْ لَا مَعَادَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَيْكُمَا
إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمَا فَلَسْتُ بِخَاسِرٍ أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْوَبَالُ عَلَيْكُمَا

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۸۷)

ترجمه: منجم و طبیب هر دو می پندارند معادی وجود ندارد. به آنان گفتم: هر گونه مایل اید!

اگر عقیده و سخن شما صحیح باشد، من زبانی نمی‌کنم، اما اگر عقیده من صحیح باشد، بدبختی ابدی دامتنان را خواهد گرفت.

۴. تبیین برهان احتیاط عقلی

این برهان برای همه افراد، حتی برای کسانی که با برهان معروف به خداوند معتقد نشده‌اند کارایی دارد. طبق این برهان، عقل آدمی و مصلحت انسانی حکم می‌کند که اعتقاد به خدا و لوازم آن معقول‌تر و نافع‌تر از معتقد نبودن به آن‌هاست. بنابراین، هر فرد بر اساس مصلحت خویش باید به خدا و لوازم آن معتقد باشد.

توضیح مطلب این‌که جهان‌بینی انسان‌ها و اعتقادی که بر آن استوار است، در نگاهی کلی، به دو دسته تقسیم می‌شود:

یک. جهان‌بینی مادی؛

دو. جهان‌بینی الهی.

گرایش‌های مختلف جهان‌بینی مادی در انکار خدا اشتراک دارند. اعتقاد به خدا دو لازمه دارد:

الف. اعتقاد به جهان آخرت برای دریافت پاداش و کیفر؛

ب. اعتقاد به بعثت پیامبر از سوی خداوند برای هدایت بشر.

با توجه به مطالب یادشده می‌توان گفت هر انسان با دو جهان‌بینی و اعتقاد روبه‌روست: اعتقاد به وجود خدا و لوازم آن؛ اعتقاد به نیستی خدا و پیامد آن. این دو اعتقاد را با صرف نظر از ادله و براهین اثبات وجود خدا ارزیابی می‌کنیم تا دریابیم کدام یک معقول‌تر است. برای ارزیابی دو اعتقاد باید به ویژگی‌های آن‌ها توجه کرد.

اعتقاد به خداوند و لوازم آن (جهان آخرت، نبوت و دستورات الهی) اگر مطابق با واقع باشد، سعادت ابدی را در پی دارد و اگر مخالف با آن باشد جز از دست دادن لذت زودگذر و بسیار اندک، زبانی به انسان نمی‌رساند. اما ویژگی اعتقاد به نیستی خدا این است که اگر مطابق با واقع باشد، سودی به انسان نمی‌رساند و اگر مخالف با آن باشد باعث شقاوت ابدی است.

با توجه به ویژگی‌های این دو اعتقاد، معقول‌تر بودن اعتقاد به خداوند و لوازم آن و مطابق بودن اعتقاد مزبور با احتیاط نمایان می‌شود، زیرا در صورت صدق این اعتقاد، سعادت ابدی حاصل می‌شود و در صورت کذب آن، ضرر و زبانی پدید نمی‌آید. اما اعتقاد به نیستی خداوند، در صورت

صحت، سودی در پی ندارد و در صورت بطلان، شقاوت ابدی را به دنبال دارد. بنابراین، بدون تردید، اعتقاد به خداوند و لوازم آن، معقول‌تر و دارای توجیه عقلایی است (عارفی، ۱۳۹۸، ص ۴۸۳).

۵. برهان احتیاط از نگره متفکران اسلامی و غربی

برهان یادشده مورد توجه برخی دانشمندان اسلامی و غربی قرار گرفته است. از میان متفکران اسلامی، سید مرتضی و غزالی به این برهان توجه نموده‌اند. سید مرتضی می‌نویسد: «اعلم أنَّ جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركة وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحريزاً من الضرر كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال...» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۷)؛ بدان که جهت لزوم دقت در دین و دنیا یکی است و آن ترس از ضرر ناشی از ترک آن و امید به دفع آن با انجام عمل است. بنابراین، باید در این زمینه دقت کرد تا از ضرر جلوگیری شود، همان‌گونه که برای این منظور سایر اعمال نیز واجب است.

غزالی این برهان را با ذکر یک مثال و تشبیه سخن پیامبر اکرم (ص) به سخن یک کودک، تبیین می‌کند و می‌گوید: اگر شما کاملاً گرسنه باشید و غذایی به دست آورید، وقتی می‌خواهید بخورید، چنانچه کودکی بگوید این غذا مسموم است و مار سمی از آن خورده است، از خوردن آن، هرچند مطبوع باشد، خودداری می‌کنید و گرسنگی را تاب می‌آورید و سنجش‌گرانه می‌گویید: اگر این کودک دروغ گفته باشد، تنها از لذت غذا محروم می‌شوم، اما اگر راست گفته باشد، خوردن آن سبب هلاکت من خواهد شد. در اعتقاد به خداوند و پذیرش سخنان پیامبر (ص) نیز مطلب به همین منوال است، زیرا اگر انسان اعتقاد به خداوند را کنار بگذارد و پیام او را که از زبان پیامبر (ص) ابلاغ می‌شود نپذیرد و تنها به لذت مادی و دنیوی زودگذر توجه کند، احتمال دارد که با شقاوت ابدی روبه‌رو شود و برای همیشه گرفتار عذاب الهی گردد و در جهنم بماند. با وجود این احتمال، شخص عاقل به خود اجازه نمی‌دهد که اعتقاد به خدا و سخنان پیامبر (ص) را کنار بگذارد و تنها به لذت‌های زودگذر مادی و دنیوی اهتمام ورزد: «لو كنت صادق الجوع وظفرت بطعام وهممت بأكله فأخبرك صبي أنَّ فيه سمًّا وأَنَّ حيةً ولغت فيه، قاسيت الجوع وتركت الأكل، لأنك تقول: إن كان كاذباً فليس تفوتني إلا لذَّة الأكل، وإن كان صادقاً ففيه الهلاك؛ وبمثل هذا الاحتمال لا يمكن الهجوم عليه. فليت شعري مع احتمال الخلود في النار كيف يستجري العاقل الهجوم عليه، فكيف لا يكون كاليقين التام في الحذر منه» (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۱۳).

۶. پاسکال و برهان شرط‌بندی

از متفکران غربی، پاسکال (۱۶۲۳م)، ریاضیدان معروف، به تبیین برهان پرداخته و در قرن هفدهم میلادی آن را به نام «برهان شرط‌بندی» مطرح کرده است. او این برهان را برای کسانی ارائه کرده است که سردرگم‌اند و استدلال‌های معتقدان به خداوند و منکران او آنان را اقناع نکرده است.

وی بر این باور است که انسان باید زندگی خود را بر سر این قضیه که خداوند وجود دارد شرط ببندد. به نظر او اعتقاد به وجود خداوند بهترین برگ برنده به شمار می‌آید و زندگی باید بر اساس آن سامان یابد، زیرا آنچه انسان در این شرط‌بندی از دست می‌دهد، ناچیز است و آنچه به دست می‌آورد عظیم و پایان‌ناپذیر است. اگر کسی معتقد به خداوند نباشد و در واقع، خدایی وجود داشته باشد، دچار خسران عظیم و عذاب ابدی خواهد شد. بنابراین، معقول‌تر آن است که انسان درصدد اجتناب از خسران عظیم احتمالی و منافع بی‌پایان محتمل باشد (محمدرضایی، ۱۳۸۵، ص ۲۰).

انسان بر سر دوراهی اعتقاد و عدم اعتقاد به وجود خداوند باید به قضاوت و انتخاب بنشیند و دو مسیر متناقض با تمام لوازم و نتایج آنها را بسنجد تا بداند کدام یک معقول یا معقول‌تر است، درحالی‌که وظیفه او انتخاب راهی است که به سلامت نزدیک باشد و دفع ضرر و خطر از او بنماید، هرچند خطر احتمالی باشد. وی در ادامه می‌نویسد: «اگر خدا وجود داشته باشد، به مؤمنان پاداش خواهد داد، درحالی‌که اگر خدایی نباشد، چنین ایمانی، ضرری در پی نخواهد داشت. بنابراین، بهترین شرط‌بندی ایمان به اوست» (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

کاپلستون سخنان پاسکال را در این باره چنین نقل می‌کند: «در کتاب اندیشه‌ها برهان معروف شرط‌بندی آمده است... ظاهراً مخاطب آن طبقه خاصی از مردم است؛ کسانی که هرچند با براهین شکاکان و منکران وجود خداوند اقناع نشده‌اند. صدق و حقانیت دین مسیح نیز آنان را اقناع نمی‌کند و در نتیجه، در یک حالت توقف و تعلیق حکم باقی می‌مانند. پاسکال می‌خواهد به کسانی که خود را در این حالت ذهنی می‌یابند، نشان دهد که اعتقاد داشتن به خدا به مصلحت آن‌ها و مؤدی به سعادت آنان است... اگر برنده شوید همه چیز را برده‌اید و اگر بازنده شوید هیچ از کف نداده‌اید». «در اینجا بی‌نهایتی از سعادت نامتناهی را می‌توان کسب کرد. امکان سود نامتناهی در برابر امکان متناهی زیان و آنچه شما به گرو می‌گذارید متناهی است».

«اما متناهی در قیاس با نامتناهی به منزله هیچ است. بنابراین هیچ نیازی به تأمل بیشتر نیست» (کاپلستون فردیک، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۶).

مقایسه برهان شرط بندی پاسکال و دیگر متفکران غربی با برهان مذکور در حدیث امام رضا (ع) نشان می دهد که در هر دو رویکرد، به نحو مشابهی بر اهمیت و ضرورت اعتقاد به خداوند و لوازم آن از منظر منطقی و مصلحت اندیشی تأکید شده، با این تفاوت که امام (ع) قرن ها پیش از این اندیشوران غربی به تبیین این برهان پرداخته است. در هر دو دیدگاه، از رویکردی عمل گرایانه برای ترغیب به ایمان به خدا استفاده شده است. این شباهت نمایانگر ارزش جهانی و فرامکانی این نوع استدلال ها در زمینه اعتقادات دینی است.

نتیجه گیری

از مطالب مذکور، نتایج ذیل قابل استفاده است:

۱. خبر متواتر و خبر واحد همراه با قرائن قطعی در تمامی حوزه های دین، از جمله عقاید، معتبرند. خبر واحد غیر قطعی نیز، با قطع نظر از سند و حجیت جعلی و تعبدی آن، به لحاظ مضمون، مفید و پرارزش بوده و از اهمیت بالایی برخوردار است، خواه این روایات، تذکری، تعلیمی یا ارشادی باشند.

۲. حدیث رضوی مذکور نمونه ای از روش های استدلالی ائمه (ع) در مواجهه با شکاکان و منکران دین، در استفاده از استدلال های عقلانی و منطقی در دعوت به ایمان است. با تحلیل سند و متن حدیث، می توان به کمک قرائن، به اعتبار محتوایی آن پی برد و مفاهیم عمیقی را استخراج کرد که در مباحث کلامی و اعتقادی کاربرد دارند.

۳. امام رضا (ع) در این حدیث به مخاطب ملحد نشان می دهد که در مواجهه با دو مسیر متناقض (ایمان به خداوند و عدم ایمان) و مقایسه نتایج احتمالی هر دو، انتخاب راهی که کمترین خطر و بیشترین سود را دارد، معقول تر است. اعتقاد به خداوند و عمل به دستورات دینی، حتی در صورتی که هیچ قطعیتی وجود نداشته باشد، بهترین و منطقی ترین انتخاب است. مقایسه برهان یاد شده با برهان شرط بندی پاسکال نیز نشان داد که هر دو رویکرد به طور مشابه بر اهمیت و ضرورت ایمان به خداوند تأکید دارند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ش). الرجال. قم: دار الحديث.
۳. احمدوند، نفیسه. (۱۳۹۱ش). «براهین اثبات وجود خدا در کلام امام هشتمین علیه السلام». فرهنگ پژوهش، ۵(۱۱)، ۴۷-۶۸.
۴. اسکروتن، راجر. (۱۳۸۲ش). تاریخ مختصر فلسفه جدید، (ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه). تهران: حکمت.
۵. اسلامی اردکانی، سید حسن. (۱۳۹۱ش). معقولیت ایمان. علوم حدیث، ۱۷(۶۵)، ۳-۲۷.
۶. اصغری، محمدجواد. (۱۳۹۳ش). بررسی جایگاه حزم‌گرایی دینی با تأکید بر دیدگاه مفسران. فرهنگ پژوهش، ۸(۲۰-۲۱)، ۲۰۷-۲۲۲.
۷. اکبری، رضا. (۱۳۹۲ش). نگاهی تحلیلی به تصحیح خداشناسی مردم توسط امام رضا (ع). فرهنگ رضوی، ۱(۴)، ۷-۲۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452560.1392.1.4.1.3>
۸. حجازی، سید ابراهیم. (۱۳۸۸ش). آیات العقائد، (تحقیق رامین گل‌مکانی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۹. حسینی شیرازی، سید علیرضا. (۱۳۹۸ش). اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سمت.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی. نجف اشرف: بی‌نا.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳ق). معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرجال. بیروت: دار الزهراء.
۱۲. دلبری، سید علی؛ امامی، محمد؛ عارفی، محمداسحاق. (۱۳۹۸ش). اعتبارسنجی خبر واحد در روایات اعتقادی. مطالعات فهم حدیث، ۵(۲)، ۹-۲۹. <https://doi.org/10.30479/mfh.2019.1613>
۱۳. دلبری، سید علی. (۱۳۹۵ش). آشنایی با اصول علم رجال. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). أساس البلاغة. بیروت: بی‌نا.
۱۵. سند، محمد. (۱۳۸۲ش). نقش روایات در امور اعتقادی. پژوهش‌های اصولی، ۲(۴-۵)، ۲۶-۵۱.
۱۶. سند، محمد. (۱۴۱۳ق). سند العروة الوثقی، صلاة المسافر. قم: مکتبه الداوری.
۱۷. شجریان، مهدی. (۱۳۹۵ش). نگرشی نوین در تبیین ضرورت عقلی عمل به دستورات شرعی با تأکید بر آیات و روایات. عقل و دین، ۱۵، ص ۷۱-۹۰.
۱۸. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة، (تصحیح صبحی صالح). قم: هجرت.
۱۹. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). الذخيرة في علم الکلام. قم: بی‌نا.
۲۰. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۲۳. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع). تهران: بی‌نا.

۲۴. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: بی‌نا.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: بی‌نا.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست، (تحقیق جواد القیومی). قم: الفقهه.
۲۷. عارفی شیرداغی، محمداسحاق. (۱۳۹۸ش). روش‌شناسی معارف دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۸. غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). الأربعین فی أصول الدین. بیروت: بی‌نا.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: بی‌نا.
۳۰. کاپلستون، فردیک. (۱۳۸۰ش). تاریخ فلسفه، (ترجمه غلامرضا اعوانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸ش). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی - الأصول والروضة. تهران: بی‌نا.
۳۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: بی‌نا.
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۵ش). براهین اثبات وجود خدا. قیسات، ۱۱(۴۱)، ۵-۳۴.
۳۷. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۰ش). برهان معقولیت با احتیاط عقلی بر وجود خدا. کلام اسلامی، ش ۳۷، ص ۶۶-۷۱.
۳۸. موسوی، سید ابوالقاسم؛ جواهری، محمد؛ اکرمی، ایوب. (۱۳۹۶ش). روش‌های ایجاد و تعمیق باور به وجود خداوند در تربیت اعتقادی بر اساس سیره امام رضا (ع). آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۳(۶)، ۸۹-۱۰۶. <https://doi.org/10.22034/iued.2018.34423>
۳۹. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس هلالی. قم: الهادی.



The Extension of Philosophical-Anthropological Foundations in the Transformation of Human Sciences Based on Imam Khomeini's Intellectual System

Amin Dehghani¹✉, Abdolhossein Khosropanah²

1. Corresponding Author, PhD Student in Transcendent Theosophy, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: dehghani.amin.67@gmail.com
2. Professor, Department of Philosophy, Research Institute of Wisdom and Theology, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran. Email: khosropanahdezfuli@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 14 July 2024

Received in revised form: 2 October 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online: 14 December 2024

Keywords

Anthropology, Imam Khomeini, Foundations of Anthropology, Human Sciences, Islamic Human Sciences, Transformation of Human Sciences



Abstract:

Human anthropology forms the core of the human sciences. Research in this area is a prerequisite for any theory-building and transformation within the human sciences. Imam Khomeini, as a prominent and influential social thinker, possesses a coherent thought system. One of the key aspects of his philosophy is his philosophical and rational foundations. In the philosophical foundations, human anthropology is one of the most important elements that has a direct and fundamental impact on all human sciences. The research question is: What are Imam Khomeini's foundations in the field of human anthropology, and how have they extended into the transformation of the human sciences? This article aims to delineate these foundational aspects in two areas: "The Philosophical Foundations of Imam Khomeini's Human Anthropology" and "The Extension of These Foundations in the Transformation of Human Sciences." Within the article, the details of these two areas are addressed. These philosophical foundations have implications that must be established and extended for the transformation, elevation, and formation of the ideal human sciences. Therefore, this article can serve as an original introduction to the extension of Imam Khomeini's thought in the transformation and elevation of human sciences, providing a broad application in human sciences and issues related to society, national systems, and civilization.

Cite this article: Dehghani, A. ; Khosropanah, A. (2024). The Extension Philosophical- Anthropological Foundations in the Transformation of Human Sciences Based on Imam Khomeini's Intellectual System. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 77-105. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5987.1514>





امتداد مبانی فلسفی انسان‌شناختی در تحول علوم انسانی بر اساس منظومه فکری امام خمینی

امین دهقانی^۱، عبدالحسین خسروپناه^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: dehghani.amin.67@gmail.com

۲. استاد، گروه فلسفه، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
رایانامه: khosropanahdezfuli@gmail.com

چکیده

مبانی انسان‌شناسی، مرکز ثقل علوم انسانی است. مطالعه در این ساحت پیش‌نیاز هر گونه نظریه‌پردازی و تحول در علوم انسانی به شمار می‌آید. امام خمینی به عنوان یک متفکر برجسته و تاثیرگذار اجتماعی، دارای منظومه فکری منسجم است. یکی از اضلاع مهم فکری ایشان، مباحث و مبانی فلسفی و عقلی است. در مبانی فلسفی، مبانی انسان‌شناختی جزو مهم‌ترین مبانی است که تأثیرات مستقیم و بنیادین در کلیه علوم انسانی می‌گذارد. سؤال تحقیق این است که مبانی امام در حوزه انسان‌شناسی چیست و چگونه در تحول علوم انسانی امتداد یافته است؟ هدف این مقاله ترسیم این مهم در دو حیطه است: «مبانی فلسفی انسان‌شناختی امام خمینی» و «امتداد آن مبانی در تحول علوم انسانی» که در ضمن مقاله به مبانی و جزئیات هر دو حیطه پرداخته شده است. مبانی فلسفی گفته شده دارای دلالت‌هایی اند که می‌بایست برای تحول، تعالی و شکل‌دهی علوم انسانی مطلوب، پی‌ریزی شوند و امتداد یابند. از این رو، این مقاله می‌تواند نمونه و مدخلی بدیع باشد برای امتداد اندیشه امام خمینی در تحول و تعالی علوم انسانی، که در عین تبیین بنیادهای فلسفی، دلالت‌های کاربردی بسیار وسیعی در علوم انسانی و مسائل جامعه و نظامات کشوری و تمدنی دارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها

انسان‌شناسی، امام خمینی،
مبانی انسان‌شناسی، علوم
انسانی، علوم انسانی اسلامی،
تحول علوم انسانی



استناد: دهقانی، امین؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۳). امتداد مبانی فلسفی انسان‌شناختی در تحول علوم انسانی بر اساس منظومه فکری امام خمینی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، ۷۷-۱۰۵.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5987.1514>

مقدمه

کیفیت نگاه ما به حقیقت و چیستی انسان، جایگاه وی در عالم و کمال مطلوب او، نقشی محوری و تعیین‌کننده در چگونگی شکل‌گیری علوم انسانی می‌گذارد. بنابراین باید مبانی انسان‌شناختی را جزو مهم‌ترین مبانی به‌شمار آورد که می‌تواند تأثیرات مستقیم، بنیادین و جوهری در کلیه علوم انسانی بگذارد. برای تشریح بحث به ذکر نکاتی می‌پردازیم:

یک. پارادایم‌های رایج فعلی در علوم انسانی غربی، سه پارادایم است: اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی (M. D Myers, 2009). مبنای مشترک علوم انسانی غربی، انسان‌محوری یا همان اومانیزم است، گرچه هریک توصیف خاصی از انسان دارند؛ مکتب اثباتی با نگاه شیء‌انگارانه و مکانیکی، مکتب تفسیری با رویکرد اصالت معنایی و مکتب انتقادی با توجه به مساله آزادی انسان و حاکمیت جبرهای تاریخی و اجتماعی محیط انسان، به تعریف و توصیف انسان می‌پردازند. فردریک ادوردز، پژوهشگر اومانیزم، در یک تقسیم‌بندی کلی، مهم‌ترین جریان‌های اومانیزمی در فرهنگ غرب از گذشته تاکنون را به گونه‌های اومانیزم باستان، قرون وسطایی، رنسانس، مدرن، روشنگری و معاصر خلاصه کرده است (Edword, 2000)، گرچه مدل انسان‌مداری در غرب، شدت و ضعف، گستره و دامنه آن در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است (کردفیروزجایی، ۱۳۸۲). به اعتقاد اکثر پژوهشگران، «اومانیزم» از واژه‌های ابداعی سده نوزدهم میلادی است (McGrath; 2012, p. 42) که به‌عنوان مبنای مشترک تمام مکاتب غربی از گذشته تاکنون این‌گونه تعریف می‌شود: «یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می‌شمارد و عمل موافق با این حالت و شیوه فکر». این معنا از اومانیزم، یکی از مبانی و زیرساخت‌های دنیای جدید به‌شمار می‌رود و در بسیاری از فلسفه‌ها و مکاتب پس از رنسانس تا به امروز وجود داشته است (Luik, 1998, v.8, p. 528) و دارای اصول و مؤلفه‌هایی همچون خردگرایی، طبیعت‌گرایی، فردگرایی، سکولاریزم، نسبی‌گرایی، آزادی، تسامح و تساهل است (مدنی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۳۵). در هر حال، تعریف مکاتب غربی از انسان را باید تعریفی ناقص و به‌دور از مبانی فلسفه الهی دانست. به‌عنوان مثال، پارادایم اثبات‌گرایی (پوزیتیویستی)، واقعیت را در جهان مادی قابل مشاهده تجربی، منحصر می‌کند و انسان را صرفاً از بعد مادی می‌بیند. در مکتب پوزیتیویسم، دو رویکرد اصلی وجود دارد: فردگرایی و جامعه‌گرایی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۵۰). هر دو رویکرد با وجود برخی تفاوت‌ها، در مادی و سکولار بودن مشترک‌اند (علی تبار فیروزجایی،

۱۳۹۹، ص ۳۲). آگوست کنت از مکتب اثباتی، انسان را حیوانی اجتماعی تلقی می‌کند (Ingram, 1901, p. 27). دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی و از اثبات‌گرایان، انسان را این‌گونه تعریف می‌کند: «انسان انسان است، تنها بدین جهت که متمدن است» (Durkheim, 1973, p. 150). برای پارادایم تفسیری نیز معایی شمرده شده، مانند ذهنیت‌گرایی به مثابه مبانی هستی‌شناختی آن. این مبنا مستلزم نوعی نسبیست‌گرایی معرفتی و ارزشی است (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۵۸؛ علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۶؛ علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۹، ص ۳۵). مارکس نیز که از سردمداران پارادایم انتقادی است، انسان را موجودی مقهور به جبر تاریخ تلقی می‌کند (پی‌یتر، ۱۳۵۲، ص ۳۷). دستگاه فکری انتقادی به دلیل محوریت ماده‌گرایی دیالکتیکی، تحلیل طبقاتی و ساختارگرایی، نوعی ماتریالیسم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است. ازاین‌رو نمی‌تواند از دیگر منابع معرفتی نظیر وحی و فطرت بهره‌گیرد (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۹، ص ۳۸).

دو. نوع نگاه در سه پارادایم غالب موجود در علوم انسانی، دارای کاستی‌ها و خلل فراوانی است که امتداد آنها در علوم انسانی موجب شکل‌گیری علوم انسانی ناهمگون با مدل برگرفته از مبانی فلسفه الهی می‌شود و در نهایت، انسان و جامعه را از رسیدن به آن رشدی که مقتضای خلقت و ساختار وجودی آنهاست، باز می‌دارد و انسان مطلوب مطابق با اندیشه متعالی فلسفه و حکمت اسلامی شکل نمی‌گیرد.

سه. ازاین‌رو ضروری است که با نگاهی عقلانی - وحیانی به انسان، به تحول علوم انسانی رایج دست زنیم. ما در این مقاله به مهم‌ترین مبانی فلسفی انسان‌شناختی امام خمینی و امتداد آنها برای تحول و تعالی علوم انسانی پرداخته‌ایم. در هر حال، علوم انسانی و نظریات علوم انسانی متأثر از مبانی فلسفی‌اند و اساساً نمی‌توانند از مبانی فلسفی متأثر نباشند.

” آسیب‌شناسی در علوم انسانی عبارت است از کشف مبانی و بنیادهای تئوریکی علوم انسانی تحقق‌یافته و شناسایی بنیادهای بایسته علوم انسانی اسلامی. روش تاریخی یعنی تاریخ علوم انسانی به ما کمک می‌کند تا بتوانیم نگرش کلان به علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن پیدا کنیم و سپس با بهره‌گیری از فلسفه علوم انسانی به کشف مبانی تأثیرگذار بر نظریه‌های علوم انسانی پی ببریم. آن‌گاه با استفاده از روش منطقی به نقد مبانی غربی پردازیم و مبانی فلسفه اسلامی را جایگزین آنها سازیم تا به نظریه‌های علوم انسانی اسلامی دست یابیم (خسروپناه، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۱۹).

تاکنون مقاله مستقلی که به امتداد مبانی انسان‌شناختی امام خمینی در تحول علوم انسانی پرداخته باشد، نگاشته نشده است. در مقاله «انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی» (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵)، صرفاً به انسان‌شناسی، آن‌هم نه به مبانی فلسفی آن و نه به اثرات آن در علوم انسانی، پرداخته شده است، گرچه به مبحث فطرت الهی انسان و مبحث مطلوب مطلق، مقداری پرداخته و به نظر امام خمینی در نیاز به انسان‌شناسی و حیانی به درستی اشاره کرده است. مقاله «مبانی انسان‌شناختی تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی» (فقیهی و دیگران، ۱۳۹۳)، گرچه به درستی به تأکید امام خمینی بر فطرت اشاره کرده، اما همین مبنا جای توسعه بیشتری دارد و از طرفی، امام خمینی مبانی فلسفی دیگری هم دارد و همین‌طور که از نام مقاله پیداست، صرفاً به امتداد انسان‌شناسی در تعلیم و تربیت تا حدودی نگریسته شده است. مقاله «تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی» (رسولی شریانی، جمشیدی راد و خودروان، ۱۳۹۲) نیز مقداری فلسفه حکومت در اندیشه امام خمینی را ترسیم می‌کند. مقاله «ماهیت امور انسانی اجتماعی و امتداد آن در روش‌شناسی» (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۹) را نیز باید از مقالات ارزشمند در باب تأثیر نوع تلقی ما از انسان، جامعه و امور اجتماعی بر روش‌شناسی علوم انسانی دانست. مقالات دیگری هم در این عرصه وجود دارد که گرچه به مبانی انسان‌شناسی امام خمینی و تأثیر آن در علوم انسانی نپرداخته‌اند، اما در هر حال، به نوعی در این ساحت به تحقیق پرداخته و تأثیر انسان‌شناسی بر علوم انسانی را به تصویر کشیده‌اند، مقالاتی همچون: «تقارن بومی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم انسانی در اندیشه‌های امام خمینی» (بهرامی و سبزی، ۱۳۹۶)؛ «فطرت به مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن» (سوزنچی، ۱۳۹۹)؛ «بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی با اسلامی» (عبدلی و شاکری، ۱۳۹۸)؛ «تأثیر مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبایی و علامه مصباح بر علوم انسانی» (جعفری، ۱۳۹۴)؛ «ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و آبراهام مزلو» (نجاتی و مصباح، ۱۳۹۹)؛ «علوم انسانی: چیستی، ساحت‌ها و فرایندهای تحول در آن» (خسروپناه، ۱۳۹۴)؛ «روش‌شناسی و مبانی فلسفی حکمی - اجتهادی در علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی» (خسروپناه، ۱۳۹۲)؛ «بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش‌شناختی آن» (عبدلی و خسروپناه، ۱۳۹۸)؛ «تأثیر مبانی علوم انسان‌شناختی بر علوم انسانی با تأکید بر علامه

محمد تقی جعفری» (کریمی، ۱۳۹۴)؛ «نقش هدف و کمال نهایی انسان در علوم انسانی بر اساس دیدگاه آیت الله مصباح یزدی» (جلیلی‌فر و الهی‌راد، ۱۴۰۰).

از این رو، مقاله فعلی می‌تواند نمونه و مدخلی بدیع باشد برای امتداد اندیشه امام خمینی در تحول و تعالی علوم انسانی، که در عین بررسی و تبیین بنیادهای فلسفی، رویکرد کاربردی بسیار وسیعی در مسائل جامعه و نظامات و مدیریت‌های کلان کشوری داشته باشد.

۱. مبانی فلسفی انسان‌شناختی امام خمینی

در این بخش به ده مبنا از مبانی فلسفی انسان‌شناختی امام خمینی می‌پردازیم.

۱-۱. چستی انسان

در منظومه انسان‌شناسی امام خمینی، انسان دارای مراتب و بواطنی است که می‌تواند با صیوریت، خود را پست‌تر از حیوانات یا برتر از ملائکه گرداند. انسان در صورت در پیش گرفتن سیر تکاملی، این قابلیت را دارد که خلیفه خدا بر روی زمین گردد. انسان برای به فعلیت رساندن و متبلور کردن این جایگاه منحصر به فرد، می‌بایست در مسیر رضایت خداوند حرکت کند و به مقام قرب الهی دست یابد. ایشان از این خلیفه الهی با عناوینی مانند «جامع تمام جهات عالم»، «نسخه عالم وجود»، «شامل عالم غیب و شهود»، «عصاره و خلاصه عالم هستی»، «غایت عالم خلقت»، «جلوه‌گاه نور حق تعالی»، «مظهر اسم اعظم الهی»، «مظهر جمیع اسماء الهی»، «جامع کون کبیر»، «نسخه ملک و ملکوت» یاد می‌کند. این تعبیرات و امثال آن، بیانگر جایگاه ویژه و رفیع انسان به فعلیت رسیده و انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی است (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۱۱ و ۲۵۴؛ ج ۱۱، ص ۲۱۹؛ خمینی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲؛ خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷؛ خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۷ و ۷۸).

ایشان به صیوریت هویت وجودی انسان قائل است. هر انسانی بر اساس علم (ادراکات حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی) و عمل (کنش و گرایش) و اوصاف (اخلاق) خود، به ساختن ساختار و حقیقت وجودی خود مشغول است و می‌تواند با این حرکت جوهری و صیوریت وجودی، خود را به مدارج عالی‌تر فرشتگان و مقامات انسانی نایل سازد یا به درکات و خصایص حیوانی و شیطانی ساقط گرداند. تفصیل این دیدگاه مبتنی است بر مباحثی همچون «حرکت جوهری نفس»، «هویت ربطی انسان»، «تجسم اعمال»، «اتحاد مُدرک با مُدرک»،

«اتحاد عامل با عمل»، «خلافت نفس»، «نظریه انکشاف» و «انسان کامل» که باید در آثار امام به این مباحث رجوع کرد.

۲-۱. حرکت جوهری نفس و تبدل نوع (صیروت هویت آدمی)

انسان وقتی پا به عرصه عالم طبیعت می‌گذارد، مانند هر حیوانی دارای دو ساحت بدن یا جسم و نفس یا روح است (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۴۵-۱۴۶). این دو ساحت ارتباطشان ظهور و بطونی است، نه اینکه ضمیمه شده باشند، بلکه با هم اتحاد دارند، به گونه‌ای که می‌توان روح را باطن جسم و جسم را سایه روح دانست و در واقع، حقیقتی است وحدانی که دارای مدارج و مراتب است (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۴).

در این مرحله، انسان مانند سایر حیوانات، حیوان بالفعل است، با این تفاوت که قابلیت و استعداد رسیدن به مرتبه انسانیت را دارد. اگر بعد از مرحله حیوانیت تحت تربیت معلم و مربی الهی قرار گیرد، انسانیت او به فعلیت خواهد رسید، وگرنه، پس از رسیدن به بلوغ، در هر یک از ویژگی‌های حیوانی مانند غضب و شهوت، گوی سبقت را از سایر حیوانات و شیاطین خواهد ربود و در حیوانیت از آنها شدیدتر و کامل‌تر خواهد شد (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸؛ خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۵؛ خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰-۲۷۱ و ۱۰۹-۱۱۱؛ خمینی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۷۵؛ ج ۱۰، ص ۴۴۶؛ ج ۹، ص ۲۹۱؛ ج ۱۱، ص ۴۴۹). انسان بالقوه (که هنوز در حد حیوانیت است)، استعداد شکوفایی ویژگی‌های انسانی و حیوانی در او پایان‌ناپذیر است (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸؛ ج ۷، ص ۵۳۲؛ ج ۸، ص ۵۱۴؛ ج ۱۲، ص ۵۰۴؛ ج ۱۳، ص ۳۵). امام خمینی با تأییدپذیری از حکمت متعالیه صدرالمآلهین به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس قائل است؛ نفس از تکامل تدریجی ماده در همین طبیعت تکون می‌یابد. این جسم که به دلیل داشتن قوه، قابلیت ترقی داشته و در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد. حرکت جوهری انسان از عالم طبیعت شروع می‌شود؛ نطفه، مضغه، علقه و ... تا به مرتبه‌ای که نفس بر آن اطلاق می‌گردد و دارای پایین‌ترین مرتبه تجرد است. در این مرحله، حس لامسه به-عنوان اولین مرحله ادراک شکل می‌گیرد. نفس به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و حواس و ادراکات دیگر برای او حاصل می‌گردد و تجرد او فزونی می‌یابد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۴-۶۶ و ۱۲۸-۱۳۲).

نفس با سیر تکاملی تدریجی و حرکت جوهری، به تدریج از طبیعت بودن به سوی تجرد محض حرکت می‌کند (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۳-۱۵۶). در عالم طبیعت از پایین‌ترین مراتب

تجرد شروع می‌کند و سپس در عالم برزخ تجرد مثالی و در نهایت، در عالم آخرت به تجرد عقلی می‌رسد. البته در این سیر اشتدادی و جوهری ممکن است کسب فضایل کند و تجرد عقلانی یابد و انسان مجرد شود و ممکن است کسب رذایل کند و تجرد شیطانی یابد و شیطان مجرد شود (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۸-۷۵ و ۳۳-۳۵). البته نفرات بسیار معدودی از انسان‌ها مرتبه عقلی آنها به فعلیت می‌رسد و انسان مجرد می‌شوند و به مقام عقلانی نایل می‌گردند، ولی در اغلب اشخاص، این توان در حد استعداد و قوه در آنها باقی می‌ماند (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۲۴). نفس انسان دارای چهار قوه اصلی واهمه، غضبیه، شهویه و عاقله است. افراط و تفریط در هر یک از این قوا، منشأ رذایل اخلاقی است، اما تعادل در آنها موجب فضایل است. اگر مطابق عقل و شرع عمل نماید، بُعد عقلانی و تجرد انسانی فزونی می‌یابد و گرنه گرفتار حب ریاست و حرص و ... می‌شود، و هویت باطنی‌اش مطابق همان اوصاف حیوانی صیوروت می‌یابد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۳-۳۵). حرکت جوهری نفس و تبدل نوع، در عین دارا بودن مبانی فراوان در حکمت متعالیه، خودش مبنای بسیاری از مسائل اساسی انسان‌شناسی و معادشناسی است، مانند تجسم اعمال (نک: دهقانی، ۱۴۰۱).

۳-۱. جایگاه انسان در هستی

انسان حقیقتی است «دارای آغاز و انجام»، «عین الربط به خداوند» و «ذو مراتب». جایگاه انسان در هستی را حداقل باید در بسترهای زیر تبیین نمود:

۱-۳-۱. آغاز و انجام داشتن انسان و عین الربط بودنش به خداوند

انسان موجودی منقطع‌الاول و الآخر نیست، بلکه آغاز (مبدأ) و انجام (معاد) دارد. تبیین امام خمینی بر اساس تقسیم وجود به مستقل و رابط و این‌که غیر حق تعالی وجود مستقل دیگری نیست و ماسوی الله وجود رابط‌اند، راجع به انسان نیز این است که انسان یک وجود رابط است. انسان عین الربط و عین الفقر الی الله است. وجود رابط است نه رابطی؛ «عین الربط» است نه «شیء ثبت له الربط». اساساً نمی‌شود انسان را بدون خدا فهمید؛ وقتی خداوند را وجود نامتناهی و مستقل بدانیم و انسان را عین الربط به او، در این صورت فهم وجود رابط متفرع بر وجود مستقل است (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۷۳-۷۴).

مقصود ما در اینجا از انسان، همین انسان محقق است، وگرنه ارتباط انسان کامل با خداوند

و با توحید روشن تر است. اگر ما به این صورت به انسان نگاه کنیم و این گونه انسان را توصیف کنیم و جایگاهش را در هستی ملحوظ بداریم، در این صورت، نظریات ما در علوم انسانی تغییر خواهد کرد و «نظریه تربیت»، «نظریه رشد»، «نظریه فرهنگ»، «نظریه اجتماعی»، «نظریه ارتباطات»، «نظریه ادراکی انسان» و حتی «نظریه مصرف»، «نظریه دولت»، «نظریه قراردادهای اجتماعی» و هر نظریه دیگری دستخوش تحول و تعالی قرار می‌گیرد.

۱-۳-۲. انسان، ذومراتب و جامع عوالم سه‌گانه در سیر صعودی

عالم هستی از وحدت و انسجام برخوردار است. صدرالمتألهین مراتب امکانی نظام هستی را به سه مرتبه تقسیم کرده است که بعد از واجب تعالی، به عنوان قوس نزول و سیر نزولی عالم رابطه طولی دارند:

یک. عالم عقول، که در مقام ذات و فعل، از آثار ماده از جمله حرکت، زمان، مکان، کم و کیف و نیز از هر گونه نقصی مبرا بوده و نسبت به دیگر مراتب عالم از قوی‌ترین مرتبه وجودی برخوردار است.

دو. عالم مثال، که پایین‌تر از عالم عقل قرار دارد و اگرچه از آثار ماده همانند زمان، مکان و حرکت مبرا است، اما از برخی آثار ماده مانند کمیت و کیفیت برخوردار است.

سه. عالم ماده، طبیعت، شهادت و ناسوت، که تدبیر ذاتی این عالم است و عین حرکت و سیلان است و از حیث وجودی ضعیف‌ترین مرتبه عوالم هستی است.

در قوس صعود و سیر تکاملی که از عالم طبیعت آغاز می‌گردد هیچ موجودی ولو بالاستعداد، غیر از انسان نمی‌تواند جامع این عوالم شود و برای هر موجودی مقام و مرتبه معلوم و معینی هست؛ مثلاً گیاه صرفاً مراتبی را می‌تواند صعود کند و سیر اشتدادی و تکاملی داشته باشد و در مقام نباتیت متوقف است و همین‌طور حیوانات تا مرتبه‌ای بالاتر (برزخیت) می‌توانند صعود کنند و به مقام عقل نمی‌توانند بار یابند. تنها انسان است که از هر سه مرتبه شهادت، برزخیت و عقلانیت، حظ و بهره دارد و استعداد و قابلیت کون جامع (واجد عوالم سه‌گانه) بودن را دارد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۵۸۵-۵۸۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۵ و ۲۲۸-۲۲۹). بنابراین، مراتب سه‌گانه فوق که جبروت و ملکوت و ناسوت نیز نامیده می‌شوند را انسان قادر است با سیر اشتدادی از پایین به بالا درنوردد و به مقام انسانی نایل گردد. گاهی به‌ویژه با رویکرد عرفان نظری، بین واجب تعالی و مرتبه جبروت، مرتبه لاهوت مطرح می‌شود و از این رو مراتبی

پنج‌گانه خواهد بود: غیب الغیوبی (واجب تعالی)، عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۲-۷۶؛ ص ۲۲-۲۳؛ ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸).

بنابراین، به تناسب همانندی وجود انسانی با مراتب هستی، نظیر این عوالم سه‌گانه در انسان نیز وجود دارد. از این رو انسان در عین حقیقت واحد بودن، دارای این مراتب سه‌گانه است: یک. مرتبه ملکوتی و دنیایی، که از آن تعبیر به مرتبه مادی یا طبیعی نیز می‌شود. مظهر این مرتبه بدن مادی انسان و حواس ظاهری او از قبیل بینایی و شنوایی و چشایی است. دو. مرتبه برزخی، که واسطه بین مرتبه ملکوتی و غیبی است و از آن به مرتبه خیال یا مثال نفس نیز تعبیر می‌شود. مظهر این مرتبه متوسطه نیز بدن برزخی و قالب مثالی و حواس باطنی مربوط به آن بدن است.

سه. مرتبه باطنی و غیبی، که از آن به مرتبه عقلانی نفس تعبیر می‌شود. مظهر این مرتبه قلب و شئون مرتبط به قلب می‌باشد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۸؛ همو، ۱۳۸۴، ۸۵).

تفاوت بین مراتب انسان با مراتب عالم در این است که مراتب طولی عالم از بالا به پایین و به عنوان سیر نزولی مطرح است و مرتبه بالا علت و باطن برای مرتبه مادون است و مرتبه مادون معلول، تجلی و ظهور مرتبه بالاست، اما در انسان به عنوان قوس و سیر صعودی مطرح است و با سیر صعودی و حرکت جوهری نفس واجد یا ظاهرکننده مراتب بالا برای خود می‌شود (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۸ و ۴۱۷-۴۱۸). البته باید توجه داشت که امام خمینی در دیدگاه عرفانی خود از مراتب پنج‌گانه (تحت عنوان حضرات خمس) سخن به میان می‌آورد، که حقیقت واحد است و ماسوی الله تجلی اویند (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۵)، و نیز برای انسان مراتب هفت‌گانه را مطرح می‌کند: مرتبه جمادی، مرتبه نباتی، مرتبه حیوانی، مرتبه انسانی، مرتبه روحانی، مرتبه نورانی و مرتبه خلیفه الهی (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۶۱ و ۲۷۸).

۴-۱. نظریه فطرت

امام خمینی به وفور در آثار مکتوب و شفاهی خود بر نظریه فطرت و گرایش فطری انسان به کمال مطلق تأکید دارد. وی فطرت الهی را که خداوند مردم را بر آن مفسطور ساخته به «حالت و هیئتی که خلق را بر آن قرار داده و لازمه وجود آنهاست و در اصل خلقت خمیره آنها بر آن مخمر شده است» تفسیر می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰).

امام به خلاف برخی نظریات غربی که انسان را فطرتاً شرگرا عنوان می‌دارند و انسان را گرگ

انسان نما می‌داند، فطرت انسان را متصف به خیر می‌داند و بر این باور است که انسان این‌گونه نیست که از اول فاسد به دنیا آمده باشد، بلکه انسان از بدو با فطرت خوب و الهی به دنیا می‌آید (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۳۳). از همین رو، ایشان جمیع شرور صادره از انسان را در این عالم ناشی از احتجاجات فطرت می‌داند که فطرت به واسطه این حجاب‌ها شریّت بالعرض پیدا می‌کند و شریر می‌شود (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۲). بنابراین، تربیت درست باعث شکوفایی فطرت خیر و الهی می‌شود و تربیت نادرست مانع شکوفایی و موجب دفن آن می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۳۳).

وی در برخی مواضع، انسان را در بدو خلقت (در عین تناسب با عالم نور) عاری از هر گونه فعلیت در جانب سعادت یا شقاوت دانسته که البته پس از حرکت جوهری و صیروت درونی بر اساس اختیار خود، خویشتن را فعلیت می‌بخشد (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳) و سعادت و شقاوتش بستگی دارد که آینه وجود خود را به سمت عالم انوار بگیرد یا به سمت عالم کدورت و ظلمت (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۲۸). از این رو، نفس انسان مانند آینه‌ای است که در اول فطرت، خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است که اگر با عالم انوار و اسرار مواجه شود که مناسب با جوهر ذات اوست، کم‌کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقی می‌یابد و اگر با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت که اسفل سافلین است مواجه شود، به خاطر مخالف بودن آن با جوهر ذاتش که از عالم نور است، کم‌کم او را کدر و ظلمانی می‌کند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۷). انسان بذر کمال در وجودش مطوی است که البته ممکن است این بذر در همان مرتبه بذریت باقی بماند و یا آن را به صورت کج و معوج بار آورد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸۰).

برای انسان دو نحوه فطرت مطرح است: فطرت مخموره (اصلی) و فطرت محجوبه (تبعی):
الف. فطرت مخموره و اصلی فطرتی است که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آن باقی است.

ب. فطرت محجوبه و تبعی حالتی است که به عالم طبیعت روی آورده و متمرکز شده و محکوم به احکام آن شده و از روحانیت و عالم اصلی خود محجوب شده است. این حالت، مبدأ جمیع شرور و منشأ همه شقاوت‌ها و بدبختی‌هاست (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷ و ۸۰). بنابراین به نظر می‌رسد در نظر امام خمینی فطرت محجوبه امر مستقلی به عنوان یکی از ابعاد حقیقی و منحاز و بالأصله در انسان نیست، بلکه حالتی است که با پوشیده و مدفون شدن فطرت

اصلی و الهی انسان حاصل می‌شود؛ چیره شدن قوای حیوانی واهمه، غضب، شهوت و احکام طبیعت، باعث بروز تبعات آن یعنی خوی حیوانی و شیطانی و رذایل اخلاقی و قساوت می‌شود. دو ویژگی امور فطری از منظر امام خمینی عبارت‌اند از: الف. اختلاف ناپذیری؛ ب. بدهت و ضرورت (نک: خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱؛ خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۷). مقصود امام خمینی از احکام فطرت همان گرایش‌های وجودی انسان به کمال مطلق است که به صورت شهودی و وجدانی در خود می‌یابد، نه صرفاً امور ادراکی. از دید ایشان نه تنها توحید بلکه جمیع معارف حقه، فطری‌اند. از این رو ایمان را مطابق فطرت و کفر را خارج از طریق فطرت می‌داند. بر این اساس، وی اصل وجود مبداء دارای جمیع صفات کمالی، توحید، معاد، نبوت، وجود ملائکه و انزال کتب را همگی امور فطری می‌داند، که برخی از آنها (معرفت به اصل وجود خداوند و توحید) را فطریات اصلی و احکام فطرت و بعضی دیگر را از لوازم فطرت و متفرعات می‌شمارد (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲؛ خمینی، ۱۳۷۷، ص ۹۸).

۵-۱. بی‌نهایت‌طلبی و کمال‌مطلق‌گرایی

همه افراد و بلکه همه اشیا بر فطرت کمال‌خواهی آفریده شده‌اند و کسی یافت نمی‌شود که نقصان را از آن جهت که نقصان است، طالب باشد، و کمال را از آن جهت که کمال است، نخواهد. پس چیزی وجود ندارد که در اصل خلقت، در ظلمت و تاریکی و حجاب نسبت به سعادت باشد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸۰).

انسان دارای کمال‌جویی مطلق است و طالب قدرت مطلق، نه محدود و معیوب، و طالب کمال مطلق می‌باشد، نه کمال محدود (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۲۰۵) و این از خصوصیات است که شامل همه انسان‌ها می‌شود و حتی یک نفر در عالم پیدا نخواهد شد که به خلاف این باشد، اگرچه در تشخیص کمال و این‌که کمال در چیست و محبوب و معشوق در کجاست، مردم دارای اختلاف می‌باشند. ولی آنچه مسلم است: همه انسان‌ها متوجه کمالی هستند که نقصی ندارد و عاشق جمال و کمالی هستند که عیب ندارد و علمی که در او جهل نباشد و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که مدت نداشته باشد و بالاخره کمال مطلق، معشوق همه است. با توجه به این‌که در حقیقت، خداوند صاحب تمام کمالات است و آن‌هم کمال بی‌نهایت، بنابراین همه انسان‌ها مطابق فطرت خود به خداوند عشق می‌ورزند، اگرچه خود آنها متوجه این حقیقت نشوند (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲-۱۸۳).

عشق به کمال مطلق و بی‌زاری از نقص، در نظریه فطرت امام خمینی نقش بنیادین و هسته اصلی است. وی اصول اساسی معارف دینی، دستورات اخلاقی و احکام فقهی و عملی را با ارجاع به این دو امر، فطری عنوان می‌دارد، به گونه‌ای که در موضعی از این فطرت به «حُبّ حضرت حق که کمال مطلق است» یاد می‌کند و این دو حالت (عشق به کمال مطلق و تنفر از نقص) را به دو بال انسان برای پرواز و رسیدن به لانه خویش یعنی فناء فی الله، تشبیه می‌کند. فطرت آدمی تا به سرچشمه و منبع کل الکمال واصل نشود، از تکاپو نمی‌ایستد و به هیچ چیز قانع نمی‌شود الا او. اما این فطرت اگر اسیر حجاب‌های طبیعت شود، مسیر حرکتش به کمال حقیقی منحرف می‌شود، ولی باز هم گرایش و سیر به کمال در او هست، با این تفاوت که در این حالت، قصد حرکتش به کمال‌های پنداری و خیالی تنزل می‌یابد و به دنبال ثروت، شهرت، برتری جویی، حاکمیت بر دیگران و مانند این‌ها می‌رود، زیرا این‌ها را کمال راستین و حقیقی توهم می‌کند. بنابراین دچار خطای در تشخیص مصداق می‌گردد و مقصد اصلی را گم می‌کند. این حالت باعث شکل‌گیری طیفی از رذایل اخلاقی و زشتی‌های رفتاری در شخص می‌گردد. می‌توان با کنار گذاشتن معاصی و رذایل اخلاقی، فطرت الهی را از حجاب‌های ظلمانی پاک کرده تا درهای سعادت به روی انسان باز شود و جاذبه الهی او را به سمت خود بکشاند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۶؛ خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳).

امام در بیان اسرار عرفانی برخی از بندهای اذان و اقامه نیز به فطرت راحت‌طلبی، آزادی‌خواهی و کمال‌طلبی اشاره می‌کند. او عبارت «حی علی الفلاح» و «حی علی خیر العمل» را بیان راز تشریع نماز و نتیجه آن می‌داند و معتقد است این دو جمله برای بیدار کردن فطرت است، زیرا:

”فلاح و رستگاری، سعادت مطلقه است و فطرت همه بشر عاشق سعادت مطلقه است، زیرا فطرت کمال‌طلب و راحت‌طلب است و حقیقت سعادت، کمال مطلق و راحت مطلق است و آن در نماز که خیرالاعمال است، قلباً و قالباً و بطوناً حاصل آید (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۲).

این بی‌نهایت‌گرایی فطری که همان خداگرایی فطری است، با بهره‌گیری از دو مقدمه توسط امام به عنوان برهانی بر وجود خدا قلمداد شده است، به این معنا که حتی آنان که خداوند را

انکار می‌کنند، بی‌آن‌که خود بدانند در جست‌وجوی خدایند. آن دو مقدمه این است: الف. همه انسان‌ها در پی دستیابی به کمال مطلق‌اند؛ ب. کمال مطلق همان خداوند است: «انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد». امام خمینی در پیام تاریخی خود به رهبر جماهیر شوروی به تقریر عرفانی این برهان فطرت اشاره می‌کند (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲۱، ص ۲۲۰-۲۲۶)، و آیت‌الله جوادی آملی به شرح فلسفی این بخش از نامه امام می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۹۷-۳۹۸).

۱-۶. تعقل‌گرایی و اصل اتحاد مدرک و مدرک

امام خمینی علاوه بر تزکیه و تهذیب و طهارت نفس که بسیار بر آن تأکید دارد، برای تعقل نیز جایگاه مهمی را قائل است که می‌تواند تحول مهمی در ساختار نظام آموزشی کشور ایجاد کند. یکی از دارایی‌های مهم انسان وجود عقل و خرد در اوست که در صورت به فعلیت رساندن و به‌کارگیری صحیح می‌تواند موجب کمال انسان گردد و در صورت عدم استفاده از این امانت الهی موجبات سقوط آدمی فراهم می‌گردد، همان‌طور که در قرآن از زبان دوزخیان بیان گردیده است: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾؛ «اگر ما گوش شنوا یا عقل و ادراک کافی داشتیم، هرگز در صف دوزخیان نبودیم» (ملک/۱۰) (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۶). امام خمینی عقلی را که موجب رستگاری انسان است عقل متعارف نمی‌داند و بر آن است که عقل عبارت است از قوه روحانیه‌ای که به حسب ذات، مجرد می‌باشد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است، و در مقابل آن، قوه واهمه است که فطرتاً در تحت نظام عقلی در نیامده و مستخر در ظل کبرایای نفس مجرد نشده است و مایل به دنیاست (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۱). از دیدگاه حضرت امام، ثبوت عقل مجرد، بلکه عوالم عقلیه، موافق آیات و روایات می‌باشد و این جوهر مجرد، عقل عالم کبیر و در مقابل «وهم کل» است که مایل به شرور و فساد است که هرچند دارای تجرد است، اما تجرد ظلمانی دارد و نه تجرد عقلانی و نورانی (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۳-۲۴).

علاوه بر تأکید بر تعقل و خردورزی، یکی دیگر از مبانی مهم انسان‌شناختی امام خمینی اصل اتحاد مدرک و مدرک است. انسان دارای مراتب مختلف ادراکی است (حس، خیال، وهم، عقل و شهود) که در هر یک از این مراتب، با ادراک خود (محسوس، متخیل، موهوم، معقول و مشهود) اتحاد می‌یابد و این ادراکات به اندازه شدت خود موجب صیوریت انسان

می‌گردند. بنابراین، سلامت و عدم سلامت اندیشه و ادراکات، نقش مهمی در سعادت و شقاوت آدمی ایفا می‌کنند.

این دو مسئله (اهمیت تعقل و قاعده اتحاد مُدرک و مُدرک) می‌تواند اثری بارز در نظام آموزشی و نظام تربیتی ایجاد کند، مانند ضرورت «تفکرمحوری» به جای «حفظ‌محوری» و ضرورت توجه به علوم مفید و دارای نفع انسانی به جای مظنونات و موهومات. از دید امام خمینی، «تفکر، مفتاح ابواب معارف و کلید خزائن کمالات و علوم است، و مقدمه لازم حتمیه سلوک انسانیت است» (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱).

۱-۷. اختیار و تربیت‌پذیری

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان اختیار است که از لوازم مهم آن، تربیت‌پذیر بودن انسان است. از منظر امام خمینی انسان می‌تواند با اختیار خود راه سعادت که همان صراط مستقیم الهی است یا راه شقاوت که همان بیراهه شیطان رجیم است را طی کند (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۵؛ خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۱۶). معنای اختیاری بودن اعمال انسان این است که قبل از صدور فعل از ما، به گونه‌ای آنها را تصور کرده و سپس تصدیق به فایده می‌کنیم، آنگاه شوق حاصل می‌شود و حرکت رخ می‌دهد و فعل صادر می‌گردد. از منظر ایشان، دیدگاه تفویض (مستقل بودن انسان در فاعلیت خود) و جبر (بی‌اثر و مجبور بودن انسان تحت خداوند) مردود و باطل است و دیدگاه صحیح و حق همان «امر بین الامرین» است. (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۹-۴۰ و ۷۲ و ۷۵). حضرت امام در کتاب طلب و اراده به دفاع از این دیدگاه پرداخته و به شبهات آن پاسخ می‌دهد.

مختار بودن انسان و از طرفی، استعدادهای متعدد و متنوع وی، ظرفیت بالای تربیت‌پذیری او را می‌رساند، که اگر تحت تأثیر تربیت صحیح قرار گیرد، می‌تواند به رشد و تعالی خیره‌کننده‌ای دست یابد و به یک انسان کامل تبدیل شود و اگر تربیت درست نشود می‌تواند به یک شیطان یا حیوان تمام مبدل گردد (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸). نکته بسیار مهم این‌که، کسی شایستگی مربی‌گری انسان را دارد که نسبت به جهان هستی و تمام زوایا و ابعاد وجودی انسان و رابطه انسان با مبداء و غایتش و نیز سعادت او، آگاهی کامل داشته باشد و همین مسئله ضرورت فرستادن پیامبران را روشن می‌کند، زیرا تنها فرستادگان خالق دارای انسان‌شناسی صحیح، کامل و همه‌جانبه‌ای هستند (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۵۳۰).

۸-۱. تجرد و جاودانگی روح و مسئله آخرت

یکی از ویژگی‌های نفس انسان تجرد و غیرمادی بودن آن است. البته این تجرد از همان ابتدا برای انسان نبوده است، بلکه انسان در ابتدای وجود خود امری با غلبه جهت مادی و برآمده از عالم طبیعت است. این موجود مادی در اثر حرکت جوهری، قوای خود را به فعلیت تبدیل کرده و در مرحله خاصی، مرتبه‌ای از تجربه را کسب می‌کند. به اعتقاد امام خمینی مسئله معاد و حشر نیز بر اساس تجرد نفس قابل تبیین است، با این توضیح که هر موجودی که به مرتبه‌ای از تجرد دست یافته باشد، دیگر هیچ عدمی گریبانگیر او نخواهد شد، ولو این که این تجرد، تجرد خیالی و مثالی باشد. البته بسیاری از مردم چون نمی‌توانند از مرتبه تجرد مثالی تجاوز کرده و به تجرد عقلی دست یابند، با همان تجرد مثالی محسوس خواهند شد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۲۸ و ۳۲۳).

۹-۱. اخلاق

دیدگاه امام خمینی در حیطه اخلاق بسیار گسترده است. در اینجا تنها به دو رکن آن اشاره می‌کنیم: الف. فطرت الهی و گرایش توحیدی انسان به اخلاق فاضله: امام خمینی در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل، فضایل اخلاقی و جنود عقل مانند رضا، رأفت، عدل، شکر، رجا، توکل، عفت، تأنّی، صبر و صفح را همگی لوازم و منشعب از فطرت الهی و مخموره می‌داند و رذایل اخلاقی و جنود جهل مانند سخط، قساوت، ظلم، کفران، یأس، حرص، هتک، شتاب‌زدگی و جزع را همگی لوازم و منشعب از فطرت محجوبه می‌داند (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴ و ۱۸۵-۱۸۸ و ۱۲۹ و ۲۱۵-۲۱۷ و ۲۷۹ و ۴۲۰ و ۴۲۶).

ب. تأثیر اخلاق بر کیفیت شکل‌گیری ساختار وجودی انسان: در مباحث پیشین نیز بیان شد، افراط و تفریط در هر یک از قوا، منشأ رذایل اخلاقی است، اما تعادل در آنها موجب فضایل است. به همین خاطر، این سه قوه سرچشمه تمام ملکات حسنه و سیئه هستند. لذا عدالت که حدّ وسط بین افراط و تفریط این قواست، از فضایل بزرگ انسانیت به شمار می‌رود (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۳ و ۱۴۹-۱۵۰؛ خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۴). بر این اساس، اگر مطابق عقل و شرع عمل نماید، بُعد عقلانی و تجرد انسانی انسان فزونی می‌یابد، وگرنه گرفتار حب ریاست و حرص و... می‌شود. اگر قوه بهیمی بر او غلبه یابد، باطن و صورت ملکوتی‌اش به شکل یکی از بهائم متناسب مانند گاو و الاغ درمی‌آید. اگر قوه سبعی غلبه یابد، صورت باطنی وی به شکل یکی از درندگان که تناسب بیشتر دارد، مانند گرگ و پلنگ درمی‌آید. اگر قوه شیطنی در جان او غلبه

یابد، باطن و حقیقت او به صورت یکی از شیاطین درمی‌آید. در صورت ترکیب دو یا سه قوه نیز، صورت باطنی او به صورت ترکیبی از حیوانات متناسب با آن درمی‌آید (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۶ و ۳۳-۳۵). مبحث تجسم اخلاق از اصول مهم علم اخلاق در حکمت متعالیه است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۳-۳۲۸؛ دهقانی، ۱۴۰۱).

۱-۱۰. سعادت و کمال نهایی انسان

از منظر امام خمینی، با زدودن تعینات و تعلقات و به‌ویژه با تأکید بر فطرت توحیدی انسان، آدمی می‌تواند به مدارجی که برای آن در نظر گرفته شده و حتی مقام انسان کامل برسد. مقام انسان کامل مقام کمال انسانی است که همه می‌توانند به آن برسند و رسالت انبیا و اولیا این بوده است که انسان‌ها را به سوی این کمال هدایت کنند. مقام کمال انسانی در همه مردم به صورت بالقوه وجود دارد و استعدادی است که باید شکوفا شود. فطرت هر کس او را به سمت کمال مطلوب می‌کشانند. آدمیان بر فطرت توحید خلق شده‌اند. فطرت توحیدی در مقامات سه‌گانه است؛ واگذاشتن تعینات و بازگرداندن همه چیز به او؛ اسقاط اضافات حتی اضافات اسمایی و فنا و محو جملگی در او، و آن که بدین مقام نائل نگردد هموست که خارج از فطرت ربانی و خائن به امانت الهی و سراپا جهل به مقام ربوبیت و سراسر ظلم به حضرت احدیت است (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷ و ۱۸۰-۱۸۵؛ خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۳ و ۴۵ و ۶۸-۸۰). انسان ادراکاتش و قابلیتش برای تربیت تقریباً باید گفت غیرمتناهی است. اگر انسان مثل سایر حیوانات تا همان حدی که حیوانات رشد می‌کردند بود، انبیا لازم نبود (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۲ و ۶۲-۶۵). از منظر امام، کمال انسان در اتصال به خداوند است که در پرتو آن، انوار الهی در وجودش متجلی می‌گردد، و هر آنچه انسان این ارتباطش را استحکام و وسعت بخشد، نورانی‌تر می‌شود و از سعه و درجه وجودی برتری برخوردار می‌گردد (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۰۲-۵۱۴؛ ممدوحی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۲-۵۲۴). امام خمینی برترین مرتبه انسانی را مقام خلافت و انسان کامل می‌داند، که به واسطه آن از حجب تعین خلقی به کلی خارج می‌شود و ابواب جمیع سماوات برای او مفتوح می‌شود و به مقصد خود نایل می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۶؛ خمینی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ خمینی، ۱۳۸۷، ص ۶۰، ۲۴ و ۸۱). امام خمینی همچون عرفا و حکمای صدرایی، عقل عملی را دارای چهار مرتبه می‌داند و فناء (که خود دارای مدارج فناء افعالی، فناء صفاتی و فناء ذاتی است) را چهارمین مرتبه از مراتب آن معرفی می‌کند که طالب مقام فناء می‌بایست این مراتب را طی کرده تا بتواند به ساحت فناء بار یابد: یک، تجلیه (انجام واجبات و ترک محرمات؛ دو، تخلیه (رفع رذایل)؛ سه، تحلیه

(کسب فضایل)؛ چهار. فناء (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۲۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۷۰-۷۸۵).

۲. امتداد مبانی فلسفی انسان‌شناختی در تحول علوم انسانی

مبانی فلسفی انسان‌شناختی گفته شده می‌توانند تحولی بنیادین، جوهری و روشی در علوم انسانی موجود ایجاد کنند. با توجه به این مبانی، لوازمی حاصل می‌گردد که قابلیت امتداد و کاربرد در هر یک از علوم انسانی را دارند، که در نتیجه، موجب تحول و تعالی این علوم می‌گردند. در اینجا به یازده مورد از این لوازم و امتدادات می‌پردازیم که هر یک از آنها باید مورد توجه نظریه‌پردازان علوم انسانی قرار گیرد:

۱-۲. نگاه جامع به حقیقت انسان

بررسی کامل و همه‌جانبه انسان به معنای در نظر گرفتن همه ابعاد و ساحت‌های وجودی اوست. از این رو در پردازش و تحول محتوای علوم انسانی باید به جامعیت هویت انسان توجه شود و از نگاه و وصف ناقص ذات انسانی دوری شود. این نگاه جامع باید از دو منظر لحاظ گردد: یکی دارا بودن ابعاد روحی برای انسان و عدم انحصار انسان در بُعد مادی، و دیگری، دارای مراتب و مدارج بودن استعدادهای انسانی. به هر میزان استعدادهای عالی انسان شکوفا گردد، لایه‌های درونی وی نیز توسعه می‌یابد و کامل‌تر می‌گردد.

خطای راهبردی برخی از نظریات علوم انسانی موجود، ابتدا بر نگرش اومانستی و خلاصه کردن انسان در ساحت صرفاً غریزی و بلکه طبع شرورانه، و غفلت از ابعاد متعالی و روحانی اوست. به عنوان مثال، انسان‌شناسی هابزی یکی از اصلی‌ترین سرچشمه‌های فکری دیدگاه‌های سیاسی در عالم مدرن است. برای نمونه، نظریه «قدرت رادیکال» که توسط استیون لوکس ارائه شده، برخاسته از پیش فرض «ستیز بین فردی» و «تضاد منافع» است (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۱؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص ۷۱ و ۱۰۷؛ بلوم، ۱۳۷۳، ص ۵۵).

۲-۲. ارتقای سقف ایده‌آل‌ها

در گُمون وجودی انسان‌ها گرایش و میل به بی‌نهایت و کمال مطلق نهادینه شده است. از این رو، هیچ انسانی با امور مقید، مادی و محدود اقناع نمی‌شود و باید افق نگاهش به وجود و حقیقت نامتناهی باشد و ساحت‌های برتر وجودی خود را به فعلیت رساند. این حقیقت باید در نظام آموزشی و متون

درسی و در چینش نظریات علمی تبلور یابد. بنابراین نظریه‌هایی که «دنیا‌بستگی» و سکولاریزم را رواج می‌دهند، راه را برای بروز و ظهور هویت بی‌نهایت طلب انسان‌ها مسدود می‌کنند. بنابراین، راهبردی‌ترین خطای نظریه‌پردازان علوم انسانی موجود این است که هدف و ایده‌آل زندگی بشر را نمی‌دانند یا مغفول می‌دارند (جعفری، ۱۳۹۹، ج ۹، ص ۳۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷-۱۵۸).

۳-۲. توحید و ارائه تصویر جدید از موقعیت انسان

عین‌الربط بودن انسان به خداوند معنای ویژه‌ای از فردیت را به ارمغان می‌آورد که با برداشت اومانستی تفاوت بارزی دارد. اومانیزم «فردیت بی‌نیاز از خداوند» را تصویر و ترویج می‌کند (Biel - 2005, p. 8-12)، اما بر اساس مبنای عین‌ربط و عین فقر بودن انسان به حق تعالی در حکمت متعالیه، انسان «فردیت محتاج و نیازمند به خداوند» دارد، پس هر نوع دخل و تصرف خودسرانه محکوم است. از این رو، علوم انسانی مطلوب و تعالی خواه باید با توجه به این معنای جدید از فردیت، تصویر درستی از «فردیت» انسان ارائه دهد که روابطی که بر محور آن شکل می‌گیرد، از سلامت و استحکام لازم برخوردار باشد. علاوه بر وجود رابطی بودن انسان (ناشی از ترسیم رابطه آن با مبدأ)، رو به سوی خداوند داشتن (معاد) و دارای مدارج بودن بر اساس صیورورت وجودی، نیز در ترسیم موقعیت انسان حائز اهمیت است.

۴-۲. حفظ کرامت انسانی

علوم انسانی باید به جایگاه بالای انسان و کرامت و شرافت او توجه داشته باشد. نظریه‌پردازان علوم انسانی می‌بایست در نظریه‌پردازی‌های خود، روح متعالی انسان را در کانون توجه قرار داده و از هر گونه تحلیلی که به غفلت از این کرامت و تحقیر انسان و جایگاه او منجر شود، پرهیز کنند. حفظ کرامت انسانی اقتضائات انسان‌شناختی مهمی دارد، مانند امکان‌رهایی از محدودیت غریزه حیوانی و کسب تعالی انسانی، برخلاف برخی دیدگاه‌ها که همه شئون و کیفیات زندگی را تحت الشعاع غریزه جنسی می‌دانند (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶). مغفول گذاشتن کرامت انسانی موجب عدم شکوفایی ابعاد ولایه‌های برتر هویت انسان می‌گردد و او را از رسیدن به جایگاهی که شایسته اوست محروم می‌کند.

۵-۲. هم‌راستایی با فطرت

علوم انسانی باید هم‌راستا با فطرت انسان باشد. سرشت جهت‌دار انسان دلالت دارد که این نهاد و فطرت با امور خوب و امور بد نسبت یکسان و برابر ندارد، بلکه این فطرت و سرشت دارای

اندوخته‌های معرفتی و گرایش‌های اخلاقی و عرفانی خاصی است، به خلاف برخی نظریات علوم انسانی موجود که وجود انسان را «لوح سفید» و خالی و عاری از هر نوع اقتضای ارزشی می‌دانند. لوح سفید، اعتقاد مشترکی است که برخی از دیدگاه‌های فلسفی غرب درباره حقیقت درونی انسان بیان داشته‌اند. اولین کسی که اصطلاح «لوح سفید» را در آثارش به کار برده، جان لاک است؛ کسی که راسل او را «بنیان‌گذار تجربه‌گرایی» و ترور روبر او را «بزرگ‌ترین فیلسوف لیبرال» می‌نامد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹-۲۱۰). از این رو علوم انسانی مطلوب و رو به تحول می‌بایست با در نظر گرفتن این سرشت مشترک و ویژگی‌های دانشی و گرایشی آن و همین‌طور شرایط شکوفایی و ابعاد کمال‌خواهی آن، دست به نظریه‌پردازی در عرصه‌های مختلف علوم انسانی بزند. قبول ویژگی کاملاً خاص و در واقع، ساحتی به نام فطرت برای انسان که هم دارای ظرفیتی عظیم برای کنش‌ها و گرایش‌های انسانی است و هم تنها یک ظرفیت بی‌جهت نیست، بلکه جهت‌گیری واقعی‌ای نیز در آن نهفته است، می‌تواند در عین فراهم کردن امکان تبیین تنوع‌های عظیم انسانی (که پرسش اصلی جریان‌های تاریخ‌گرا و هرمنوتیکال بود)، از افتادن در دام نسبی‌گرایی و انکار هر گونه مقصد متعالی برای انسان نیز در امان بماند. در نتیجه، در عین توان تبیین چرایی تنوع رفتارهای آدمی با لحاظ کردن اراده در آنها، و پرهیز از منحصر دانستن تبیین‌های شبه‌مکانیکی پوزیتیویستی، امکان پرداختن به عرصه‌های جهان‌شمول در ساحت وجود انسان و رسیدن به علم به عنوان امری فراگیر نیز میسر می‌گردد (سوزنچی، ۱۳۹۹، ص ۳۲).

۲-۶. تأمین بی‌نهایت‌طلبی و کمال‌مطلق‌گرایی

فطرت انسان علاوه بر این که لوح نانوشته نیست و دارای گرایش جهت‌دار است که در مورد پیشین بیان شد، دارای گرایش به خداوند و همان وجود نامتناهی است. علوم انسانی باید با در نظر گرفتن فطرت اصلی و مخموره آدمی که هویت وجودی آن گرایش به نامتناهی است، تحول و تعالی یابد. در صورت غفلت از این ویژگی، انسان هیچ‌گاه به سرمنزل مقصود که همان تقرب به کمال مطلق است، بار نخواهد یافت. فطرت آدمی تا به سرچشمه و منبع کل‌الکمال واصل نشود، از تکاپو نمی‌ایستد و به هیچ چیز قانع نمی‌شود الا او. اما این فطرت اگر اسیر حجاب‌های طبیعت شود، مسیر حرکتش به کمال حقیقی منحرف می‌شود، ولی باز هم گرایش و سیر به کمال در او هست، با این تفاوت که در این حالت، قصد حرکتش به کمال‌های پنداری و خیالی تنزل می‌یابد و به دنبال ثروت، شهرت، برتری جویی، حاکمیت بر دیگران و مانند اینها می‌رود، زیرا

اینها را کمال راستین و حقیقی توهّم می‌کند. بنابراین چون گرفتار دام طبیعت شده، مقصد اصلی را گم می‌کند و به اهداف دروغین و پنداری روی می‌آورد.

۷-۲. توجه به عقل قدسی

عقل و علم به عقل و علم ابزاری و تجربی محدود و مقید نمی‌شود. برترین مرتبه عقل، عقل قدسی است که در پرتو اشراق و افاضه مستقیم الهی، از روح القدس بهره برده و وحی و کلام خداوند را به بشر عرضه می‌کند و مراتب بعدی آن، عقل مفهومی در دو بعد نظری و عملی است که به تأمل در آغاز و انجام انسان و وظایف و تعهدات او می‌پردازد. عقل قدسی و عقل مفهومی، دو حجت و دو پیام‌آور الهی‌اند و یکدیگر را تأیید می‌کنند. عقل مفهومی، انسان را به سوی حقایق و معارف برتر راه می‌برد و عقل قدسی در مراتب نخستین عقل مفهومی، آدمیان را بارور کرده و در نهایت، افق‌های برتر را بر روی او می‌گشاید.

مدرنیته با انکار مرجعیت وحی و عقل قدسی آغاز می‌شود و این انکار ظاهراً ریشه در کم‌توجهی یا بی‌مهری پیشین کلیسا به عقل مفهومی دارد. بی‌توجهی کلیسا به عقل مفهومی، زمینه تقابل بین این دو رتبه از عقلانیت را پدید آورد و تا هنگامی که کلیسا در موضع اقتدار بود، این تقابل را به نفع آنچه ایمان می‌نامید، خاتمه می‌بخشید. اما در دنیای مدرن، کفه تقابل به نفع طرف مقابل یعنی عقل مفهومی تغییر کرد و عقل مفهومی با پشت کردن به عقل شهودی و قدسی، ریشه‌های وجودی خود را قطع کرد و به سرعت خشکاند. عقلانیت ابزاری و عرفی که خالی از مرجعیت عقل و وحی است، یعنی عرف سکولار، دو لاشه برجای مانده مدرنیته است و این لاشه بی‌جان را نور عقل است که دیگر بار، حیات و زندگی می‌بخشد (پارسانیا، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶؛ پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۰۷؛ جواد آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱-۲۰۲).

عقل سرمایه انسانی است، اما سیطره کمیت و شیوع علوم رفتاری تجربی موجب شده که مقام عقل نزد انسان‌ها تنزل یابد و معادل با «خادم تجربه» و «نیروی قوی با کارکردهای ذهنی مختلف» تلقی شود، درحالی‌که نقش عقل در زندگی به توانایی یادشده محدود نمی‌گردد و می‌تواند در نقش «هادی»، آدمی را به عوالم برتر از مرتبه طبیعت رهنمون کند.

۸-۲. نظر داشت حقیقت آزادی و آزادی حقیقی

برای شکل‌گیری علوم انسانی مطلوب، باید معنای راستین و حقیقی آزادی مدنظر قرار گیرد و

از معانی کاذب آن، بازشناخته شود. توحید و نزدیکی به وجود نامتناهی، انسان را از بردگی همه قیود آزاد می‌سازد و به بندگی خالق و وجود مطلق که به او حیات بخشیده است، آگاه می‌کند، زیرا بندگی خدا انسان را از وابستگی و بردگی جز او می‌رهاند. آزادی راستین، اعمال خواسته‌های نفسانی نیست. انسانی آزاد است که مطیع غرایز حیوانی خود نباشد، چون آزادی در مقابل بردگی است. آزاد کسی است که پیرو حکم فطرت و عقل باشد، نه تسلیم نفس و شهوت. فلسفه اصلی جعل تکالیف الهی، رهایی از قیدهای بشری است، نه محدودیتی برای آزادی. با این بیان، هم حقیقت آزادی معلوم می‌شود، هم آزادی حقیقی از اسارت‌های آزادی‌نما بازشناخته می‌گردد و هم به لحاظ مراتب مختلف داشتن حقیقت آزادی، راه برای عروج و صعود در مراتب ملکوتی آن و حرکت از پایین‌ترین حدّ حرّیت، تا فراترین مرتبه ممکن آن هموار می‌شود. این آزادی، هم قابل ترقی است و هم تنزل‌پذیر. اگر انسان بر دانش و گرایش فطری صالح خویش بیفزاید، به اوج بیشتری نائل شده، آزادی خود را شکوفاتر می‌کند، اما اگر از نظر گزارش‌های علمی دچار جهل و از حیث گرایش‌های عملی گرفتار جهالت شود، از آزادی حقیقی خویش فاصله می‌گیرد و بر قیدوبندهای خود می‌افزاید و چون عبودیت او، نه به سوی خدا، بلکه به سوی دنیاست، آزادی او یک جا به اسارت می‌انجامد و دنیایش این‌گونه تباه می‌شود. گناه و فرار از دستوره‌های خدای سبحان، نشانه آزادی یا زمینه‌ساز آن نیست، بلکه مایه اسارت انسان و زمینه بردگی و حقارت اوست. آن‌که می‌گوید: «آزادم تا آنچه بخواهم انجام دهم»، از آزادی کاذبی سخن می‌گوید و هر آزادی دروغین، عین بردگی و اسارت راستین است. چنین اسارتی در معاد از هر نحوه بردگی رسمی در دنیا حقارت‌بارتر است. از این رو، آزادی راستین انسان در فلسفه الهی و اندیشه اسلامی، از کرامت خاص برخوردار است که با معنای رهایی تفاوت دارد. مفهوم آزادی با وجود دو شرط از رهایی متمایز می‌گردد: یکی حفظ حقوق و محدود نکردن آزادی دیگران و دیگری تأمین و تضمین کرامت انسان (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۷-۲۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱-۱۶۸).

با این تصویر از آزادی و با در نظر گرفتن اراده قابل تقویت آدمی و اختیار او، انسان قادر است خود را از هر محکومیتی (ساختاری، غریزی، تاریخی و محیطی) آزاد کند، درحالی‌که در برخی نظریات علوم انسانی فعلی، تبیین‌های ضدونقیضی از اراده انسان و محکومیت ناخواسته وی توسط شرایط (غریزه، تاریخ و غیره) نمایش داده می‌شود. در اندیشه غریزه‌گرایانه فروید، جبر غریزی در برابر اراده قد علم می‌کند و گاهی اندیشه مارکس، قضاوت‌های قطعی راجع

به تاریخ پرماجرای انسان ارائه می‌نماید (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۵۳). بنابراین، علوم انسانی تحول‌خواه می‌بایست از طرفی بین آزادی راستین و تعالی بخش و آزادی کاذب تمایز کامل لحاظ کند و هم به قدرت اراده و اختیار انسان برای موفقیت در رسیدن به این آزادی صحنه بگذارد.

۲-۹. توجه به واقع‌گرایی اخلاقی

عقاید، اخلاق، اوصاف، ملکات، اراده، افعال و آثار انسان موجب صیوریت او می‌گردند و او را به همان وزن درمی‌آورند. در واقع، انسان با این امور حقیقت خود را می‌سازد. 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 سرچندراهی قرار دارد، 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 (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷؛ نک: دهقانی، ۱۴۰۱). این نگرش به اخلاق، باعث دگرگونی، تحول و تعالی بسیاری از نظریات علوم انسانی مانند نظریات علوم تربیتی، روان‌شناسی و... می‌گردد.

۲-۱۰. توجه به سعادت، غایت و کمال نهایی انسان

سعادت و کمال انسان در تقرب به واجب تعالی و فنای در کمال مطلق است. این تقرب دارای مراتبی است. جایگاه هدف نهایی انسان موجب تفاوت در نگاه سیستمی اندیشمندان علوم انسانی می‌شود و هدف علم را جهت‌دهی کرده و موجب سوگیری علوم در توصیف و تبیین می‌شود. بنابراین علوم انسانی تحول و تعالی خواه باید در نظام‌دهی جدید، کمال نهایی انسان را لحاظ و اعمال کنند و آن این‌که: هدف نهایی انسان، تقرب هر چه بیشتر به واجب تعالی و وجود نامتناهی که کمال مطلق است، می‌باشد. این امر مبتنی است بر توجه به نظریه فطرت، نگاه جامع به انسان و در نظر گرفتن جایگاه انسان در هستی و آغاز و انجام او. با توجه به این رسالت آفرینشی انسان که همان خلیفه خدا شدن و کسب مظهریت همه جانبه است، آدمی به مسائل نگاه مسئولانه پیدا خواهد کرد که مبادا از این رسالت غفلت ورزد و در ورطه جهل علمی و جهالت عملی افتد. توان رسیدن به سعادت و کمال انسانی در وجود آدمی نهاده شده است و این در برابر

دیدگاه‌هایی است که بر طبل منفعت‌طلبی و راحت‌طلبی فرد می‌کوبند و قائل به قدرتی فراتر از میل و ارادهٔ غریزی انسان نیستند.

۱۱-۲. نفی علوم انسانی سکولار

کمال‌یابی انسان در دنیا نافی علوم انسانی سکولار است. بر اساس مبانی فلسفی ای همچون حرکت جوهری نفس و صیوریت نفس بر اساس اندیشه و انگیزه و علم و عمل، انسان با ابعاد دانشی و گنشی خویش در همین عالم به شکل دهی باطن و آخرت خود مشغول است، و اساساً آخرت ظرف حدوث نیست، بلکه ظرف ظهور هویت انسان و اوصاف و افعال و ملکات اوست. مسئلهٔ «تجسم اعمال» از مهم‌ترین مبانی فلسفهٔ صدرایی است که این مهم را تبیین و مبرهن می‌کند (نک: دهقانی، ۱۴۰۱). از این رو، این نگاه به کیفیت، چیستی و چگونگی کمال‌یابی انسان شدیداً با سکولاریسم و عرفی‌سازی علوم انسانی منافات دارد، زیرا اساساً دین به عنوان دستورالعملی برای سعادت انسان، مبتنی بر این است که این کمال در دنیا حاصل شود (دارین باره و پیوستگی دنیا و آخرت و نفی سکولاریسم نک: جوادی آملی، ۱۳۹۱). مدعای سکولاریسم این است که دین برای آبادانی آخرت آمده است، ولی بر اساس مبانی فلسفی گفته شده، رابطهٔ دنیا و آخرت تکوینی است و اعمال و ملکات انسان در آخرت ظهور می‌یابد. بنابراین، با پذیرش رابطهٔ دنیا و آخرت و رابطهٔ دین و آخرت، باید رابطهٔ دین و دنیا هم پذیرفته شود.

نتیجه‌گیری

یک. امام خمینی دارای یک منظومهٔ فکری منسجم است که یکی از ابعاد مهم فکری وی، مبانی انسان‌شناختی است که می‌تواند تأثیرات مستقیم و بنیادین در تمام علوم انسانی بگذارد. مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی امام خمینی مواردی است همچون «چیستی انسان»، «حرکت اشتدادی انسان و تبدل نوع او»، «جایگاه انسان در هستی»، «نظریهٔ فطرت»، «بی‌نهایت‌طلبی و کمال مطلق‌گرایی انسان»، «تعقل‌گرایی و اصل اتحاد مُدرک و مُدرک»، «اختیار و تربیت‌پذیری»، «تجرد و جاودانگی روح و مسئلهٔ آخرت»، «اخلاق» و «سعادت و کمال نهایی انسان».

دو. مبانی فلسفی گفته شده دارای امتدادهایی اند که در شکل‌گیری علوم انسانی مطلوب باید نقش‌آفرینی کنند، مانند «نگاه جامع به حقیقت انسان»، «ارتقاء سقف ایده‌آل‌ها»، «توحید و ارائهٔ تصویر جدید از موقعیت انسان»، «حفظ کرامت انسانی»، «هم‌راستایی با فطرت»، «تأمین

بی‌نهایت طلبی و کمالِ مطلق‌گرایی»، «توجه به عقل قدسی»، «نظرداشت حقیقت آزادی و آزادی حقیقی»، «توجه به واقع‌گرایی اخلاقی»، «توجه به سعادت، غایت و کمال نهایی انسان» و «نفی علوم انسانی سکولار».

سه. این مبانی فلسفی و امتدادهای گفته شده، در تحول و تعالی علوم انسانی تعیین‌کننده‌اند. مبانی انسان‌شناختی امام خمینی می‌تواند بر نظریه‌های علوم انسانی، علوم اجتماعی، نظریه تمدنی، علوم تربیتی، علوم سیاسی، علم حقوق، حقوق بشر، معنای پیشرفت و الگوی توسعه، نظریه فرهنگی، نظریه رشد، نظریه شخصیت، نظریه تربیتی، نظریه آموزش و پرورش و جمیع نظریات مربوط به انسان و اجتماع اثر بگذارد و تغییر و تحول و تعالی بخشد. این مبانی نه تنها بر نظریه‌های توصیف انسان محقق، بلکه به طریق اولی، بر توصیف انسان مطلوب هم می‌تواند تأثیر بگذارد و امتداد یابد، یعنی بر توصیف و تعریف مواردی همچون موارد زیر تأثیر می‌گذارد: انسان اجتماعی مطلوب، انسان پرورش یافته مطلوب، انسان سیاسی مطلوب، انسان اقتصادی مطلوب، حکومت مطلوب، حاکم مطلوب، کارگزار مطلوب. در نتیجه، این مبانی تأثیر و امتداد بر روی «تغییر انسان محقق به انسان مطلوب» دارند.

چهار. از این رو، از اندیشمندان و محققان رشته‌های مختلف علوم انسانی دعوت می‌شود که این مبانی و دلالت‌ها را منفرداً یا مجتمعاً در رشته تخصصی خود امتداد و تفصیل دهند و لوازم آنها را استخراج و ترسیم نمایند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آر بلاستر، آنتونی. (۱۳۷۷ش). ظهور و سقوط لیبرالیسم، (ترجمه عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
۳. ایمان، محمد تقی. (۱۳۹۱ش). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بلوم، ویلیام تی. (۱۳۷۳ش). نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. (ترجمه احمد تدین). تهران: نشر آران.
۵. بهرامی، شجاع؛ و سبزی، داود. (۱۳۹۶ش). تقارن بومی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم انسانی در اندیشه‌های امام خمینی. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۶(۳)، ۶۱-۸۰.
۶. پارسا، حمید. (۱۳۸۱ش). از عقل قدسی تا عقل ابزاری. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۹، ۷-۱۶.
۷. پارسا، حمید. (۱۳۹۵ش). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۸. پی‌یتر، آندر. (۱۳۵۲ش). مارکس و مارکسیسم، (ترجمه شجاع‌الدین ضیاییان). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. جعفری، فاطمه. (۱۳۹۴ش). تأثیر مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبایی و علامه مصباح بر علوم انسانی. فرهنگ پژوهش، ۸(۲۰-۲۱)، ۷۵-۹۴.
۱۰. جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۹ش). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۷ش). پیام خرد. تهران: کرامت.
۱۲. جلیلی‌فر، علیرضا و الهی‌راد، صفدر. (۱۴۰۰ش). نقش هدف و کمال‌نهایی انسان در علوم انسانی بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی. فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۳(۱)، ۹۳-۱۰۸.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴ش). تحریر ایقاظ‌النائمین. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ش). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). مبادی اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). انسان از آغاز تا انجام. قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). تفسیر موضوعی قرآن، (حیات حقیقی انسان در قرآن). قم: اسراء.
۱۹. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۱ش). درآمدی بر مبانی اندیشه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲ش). روش‌شناسی و مبانی فلسفی حکمی - اجتهادی در علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی، در: مجموعه مقالات دومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، (ج ۱، ص ۱۷-۳۶). تهران.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴ش). (الف). فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری). تهران: نشر معارف.
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴ش). (ب). علوم انسانی: چیستی، ساحت‌ها و فرایندهای تحول در

- آن. تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱(۱)، ۷-۳۴. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.2476745.1394>. 1.1.1.0.
۲۳. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران. (۱۳۹۳ش). در جستجوی علوم انسانی اسلامی. تهران: نشر معارف.
۲۴. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵ش). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۵. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۷ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۶. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶ش). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۷. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۴ش). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۰ش). تقریرات فلسفه، (تدوین سید عبدالغنی اردبیلی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۲ش). تفسیر سورة حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸ش). الطلب والإرادة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۱. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۰ش). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۲. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۷ش). سر الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۳. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش). مصباح الهدایه إلى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. دهقانی، امین. (۱۴۰۱ش). وحدت قرآن و برهان در تبیین تجسم اعمال بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۳)، ۱۴۹-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4302.1358>
۳۵. رسولی شریانی، رضا؛ جمشیدی راد، محمدصادق؛ و خودروان، حسن. (۱۳۹۲ش). تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی. حکمت صدرایی، ۲(۱)، ۳۱-۴۲. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1392.2.1.4.3>
۳۶. سوزنجی، حسین. (۱۳۹۹ش). فطرت به مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن. آیین حکمت، ۱۲(۴۴)، ۷-۳۸. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2020.69264>
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). الشواهد الربوبیة، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۰ش). المبدأ والمعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۹ق). مفاتیح الغیب. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴۱. عبدلی مسینان، مرضیه؛ و شاکری زواردهی، روح‌الله. (۱۳۹۸ش). بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی

علوم انسانی غربی با اسلامی. فلسفه دین، ۱۶(۲)، ۳۰۵-۳۲۷. <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.250218.1005534>

۴۲. عبدلی مسینان، مرضیه؛ و خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۸ش). بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش شناختی آن، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۳(۷۹)، ۲۹۱-۳۱۴.

۴۳. علی تبار فیروزجایی، رمضان. (۱۳۹۵ش). روش‌شناسی علوم اسلامی (مختصات، بایستگی‌ها و ویژگی‌ها). ذهن، ۱۷(۶۸)، ۱۴۷-۱۷۶.

۴۴. علی تبار فیروزجایی، رمضان. (۱۳۹۹ش). ماهیت امور انسانی اجتماعی و امتداد آن در روش‌شناسی. انسان‌پژوهی دینی، ۱۷(۴۴)، ۲۷-۴۸. <https://doi.org/10.22034/RA.2021.110932.2367>

۴۵. فقیهی، علی‌نقی؛ شکوهی یکتا، محسن؛ و شعبانی، حسن. (۱۳۹۳ش). مبانی انسان‌شناختی تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی. تربیت تبلیغی، ۱(۲)، ۹-۳۲.

۴۶. کرد فیروزجایی، یارعلی. (۱۳۸۲ش). سیر تکوین انسان‌مداری در فلسفه غرب. معرفت، ۱۲(۶)، ۱۰۶-۱۱۸.

۴۷. کریمی، مطهره. (۱۳۹۴ش). تأثیر مبانی علوم انسان‌شناختی بر علوم انسانی با تأکید بر علامه محمدتقی جعفری. فرهنگ پژوهش، ۸(۲۰-۲۱)، ۱۸۳-۲۰۶.

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۲ش). الکافی. بیروت: دارالتعارف.

۴۹. گاردنر، ویلیام. (۱۳۸۶ش). جنگ علیه خانواده، (ترجمه معصومه محمدی). تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۵۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۱. مدنی، اصغر. (۱۳۹۳ش). بررسی مقایسه‌ای اومانیزم در اسلام و غرب. تهران: رامان‌سخن.

۵۲. ممدوحی، حسن. (۱۳۸۹ش). عرفان در منظر وحی و برهان (شرح کتاب مصباح الهدایه امام خمینی). قم: عروج.

۵۳. ناصح، علی‌احمد؛ و اسدی، مجید. (۱۳۹۵ش). انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۸(۷۱)، ۱۲۹-۱۴۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1395.18.71.7.6>

۵۴. نجاتی، اسماعیل؛ و مصباح، علی. (۱۳۹۹ش). ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و آبراهام مزلو. معرفت فلسفی، ۱۷(۴)، ۵۵-۷۷.

۵۵. واعظی، احمد. (۱۳۹۵ش). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵۶. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۵ش). فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت (شرحی بر رساله مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه امام خمینی). قم: عروج.

57. Bielskis, Andrius. (2005). Towards a Postmodern approach to the political, London, palgrave macmillan.

58. Durkheim, emil. (1973). Emile Durkheim on Morality and society, edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, The university of Chicago press

59. Edword; Fredrick. (2000). what is humanism; in: the American humanist association.co, 2000.
60. Ingram, John K. (1901). Human Nature and Morals. London: ADAM & CHARLES BLACK.
61. M. D. Myers. (2009). Qualitative Research in Information Systems, Association for Information Systems, Retrived Jan19.
62. McGrath; Alister. (2012). Reformation Thought, an introduction,wileyblackwell, edition.
63. Luik, John C. (1998). Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.) (Volume 4). Routledge: London and New York.



Analysis of Bertrand Russell's theological discussions in the Allameh Ja'fari's view

 Hamedeh Rastaie¹✉, Abdullah Nasri²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, Ale-Taha Institute of Higher Education, Tehran, Iran. Email: h.rastaei@aletaha.ac.ir
2. Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: nasri_a32@yahoo.com

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 6 August 2024
Received in revised form: 7
November 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 7 December
2024

Keywords

Supernatural, God, World
Order, Evil, Orientation to
Religion, Ja'fari, Russell



Abstract

The confrontation of Islamic philosophers with Western philosophers can be examined from different angles. Allameh Ja'fari pays a lot of attention to the opinions of Western thinkers; among these figures is Bertrand Russell, who has analyzed by Allameh Ja'fari through his intellectual personality and some of his opinions. In the beginning of his works, he quotes and criticizes some viewpoints of Russell. Russell's views on the supernatural, God, the order of the universe, the evil of the world, the purpose of creation, the role of God in the world, and the roots of the tendency towards God, are among the theological topics that Ja'fari has discussed and analyzed in his works. According to Ja'fari works, Russell expresses important points about the universe and its relationship with the supernatural, and on the other hand, about God, which indicates conflicts in his thought. Russell's misconception of God is the root of many of his illogical statements in some theological topics.

Cite this article: Rastaie, H. ; Nasri, A. (2024). Analysis of Bertrand Russell's theological discussions in the Allameh Ja'fari's view. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 107-128. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6236.1545>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل مباحث الهیاتی برتراند راسل در نگاه علامه جعفری

حامده راستایی^۱✉، عبدالله نصری^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران. رایانامه: h.rastaei@aletaha.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: nasri_a32@yahoo.com

چکیده

مواجهه فیلسوفان اسلامی با فلاسفه غربی از زوایای مختلف قابل بررسی است. علامه جعفری توجه بسیاری به آرای متفکران غربی دارد، از جمله برتراند راسل که جعفری به تحلیل شخصیت فکری و برخی آرای او پرداخته و در میان آثار خود مطالبی را از راسل نقل و نقد نموده است. دیدگاه‌های راسل در باب ماوراء الطبیعه، خدا، نظم جهان هستی، شرور جهان، هدف‌داری خلقت، نقش خدا در جهان و ریشه‌های گرایش به خدا، از جمله مباحث الهیاتی است که جعفری در آثار خود مطرح و تجزیه و تحلیل کرده است. از نظر جعفری از یک سو، راسل نکات مهمی را در باب جهان هستی و رابطه آن با ماورای طبیعت ارائه می‌کند و از سوی دیگر، مطالبی را درباره خدا بیان می‌کند که نشانگر تعارضاتی در اندیشه اوست. تصور نادرست راسل از خدا ریشه بسیاری از اظهارات غیرمنطقی وی در برخی مباحث الهیاتی است. در این تحقیق بر اساس آرای علامه جعفری، نظرات الهیاتی راسل نقد می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۹/۱۷

کلیدواژه‌ها

ماورای طبیعت، خدا، نظم جهان، شر، گرایش به مذهب، جعفری، راسل.



استناد: راستایی، حامده؛ نصری، عبدالله. (۱۴۰۳). تحلیل مباحث الهیاتی برتراند راسل در نگاه علامه جعفری. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸، (۳)، ۱۰۷-۱۲۸.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6236.1545>

مقدمه

یکی از راه‌های شناخت مسائل روز، نزد علامه جعفری، گفت‌وگو با اندیشمندان کشورهای مختلف، اعم از شرقی و غربی و مسلمان و مسیحی است. علامه جعفری در بازه زمانی ۱۳۴۰-۱۳۷۱ با ده‌ها نفر از اندیشمندان کشورهای آسیایی، اروپایی و آمریکایی درباره مسائل مختلفی چون هدف زندگی، ضرورت دین در حیات بشری، ادبیات، مسائل حقوقی، عرفان، مسائل زیبایی‌شناختی و مقایسه اسلام و غرب گفت‌وگو داشته است. مهم‌ترین این اندیشمندان عبارت‌اند از برتراند راسل، روزه گارودی، پروفیسور عبدالسلام و پروفیسور روزنتال (نک: رافعی، ۱۳۷۵). البته در میان متفکران غرب، جعفری به آلفرد نورت وایتهد و برتراند راسل توجه خاصی داشت.

داستان آغاز مکاتبات مرحوم علامه جعفری به «مصاحبه راسل - وایت» بازمی‌گردد که مصاحبه مشهوری است. علامه جعفری این مصاحبه را دیده بود. از سویی، برخی از کتاب‌های راسل برای او مسئله شده بود. اما ابتدا به سبب تردید، از یکی از شاگردانشان، دکتر عبدالرحیم گواهی، درخواست می‌کند که مجدداً کتاب مدنظرش یعنی Bertrand Russell's Best (برگزیده افکار راسل)، تألیف رابرت آگنر را ترجمه کند. در سال ۱۳۴۵ نیز پس از ترجمه این کتاب، آن را تحلیل و نقد می‌کند.

مطالعه آثار راسل، جعفری را بر آن داشت تا با راسل در راستای رفع ابهام از برخی تعارض‌های اندیشه‌های او مکاتباتی داشته باشد. لازم به ذکر است مواجهه جعفری با راسل فقط منحصر به چند نامه نبود، بلکه او علاوه بر آن که دو اثر راسل را تحلیل و نقد کرده، در بسیاری از آثار دیگر خود به چالش و گفت‌وگو با او پرداخته است. در مکاتبات بین جعفری و راسل بین سال‌های ۱۹۴۳-۱۹۶۴، حدوداً هشت نامه ردوبدل شد. وقتی علامه آخرین نامه را نوشت، پیش‌بینی کرد که راسل به این نامه جواب نخواهد داد، و اتفاقاً جوابی هم دریافت نکرد. در آخرین نامه، مطالبی قید شده بود، از جمله این‌که:

آقای راسل، شما که می‌گویید در مورد انسان‌ها باید فداکاری کرد و باید از منافع خود بگذریم، چه دلیلی برای این کار دارید؟ چرا باید برای دیگران از منفعت خود بگذریم؟ کسی که موحد است در پاسخ می‌گوید که باید ایثار کنیم. پس به خاطر خدا ایثار می‌کند. لذا یکی برای بهشت و یکی هم برای خوشنامی دست به چنین اقدامی می‌زند. به هر جهت، او یک پشتیبان ماورایی برای ایثار خود دارد. حال شما که به دین، آن‌چنان‌که باید اعتقاد ندارید و

شاید هم ماتریالیست باشید، به چه دلیلی از منافع خود می‌گذرید و می‌گویید باید ایشار کرد؟ (صدوقی سها، ۱۴۰۰).

مسئله این مقاله، بررسی انتقادی دیدگاه‌های الهیاتی راسل با تأکید بر آرای علامه جعفری است. دیدگاه‌های راسل در باب ماوراءالطبیعه، خدا، نظم جهان هستی، شرور جهان، هدف‌داری خلقت، نقش خدا در جهان و ریشه‌های گرایش به خدا، از جمله مباحث الهیاتی است که جعفری در آثار خود مطرح و تجزیه و تحلیل کرده است. پیشینه بحث: در خصوص مقایسه آرای علامه جعفری و راسل آثاری نگاشته شده است. دهقان‌زاده بغدادآباد و همکاران (۱۳۹۴)، دلالت‌های تربیتی انسان‌شناسی برتراند راسل را بر اساس دیدگاه جعفری نقد و بررسی کرده‌اند. شوستری (۱۳۸۱) مسئله اخلاق را از منظر علامه جعفری و راسل مورد بررسی تطبیقی قرار داده است.

مقاله پیش‌رو درصدد مقایسه آرای این دو متفکر نیست، بلکه فقط مطالبی را که جعفری از راسل نقل و بررسی کرده مورد تجزیه و تحلیل و داوری قرار داده است. جعفری هم بنا نداشته تا اثری مستقل در باب اندیشه‌های راسل به نگارش درآورد و فقط به گوشه‌هایی از اندیشه‌های راسل پرداخته که یا در آن دو اثر (برگزیده افکار راسل و توضیح و بررسی مصاحبه راسل) مورد بررسی وی مطرح شده و یا مطالبی است که به مناسبت‌های مختلف از آثار راسل در میان نوشته‌های خود نقل کرده است. مهم‌ترین محورهای مورد بحث این مقاله عبارت‌اند از: باور به جهان غیرمادی، دین، وجود خدا، تصورات اشتباه درباره خدا، خدا و آفرینش.

۱. اذعان به جهان غیرمادی

راسل وضعیت آدمی را همانند شخص ناشنوایی در نظر می‌گیرد که صرفاً از طریق روابطی که با موسیقی‌دان‌ها داشته با قواعد موسیقی آشنا شده است و کم‌کم پی می‌برد که نت‌های موسیقی و همچنین حرکات نوک انگشتان و دیگر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود، نماینده امور کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برایش مشهودند. او از این امر نتیجه می‌گیرد که می‌توان نت‌های طبیعت را خواند و به مشخصه‌های ریاضی آنها اطلاع یافت. اما این‌که این نت‌ها نماینده چه چیزی‌اند، بیشتر از حدود استنباط آن ناشنوا درباره حقیقت این نت‌ها نیست. او در نهایت، می‌گوید حتی آن شخص از یک لحاظ بر ما ترجیح دارد؛ ما از زندگی در میان عده‌ای که صدای

موسیقی طبیعت را نیز بشنوند محروم هستیم و در واقع، همه ما قادر به شنیدن نت‌های طبیعت نیستیم. در واقع، استادی در جوار ما نیست که آهنگ حقیقی نت‌های طبیعت را شنیده باشد و لااقل با اشاره، موجب راهنمایی ما برای ادراک کیفیات ذاتی آنها شود (راسل، ۱۳۴۳، ص ۲۳۱). علامه جعفری پس از نقل این عباراتِ راسل، با شگفتی می‌گوید: «آیا صریح‌تر از این عبارت سراغ دارید که یک متفکر علم‌پرست که ضمناً اکثر سخنانش دربارهٔ ماورای طبیعت، نوعی حساسیت را نشان می‌دهد، بیان می‌دارد که اصول و مبادی واقعیات اصیل این جهان طبیعت، در پشت آن است؟» (جعفری، ۱۳۶۱، ص ۹-۳۷). به باور جعفری، راسل در عبارات فوق به این نکته تصریح دارد که حقایق عالم طبیعت از ماورای طبیعت سرچشمه می‌گیرد (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۶۱-۴۶۲ و ۵۰۴). علامه جعفری معتقد است که اگر راسل و متفکرانی نظیر وی، چه شرقی و چه غربی، آهنگ واقعی نت‌های طبیعت را به سه قسم تقسیم می‌کردند، درس‌های بسیار آموزندهٔ استادان طبیعت‌شناس را درک می‌کردند:

۱. صوت یا نت فیزیکی طبیعت با آهنگش؛

۲. نت معنوی جهان با قابلیت شهودش، چنان‌که مولوی نیز به این نوع شهود اشاره می‌کند.

۳. نت یا صدای پشت‌پردهٔ طبیعت فریادهای جدی و از اعماق دل برآمدهٔ پیامبران و پیشوایان الهی و اوصیای آنها که نشانگر آن است که آنان صدای پشت‌پرده را می‌شنیدند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۴۹-۴۵۰).

۲. دین

۱-۲. عوامل گرایش به دین

از نظر راسل، پذیرش مذهب موجب می‌شود تا ترس و وحشت انسان‌ها کنترل و تعدیل شود (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). او معتقد است که امروزه بشر برای غلبه بر ترس‌های خود باید به جای مذهب، از علم استفاده کند (اگر، ۱۳۸۶، ص ۶۷). جعفری در نقد راسل معتقد است که وی معلول یا فایده پدیده‌ای مانند مذهب را با علت پیدایش آن خلط کرده است. آرامش و اطمینانی که به هنگام ترس، با مذهب به وجود می‌آید، از فواید گرایش به مذهب است. انسان معتقد به مذهب می‌تواند ناملایماتی را که خارج از اختیار خود می‌باشد، به مشیت الهی نسبت دهد و از آنها رهایی یابد.

افزون بر این، ترس پدیده‌ای روانی و دارای علل گوناگون است و بزرگ‌ترین عامل آن نادانی و ناتوانی است. ترسی که ریشه در نادانی دارد باید با برطرف شدن نادانی آن نیز از میان برود. بنابراین اگر ریشه‌ی مذهب هم ترس باشد، چنانچه علت ترس یعنی نادانی از بین برود، باید اثری از مذهب باقی نماند، درحالی‌که در طول تاریخ، انسان‌های بسیاری معتقد به مذهب بوده‌اند.

البته گاهی راسل علت گرایش به مذهب را واقعیتی غیر از ترس می‌داند و معتقد است محرک آدمی به یک دین، مسائلی دیگر است؛ مسائلی چون احساس عظمت نسبت به نظام هستی، به وجود آمدن این نظام با عظمت از یک موجود عالی، و همچنین احساس تکلیفی در مقابل همه‌ی تمایلات حیوانی انسان و این‌که آدمی انجام آن را به دلیل انسانیتش طلب می‌کند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰).

همچنین از نظر راسل، بشر خواسته‌ها و نیازهایی دارد که به جای آن‌که آن را با خداجویی ارضا کند، با اموری که بزرگ‌تر از خودش است مانند بشردوستی اشباع می‌کند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲). در مقابل، از نظر جعفری، چه اشکالی دارد که هم احساس انسان‌دوستی را در انسان بپذیریم و هم احساس گرایش به خدا را؟ علاوه بر این‌که انسان دوستی حقیقی با شناخت موجودی کامل به نام خدا اساسی‌تر خواهد بود.

در تاریخ ۱۱ سپتامبر ۱۹۶۳، جعفری نامه‌ای به راسل می‌نویسد و از او سؤال می‌کند: «چرا در کنار اموری که بزرگ‌تر از انسان هستند، خدا و پرستش او را مطرح نمی‌کنید و آیا میان پرستش خدا و انسان‌دوستی تعارض می‌یابید؟ در طول تاریخ انسان‌های بی‌شماری خدا را به عنوان یک موجود کامل مورد پرستش قرار داده‌اند». راسل چند روز بعد در پاسخ چنین می‌گوید: «جست‌وجوی کمال (موجود کامل) نسبتاً مبهم است؛ انگیزه‌های باعظمت به عنوان جست‌وجوی کامل به آن عمومیت که شما پیشنهاد می‌کنید، نیست.» (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶). جعفری پاسخ راسل را قانع‌کننده نمی‌داند و معتقد است که اگر همه‌ی انسان‌ها دارای احساس جست‌وجوی موجود کامل نمی‌باشند، لااقل برخی دارای چنین انگیزه و احساسی اند. حتی برخی اندیشمندان شراب‌خوار نیز به این مهم اشاره کرده‌اند. با توجه به این پاسخ می‌توان گفت که عامل پیدایش مذهب ترس نیست و یا حداقل راسل غیر از عامل ترس ریشه‌ی دیگری را نیز برای گرایش به مذهب مطرح کرده است. همچنین «آیا راسل که انسان را شایسته‌ی محبت

خدایی و تا درجه خدایی بالا برده است، افرادی مانند نرون و کالینگولا، آتیلا و چنگیز، هلاکو و تیمور لنگ را که در تاریخ بشری فراوانند دیده بود یا نه؟» (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱).

راسل در یکی از آثار خود عامل گرایش انسان به خدا و مذهب را استبداد شرقی‌ها می‌داند (آگنر، ۱۳۸۶، ص ۶۲). جعفری در پاسخ، بر این نکته تأکید می‌ورزد که این عامل نیز همچون عواملی که امثال فروید و مارکس برای گرایش انسان به خدا مطرح کرده‌اند، فاقد پشتوانه منطقی‌اند. اگر استبداد شرقی عامل گرایش به خدا بوده است، در شرق، بردگی هم وجود داشته است. چرا بردگی از میان رفت، اما اعتقاد به خدا از میان نرفت؟ استبداد شرقی فتودالیسم هم داشته است، ولی چرا فتودالیسم از میان رفت، اما ایمان به خدا از میان نرفت، بلکه با قوت بیشتری ادامه پیدا کرد؟ به علاوه، به فرض که استبداد شرقی عامل گرایش شرقیان به خدا بوده است، این مسئله چه ارتباطی به ایمان مردم اروپا و آمریکا و استرالیا و آفریقا دارد؟ آیا شرقی‌ها این متاع خود را به غربی‌ها هدیه کردند؟ اعتقاد به خدا هزاران سال است که میان افراد دیده می‌شود، درحالی‌که تحولات و تغییرات بسیاری در جوامع و حتی ارواح و روان افراد ایجاد شده است. این‌که با وجود این همه تغییرات هنوز اعتقاد به خدا با اشکال گوناگون به راه خود ادامه می‌دهد نشانگر آن است که ریشه عمیقی در درون انسان‌ها دارد (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱).

۲-۲. زیان‌های دین

- راسل آثار و نتایج دین در طول تاریخ را به جهات زیر مضر می‌داند:
۱. مذهب اعتقاداتی را ترویج می‌کرده که دلایل درستی برای آنها وجود ندارد.
 ۲. مذهب، افکار مردم و نظام‌های تربیتی آنها را تخطئه می‌کرده است.
 ۳. مذهب یک سلسله عقاید جزمی را به مردم ارائه می‌داده، بدون آن‌که به آنها اجازه دهد تا درباره حق یا باطل بودن آنها سؤال کنند.
 ۴. مذهب، مروج چسبیدن به عادات کهن و تعصب و کینه‌ورزی و تعصب بوده است (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱-۱۵۲).

البته راسل در عین حال، می‌پذیرد که تعالیم بانیان مذاهب کمتر به اعمال پیروانشان ارتباط دارد و می‌گوید من بارها موعظه عیسی مسیح را در بالای کوه خوانده‌ام و حتی یک واژه درباره تشویق برای به‌کارگیری بمب هیدروژنی نیافته‌ام (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲-۱۵۳). علامه جعفری ضمن تأیید این سخن راسل، تأکید می‌کند که تعالیم بانیان مذاهب را نباید با عملکرد

پیروان آنها یکسان دانست. از نظر جعفری، این سخن راسل درست است که در طول تاریخ از مذهب سوءاستفاده شده است، اما این امر فقط اختصاص به مذهب ندارد، بلکه بشر از اکثر مقدسات سوءاستفاده کرده است. به علاوه، انسان‌ها با هزاران جنگ خانمان‌سوز به نابودی یکدیگر پرداخته‌اند که بسیاری از آن جنگ‌ها ارتباطی به مذهب ندارد. اشکال اصلی راسل این است که میان ادیان توحیدی و مذاهب ساختگی تمایزی قائل نمی‌شود، درحالی‌که برخی آثار زیان‌بار، مربوط به مذاهب غیرحقیقی و یا رفتار پیروان مذاهب گوناگون است. البته علی‌رغم آن‌که راسل از آثار زیان‌بار مذهب سخن می‌گوید، گاهی هم به آثار مثبت آن توجه دارد و حساب مذاهب را از پیروان آنها جدا می‌کند:

” دو مذهب بزرگ مسیحیت و بودا اهتمام داشته‌اند که حس همکاری مشترکی را که در بین افراد یک قوم مشاهده می‌شود، نسبت به همهٔ آدمیان بسط دهند. اگر همهٔ ما فرزندان خداییم، پس همه به خانواده‌ای واحد تعلق داریم. اما آنها که این سخن را به صورت نظری پذیرفته‌اند، عملاً همیشه احساس نموده‌اند کسانی که با عقیدهٔ ایشان مخالف هستند، فرزندان شیطان هستند. دین، اخلاق، نفع شخصی اقتصادی و تفکر ناب دربارهٔ بقای نسل انسان، همگی در اندیشهٔ ما دلایل بی‌پاسخی را مبتنی بر همکاری جهانی بشر اقامه می‌دارند، اما غریزه‌ای که از پیشینیان به ما ارث رسیده است، بسیار در اذهان ما جلوه‌گر شده و ما احساس می‌کنیم که اگر وجود شخصی برای دشمنی ورزیدن نباشد، زندگی مزه‌اش را از دست می‌دهد (اگر، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

به نظر جعفری، راسل در این عبارات به صراحت می‌گوید که کینه‌توزی افراد، برخلاف نیرویی است که ادیان و مذاهب بر آن بنا شده‌اند، چراکه ادیان و مذاهب، همهٔ انسان‌ها را به منزلهٔ خانواده‌ای واحد می‌دانند و این طرف‌داران مذاهب هستند که از آن سوءاستفاده می‌کنند. در اینجا نگاه راسل به مذهب مثبت است و نسبت به طرف‌داران مذاهب منفی، اما در برخی آثار خود فقط نگاه منفی به مذهب دارد و رفتار دین‌داران را از خود دین جدا نمی‌کند. جعفری این نکته را هم در مورد اظهار نظر راسل در باب مذاهب مطرح می‌کند که چرا فقط به مسیحیت و بودیسم پرداخته و دیدگاه اسلام را بیان نکرده است، درحالی‌که اسلام نیز جامعهٔ بشری را نفس واحدی می‌داند که همهٔ افراد، اعضای آن‌اند.

راسل در موضعی دیگر، کارکرد دین را حتی از شکاکیت هم کمتر می‌داند و می‌گوید:

” اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ این امکان را به ما می‌دهد که زندگی را با شهادت زاهدانه کمتری در قیاس با شکاک‌ها ادامه دهیم. عده زیادی از مردم ایمان خویش را به این احکام دینی، در سنینی که ناامیدی زود بر آدمی چیره می‌شود، از دست می‌دهند. از این رو در قیاس با افرادی که هرگز پرورش مذهبی نداشته‌اند، باید با ناکامی‌های سخت‌تری مقابله کنند (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۵۸-۵۹).

جعفری در پاسخ راسل می‌گوید که شکاک بودن و گریز از واقعیت‌های مثبت به فقدان قدرت ذهنی برای فردی که واجد اندیشه‌های مثبت است، کاملاً بدون ارزش است و اگر در مواجهه با واقعیات، «نه گفتن» سپر خوبی است، «آری گفتن» نیز شکننده آن سپر است. در عین حال، راسل دلیلی بر نفی خدا ارائه نمی‌دهد، ایمان به او را هم بی‌ارزش تلقی می‌کند. جعفری به این گفته آندره ژید استناد می‌کند که «بی‌ایمانی به خدا آن قدرها هم که گمان می‌کنیم، آسان نیست، چراکه برای این‌گونه اندیشه‌ها بایستی به طبیعت ننگریسته باشیم». بر این اساس، راسل چگونه می‌تواند ایمان به خدا را با دیده تحقیر بنگرد، درحالی‌که هزاران متفکر و اندیشمند آن را با ارزش‌ترین امور حیات خود به شمار آورده‌اند. جعفری خطاب به راسل می‌گوید: «مگر نه این است که دلیلی منطقی به هزاران تردید و هیاو که ثمره آلرژی‌های مان است برتری دارد؟ اگر چندین ماه و سال بیندیشید و با دلیلی منطقی ثابت کنید که خداوند وجود ندارد، من قول می‌دهم همه جوامع دلیلتان را پذیرفته و شمایل طلایی‌تان را همه جا نصب کنند، چراکه به قول خودتان، آنها را از ابراز خواری در پیشگاه موجودی موهوم نجات داده‌اید» (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۶۳).

راسل در مورد آینده مذهب و این‌که آیا استمرار خواهد داشت یا نه، دیدگاه خاصی دارد و در پاسخ به این پرسش وایت که آیا مذاهبی که دارای سازمان‌اند، به حیات خود ادامه خواهند داد یا نه، می‌گوید:

” این مسئله مربوط به این پرسش است که آیا مردم مشکلات اجتماعی خویش را حل خواهند کرد یا نه؟ به نظر من، اگر جنگ‌ها و ناملایمات بزرگ همچنان ادامه داشته باشد و مردم زیادی با زندگی بدبختانه‌ای به سر برند، احتمالاً

دین باقی خواهد ماند، زیرا مشاهده نموده‌ام که عقیده به خداوند با شواهد موجود نسبت معکوس دارد. هنگامی که شواهدی برای تأثیر الطاف خداوند نیست، آدمیان به او معتقد می‌شوند و وقتی که وضعیت به نحو نیک در جریان است و ممکن است به او معتقد شد، برعکس معتقد نیستند. از این رو به نظرم اگر آدمی مسائل اجتماعی خودش را حل کند، دین از بین خواهد رفت. از سوی دیگر، اگر آنها مسائل اجتماعی خودشان را حل نکنند، مذهب نابود نمی‌شود. می‌توان نمونه‌هایی از آن را در گذشته به دست آورد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۴۱).

جعفری در تحلیل مطالب فوق چند نکته را مطرح می‌سازد:

۱. این که راسل منشأ گرایش به مذهب را جنگ‌ها و ناملایمات بشری می‌داند، قابل پذیرش نیست، زیرا پیدایش آرامش خاطر در برابر امور مزبور از فواید و آثار مذهب است. علت اصلی اعتقاد به مذهب، ادراک عظمت دستگاه آفرینش و احساس توجه به موجود برین است.
۲. نحوه مواجهه انسان‌ها با مذهب یکسان نیست؛ عده‌ای همچنان که راسل متذکر شده، خدا را تنها برای رفع اضطرابات و نکبت و بدبختی‌ها می‌خواهند، اما برخی به هنگام شادی‌ها و وسایل آسایش به خداوند متوجه شده و در صورت بروز گرفتاری از آن رویگردان می‌شوند. اگر مطابق عقاید راسل، ریشه اعتقادات مذهبی را بدبختی و گرفتاری بشر بدانیم، وجود دینی مانند اسلام را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ ظهور اسلام و پیشرفت شگفت‌انگیز آن در ساختن بزرگ‌ترین فرهنگ و تمدن گذشته، به صورت یک معما باقی خواهد ماند. به زعم جعفری، با توجه به ریشه عمیق مذهب درون انسان‌ها و پاسخ‌گویی آن به سؤالات چهارگانه بشر یعنی از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ و به کجا خواهم رفت؟ مذهب همیشه باقی خواهد ماند (جعفری، ۱۳۷۹ «الف»، ص ۲۴۱).

۳. وجود خدا و برهان آنسلم

راسل در پاسخ به پرسش وایت در مورد اعتقادش به خدا دلایل اقامه شده خداپرستان را بی اعتبار می‌داند و ادعا می‌کند که برای وجود خدا دلیلی سراغ ندارد: «بسیاری از ادله بر وجود خداوند اقامه شده است، فکر می‌کنم که همه آنها بی اعتبار است و اگر شخصی نمی‌خواست که به نتیجه آنها اعتقاد یابد، هرگز چنین ادعایی را نمی‌پذیرفت» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱).

هنگامی که وایت از او سؤال می‌کند که آیا قطع دارید که خدا وجود ندارد، پاسخ می‌دهد:

”این طور نیست که قطعاً چیزی به عنوان خدا وجود ندارد. فکر می‌کنم همین مسئله، یعنی وجود خدا، نظیر خدایان المپیک و خدایان نروژی بوده باشد. آن خدایان ممکن است وجود داشته باشند. احتمالاً وجود خدایان مسیحی بیش از آنها نباشد و همه آنها دارای صرف امکان می‌باشند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵).

عبارات فوق نشانگر آن است که راسل در مورد اصل وجود خدا شک دارد و دلایل الهیون بر اثبات وجود خدا او را قانع نساخته است. او خدای مورد نظر ادیان توحیدی را در کنار اله‌ها و خدایانی قرار می‌دهد که ملل مختلف آنها را می‌پرستیده‌اند، مانند خدایان ساخته شده المپی و ایزدان نروژی. نقد جعفری بر راسل این است که چرا خدای مورد نظر انبیای الهی و فلاسفه بزرگ را مطرح نمی‌کند تا درباره آن به اثبات یا نفی بپردازد. از منظر علامه جعفری، در صورت پذیرش امکان وجود خدا از سوی راسل، باید وجود را ضروری بداند، زیرا چنین موجودی واجب‌الوجود بوده و احتمال عدمش کاملاً منتفی است: این نفی یا از نبود علت است که فرض این است که نیاز به علت ندارد و یا به دلیل مانعی از هستی اوست که فرض بودن مانع با آخرین مرتبه کمال که خداوند داراست منافات دارد. (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷). با این اوصاف، صرف پذیرش امکان وجود خدا ضرورتاً منتهی به پذیرش ضرورت وجود خداست.

افزون بر این، از نظر راسل، شخصی قبول نخواهد کرد که از این دلایل بدون تمایلی که به نتیجه آنها دارد صرف نظر کند. به باور جعفری، اگر مقصود راسل از علاقه به نتایج ادله وجود خدا، اهداف شخصی استدلال‌کنندگان باشد که بر اساس آنها به خدا اعتقاد پیدا کرده‌اند، در مورد برخی از الهیون قابل پذیرش است، یعنی برخی از ادله و شواهد خداشناسان جنبه شخصی داشته است، اما دلایل بسیاری مانند برهان علت و معلول، برهان نظم و برهان حرکت جنبه عمومی دارد.

این جمله راسل هم که می‌گوید «قبول نخواهد کرد»، از نظر جعفری، سه معنای محتمل دارد: الف. مراد راسل این است که فلاسفه و دانشمندان خداشناس نباید با این دلایل وجود خدا را بپذیرند. این احتمال قابل پذیرش نیست، چرا که راسل درصدد نیست تا به بشریت چنین توصیه‌ای داشته باشد.

ب. اگر افراد به طور صحیح فکر کنند، این دلایل را قابل پذیرش نخواهند دانست. این فرض هم نمی‌تواند مورد نظر راسل باشد، چرا که اکثر انسان‌ها همین دلایل را منطقی دانسته و خدا را بر اساس آنها پذیرفته‌اند.

ج. اگر افراد به طور صحیح فکر کنند، این دلایل را قابل پذیرش نخواهند دانست. جعفری معتقد است این فرض نباید مورد نظر راسل باشد، یعنی از نظری، ادله‌ای که تاکنون ارائه شده، وجود خدا را اثبات نمی‌کند. البته برخلاف نظر راسل، بسیاری از خداشناسان، به ویژه متفکران، این دلایل را مطرح و حتی به نقدهای وارد بر آنها پاسخ داده‌اند (جعفری ۱۳۷۹، ص ۱۵۰-۱۵۱).

یکی از برهان‌های اثبات وجود خدا برهان آنسلم است که توسط فیلسوفانی همچون دکارت، لایب‌نیتس و کانت مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است. این برهان، برهان خلف است، زیرا از ابطال موجود نبودن خدا نقیض آن یعنی وجود داشتن او به شکل زیر اثبات می‌شود:

۱. ما خدا را به عنوان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین موجودات تصور می‌کنیم.

۲. آنچه را که ما تصور می‌کنیم باید وجود داشته باشد. در غیر این صورت، کامل‌ترین موجود را تصور نکرده‌ایم.

۳. پس خدا به عنوان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین موجود باید وجود داشته باشد.

مهم‌ترین اشکال وارد بر این برهان خلط میان مفهوم و مصداق است. بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی، آنسلم میان حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی وجود خلط کرده است، بدین معنا که می‌توان به حمل اولی ذاتی که حمل مفهومی است بزرگ‌ترین و کامل‌ترین وجود را تصور کرد، اما این وجود به حمل شایع صناعی در عالم خارج تحقق نداشته باشد. بنابراین، صرف تصور کامل‌ترین وجود، موجب تحقق و عینیت آن نمی‌شود. اگر مفهومی به حمل اولی و ذاتی واجد همه کمالات باشد، اما به حمل شایع صناعی فاقد آن باشد، تناقض پیش خواهد آمد. با این تحلیل این برهان مبتنی بر برهان خلف نیست.

جعفری تفسیر خاصی از این برهان ارائه می‌دهد. او به جای تصور، از دریافت سخن می‌گوید و معتقد است این دریافت که امر حضوری است، در مقابل تصور که امری حصولی است قرار می‌گیرد (جعفری، ۱۳۵۴ «ب»، ص ۳۵).

راسل نیز در بحث از براهین اثبات وجود خدا این چنین از برهان آنسلم یاد می‌کند:

”برهان وجودشناختی بر تمایز بین وجود و ذات متکی است. بر اساس این

تمایز، هر شخص یا چیز عادی از سویی، واجد وجود است و از سوی دیگر، واجد کیفیات خاصی است که ذاتش را تشکیل می‌دهند. با آن‌که هملت وجود ندارد، اما واجد ذات معینی است، یعنی غمگین است و... وقتی که فردی را توصیف می‌کنیم، هر اندازه توصیف دقیق باشد، این مسئله مفتوح می‌ماند: آیا آن شخص واقعی است یا خیالی؟ به اصطلاح فلسفه مدرسی، ذات هیچ جوهر به‌تنهایی دال بر وجودش نیست، اما در مورد خدا، به‌عنوان کامل‌ترین هستی تعریف می‌شود. از نظر آنسلم، ذات دال بر وجود است، چراکه هستی‌ای که جامع جمیع کمالات باشد بهتر از آن است که نباشد. بر اساس این مقدمه، اگر خدا وجود نداشته باشد، بهترین هستی ممکن نخواهد بود. ... کانت این برهان را رد می‌کرد، چراکه به نظر کانت، وجود محمول نیست. نوع دیگر رد این برهان از نظریه وضعی خود من نتیجه می‌شود. این برهان برای ذهن متجدد قانع‌کننده نیست، منتها این‌که انسان فقط احساس کند این برهان باید فاسد باشد، آسان‌تر از آن است که دقیقاً معلوم کند فسادش در کجاست (راسل، ۱۳۶۵، ص ۸۰۷-۸۰۹).

جعفری مطالب راسل در باب برهان آنسلم را به شرح ذیل مورد انتقاد قرار می‌دهد:

۱. اصطلاح بود شناختی در تقریر این برهان نابه‌جاست، زیرا نقطه اساسی این برهان، نه هستی، بلکه وجوب و کمال است، یعنی در این برهان، از وجوب، وجود استنتاج می‌شود.
۲. از نظر راسل، این‌که انسان احساس کند که این برهان باید فاسد باشد، آسان‌تر از این است که دقیقاً معلوم کند که فسادش در کجاست. این امر نشان از حساسیت راسل نسبت به خدا دارد، زیرا در اینجا راسل قواعد منطق را در کشف حقایق نادیده گرفته است و در نقد این برهان، قبل از ارائه هر گونه دلیلی، حکم به فساد آن کرده است.

۳. جعفری در نقد این عبارت راسل: «به این دلیل که هستی که جامع جمیع کمالات باشد، اگر دارای وجود باشد بهتر از آن است که نباشد» می‌گوید: «بر اساس آن مقدمه که درک موجود برترین، برای ما امکان‌پذیر می‌باشد، ضرورت وجودش را اثبات می‌کند نه این‌که واجد بودن وجود بهتر از آن است که نباشد. در اینجا مسئله مورد نظر بهتر و بدتر نیست، بلکه مسئله ضرورت و امتناع مطرح است» (جعفری، ۱۳۵۴ «ب» ص ۳۵). در واقع، اگر کسی خدا را درست دریافت کند، چنین موجودی بالضروره وجود خواهد داشت و اگر احتمال دهد که ذاتش

از وجودش قابل تفکیک است، یعنی ممکن است چنین ذاتی وجود داشته باشد و یا وجود نداشته باشد، در واقع، او کامل‌ترین موجود را دریافت نکرده است.

۴. از نظر راسل، کانت این برهان را به این صورت ابطال کرد که اساساً وجود را محمول نمی‌داند. نقد جعفری بر کانت این است که او توجه نکرده که وجود فقط رابط نیست، بلکه محمول هم واقع می‌شود. وقتی گفته می‌شود که روح هست یا جاذبه وجود دارد، در این موارد، وجود محمول است و تحقق ذات روح یا جاذبه را نشان می‌دهد. با این بیان، باید مطلب کانت را به این نحو تفسیر کرد که در قضیه «خدا موجود است»، وجود که در اینجا محمول قرار گرفته، نیاز به اثبات دارد و با صرف تصور خدا، وجود برای او محمول قرار نمی‌گیرد.

از نظر جعفری، ذات خداوند عین وجودش می‌باشد و او مانند سایر موجودات نیست که مفهوم ذاتش غیر از وجودش باشد. بنابراین کسانی که می‌خواهند در باب این برهان به تأمل بپردازند، باید توجه کنند که آیا در درون خود کامل‌ترین موجود را می‌یابند یا نه؟

۴. تصورات اشتباه درباره خدا

۴-۱. عدم اعتقاد اکثر مردم به خدا

راسل در وجود خدا تردید دارد و بر این گمان است که اکثر افراد نیز اعتقادی به خدا ندارند. او معتقد است که بیشتر انسان‌ها به وجود خداوند باور ندارند و هیچ گونه تنبیه آشکاری هم به این مناسبت نمی‌شوند. از نظر راسل، حتی اگر خدایی هم باشد، چنانچه بخواهد بدین خاطر که عده‌ای در وجودش شک و تردید به خرج می‌دهند، رنجیده شود، موجودی خودبین و متکبر خواهد بود (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۳۰). جعفری در نقد دیدگاه راسل می‌گوید:

۱. این سخن راسل که بخش اعظم انسان‌ها به خدا اعتقاد ندارند، قابل پذیرش نمی‌باشد و معلوم نیست که بر اساس چه مأخذی این مطلب را بیان می‌کند.

۲. راسل توضیح نمی‌دهد که مقصود وی از خدایی که بخش زیادی از بشریت به آن باور ندارند کدام خدا می‌باشد. اگر مقصودش خدایی است که واجد عالی‌ترین مفهوم و کامل‌ترین صفات است، در طول تاریخ، افراد اندکی به چنین خدایی معتقد بوده‌اند. اما اگر مقصود از خداوند، خالق جهان است، اکثر افراد انسانی به چنین خدایی باور داشته‌اند.

۳. اگر به فرض افراد بسیاری به خدا اعتقاد نمی‌داشتند، در عوض، بزرگ‌ترین متفکران و

دانشمندان جهان اعتقادی راسخ به خدا داشته‌اند. در واقع، با اعتقاد یا عدم اعتقاد برخی افراد نمی‌توان در وجود خدا شک داشت، چراکه در مسائل فکری و علمی، اعتقاد یا عدم اعتقاد عامه مردم ملاک نیست. برای مثال، اکثریت افراد انسانی از مسائل عالی ریاضی بی‌خبرند، اما این امر موجب نمی‌شود که در حقایق ریاضی تردید به خود راه داد.

۴. تصویری که راسل از خدا دارد یک تصویر بسیار سطحی است. او از یک سو، می‌گوید به فرض که خدایی وجود داشته باشد، اگر به این خاطر که عده‌ای در وجود او شک و تردید دارند رنجیده خاطر شود موجودی متکبر و خودخواه است، و از سوی دیگر، می‌گوید نمی‌دانم چرا خدا از کثرت گناهان مردم رنجور نمی‌شود؟ به گفته جعفری: «حیف است خدایی که چنین باشد فکر راسل را به خود مشغول نماید. معلوم نیست راسل با خدای عوام جنگ می‌کند یا با خدایی که در مغز پیامبران و طلایه داران فکری همچون انیشتین، وایتهد و افلاطون جلوه نموده است» (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۳۲).

از نظر جعفری، مشکل اصلی راسل آن است که هیچ گونه تصور درستی از خدا ندارد. جعفری معتقد است اگر راسل در وجود خدای مورد نظر خود شک دارد، من معتقدم که چنین خدایی وجود ندارد:

” اگر راسل درباره خدایی که تصور کرده توضیحی می‌داد، در نفی و حمله به آن خدا از خود او هم خیلی تندتر می‌نوشتیم...؛ خدای ساخته شده‌ای که به مغز راسل خطور کرده و نه خدایی که مغز انیشتین را به خود مشغول داشته، کوچک‌ترین انسان عاقل هم نمی‌تواند بپذیرد» (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۶۵).

۴-۲. علت وجود خدا

از دیدگاه علامه جعفری، یکی دیگر از تصوره‌های غلط راسل از خدا این است که به طرح این پرسش می‌پردازد که علت وجود خدا چیست؟ از نظر وی، اگر برای هر چیزی باید علتی وجود داشته باشد پس وجود خدا هم باید دارای علت باشد (Russell, 2004, p. 6). به این پرسش در فلسفه اسلامی پاسخ داده شده است. جعفری هم با توجه به مبانی فلسفی خود این نکته را مطرح می‌کند که راسل سابقه نیستی برای وجود خدا تصور کرده است، چراکه برای موجودی می‌توان علت فرض کرد که از قبل وجود نداشته و بعداً موجود شده باشد. اما موجودی مانند خدا که

در مفهوم آن ازلیت وجود دارد و ازلیت هم با سابقه نیستی سازگار نیست، طرح این سؤال کاملاً غیرمنطقی است.

البته جعفری راسل را که در مورد خدا تردید می‌کند و به‌طور کامل منکرش نمی‌شود، محتاط‌تر از دیگران می‌داند، چرا که همچنان احتمال می‌دهد خدایی با آن خصوصیات که در ذهنش منعکس کرده وجود داشته باشد (جعفری، ۱۳۵۴، ص ۲۵).

۳-۴. انتساب کارهای بشری به خدا

از نظر راسل اگر اراده الهی را مطلق بدانیم و ریشه همه کارهای انسانی را اراده خداوند به شمار آوریم، به‌ناچار باید کارهای مثبت انسان را نیز به خدا نسبت بدهیم: «اگر انجام هر عملی طبق اراده الهی است، خداوند بایستی خواسته باشد که نرون، مادرش را به قتل برساند. از آنجایی که خدا مظهر خوبی‌هاست، پس آدم‌کشی و خیانت هم کار نیکویی است. گریزی از این استدلال نیست» (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۶۲).

پاسخ جعفری به این اشکال راسل آن است که قدرت و اراده الهی با افعال اختیاری انسان‌ها منافاتی ندارد. اراده الهی که به کارهای انسان‌ها تعلق می‌گیرد اراده تکوینی نیست، بلکه اراده تشریعی است که از ما کارهای خوب را می‌خواهد و همچنین این اراده هیچ کس را به انجام کاری مجبور نمی‌کند. این اراده همچون اراده پزشک است که به بهبود بیمار تعلق دارد؛ بیمار باید به دستورات پزشک عمل کند تا درمان شود و اراده پزشک چیزی جز در خوردن یا نخوردن دارو برای بیمار ایجاد نمی‌کند. مراد جعفری از نفی اراده تکوینی خداوند به افعال انسان این است که خداوند به‌طور مستقیم کارهای انسان‌ها را انجام نمی‌دهد، بلکه او اصل وجود انسان را همراه با صفت اختیار آفریده است.

۵. خدا و آفرینش

۱-۵. نفی نقش خدا در جهان هستی

تصویری که راسل از خدا دارد موجودی است که هیچ‌گونه دخالتی در جهان هستی ندارد. او این اندیشه را که قدرت الهی در جهان آفرینش تأثیرگذار است به‌سخره می‌گیرد و حتی آن را منافای با پیشرفت‌های علمی می‌دان. (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۳). راسل گاه از این اعتقاد مردم که به نقش خداوند

در جهان باور دارند، ابراز تعجب نموده و منکر نقش آفرینی خداوند در جهان است، خواه در گذشته و یا امروز و حتی آینده (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰).

جعفری در نقد این مطلب راسل می‌گوید که آیا وی نمی‌داند که در میان خدا باوران اشخاصی مانند نیوتن و انیشتین وجود دارند که معتقد به دخالت خدا در جهان‌اند، چنان‌که نیوتن می‌گوید جاذبه بدون اتکا بر نیروی عالی‌تر به عنوان خدا نمی‌تواند برقراری منظومه شمسی را تعیین کند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۳). انیشتین نیز خداوند را به عنوان حافظ قواعد و قوانین جهان معرفی می‌کند. البته دخالت خداوند در جهان به معنای نفی علل و عوامل طبیعی نیست. مثلاً هیچ دینی نمی‌گوید که وقتی میان دو فرد یا دو جامعه ستیزی در گرفت، دیگران بی تفاوت باشند، چرا که خداوند خود به رفع خصومت میان آنها خواهد پرداخت. در اینجا مراد از دخالت خداوند این است که اولاً او پیامبرانی را فرستاده تا به اصلاح جوامع و تحقق عدالت بپردازند. ثانیاً خداوند به انسان‌ها نیروی عقل را عطا کرده تا در هر زمان و مکانی حق را از باطل تمیز داده، مسیر صحیح در زندگی خود را انتخاب کنند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴). بدین سان، دخالت خداوند در جهان از راه علل و عوامل طبیعی و به وسیله خود انسان است. البته یک سلسله علل و عوامل ناشناخته و یا غیرقابل پیش‌بینی نیز در زندگی بشر پیش می‌آید که تدبیرهای بشری را خنثی می‌سازد و انسان در مواقع اضطرار به خداوند اتکال پیدا می‌کند تا آرامش یابد. از این رو، اتکال به خدا به معنای دست کشیدن از تلاش و تکاپو نیست.

افزون بر این، اتکال به خداوند موجب عظمت پیدا کردن شخصیت انسان می‌شود. انسان با تکیه بر یک موجود مطلق که از همه چیز آگاه است و همه مواهب طبیعت را برای بهره‌برداری انسان‌ها آماده ساخته است، به عظمت وجودی خود در نظام هستی پی برده و درمی‌یابد که در این عالم بیهوده آفریده نشده و نقطه اتکایی دارد که ناظر بر همه افکار و اعمال اوست (جعفری، ۱۳۴۹، ص ۷۴). شایان ذکر است، در حالی که راسل مانند برخی از متفکرین دوره جدید غرب، در صدد است که انسان را در جایگاه خدا بنشاند، یعنی به جای اندیشه خدامحوری، انسان‌محوری یا اومانیزم را حاکم سازد، اما علامه جعفری خدامحور است و انسان را در نسب و ربط با خدا در نظر می‌گیرد.

۵-۲. خدا و شرور جهان

از نظر راسل، خالق جهان پس از مدتی طولانی دست به آفرینش انسان زد. بدینی راسل تا آنجاست که انسان‌ها را اشتباه خلقت می‌داند و حتی اعتقاد دارد که اگر انسان‌ها نبودند دنیا خیلی شیرین‌تر

و باصفا تر بود. از منظر او، زیبایی های عالم طبیعت به گونه ای است که نیازی نبوده تا انسان آفریده شود و با نگاه شرور بار خود به زیبایی های طبیعت بنگرد و با امیال پست و فرومایه خود، صفا و طراوت طبیعت را آلوده سازد (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۳۶). جعفری راسل را مورد انتقاد قرار می دهد که به اختیار انسان ها توجه نکرده است، چرا که خداوند هیچ فردی را نه نرون و کالیگولا می آفریند و نه سقراط و مسیح. خداوند انسان را همراه با برخورداری از نیروی اختیار می آفریند و هر انسانی نیز با بهره برداری از اختیار خود می تواند سقراط شود یا هیتلر و موسولینی. بنابراین، این که افرادی از اختیار خود سوء استفاده می کنند ارتباطی به خداوند ندارد.

راسل به خوبی توجه دارد که شرور موجود در جهان را می توان به دو دسته تقسیم کرد: شروری مبتنی بر اختیار انسان و شرور طبیعی. شری که به خاطر گناه باشد ممکن است بر پایه اختیار انسانی توضیح داده شود (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۵۷).

شایان ذکر است که راسل به گناه اعتقادی نداشته و تعریف گناه را مشکل می داند (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰-۲۸۱). البته او اصل قانون و قراردادهای اجتماعی را پذیرفته و مخالفت با آنها را روا نمی دارد و فقط تعارض این قوانین با تکالیف الهی را روا نمی دارد. این در حالی است که از نظر جعفری، گناه عبارت است از مخالفت با قانون، اعم از قراردادهای اجتماعی و اخلاقی و تکالیف الهی (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱). البته راسل در مورد خدا شکاک است نه منکر. از این رو، باید بپذیرد که اگر خدایی وجود داشته باشد، بر گفتار و کردار انسان نظارت داشته و آنها را مورد محاسبه قرار می دهد. در واقع، با احتمال وجود خدا باید احتمال گناه را هم پذیرفت، نه آن که آن را نفی کرد (جعفری، ۱۳۵۸، ص ۳۳۲). به زعم راسل، اگر خدایی وجود داشته باشد، چگونه ممکن است که بر رنج کشیدن بندگان خود راضی باشد؟! در همین راستا او برای رهایی مبتلایان به بیماری های صعب العلاج، اتانازی و کشتن این مریضان را تجویز می کند (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲-۱۵۳). از نظر جعفری، اگر علت تجویز کشتن افراد یا خودکشی آنها رنج و درد است، چرا فقط این امر منحصر به بیماران صعب العلاج باشد؟ آیا برای افرادی که بر اثر دیون مالی یا عشق دچار درد و زجرند خودکشی جایز نیست؟ اگر خودکشی را جایز بدانیم، فقط شامل حال کسانی نخواهد شد که از بیماری جسمانی رنج می برند، بلکه افراد بسیاری به بهانه های مختلف دست به خودکشی خواهند زد. این در حالی است که از نظر جعفری، حیات انسان منطقه ممنوعه ای است که جز آفریدگار حیات، هیچ کس حق ورود و نابودی آن را ندارد (نصری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶-۳۱۲).

۳-۵. عدم هدف‌داری آفرینش

راسل هدف‌داری خلقت را نفی می‌کند و معتقد است این‌که خداوند انسان را یک باره نیافریده و یا سوسماران غول‌پیکر و پستانداران بزرگ اندام را آفریده، نشانه عدم هدف‌داری است، چراکه برای آفرینش برخی موجودات مانند سگ‌های هار و کرم کدو نمی‌توان هدفی را در نظر گرفت (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۵۶).

از نظر جعفری، آفرینش انسان طبق قانونمندی جهان هستی باید از راه نطفه و به صورت تدریجی باشد و اگر همه انسان‌ها یک باره به صورت کامل آفریده می‌شدند، از تکامل اختیاری برخوردار نمی‌شدند. کمالی که برای انسان متصور است فقط با اختیار او تحقق پیدا می‌کند و این امر با خلقت تدریجی انسان میسر است.

اما مسئله خزندگانی همچون کرم کدو و سوسماران غول‌پیکر از این حیث برای راسل شگفت‌آور می‌باشد که او تکامل را از منظر انسانی در نظر گرفته و با عیارهای خویش می‌سنجد و در نتیجه با چنین اشکالاتی روبه‌رو می‌شود. راسل دقت نمی‌کند که هیکل کرم کدو یا سوسمار با نظر به صورت انسانی، زیبا یا زشت یا با نظر به مغز انسانی اندیشمند، ناقص جلوه می‌نماید. اما باید پذیرفت که آنها نیز زنده‌اند و با همان صورت زشت و قلمرو کوچکشان، زندگی را خواسته و در تداوم آن می‌کوشند، درست به همان صورتی که شخصی احمق و زشت برای ادامه زندگی‌اش از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

۴-۵. انکار نظم و زیبایی جهان

مطالبی که راسل در باب جهان هستی دارد عاری از تعارض نیست. او در یکی از آثارش با اشاره به عدم هماهنگی در جهان طبیعت، نظم و زیبایی آن را انکار می‌کند و می‌گوید:

” نمی‌فهمم زیبایی و هماهنگی طبیعت را در چه جایی باید کاوش نمود؟ در امپراتوری حیوانات که بی‌رحمانه به شکار یکدیگر مشغول هستند و بیشتر آنها یا وحشیانه کشته می‌شوند و یا به دلیل بی‌غذایی می‌میرند؟ من نیز به سهم خویش از این‌که هر گونه تناسب یا زیبایی در وجود کرم کدو بیابم عاجز هستم (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷).

او برای بیان عدم تناسب در طبیعت این مثال را می‌زند که شیر و پلنگ کمی بیشتر از حد معمول درنده‌اند. تابستان زیادی گرم بوده و زمستان نیز زیادی سرد است (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۴۹). اما از نظر جعفری، این‌که دانشمندان علوم تجربی به دنبال کشف قوانین طبیعت‌اند، نشانگر نظم و هماهنگی آن است. به زعم او، عدم ادراک جریان قوانین هستی و یا تطابق نداشتن آنها با امیال انسان‌ها دلیل بر ناهماهنگی جهان هستی نمی‌باشد. از نظر جعفری، زیبایی غیر از هماهنگی است؛ آتشی که در یک انبار شعله‌ور شده و کالاهای موجود در آن را می‌سوزاند، بر اساس قانونمندی جهان تحقق پیدا کرده، اما زیبا نیست.

۵-۵. نفی تأثیر عبادت

راسل در نقد آرای توماس آکوئینی با این نظر او مخالفت می‌ورزد که از یک سو، خواستِ ازلی را تغییرناپذیر می‌داند و از سوی دیگر، عبادت انسان را مؤثر در جهان به شمار می‌آورد (راسل، ۱۳۶۵، ص ۶۴). از نظر راسل، این خضوع و خشوع عبادت انسان‌ها نیست که موجب می‌شود تا کارهای آنها بر وفق مرادشان پیش برود، بلکه اطلاعات و معلومات آنها از قوانین طبیعی، عامل اساسی پیشرفت کارها و امور آنهاست. حتی نیرویی که انسان از راه طبیعی به دست می‌آورد، برای ادارهٔ امور زندگی وی بیشتر از نیرویی است که با عبادت کسب می‌کند (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۵۱).

راسل حتی بر الهیون طعنه می‌زند که معلوم نیست عبادت‌های شما در آسمان‌ها پذیرفته شود و حتی اگر انسان‌ها تقاضای بیش از حد از خدا بکنند، مرتکب شرارت شده‌اند، درحالی‌که برای قدرت‌های طبیعی نمی‌توان حدودی قائل شد. می‌گفتند که با ایمان می‌توان حتی کوهی را از جا کند و هیچ کس نیز آن را باور نمی‌کرد، درحالی‌که می‌دانم با بمب می‌توان رشته‌کوه‌هایی را تغییر مکان داد (اگنر، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

از نظر جعفری، قضا و قدر و مشیت الهی هرگز در تعارض با عبادت انسان نیست، زیرا به واسطهٔ عبادت، هم روح انسان تهذیب پیدا می‌کند و هم به کمک آن تغییراتی در زندگی فرد به وجود می‌آید:

” قضا و قدر و عبادات هرگز تناقضی با یکدیگر ندارند، چرا که قضا و قدر غیر از محاسبهٔ ریاضی، روبنای طبیعت مفهومی ندارد. اما این محاسبهٔ ریاضی هرگز با این مطلب که در زیربنای طبیعت نیروها و قوانینی وجود دارند که در حال نیایش

واقعی انسان‌ها تغییراتی در روبنا ایجاد می‌کنند مغایر نیست. این تغییراتی هم که در روبنای طبیعت انجام می‌پذیرد ناهماهنگ و خارج از سیستم نخواهد بود (اکثر، ۱۳۸۶، ص ۵۱).

به گفته جعفری، راسل ارباب مذاهب را هم پند می‌دهد و هم به سخره می‌گیرد. پند وی این است که معلوم نیست عبادات شما پذیرفته شود. پس بهتر است که به نیروهای طبیعی تکیه کنید. او توجه ندارد که ارباب ادیان هیچ‌گاه به انسان‌ها نمی‌گویند که به نیروهای طبیعت و بهره‌برداری از آن توجه نکنید و فقط به دعا بپردازید. خدا با اعطای عقل و وجدان به انسان‌ها سفارش کرده که هم به بهره‌برداری از طبیعت بپردازند و هم برای رهایی از خودخواهی دست به دعا بردارند. قدرت ایمان هم برای این نیست تا مؤمن کوه را از جا بکند، بلکه به این خاطر است که از زندگی حیوانی در دنیا رهایی یافته و خود را به کمال برساند (اکثر، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

نتیجه‌گیری

مطالبی را که جعفری در آثار خود از راسل نقل و مورد بررسی قرار می‌دهد، نشانگر گفت‌وگوی دو متفکر از شرق و غرب است. در این مواجهه، اشتراکات و اختلافات آنها به روشنی دیده می‌شود. از نظر جعفری، مطالبی که راسل در باب خدا و دین و مسائلی چون شرور و هدف‌داری جهان مطرح می‌کند، حاکی از تصور و برداشت‌های غلط او از مباحث الهیاتی است. در این تحلیل و نقدها جعفری هیچ‌گاه از جادۀ انصاف خارج نمی‌شود و به دنبال این نیست که فقط به نقد مطالب وی بپردازد، لذا برخی مطالب مورد تأیید وی را بیان و تجزیه و تحلیل می‌کند. اختلافات این دو فیلسوف علاوه بر تمایزات نظام‌های فلسفی آنها، ریشه در تصورشان از خدا و ماورای طبیعت دارد.

فهرست منابع

۱. اگنر. رابرت. (۱۳۸۶ش). برگزیده افکار راسل، (ترجمه عبدالرحیم گواهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۴۹ش). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: انتشارات اسلامی.
۳. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۴ش). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: انتشارات اسلامی.
۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۸ش). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: انتشارات اسلامی.
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۱ش). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹ش). توضیح و بررسی مصاحبه راسل - وایت. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶ش). فلسفه دین. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). تکاپوی اندیشه‌ها. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. دهقان‌زاده بغدادآباد، علی؛ علوی، حمیدرضا؛ یاری دهنوی، مراد؛ اخلاقی، مسعود. (۱۳۹۴ش). نقد و بررسی دلالت‌های تربیتی انسان‌شناسی برتراند راسل بر اساس دیدگاه محمدتقی جعفری. اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۷(۲)، ۶۷-۴۹.
۱۰. راسل، برتراند. (۱۳۴۳ش). مفهوم نسبیت انیشتین و نتایج فلسفی آن، (ترجمه مرتضی طلوعی). تهران: امیر.
۱۱. راسل، برتراند. (۱۳۶۵ش). تاریخ فلسفه غرب، (ترجمه نجف دریابندری). تهران: نشر پرواز.
۱۲. رافعی، علی. (۱۳۷۵ش). تکاپوی اندیشه‌ها، (مجموعه‌ای از مصاحبه‌های انجام‌شده با استاد علامه محمدتقی جعفری). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. شوشتری، زهرا. (۱۳۸۱ش). اخلاق از منظر علامه جعفری و راسل. مطالعات راهبردی زنان، ۱۵، ص ۱۴۴-۱۵۶.
۱۴. صدوقی سها، منوچهر. (۱۴۰۰ش). گفت‌وگوی ایلنا با منوچهر صدوقی سها. <https://www.ilna.ir>. ۲۵/۸/۱۴۰۰.
۱۵. لاهوتیان، حسن، و نصری، عبدالله. (۱۴۰۱ش). دیدگاه علامه جعفری در تبیین عقلانی و علمی عمل و مواجهه با چالش‌های نظریه علی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۳۱)، ۱۹۵-۲۱۷. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4732.1401>
۱۶. نصری، عبدالله. (۱۳۸۳ش). تکاپوگر اندیشه‌ها. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
17. Russel, B. (2004). Why I am not a Chritian. Routledge.



Transcendent Theosophy and the Issue of Meaningfulness and Meaninglessness in Human Life

 Bahman Zamaniyan¹ ✉

1. PhD. Graduate of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran,
Iran. Email: sadrizamane@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 24 June 2024
Received in revised form: 19
October 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 1 January
2024

Keywords

Meaningfulness,
Meaninglessness,
Life, Transcendent
Theosophy.



Abstract

The issues of meaningfulness and meaninglessness are among the contemporary philosophical concerns that philosophers face today. Islamic philosophy, which aims to uncover the truths of the world, is not exempt from this issue and must provide an answer to it. The purpose of this research is to reconstruct the perspective of Transcendent Theosophy on this issue using a descriptive-analytical method. The findings of this research, based on the principles of Transcendent Theosophy, can be summarized as follows: Transcendent Theosophy considers meaningfulness and meaninglessness to be secondary philosophical concepts that are derived from human life, and the goals present in human life lead to the emergence of these concepts. The philosophy of Mullā Ṣadrā claims that the more real and aligned with human life the goals are, the more meaningful human life becomes. The solution proposed by Transcendent Theosophy is to return to human nature and redefine the theistic goals and eternal life for humans, as these concepts make human life meaningful.

Cite this article: Zamaniyan, B. (2024). Transcendent Theosophy and the Issue of Meaningfulness and Meaninglessness in Human Life. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 129-147. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



حکمت متعالیه و مسئله معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری

✉ بهمن زمانیان

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، واحد تهران، ایران. رایانامه: sadrazamane@gmail.com

چکیده

معناداری و عدم معناداری یکی از مسائل فلسفی جدیدی است که پیش روی فیلسوفان قرار دارد. فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه‌ای که دغدغه شناسایی حقایق عالم را دارد نیز از این قاعده مستثنا نیست و باید جوابی برای این مسئله ارائه دهد. هدف از تحقیق پیش رو، بازسازی نظرگاه حکمت متعالیه بر اساس روش توصیفی، تحلیلی در باب این مسئله بوده است. یافته‌های تحقیق بر اساس مبانی حکمت متعالیه را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که حکمت متعالیه معناداری و عدم معناداری را از مفاهیم و معقولات ثانیة فلسفی دانسته که از حیات انسانی قابل انتزاع هستند و اهداف موجود در زندگی بشری سبب انتزاع این مفاهیم می‌شود. حکمت صدرائی مدعی است هرچه اهداف واقعی‌تر و هماهنگ‌تر با حیات انسانی باشد، زندگی انسان به همان میزان، زندگی معناداری خواهد بود. راهکار حکمت متعالیه در این باره بازگشت به فطرت و بازتعریف اهداف توحیدی و حیات ابدی برای انسان است که این مفاهیم سبب معنادار شدن حیات انسانی می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

کلیدواژه‌ها

معناداری، عدم معناداری،
زندگی، حکمت متعالیه.



استناد: زمانیان، بهمن. (۱۴۰۳). حکمت متعالیه و مسئله معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸۰(۳۳)، ۱۲۹-۱۴۷.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533>

مقدمه

انسان به عنوان موجودی ذی‌شعور با پرسش‌های گوناگونی در طول زندگی خود مواجه است. از طرفی دیگر، در نهاد او حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی به ودیعه نهاده شده است، یعنی انسان به دنبال کشف راز وجود خود و اشیای پیرامونی خود می‌گردد و همیشه در جست‌وجوی جواب به این پرسش‌هاست که کجا بوده؟ کجا هست؟ و به کجا می‌رود؟ و اساساً به دنبال جوابی قانع‌کننده و معقول برای سؤالات خود می‌گردد. علت پیدایش علم فلسفه را نیز باید در همین قالب جست، زیرا این دست از سؤالات نه تنها ذهن افراد عادی را به خود مشغول ساخته است، بلکه چنین سؤالاتی به نحو ویژه‌ای برای کسانی که اهل اندیشیدن بوده‌اند، در طول روزگاران مطرح بوده و آنها کوشیده‌اند تا جوابی برای این سؤالات بیابند که موجب پدید آمدن علمی به نام فلسفه شده است. بنابراین، سؤالاتی از این سنخ، قدمتی به قدمت زندگی بشریت داشته است. البته میزان توفیق و عدم توفیق این تلاش‌ها مورد توجه این تحقیق نیست.

یکی از مسائل بسیار مهمی که در چند دهه اخیر ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته و به دنبال جوابی برای آن بوده‌اند، معناداری و عدم معناداری زندگی است، یعنی این سؤال مطرح است که پوچی بر زندگی انسان حاکم است؟ یا زندگی انسان معنا دارد؟ کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این باره نگاشته شده است، همانند مقاله «واکاوی نقش اخلاق و دینداری در معناداری زندگی، با تأکید بر راهکارهای قرآن کریم» (سلطانی و حیاتی، ۱۳۹۹) و مقاله «نقش خودشناسی و حیات طیبه در معناداری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی» (قناتی، ۱۳۹۹) و مقاله «پوچی پوچی» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۲) و مقاله «معنای زندگی در اندیشه خیام» (تورج و خادم، ۱۳۹۲). اما ویژگی ممتاز پژوهش پیش‌رو تبیین معناداری و عدم معناداری زندگی بر اساس مبانی و شاخصه‌های خاص حکمت متعالیه، خصوصاً معقولات ثانیة فلسفی است. هدف ما از این پژوهش، تبیین نظرگاه حکمت متعالیه در باب معناداری و عدم معناداری زندگی بر اساس مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن است، و بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی-توصیفی سامان یافته است.

۱. فلسفه اسلامی و معناداری زندگی

قبل از هر چیز، توجه به این نکته ضروری است که تعریف حدی و رسمی از معناداری و عدم

معناداری زندگی ممکن نیست، زیرا معناداری و عدم معناداری فاقد جنس و فصل است و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است، ازاین رو تعریف ماهوی آن ممکن نیست. اما می توان گفت که معنای زندگی به هدف و مفهوم اصلی زندگی هر شخص اشاره دارد. هرچند که فهم حیات و ویژگی های زندگی بشری از دغدغه های فیلسوفان گذشته بوده است، اما معناداری و عدم معناداری زندگی به عنوان مسئله ای مستقل در آثار فیلسوفان اسلامی وجود نداشته است و اساساً چنین مسئله ای مطرح نبوده تا فیلسوفان به دنبال جوابی برای آن باشند. لذا پژوهش، حول محور معناداری و عدم معناداری زندگی و پرسش ناظر به آن قدمت چندانی ندارد و یکی از مسائل مورد توجه فیلسوفان سده اخیر می باشد. اما با توجه به مبانی هستی شناسانه، معرفت شناسانه و انسان شناسانه فلسفه اسلامی، خصوصاً حکمت متعالیه، می توان نوع نگاه فیلسوفان اسلامی را ناظر به معناداری و عدم معناداری زندگی بشری استنباط و اصطیاد نمود. یعنی با فرض زیست کنونی ملاصدرا یا ابن سینا و یا با فرض روبه روی ایشان با مسئله مذکور و با توجه به مبانی آنها جواب ایشان قابل پیش بینی است. ما بر اساس همین معیار، به سراغ متون فلسفی رفته و تحلیل ایشان از معناداری و عدم معناداری زندگی را استنباط می کنیم.

۲. کشف واقع در فلسفه اسلامی و معناداری زندگی

با توجه به این که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴)، دستیابی به واقع، آن گونه که هست (یزدان پناه، ۱۴۰۱، ص ۴۶)، در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه از اهمیت ویژه ای برخوردار می گردد. لذا دغدغه فیلسوف، شناسایی واقع و حقایق خارجی است و می خواهد واقع را آن گونه که هست بشناسد. بر اساس این نظریه، دستیابی به واقع متوقف بر توانایی انسان نسبت به کشف واقع است، یعنی انسان توانایی کشف واقع را آن گونه که هست دارا می باشد و واقع می تواند فراچنگ انسان قرار بگیرد. بنابراین، میان هستی شناسی و معرفت شناسی اسلامی ارتباط مستقیم و انکارناپذیری وجود دارد. البته روش حاکم بر حکمت متعالیه روش عقلی است، یعنی شناسایی واقع مبتنی بر بدیهیات عقلی است. ازاین رو می توان گفت که هستی شناسی او هستی شناسی عقلی است، هرچند که نباید از نظر دور بماند که ملاصدرا کشف و شهود عرفا و دین را به عنوان هستی شناسی ممتاز مورد توجه قرار می دهد، یعنی «دین و عرفان در فلسفه قابل بهره برداری اند،

اما نه به مثابه روش خاص، بلکه به سان روش عام. هر علمی می‌تواند از حوزه‌های دیگر بهره گیرد، اما ابتدا باید آنها را مطابق روش خاص خود تثبیت کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲).

بنابراین، بر اساس موضوع فلسفه می‌توان مدعی شد که تمام هستی از حیث وجودشان ذیل موضوع فلسفه قرار می‌گیرد، یعنی حقیقت وجودی هر چیزی از آن حیث که موجود است از مسائل فلسفه به حساب می‌آید. به بیان دیگر، می‌توان گفت که فلسفه عهده‌دار تبیین حقایق وجودی از آن حیث که موجودند می‌باشد. از طرف دیگر، انسان گاه چیزی را حقیقی و واقعی می‌پندارد که واقعی نیستند و دچار خطا می‌شود و یا این‌که چیزی را غیرواقعی می‌داند، در صورتی که لباس واقعیت به تن دارد. با توجه به ویژگی فلسفه و با روش فلسفی که هستی‌شناسی عقلی است، می‌توان حقایق واقعی را از حقایق غیرواقعی بازشناخت: «هناک أغلاط نبتلی بها کلّ يوم فنثبت الوجود لما ليس بموجود ونفيه عما هو موجود حقاً ثمّ ينكشف لنا أنا أخطأنا فی ما قضینا به فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواص الموجودة المحصلة» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴).

حاصل سخن این‌که، فلسفه اسلامی این ظرفیت را دارد تا بر اساس موضوع و روش برهانی‌اش حقایق را از حیث وجودشان مورد بررسی قرار داده و حقایق پنداری را از حقایق غیرپنداری بازشناسد و نحوه وجود حقایق را بررسی کند. از قضا معناداری و عدم معناداری زندگی از این قاعده مستثنا نیست، یعنی با عنایت به موضوع فلسفه و روش برهانی آن، می‌توان نحوه وجود معناداری و عدم معناداری زندگی را مورد بررسی و مذاقه قرار داد. بنابراین، باید تبیین شود که معناداری و عدم معناداری از چه سنخ وجودی برخوردار است و نحوه وجود آنها چگونه است؟ آیا پوچی بهره‌ای از وجود دارد یا خیر؟

۳. نحوه وجود معناداری و عدم معناداری

همان‌گونه که بیان شد، فلسفه بر اساس موضوع و روشی که دارد عهده‌دار تبیین حقایق وجودی از حیث وجودشان می‌باشد و بر اساس مبنای حکمت متعالیه، اصالت با وجود است، یعنی آن حقیقتی که ملاً خارج را پر کرده وجود است. از این رو اصالت از آن وجود خواهد بود و وجودات خارجی مصداق بالذات وجود و موجود خواهند شد، یعنی بی‌نیاز از حیث تقییدیه می‌شوند و در صدق مفهوم وجود بر آنها واسطه‌ای نیاز نیست، هرچند که در اصل تحققشان نیازمند

حیثیت تعلیلیه‌اند. اما حقایق ماهوی این‌گونه نیستند، یعنی به واسطه وجود موجودند و در کنف وجود تحقق دارند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶) و احکامی هم که می‌پذیرند به واسطه وجود است، یعنی حقیقتی همچون ماهیت به واسطه اتحادی که با وجود دارد وجود بر آن صدق می‌کند و بالتبع وجود موجود و با حیثیت تقییدیه نفادی موجود می‌باشد. به بیان دیگر، ماهیت مصداق بالذات وجود و موجود نمی‌باشد.

برخی حقایق هم هستند که بالوجود موجود می‌باشند، یعنی به سان ذات و ذاتیات وجود هستند. البته مراد از این ذات و ذاتیات، ذات و ذاتیات ماهوی نیست، بلکه ذات و ذاتیات وجودی است، همانند وحدت، بالفعل و... که بر حقایق خارجی صدق می‌کنند و در خارج نیز بالوجود موجودند، یعنی چنین حقایقی به حیثیت تقییدیه شأنیه موجود هستند و این‌گونه مفاهیم برخلاف ماهیت که از حد و نفاد حقایق خارجی انتزاع می‌شوند، از متن حقایق خارجی انتزاع می‌شوند. به بیان دیگر، این حقایق به نحو اندماجی موجودند، یعنی این مفاهیم صفات انباشته انتزاعی وجودند، به گونه‌ای که حالت متن و دویده در متن‌اند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۰). توجه به این نکته ضروری است که این‌گونه مفاهیم نفس الامر خارجی دارند، یعنی در مقام واقع و در مقام ثبوت، بالوجود موجودند. البته ناگفته بدهی است که چنین حقایق نفس-الامری، سبب کثرت در متن نمی‌شود و این‌گونه نیست که در خارج ما با دو متن روبه‌رو باشیم، بلکه یک حقیقتی به نام وجود هست که این حقایق با او موجودند و این مفاهیم از حاق نفس وجود انتزاع می‌شوند. از این رو متنی جدای از وجود برای این حقایق متصور نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵). صدرالمتألهین این سنخ از مفاهیم را معقولات ثانیه فلسفی نام می‌نهد.

یکی از سؤالات اساسی و مهم در این تحقیق، ناظر به خود مفاهیم معناداری و عدم معناداری زندگی است که در عداد کدام یک از این حقایق جای می‌گیرد؟ آیا از سنخ حقیقت وجود است که متن و ملاً خارجی را پر کرده است یا از سنخ ماهیت است و بالتبع وجود موجود است و از نفاد شیء انتزاع می‌شود یا از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است؟

قبل از بیان نحوه وجود مفاهیم معناداری و عدم معناداری زندگی، توجه به این نکته ضروری است که پوچی مطلق اساساً تحصیل خارجی ندارد و در ملاً خارج نمی‌توان برای آن مصداقی پیدا کرد، زیرا پوچی مطلق به معنای بطلان و نیستی محض است، از این رو تقرر خارجی ندارد.

لذا پوچی مطلق خودشکن و متناقض است، یعنی همان‌گونه که دایره مربع محال است که تحقق خارجی داشته باشد، پوچی مطلق نیز محال است که در خارج باشد، زیرا پوچی مطلق در عین نیستی و بطلان باید تحقق و وجود داشته باشد که چنین فرضی تناقض خواهد بود. حال، با توجه به نکته مذکور، فرض پوچی مطلق برای زندگی محال خواهد بود، زیرا همان‌گونه که بیان شد، پوچی مطلق یعنی نیستی. ازاین‌رو زندگی به پوچی مطلق متصف نمی‌شود. بنابراین، اتصاف زندگی به پوچی اتصافی اضافی است، یعنی زندگی پوچ زندگی‌ای است که می‌تواند معنادار باشد، اما الآن معنادار نیست و چون زندگی به معناداری متصف نمی‌شود، ازاین‌رو به چنین زندگی‌ای گفته می‌شود زندگی بی‌معنا و پوچ. به بیان دیگر، پذیرش پوچی متوقف بر پذیرش معناداری زندگی است و بدون پذیرش معناداری زندگی نمی‌توان از پوچی آن سخن به میان آورد. بنابراین، پیش‌فرض ادعای پوچی متوقف بر پذیرش معناداری زندگی است. لذا کسی که مدعی پوچی مطلق است (نک: نیگل، ۱۳۸۲، ص ۹۲-۱۰۷) معناداری را برای مدعی خود پیش‌فرض گرفته است. ازاین‌رو پوچی مطلق ممکن نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۲). ادعای پوچی مطلق همانند ادعای شکاکیت مطلق است که هر گونه معرفت را نفی می‌کند، ولی در پس این ادعا به یک معرفت اذعان شده است.

پس از نفی پوچی مطلق، باید به سؤالی که طرح شد بازگشت و بیان نمود که نحوه وجود مفاهیم معناداری و عدم معناداری زندگی چیست؟

معناداری و عدم معناداری از سنخ مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی‌اند، یعنی این مفاهیم از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند، همان‌گونه که مفاهیمی چون مفهوم وحدت و بالفعل و بالقوه... از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند و بر آنها صدق می‌کنند و به اصطلاح فنی فلسفی، عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است. شایان ذکر است که تقریر مذکور در باب معقولات ثانیه فلسفی یعنی عروض ذهنی و اتصاف خارجی، هرچند دائر و رایج است، اما واقعیت این است که ملاصدرا معقولات و مفاهیم فلسفی را خارجی می‌داند، یعنی این مفاهیم نه تنها اتصافشان خارجی است، بلکه عروضشان نیز خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۸۸). البته عروض مذکور سبب تعدد متن خارجی نمی‌شود، بلکه مفاهیم فلسفی، اگر در خارج موجود باشند، به وجود خارجی تحقق دارند و حالت متن هستند و به حیث تقيیدیه اندماجی تحقق دارند. در هر صورت، معناداری و عدم معناداری را باید از این سنخ مفاهیم فلسفی دانست،

یعنی معناداری و عدم معناداری زندگی، حالت متن هستند و از متن خارجی انتزاع می‌شوند و به اصطلاح فلسفی، به حیث تقییدیه انداماجی موجودند. به بیان دیگر، هرچند مفاهیمی چون معناداری و عدم معناداری بر زندگی انسان صادق است، اما صدق این مفاهیم همانند صدق مفهوم وجود بر خارج نیست، زیرا معقولات ثانیه فلسفی مصداق بالذات وجود و موجود نمی‌باشند. ازاین‌رو نمی‌توان انتظار داشت که مفهومی همچون معناداری همانند مفهوم وجود باشد. همچنین این مفاهیم از سنخ مفاهیم ماهوی نمی‌باشند، زیرا معناداری و عدم معناداری از حد و نفاد شیء و حقایق خارجی انتزاع نمی‌شود تا گفته شود معناداری و عدم معناداری از حد شیء انتزاع شده است. بنابراین، سنخ این مفاهیم با سنخ مفاهیم ماهوی متمایز است، زیرا مفاهیم ماهوی از حد و نفاد شیء گزارش می‌دهد و بالتبع وجود و با حیثیت تقییدیه نفادی وجود موجود می‌باشد. اما نکته مهم در نفس الامر داشتن معقولات ثانیه فلسفی در خارج است، یعنی صدق معقولات ثانیه فلسفی بر خارج اقتضا می‌کند که محکمی آنها نیز در خارج موجود باشد، لذا علامه طباطبایی به تبع ملاصدرا، باورمند است که معقولات ثانیه فلسفی عروض و اتصافشان خارجی است (موسوی بایگی و رحمانیان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰). اما این عروض و اتصاف معقولات ثانیه فلسفی این‌گونه است که به وجود موجود خارجی موجود است و حالت متن موجود خارجی است، ازاین‌رو متنی افزون بر حقیقت خارجی ندارند.

توجه به این نکته ضروری است که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است. ازاین‌رو معناداری و عدم معناداری زندگی بشری در عداد مسائل فلسفی قرار می‌گیرند، زیرا اصل وجود معناداری و عدم معناداری مورد پژوهش واقع می‌شود و قید طبیعی یا ریاضی بودن در آن دخیل نیست. ازاین‌رو هرچند معناداری و عدم معناداری ناظر به زندگی بشری است، اما قید بشری بودن خللی در ورود معناداری و عدم معناداری در مسائل فلسفه ایجاد نمی‌کند، چون ملاک ارائه شده حکمت صدرایی در لحوق امر اخص به مسائل فلسفی شامل معناداری و عدم معناداری زندگی بشری می‌شود: «من الفرق بین العارض الأخص والعارض لأمر أخص وجواز ذاتية الأول دون الثاني» (نراقی، ۱۳۸۰، ص ۱).

معناداری و عدم معناداری یا پوچی و عدم پوچی زندگی، دو مفهومی‌اند که از خارج انتزاع می‌شوند، یعنی زندگی و حیات انسانی به گونه‌ای است که می‌توان این دو مفهوم را از آن انتزاع نمود و بر همان زندگی صدق داد. بنابراین، ملاک و معیار انتزاع این‌گونه مفاهیم همان حیات

انسانی و زندگی اوست، به گونه‌ای که اگر زندگی و حیات نباشد نمی‌توان معناداری و عدم معناداری را از آن انتزاع نمود و بر آن صدق داد. شایان ذکر است که زندگی به سان وجود است، یعنی همان‌گونه که وجود خود، معقول ثانی فلسفی است و حیثیات مختلفی بیانگر ویژگی‌های وجود است، زندگی بشری نیز واجد حیثیاتی همچون معناداری و عدم معناداری است و از حیات و زندگی بشری قابل انتزاع است. ناگفته این نکته بدیهی است که سؤال از معناداری و عدم معناداری در کل خلقت و هستی قابل پرسش است، اما خارج از مسئله پژوهش فعلی است، زیرا ما به دنبال معناداری و عدم معناداری حیات بشری هستیم.

حاصل سخن این‌که، همان‌گونه که مفهوم کوری بر موجودی که شأنت بینایی را داشته باشد صدق می‌کند، مفهوم پوچی یا عدم معناداری نیز بر حقیقتی که شأنت معنادار بودن را داشته باشد، اما فعلاً معنادار نیست صدق می‌کند. لذا مفهوم کوری بر دیوار صدق نمی‌کند، زیرا دیوار شأنت بینایی را ندارد تا آن را بر دیوار صدق داد. به بیان دیگر، میان معناداری و عدم معناداری و پوچی نسبت ملکه و عدم ملکه برقرار است، یعنی معناداری به حقیقتی صدق می‌کند که ملکه معناداری را داشته باشد و پوچی نیز به عنوان عدم ملکه لحاظ شود. پس از آن‌که مشخص نمودیم معناداری و پوچی از سنخ حقایق ماهوی نیستند و در عداد حقایق فلسفی هستند، باید منشأ انتزاع آن نیز مشخص شود که این دو مفهوم از چه حقیقتی انتزاع شده‌اند؟

۴. هویت انسانی و معناداری و عدم معناداری

قبل از تبیین اهدافی که سبب معناداری حیات انسانی می‌شود، شناخت هویت انسان ضروری است، زیرا میان شناخت هویت انسان و معناداری و عدم معناداری ارتباط انکارناپذیری وجود دارد، به گونه‌ای که شناخت و عدم شناخت هویت انسان در موضع‌گیری ما درباره معناداری و عدم معناداری زندگی نیز اثرگذار خواهد بود. در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه بر اساس براهینی که ارائه شده است، انسان علاوه بر جنبه مادی و طبیعی که دارد، دارای حیثیتی فرامادی نیز می‌باشد، یعنی انسان از جنبه تجردی نیز برخوردار است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰)، به گونه‌ای که لب و اساس انسان همان جنبه تجردی او معرفی می‌شود، زیرا موجودی که واجد چنین ویژگی باشد، نامیرا خواهد بود. لذا تشخص انسان نیز به همان حیثیت تجردی اوست. از این رو حقیقت

انسان را باید در همان ساحت تجردی دنبال نمود. حتی جنبه حیات مادی و بدنی انسان نیز وابسته به جنبه تجردی اوست: «كما أنَّ البدن حيٌّ بحياة النفس وأنها أصل قوامه ولَبَّه» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۸).

چنین حقیقتی را می‌توان «روح الهی و خداوندی» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۶) نامید. روح خداوندی خصوصیات و ویژگی‌هایی همچون کشش و گرایش وجودی به عالم اعلی دارد و میل وجودی و تمایل ذاتی به فضایل و کمالات پسندیده در او نهفته است، یعنی نفس انسانی به گونه‌ای خلق شده است که در نهاد او چنین ویژگی‌هایی وجود دارد، به گونه‌ای که چنین نحوه وجودی در نبات و حیوان یافت نمی‌شود و اختصاصی انسان است. چنین نحوه وجودی را فطرت گویند، یعنی «سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بی‌روح حیوانی یافت می‌شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و بعد حیوانی انسان موجود است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

به بیان آخر، فطرت ناظر به آفرینش خاص انسان است، به گونه‌ای که در نهاد انسان گرایش به کمال نامتناهی نهاده شده است و انسان میل وجودی به آن کمالات را دارد. بنابراین، «فطرت خلقتی خاص است نه خلقت مطلق و آن خلقت به گونه‌ای است که مخلوق، حق را ببیند و آن را بطلبد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۹).

همچنین در فلسفه اسلامی و حکمت صدرایی به اثبات رسیده است که انسان موجود مختاری است که با اراده و تصمیم دست به کار می‌زند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۸)، یعنی انسان به گونه‌ای آفریده شده است که در نهاد و ذات او اختیار به ودیعه گذاشته شده است. به بیان دیگر، نحوه وجود انسان، نحوه شعوری ارادی است، ازاین‌رو مجبور است که آزاد باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۱۴)، یعنی انسان تکویناً مختار آفریده شده است. به بیان آخر، اصل آزادی و اختیار انسان خود، اختیاری نیست. بنابراین انسان هر فعلی را که انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. توجه به این نکته ضروری است که حیوان نیز این‌گونه است، یعنی بر اساس اراده عمل می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳) و همانند انسان دارای دو دسته قوای مدرکه و محرکه است: «وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محرکه ومدركة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱).

به بیان دیگر، انسان موجودی است که شعور و آگاهی دارد، یعنی کارهای خود را بر اساس

تصور و تصدیق سامان می‌دهد و با عمل و رویه مشغول کاری می‌شود و به واسطه همین اندیشه و آگاهی است که به انجام دادن یا ندادن فعلی شوق و تمایل پیدا می‌کند و پس از آن، با تصمیم و اراده، به فعل یا ترک آن فعل می‌پردازد. اما ساحت ارادی انسان با ساحت ارادی حیوان متمایز است. تمایز اراده انسان با اراده حیوان در این است که انسان کارهای خود را بر اساس اراده‌ای که هویت انسانی دارد، سامان می‌دهد، یعنی انسان هویتی شعوری ارادی دارد و چنین شعوری عقلانی است، برخلاف حیوان که شعور او در حد شعور خیالی است، یعنی در انجام کارهایش تروی و عمل عقلانی وجود ندارد و قوه حرکت دهنده او نیز قوه‌ای است به نام قوه محرکه باعثه یا نزوعیه شوقیه. اما انسان اراده‌ای دارد نشئت گرفته از قوایی که رنگ و بوی حیوانی ندارند، یعنی قوای مدرکه او قوای عقلانی است و قوای تحریکی او نیز فوق قوه نزوعیه شوقیه است. صدرالمآلهین از قوه‌ای که فوق قوه شوقیه نزوعیه است، به «عقل عملی» تعبیر می‌کند: «هذه الإرادة في الإنسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تشعب إلى الشهوة والغضب وهي العقل العملي» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴).

حال، اگر انسان تمام کارهای خود را بر اساس عمل و تروی انجام می‌دهد، واجد یک حیات ویژه‌ای است که حیات او را از حیات دیگر موجودات متمایز می‌کند، یعنی باید قوای مدرکه و محرکه ویژه انسانی را به کار گیرد و بر اساس همان قوا عمل و تروی کند. بنابراین مراد از عمل و تروی این است که «انسان هنگام انجام یک فعل ابتدا به بررسی حسن و قبح عمل مورد نظر می‌پردازد و پس از تصمیم‌گیری، دست به عمل می‌زند» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳).

حاصل سخن این‌که، ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که سبب تمایز او با موجودات دیگر می‌شود و همین تمایز و تفاوت سبب معناداری زندگی او می‌شود. البته ناگفته نماند که عمل انسان‌ها گاه بر مدار قوه عاقله شکل می‌یابد و گاهی به واسطه وهم یا به تعبیر حکمت متعالیه، عقل ساقط سامان می‌پذیرد و زمانی نیز ممکن است با قوه خیال به عمل دست به کاری می‌یازد. بنابراین انسان‌ها در به‌کارگیری شعور و اراده همسان نیستند، یعنی شعور و اراده به‌کارگیری آن مشکک است. البته آنچه مهم است عمل و تروی است که با ساختار وجودی انسان هماهنگ است و همین عمل و تروی سبب تمایز او با دیگر موجودات می‌شود و این سنخ از عمل و تروی است که مایه معناداری زندگی بشری می‌شود، هرچند که معناداری زندگی بشری مبتنی بر قوه عاقله از سطح برتر و بالاتری برخوردار است و معنای خاصی به زندگی

بشری می‌دهد. حکمت صدرایی نیز در معنابخشی به زندگی بشری به دنبال معنایی برآمده از قوه عاقله است و می‌خواهد تعمل و تروی انسان‌ها بر مدار عقل شکل یابد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶).

نتیجه این‌که، معناداری و عدم معناداری دو مفهومی هستند که تنها از حیات و زندگی بشری قابل انتزاع‌اند و این مفاهیم از نحوه وجود حیات انسانی گزارش می‌دهند، یعنی حیات انسانی به گونه‌ای است که این مفاهیم از حاق متن و حیات انسانی قابل انتزاع هستند و این مفاهیم حالت همان متن خارجی هستند و بیانگر نحوه وجود حیات انسانی‌اند. بنابراین عمل انسان معنا دارد و همراه با معناست و هر چیزی در فضای زندگی انسانی دارای معناست و رنگ و بویی از معنا در آن یافت می‌شود (بزدان‌پناه، ۱۳۹۸، ص ۷۰۷).

۵. هدف و معناداری زندگی

پس از آن‌که مشخص شد انسان هویتی شعوری ارادی دارد و روشن شد که انسان افعال خود را بر اساس تحمل و رویه انجام می‌دهد، باید هدف انسانی را نیز مورد بررسی قرار داد. انسان کارهای خود را بر اساس هدفی انجام می‌دهد و غایتی را دنبال می‌کند. اساساً هر حرکت و فعلی بر اساس غایتی شکل می‌گیرد. البته همان‌گونه که بیان شد، باید غایت کارهای انسانی بر اساس همان اراده و شعور عقلانی سامان یابد. بنابراین، فاعل ارادی، قبل از هر کاری آن هدف را تصور می‌کند، سپس تصدیق صورت می‌گیرد و این تصدیق سبب شوق، عزم و اراده و تصمیم می‌شود تا این‌که به عرصه عمل برسد، یعنی هدف سبب می‌شود تا انسان به سوی عمل حرکت کند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۷).

بنابراین، هدف و علت غایی است که سبب می‌شود تا حیات انسانی معنادار گردد، یعنی اگر می‌توان از حیات و زندگی انسانی دو مفهوم معناداری و عدم معناداری را انتزاع نمود، وجود هدف در زندگی و حیات بشری است. از این‌رو هدف مذکور باید با هویت شعوری ارادی انسان هماهنگ باشد، یعنی هر هدفی زندگی انسان را معنادار نمی‌کند، بلکه هدفی که با قوای عقل نظری و عقل عملی هماهنگ باشد به زندگی انسان معنا می‌بخشد. لذا اگر هدفی با هویت شعوری ارادی انسان هماهنگ نباشد، نه تنها به حیات انسانی معنا نمی‌بخشد، بلکه انسان احساس پوچی و بی‌معنایی در زندگی می‌کند. بنابراین، علت غایی که شرط متمم فاعلیت

فاعل است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۳)، نشانگر غایتی خارجی است که متأخر از تصور آن است. چنین حقیقتی که متمم فاعلیت فاعل است اولاً باید هماهنگ با حقیقت انسانی باشد، یعنی موافق با عقل نظری و عقل عملی انسان باشد. بنابراین، خلاصه کردن اهداف و غایات خیالی که تأمین‌کننده قوای شهوانی و حیوانی است، قدرت و توان معنادار کردن زندگی و حیات انسانی با ویژگی‌های انسانی را ندارد. ثانیاً چنین غایتی باید قابل حصول و دستیابی باشد، چه ممکن است برخی از غایات و اهداف، قابلیت حصول و تحقق خارجی را نداشته باشد و از این رو چنین اهدافی معنابخش حیات انسانی نیست. ثالثاً غایت مذکور باید پایدار باشد، یعنی وابسته به زمان و مکان خاصی نباشد، بلکه در همه حال موجود باشد.

بنابراین، اهداف و غایاتی که واجد ویژگی‌های مذکور باشند سبب معنابخشی به حیات و زندگی انسانی اند، به گونه‌ای که اگر در زندگی انسان نباشند یا انسان در حصول به چنین اهدافی ناکام بماند احساس پوچی و بی‌معنایی می‌کند و از چنین زندگی‌ای می‌توان پوچی و بی‌معنایی را انتزاع نمود. پس معناداری و عدم معناداری حیات انسانی متوقف بر اهدافی است که کشش‌ها و واکنش‌های انسانی را رقم می‌زند، به گونه‌ای که اگر کسی به این اهداف نائل آید زندگی و حیاتش معنادار می‌شود و اگر شخصی به اهداف مذکور بار نیابد یا در مصداق دچار اشتباه شده باشد، احساس پوچی، تمام زندگی‌اش را فرا خواهد گرفت. بنابراین، چنین زندگی‌ای شأنیت معناداری را دارد، اما فعلاً متصف به معناداری نمی‌باشد، هرچند ممکن است بعداً متصف به معناداری شود. فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه این ظرفیت را دارد که اهداف واقعی و قابل حصول و اهدافی که با هویت شعوری ارادی انسان دمساز است را بیان کند و از این رهگذر سبب معناداری زندگی بشری گردد.

۶. بیان هدف در فلسفه اسلامی

ملاصدرا باورمند است که انسان باید به فطرت اصلی و اصیل خود بازگردد و غبار وهم و خیال را از چهره آن بزداید. توجه به میل وجودی و فطرت انسانی سبب می‌شود تا حیات و زندگی او رنگ و بویی انسانی بگیرد و از این رهگذر از پوچی به در آید و زندگی و حیاتی همراه با معانی متعالی را تجربه کند. بنابراین، نسخه حکمت متعالیه برای انسان گرفتار در زندگی روزمره که احساس پوچی و بی‌معنایی می‌کند،

بازگشت به فطرت اصلی خود است: «فتطهير نور الفطرة عن رذائل التخیلات، والارتها بالموهومات التي استرقت العقول الضعيفة والنفوس القاهرة والقوى الجزئية» (شیرازی، بی تا، ص ۷۵).

در قدم بعدی باید به دنبال اهدافی بود که هماهنگ با قوه عقل عملی و نظری انسان و هماهنگ با فطرت انسانی باشد، زیرا چنین میلی هم واقعی تر است و هم این که مابه ازای عینی تری دارد و سرشار از لذت های بی پایانی است، یعنی پی گرفتن حقایقی که با میل فطری و وجود انسانی هماهنگ تر است، لذتی بی انتها به ارمغان خواهد آورد، به گونه ای که لذت و بهجت و سرور پدید آمده از آن با بهجت و سرور پدید آمده از دیگر قوا قابل مقایسه نیست و نهایت این لذت را باید در لذت عقلی جست وجو کرد: «أن اللذة العقلية أقوى وأشرف من الحسی» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۴۹).

البته ناگفته نماند که پذیرش مبانی هستی شناسانه و معرفت شناسانه حکمت متعالیه در این بین از اهمیت ویژه ای برخوردار است، به گونه ای که عدم پذیرش مبانی مذکور به مثابه عدم پذیرش راهکار برون رفت از پوچی و بی معنایی به معناداری زندگی خواهد بود. اساساً راهکارهای ارائه شده فیلسوفان در هر مسئله ای بدون ابتنا و توجه به اصول موضوعه و متعارفه آنها راه به خطا بردن است. بنابراین، توجه به مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی هر فیلسوفی اهمیت فوق العاده ای دارد. فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه نیز از این قاعده مستثنا نیست، به گونه ای که تحلیل مسئله ای همچون معناداری و عدم معناداری زندگی بدون توجه به مبانی و اصول موضوعه آن، تفسیری صحیح نخواهد یافت.

در فلسفه اسلامی همه معرفت ها در یک رتبه از وجود قرار ندارند، بلکه با طیفی از معارف روبه روییم که هر کدام واجد ویژگی های مختص به خود می باشد و هر کدام در مرتبه خود واجد آثاری است که در مرتبه بعد خصوص آن آثار دیده نمی شود. مثلاً معارفی که از راه حس و تجربه به دست می آیند در همان مرتبه خود واجد آثاری اند و معارف تجریدی یا عقلی نیز در مرتبه ای دیگر قرار دارند. بر اساس این مبنا، علوم تجربی نمی توانند معارفی که در رتبه بالاتر قرار دارد را نفی کنند، زیرا هویت معارفی که از سنخ معارف عقلی هستند با معارف تجربی متمایزند. از طرف دیگر، خلاصه کردن معارف بشری به معارف تجربی گرفتار آمدن بشر در ورطه شکاکیت خواهد شد که بیان آن در این مقال نمی گنجد. بر اساس ویژگی ای که بیان شد، انسان میل وجودی و تمایل فطری به یک حقیقت نامتناهی دارد و می - خواهد

به حقیقتی متصل گردد که هیچ گونه نقص و کاستی نداشته باشد. چنین حقیقتی با چنین اوصافی خداوند است، زیرا اوست که کمال نامتناهی است و هیچ گونه نقص و عیبی ندارد. بنابراین میل به چنین حقیقتی فطری و جبلی انسان است: «أَنَّ معرفة الصانع غريزية للعقول السليمة ضرورية للطباع المستقيمة» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۱).

چنین حقیقتی مبدأ و منتهای هر انسانی است، یعنی روح خداوندی از او آمده و به سوی او بازگشت می‌کند: «وَأَمَّا قَبْرَ النَّفْسِ وَالرُّوحِ فَأَلَى مَأْوَى النَّفْسِ وَمَرْجِعُ الْأَرْوَاحِ كُلٌّ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸۳).

باور به حقیقتی که کمال نامتناهی است و همه هستی از او نشئت گرفته است، سبب می‌شود تا انسان از پوچ‌گرایی به معناداری در زندگی بار یابد. برای اثبات مدعای مذکور بار دیگر به ویژگی فطری انسان بازگشت می‌کنیم و خاطرنشان می‌سازیم انسان موجودی است که تمایل ذاتی به جمال و زیبایی دارد و از هر چیزی که مایهٔ ابتهاج او گردد، لذت می‌برد، خصوصاً اگر این جمال و زیبایی مانایی بیشتری داشته باشد میل بیشتری به او خواهد داشت، یعنی انسان جمال و زیبایی‌ای را می‌پسندد که سریع‌الزوال نباشد. هرچند ممکن است در مصداق دچار اشتباه شود و حقیقتی خاکی و ناسوتی را زیبایی واقعی بیندارد، اما مشاهدهٔ زیبایی و جمال کامل و نامتناهی با فطرت او دمسازتر است. چنین جمال و زیبایی را باید در واجب‌الوجود یافت، زیرا او خود، علاوه بر این‌که واجد زیبایی و جمال مطلق است، منشأ تمام زیبایی‌های جهان نیز هست: «أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى أَجْمَلُ مِنْ كُلِّ جَمِيلٍ» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶).

اگر انسان با چنین حقیقتی ارتباط وجودی پیدا کند و خود را در محضر او ببیند و جمال و زیبایی او را مشاهده کند، نه تنها دچار پوچی نمی‌شود، بلکه حیاتش واجد معنایی مرقی و بلند خواهد شد و هر لحظه از چنین جمال و زیبایی مبتهج می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۲۵) و ترس و خوف از دست دادن چنین جمالی را نخواهد داشت تا دچار تألم گردد، برخلاف جمال و زیبایی‌های محدود و گاه غیرواقعی که ترس از دست دادن آنها وجود دارد، زیرا جدایی از معشوق است که سبب تألم می‌گردد، حال آنکه معشوق زیبا هر لحظه و در هر مکان با انسان همراه است.

علاوه بر جمال و زیبایی که واجب‌الوجود واجد آن است، می‌توان به احاطهٔ وجودی و معیت قیومی (کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵) او نیز اشاره کرد. بر اساس چنین ویژگی‌ای، ما حضور هر

لحظه او را در کنار خود احساس می کنیم و با تمام وجود می یابیم که او همراه ماست. از نتایج معیت قیومی حضرت باری تعالی می توان به معنادار شدن زندگی انسانی اشاره کرد. کسانی که دچار پوچی می شوند خود را تنها می بینند و قدرتی که بتوانند بدان تکیه کنند را ندارند. بنابراین دچار نوعی افسردگی و سرخوردگی می شوند و امید به زندگی را از دست می دهند. اما اگر انسانی به حقیقتی نامتناهی دل بسته باشد، نه تنها غمگین و سرخورده نیست، بلکه از همراهی و همنشینی با چنین قدرت نامتناهی لذت می برد. از این رو همیشه در بهجت و سرور به سر می برد و هر لحظه را به امید دیدار به او سپری می کند، به گونه ای که سراسر زندگی او را امید و ابتهاج فرا می گیرد. چنین شخصی حیاتش حیات معنادار است.

حاصل سخن این که، پذیرش خداوند به عنوان یک حقیقت نامتناهی با کمالات نامتناهی سبب معناداری حیات انسانی می شود. البته خدایی که مورد اثبات فیلسوفان اسلامی، بالاخص حکمت متعالیه است، از ویژگی های خاصی برخوردار است، زیرا خدایی که مورد پذیرش حکمای اسلامی است خدای بریده از انسان نیست، بلکه چنین حقیقتی احاطه قیومی به تمام حقایق دارد (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۶۶) و در تمام شرشر وجودی حاضر است، یعنی خدایی نیست که عالم را خلق کرده باشد و همانند یک ساعت ساز لاهوتی به کناری نشسته باشد. چنین حقیقتی سراسر محبت و لطف است و هر لحظه و هر آن توجهش از بندگانش قطع نمی شود، زیرا انسان عین تعلق و فقر به اوست، از این رو هر لحظه و هر آن در حال افاضه به بندگانش می باشد.

۷. مرگ و معناداری و عدم معناداری

تأثیر تفسیر و تلقی ها از مرگ نیز در معناداری و عدم معناداری حیات بشری انکارناپذیر است. برخی برای عدم معناداری حیات بشری و پوچی آن این گونه استدلال می کنند:

چون بنا است ما بمیریم، تمام زنجیره های توجیه باید پا در هوا باشد. مطالعه و کار می کنیم تا کسب درآمد کنیم. کسب درآمد می کنیم تا هزینه لباس، مسکن و سرگرمی و تفریح و غذا را پردازیم. این هزینه ها را می پردازیم تا از این سال تا سال بعد خود را زنده نگه داریم، خودمان را زنده نگه می داریم تا احتمالاً از خانواده مان حمایت کنیم. همه این کارها نهایتاً به

چه هدفی صورت می‌گیرد؟ همه اینها سیر طولانی است که به هیچ جا نمی‌انجامد (نک: نیگل، ۱۳۸۲، ص ۹۲-۱۰۷).

مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا انسان با مردن می‌پوسد و از بین می‌رود یا این‌که زندگی جدیدی را تجربه می‌کند؟ اگر شخصی معتقد باشد که انسان با مردن از بین می‌رود و برای میرایی خود دلیلی موجه اقامه کند، باید پوچی و عدم معناداری حیات بشری را به عنوان لوازم منطقی استدلالش پذیرفت. هرچند ممکن است به طور متعارف خور و خواب را ترک نکند، اما این سؤال مطرح است که به راستی این همه تلاش و کوشش برای چیست؟ منطقاً جواب قانع‌کننده‌ای برای این سؤال فلسفی وجود نخواهد داشت، زیرا دلیل موجهی ارائه نشده است تا از پس آن دلیل دست‌کم به جوابی اقناعی دست یازد. اما حکمت متعالیه بر اساس مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی توان پاسخ‌گویی به این سؤال را دارد، یعنی مدعی است که انسان در دنیا قسمت بسیار کوتاهی از زندگی خود را سپری می‌کند و پس از مرگ به حیات ابدی خود ادامه می‌دهد، یعنی هویت انسان هویتی نامیراست.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، انسان واجد ساحتی فرامادی است و همین ساحت و بُعد فرامادی او سبب بقایش بعد از مرگ و نامیرا شدن او می‌شود. البته اثبات هویت تجردی نفس و اثبات وجود زندگی پس از مرگ، از عهده این تحقیق خارج است، اما توجه به ساحت فرامادی انسان در معناداری حیات انسانی انکارناپذیر است. بر اساس این مبنا، اگر نفس به پایان زندگی دنیوی خود برسد، به زندگی جدیدی پا می‌گذارد. بنابراین، تمام آن پرسش‌ها پاسخی منطقی خواهند یافت، زیرا حیات دنیوی مقدمه‌ای است برای ساختن حیات اخروی، یعنی میان اعمالی که انسان در دنیا انجام می‌دهد با حیات اخروی رابطه حقیقی و تکوینی وجود دارد و انسان به واسطه ملکاتی که در جان خود استوار ساخته است، عذاب می‌بیند و یا این‌که متنعم می‌شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۴۴).

”فهكذا جميع الصور الجسمية الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النفوس أخلاقها الحسنة والقبیحة واعتقاداتها ونیاتها الصبیحة والفاصلة الراسخة فیها من تكرار الأعمال والأفعال فی الدنيا فصارت الأعمال مبادئ للأخلاق فی الدنيا فتصیر النفوس بهیئاتها مبادئ الأجسام فی الآخرة وأما مادة تكون الأجساد وتجسم الأعمال وتصور النیات فی الآخرة فلیست إلا النفس الإنسانی (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۳).

حاصل سخن این‌که، باور به معاد نه تنها زندگی انسان را از پوچی به در می‌آورد، بلکه نوع خاصی از معناداری در حیات بشری را به ارمغان خواهد آورد، زیرا چنین حیاتی موافق با فطرت بشری است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳)، یعنی انسان‌ها همیشه به دنبال حیاتی ابدی و بدون رنج‌اند، حتی کسانی هم که دست به خودکشی می‌زنند، چون خود را دوست می‌دارند و فکر می‌کنند که با خودکشی از رنج‌ها رهایی پیدا می‌کنند. اما انسانی که حیات پس از مرگ را پایان راه نمی‌داند و بدان باور دارد، هیچ‌گاه دچار افسردگی و پوچی نخواهد شد و هر لحظه منتظر است تا به حیاتی ابدی بار یابد.

نتیجه‌گیری

معناداری و عدم معناداری بر اساس حکمت متعالیه از مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود حیات بشری انتزاع می‌شود و بر آن صدق می‌کند و به سان ملکه و عدم ملکه است. بر اساس نگاه مذکور، عدم معناداری از زندگی بشری در سایه معناداری معنا می‌یابد. حکمت متعالیه با توجه به مبانی غنی و قوی‌اش، در معنا بخشی زندگی بشری، اهدافی واقعی را فراروی انسان قرار می‌دهد که سبب معنا بخشی حیات انسان می‌گردد. توجه به خدایی که بریده از عالم نیست و همیشه و در همه حال همراه انسان است و با او معیت قیومی دارد و نوع تلقی حکمت متعالیه از مرگ و غایتی که برای انسان در نظر می‌گیرد، سبب معنا بخشی به زندگی بشری می‌شود و باعث می‌گردد تا انسان زندگی معناداری داشته باشد و از پوچی و بی معنایی خارج شود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الهیات شفاء. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ش). اشارات و تنبیهات. قم: نشر البلاغه.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱ش). شرح زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). انسان از آغاز تا انجام. قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴ش). شرح ایقاظ النائمین. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رحيق مختوم. قم: اسراء.
۸. نیگل، تامس. (۱۳۸۲ش). پوچی، (ترجمه حمید شهریاری). نقد و نظر، ۸(۱-۲)، ۹۲-۱۰۷.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. سلطانی، اختر و حیاتی، حامد. (۱۳۹۹ش). واکاوی نقش اخلاق و دینداری در معنادراری زندگی، با تأکید بر راهکارهای قرآن کریم. مطالعات میان فرهنگی، ۱۵(۴۴)، ۱۵۵-۱۸۳. <https://dorl.net/dor/20.183-155>. 1001.1.17358663.1399.15.44.6.3.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۸۲ش). پوچی پوچی. نقد و نظر، ۸(۳-۴)، ۲-۴۳.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). شواهد الربوبیة. مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). مبدأ و معاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (بی تا). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۹۸۱م). حاشیه بر اسفار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
۱۹. قنوتی، علی؛ منصوری نوری، امیرحسین؛ زین العابدین، منصور؛ خادمی، عین الله. (۱۳۹۹ش). نقش خودشناسی و حیات طیبہ در معنادراری زندگی از دیدگاه علامه طباطبائی با تأکید بر میزان. الاهیات قرآنی، ۸(۱۵)، ۵۵-۷۰.
۲۰. یزدان پناه، یدالله. (۱۴۰۱ش). چیستی و نحوه وجود فرهنگ. قم: کتاب فردا.
۲۱. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۶ش). تأملاتی در فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.
۲۲. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۹ش). شرح حکمت اشراق. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۳. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۸ش). آیین بندگی و دلدادگی. قم: کتاب فردا.
۲۴. نراقی، ملامهدی. (۱۳۸۰ش). شرح إلهیات من کتاب الشفاء. قم: کنگره بزرگداشت ملامهدی نراقی و ملااحمد نراقی.
۲۵. موسوی یایگی، سید محمد، و رحمانیان، مجتبی. (۱۳۹۶ش). حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمتألهین و ثمره آن. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۲(۲۰)، ۱۲۷-۱۴۴.



Critique of Physicalism's Response to the Problem of Bodily Change in the Personal Identity Argument

 Hamed Sajedi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Human Sciences Philosophy, Research Institute of Hawzah and University, Qom. Iran. Email: hamed.sajedi@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 8 August 2024
Received in revised form: 26 November 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 4 December 2024

Keywords

Personal Identity, Bodily Change, Phenomenology, Nominal Unity, Spatio-Temporal Continuity.



Abstract

The distinction between the soul, mind, and body, or brain, is a key issue in anthropology that has significant implications for both philosophical and religious knowledge. One of the arguments for substance dualism is the "personal identity argument," which has been addressed by both Islamic and Western philosophers. In contrast, physicists have sought to critique this argument and present a materialistic view of the continuity of the soul throughout life. They point to the stability of brain neurons, the unity of the body or brain's structure and function, or the continuous spatio-temporal existence of the body as the basis for personal identity. This article first strengthens the empirical foundation of the argument using new findings in molecular biology and neuroscience. Then, by applying phenomenology to personal identity and utilizing philosophical and analytical principles (such as distinguishing between real and nominal unity and between doubt and definition), it attempts to answer the criticisms of physicalism.

Cite this article: Sajedi, H. (2024). Critique of Physicalism's Response to the Problem of Bodily Change in the Personal Identity Argument. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18 (33), 149-178. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6238.1546>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نقد مواجهه فیزیکالیسم با مسئله تغییر بدن در برهان این‌همانی شخصی

✉ حامد ساجدی^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم. ایران. رایانامه: hamed.sajedi@rihu.ac.ir

چکیده

تجرد نفس و ذهن و متمایز بودن آن از بدن یا مغز، از مباحث مهم در انسان‌شناسی است که آثار متعددی در معرفت فلسفی و دینی دارد. از استدلال‌ها بر دوگانه‌انگاری جوهری، برهان «این‌همانی شخصی» است که فلاسفه اسلامی و غربی به آن پرداخته‌اند. در مقابل، فیزیکالیست‌ها سعی در نقد این برهان و ارائه تصویری مادی از استمرار نفس در طول حیات دارند. آنها در این راستا به ثابت بودن نورون‌های مغزی و وحدت ساختاری یا کارکردی بدن یا مغز در طول حیات اشاره می‌کنند و یا استمرار فضا-زمانی بدن کش‌آمده را ملاک این‌همانی قرار می‌دهند. نوشتار حاضر ابتدا با بهره‌گیری از یافته‌های جدید در بیولوژی مولکولی و عصب‌شناسی، سعی در تقویت بنیه تجربی این استدلال دارد و سپس با پدیدارشناسی این‌همانی شخصی و به‌کارگیری مبانی فلسفی و تحلیلی (مثل تفکیک بین وحدت حقیقی و اعتباری و تفکیک بین یای تردید و یای تعریف) سعی در پاسخ‌گویی به انتقادات فیزیکالیستی دارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

کلیدواژه‌ها

این‌همانی شخصی، متغیر بودن بدن، پدیدارشناسی، وحدت اعتباری، استمرار فضا-زمانی



استناد: ساجدی، حامد. (۱۴۰۳). نقد مواجهه فیزیکالیسم با مسئله تغییر بدن در برهان این‌همانی شخصی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، ۱۴۹-۱۷۸.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6238.1546>

مقدمه

استدلال این‌همانی شخصی در آثار فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی، ملاصدرا و محقق سبزواری بیان شده است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۶؛ رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۰۱ - ۱۰۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲؛ سبزواری، ج ۵، ص ۱۸۴). بسیاری از الهی‌دانان و فلاسفه غربی مانند لایب‌نیتس، توماس رید، جوزف باتلر و ریچارد سوئینبرن نیز از تقریرهای مختلف این استدلال برای اثبات غیرمادی بودن نفس یا مغایرت آن با بدن استفاده کرده‌اند (Leibnitz, 1916, p. 240; Butler, 1906, p. 257-262; Reid, 1852, p. 242-253؛ سوئینبرن، ۱۴۰۲، ص ۶۱-۸۶). گرچه تقریرهای این استدلال با هم متفاوت‌اند، در این نوشتار به تقویت نسخه کلاسیک این استدلال و پاسخ به اشکالات فیزیکالیسم می‌پردازیم. در یک بیان اجمالی و اولیه از نسخه کلاسیک استدلال، می‌توان آن را این‌گونه بیان کرد:

بدن من در طول زمان در حال تغییر است.

من الآن همان کسی هستم که در گذشته بودم.

پس: من غیر از بدنم هستم.

این استدلال بر این گزاره مبتنی است که «آنچه در طول زمان، متغیر است، نمی‌تواند همان چیزی باشد که در طول زمان ثابت است» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۸). این گزاره نیز خود مبتنی بر اصل این‌همانی لایب‌نیتس است. این اصل می‌گوید اگر الف همان ب باشد، در این صورت، هر آنچه درباره الف صادق است، درباره ب هم صادق است. بنابراین اگر من همان بدنم باشم، باید همانند بدنم متغیر باشم، درحالی‌که چنین نیست.

طبیعتاً حامیان فیزیکالیسم در رد این استدلال، سعی می‌کنند یکی از دوازه زیر را بپیمایند:

نخست این‌که یک وجه ثبات و پایداری در بدن پیدا کنند. مثلاً ممکن است بگویند ساختار و

کارکرد بدن در طول زمان ثابت است، هرچند اجزای آن تغییر کرده است.

دوم این‌که نشان دهند «من» هم آن‌چنان ثابت و بی‌تغییر نیست. مثلاً شخصیت من و حالات

روحي من در طول زمان تغییر می‌کند.

بنابراین برای این‌که ببینیم این استدلال صحیح است یا نه، باید مشخص کنیم بدن ما به چه معنایی و تا چه حدی متغیر است و من به چه معنایی ثابت‌ام و آیا این دو ویژگی با هم سازگارند یا نه. نکته دیگر در مورد این برهان آن است که مقدمه اول آن، مبتنی بر تجربه و داده‌های علمی

است. به همین دلیل، فلاسفه اسلامی در گذشته نیز برای اثبات آن به علوم طبی زمان خود استناد می‌کردند (برای نمونه نک: ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳ و ۱۸۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲). البته این‌که این گزاره چقدر به داده‌های تجربی وابسته باشد، بستگی به این دارد که معیار متغیر بودن را چه بدانیم. اما مقدمه دوم این استدلال بر نوعی درون‌نگری و پدیدارشناسی «من» مبتنی است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.

پیشینه تحقیق

همان‌طور که گفته شد، برهان این همانی شخصی سابقه‌ای طولانی در آثار فیلسوفان دارد. با این حال، حاکمیت فیزیکیالیسم بر اندیشمندان غربی باعث شده استدلالات به سود دوگانه‌انگاری کمتر مورد توجه قرار گیرند. اما در قرن بیستم، چالش‌های تبیین این همانی شخصی بر اساس معیارهای فیزیکیالیستی دوباره محل بحث و گفت‌وگو قرار گرفته‌اند. این چرخش عمدتاً به وسیله بحث‌های فلسفی و آزمایش‌های ذهنی مطرح شده توسط فیلسوفانی مثل سیدنی شومیکر، برنارد ویلیامز و رودریک چیزم رخ داده است (Chisholm, 1979; Shoemaker, 1963; Williams, 1970). به طور مشابه، در دهه‌های اخیر، بازنگری در این برهان در مواجهه با نقدهای فیزیکیالیسم، از مسائلی بوده که اندیشمندان داخلی درباره آن دست به نگارش زده‌اند. محمد سادات منصوری (۱۳۹۶) در کتاب گامی به سوی تجرد نفس، بررسی یک استدلال در دو سنت فلسفی، سعی در بازتقریر این برهان داشته است. حسین شیخ‌رضایی (۱۳۸۹) در مقاله «هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج» نیز سعی در نقد تبیین‌های فیزیکیالیستی از معیار این همانی شخصی دارد. این محتوا با تفاوت اندکی در کتاب آشنایی با فلسفه ذهن نوشته حسین شیخ‌رضایی و امیراحسان کرباسی‌زاده نیز منعکس شده است (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۴۰۲، فصل چهارم). در نقطه مقابل، هم‌زاده ایبانه (۱۳۹۸) در مقاله «تأملی فیزیکیالیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن سینا و ملاصدرا»، نگاهی انتقادی به برهان مذکور دارد. همچنین در این زمینه می‌توان به ترجمه و تعلیق مهدی ذاکری بر کتاب ما نفسیم یا بدن؟ نوشته ریچارد سوئینبرن اشاره کرد که یک فصل آن به همین برهان می‌پردازد (سوئینبرن، ۱۴۰۲، فصل سوم).

مقاله حاضر از چند جهت با آثار پیشین متفاوت است. نخست این‌که داده‌های تجربی نوین در زیست‌شناسی سلولی درباره متغیر بودن بدن و به‌ویژه نورون‌های مغزی را مورد توجه

قرار داده است. دوم این که صورت‌بندی جدیدی از برهان ارائه می‌دهد که متوقف بر تغییر بالفعل اجزای بدن نیست. سوم این که برخی از تبیین‌های فیزیکی‌لیستی که در آثار پیشین به آن پرداخته نشده (مثل تبیین‌های مبتنی بر استمرار فضا-زمانی) را نقد می‌کند.

۱. منظور از متغیر بودن بدن

برای بدن می‌توان گونه‌های مختلفی از تغییر را در نظر گرفت، مثل تغییر در ویژگی‌های بدن یا تغییر در ظرف زمانی بدن. اما این تغییرات مبدأ استدلال در این همانی شخصی نیستند، زیرا ممکن است گفته شود این نوع تغییرات، این همانی را از بین نمی‌برند. علاوه بر این که چنین تغییراتی حتی در خود «من» هم رخ می‌دهند. مثلاً من به چیزهایی که نمی‌دانستم آگاه می‌شوم، خواسته‌های جدید برای من ایجاد می‌شود، ناراحت و خوشحال می‌شوم و ... همچنین به نظر می‌رسد من، گذشته و آینده دارم و مشمول گذر زمان هستم.

منظور از تغییر بدن در استدلال مذکور، تغییر در اجزای بدن است، یعنی جدا شدن یک جزء و جایگزین شدن جزء دیگری به جای آن. وقتی به سخن فیلسوفان اسلامی مثل ابن‌سینا و ملاصدرا و فیلسوفان غربی که به این استدلال پرداخته‌اند مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آنها هم بحث خود را روی تغییر در اجزا متمرکز کرده‌اند. نقطه قوت این بیان، آن است که برخلاف تغییر در صفات و تغییر در زمان، مشکل سرایت به «من» را ندارد، یعنی کسی نمی‌تواند اشکال کند که این نوع تغییر، از نظر پدیدارشناختی در مورد خود «من» هم صادق است. نکته مهم این است که برای پیشبرد استدلال، لزومی ندارد بسیط و بدون جزء بودن من را ادعا کنیم^۱، بلکه کافی است ادعا کنیم از نظر پدیدارشناختی، با درون‌نگری جزءدار بودن من را نمی‌یابیم و یا تغییر کردن اجزای خود را نمی‌یابیم. در این صورت، اگر بپذیریم که تغییر در اجزای بدن، این همانی آن را از بین می‌برد، می‌توانیم نتیجه بگیریم که من غیر از بدن هستم، چون با درون‌نگری، این همانی خود را با من گذشته می‌یابیم.

در این استدلال، ادعا می‌شود که تغییر در اجزا، این همانی شخصی را از بین می‌برد. مثلاً اگر یک کتاب داشته باشیم و یک برگه از آن را برداریم و برگه دیگری جای آن بگذاریم، می‌توانیم بگوییم کتاب دوم غیر از کتاب اول است و این دو یکی نیستند. پس اگر بدن خود را به

۱. برخلاف شیوه‌ای که توماس رید به کار برده است (نک: Reid, 1852, p. 243).

صورت مجموعه‌ای از سلول‌ها در نظر بگیریم، حتی با جدا شدن یک سلول و جایگزین شدن سلول دیگر، مجموعه سلول‌های دوم با مجموعه اول متفاوت خواهد بود. رودریک چیزم این مطلب را تحت عنوان ذات‌گرایی جزءشناختی (Mereological Essentialism) بیان می‌کند که طبق آن، هرگاه الف جزئی به نام ب داشته باشد، آن‌گاه ویژگی «دارای جزء ب بودن» یک ویژگی ذاتی برای الف است. در نتیجه، مادامی که الف وجود داشته باشد، ب نیز باید وجود داشته باشد. چیزم نتیجه می‌گیرد این همانی که برای یک میز یا کشتی در نظر می‌گیریم، در حالی که اجزای آن تعویض شده اند، این همانی عرفی و ضعیف است نه این-همانی دقیق فلسفی (Chisholm, 1979, p. 145). به قول پیتر آبلار، هیچ چیزی اجزایش در یک زمان کمتر یا بیشتر از زمان دیگر نمی‌شود و به قول لایب‌نیتس وقتی درباره حقیقت اشیا حرف می‌زنیم، نمی‌توانیم بگوئیم یک کل باقی مانده است، در حالی که جزئی از آن از بین رفته باشد (Chisholm, 1979, p. 145; Leibnitz, 1916, p. 247). چیزم گزینه‌های بدیلی برای ذات‌گرایی جزءشناختی مطرح می‌کند و نشان می‌دهد هیچ کدام از گزینه‌های بدیل منطقی و پذیرفتنی نیستند (Chisholm, 1979, p. 147-151).

۱-۱. پاسخ به یک اشکال

ممکن است گفته شود استدلال فوق نهایتاً نشان می‌دهد من با کل بدنم یکی نیستم. اما شاید این مجموعه سلول‌ها، یک زیرمجموعه‌ای از سلول‌ها را در بر داشته باشد که در طول عمر من ثابت‌اند و جایگزین نمی‌شوند، و شاید من همان زیرمجموعه ثابت از سلول‌های بدن هستم (لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۸). اتفاقاً برخی از متکلمین مسلمان و یهودی همین دیدگاه را برگزیده‌اند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۵۹؛ Leibnitz, 1916, p. 242).

در مورد این اشکال چند جواب قابل طرح است:

نخست این‌که حامیان رویکرد فیزیکی در این همانی شخصی، معمولاً «من» را با کل بدن یا مغز یکی می‌دانند (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۳۶). پس اگر ثابت شود بخشی از بدن یا بخشی از مغز تغییر کرده است، مدعایشان رد می‌شود.

دوم این‌که اگر ثابت شود بیشتر بدن یا مغز در طول زندگی تغییر می‌کند، به طوری که مقدار اندکی که باقی می‌ماند نمی‌تواند به تنهایی حامل آگاهی باشد، می‌توان گفت قطعاً من آن

مقدار اندک اجزای ثابت در مغز یا بدن نیستم، چون من موجودی دارای آگاهی هستم، بلکه خود آگاهی از من انفکاک پذیر نیست.

سوم این که حتی اگر عملاً برخی از اجزای بدن در طول زندگی انسان باقی بمانند، باقی ماندن هیچ جزئی از بدن برای ادامه حیات ضروری نیست، یعنی هیچ سلولی در مغز یا بدن وجود ندارد که آن قدر حیاتی باشد که از بین رفتنش حیات انسان را از بین ببرد. پس حتی در مورد آن اجزای ثابت مانده هم می توان گفت اگر آن اجزا از بین می رفتند و اجزای دیگری جایگزین آنها می شدند - و یا اگر به جای آن اجزا، اجزای دیگری ثابت می ماندند - باز هم من باقی می ماندم، پس من نمی توانم آن اجزای عملاً ثابت مانده باشم.

دو نکته اخیر نشان می دهد صحت استدلال این همانی شخصی، وابسته به یافته های تجربی است. هر چه یافته های تجربی تغییر اجزای بیشتری از بدن را تأیید کنند، با اطمینان بیشتری می توانیم بگوییم من آن اندک اجزای باقی مانده نیستم، چون با اطمینان بیشتری می دانیم آن اجزای باقی مانده به تنهایی نمی توانند ایجاد آگاهی کنند. همچنین هر چه داده های تجربی، امکان ادامه حیات در صورت از بین رفتن سلول های مختلف مغزی را بیشتر تأیید کنند، مغایرت من با آن سلول ها آشکارتر می شود.

۲-۱. متغیر بودن بدن در زیست شناسی سلولی

فیلسوفان اسلامی برای نشان دادن متغیر بودن اجزای بدن، به علوم طبی زمان خود استناد می کردند. به نظر می رسد دانش تجربی امروز ما در زیست شناسی سلولی بهتر و بیشتر می تواند متغیر بودن اجزای بدن را نشان دهد. متخصصین این حوزه می گویند سلول های بدن انسان عمرهای متفاوتی دارند. مثلاً گلبول های قرمز چهار ماه عمر دارند. عمر سلول های بافت پوششی روده کوچک، معده، نای، سلول های اصلی بافت کبد، سلول های چربی و اسکلت به ترتیب ۲ الی ۴ روز؛ ۲ الی ۹ روز؛ ۱ تا ۲ ماه؛ ۶ ماه تا ۱ سال؛ ۸ سال؛ و ۱۰ الی ۱۵ سال است. به طور میانگین، عمر سلول های بدن ۸ سال تخمین زده می شود. این یعنی هر ۸ سال سلول های بدن ما تقریباً به طور کامل جایگزین می شوند. اعتقاد دیرینه در جامعه زیست شناسی این بود که سلول های قلب جایگزین نمی شوند. با این حال، تحقیقات اخیر نشان می دهد این سلول ها نیز با سرعت آهسته جایگزین می شوند. برآوردها از ۵/۵ درصد در سال تا ۳۰ درصد در سال، بسته به سن و جنسیت، متفاوت است (Milo & Phillips, 2015, p. 330 & 331).

این تحقیقات به طور قاطع، تغییر در سلول‌های بدن را نشان می‌دهد و می‌تواند به عنوان استدلال برای مغایرت من با بدن به کار گرفته شود. اما سلول‌هایی هم در بدن انسان وجود دارد که به اندازه عمر انسان زنده می‌مانند. سلول‌های عدسی چشم، بیشتر نورون‌های سیستم عصبی مرکزی و سلول‌های گامت زنان این‌گونه‌اند (Milo & Phillips, 2015, p. 330 & 331). در این بین، ماندگاری سلول‌های عدسی یا گامت تأثیر چندانی در بحث ندارد. کسی نمی‌تواند ادعا کند که من عدسی یا تخمک هستم (!)، چون این سلول‌ها نمی‌توانند منشأ پیدایش آگاهی در انسان باشند، درحالی‌که من یک موجود آگاهم. اما در مورد مغز، قضیه متفاوت است و ادعای این همانی من با مغز جدی است و با توجه به بیان فوق، همچنان رد نشده باقی می‌ماند. بنابراین، در ادامه درباره تغییرات مغز انسان مروری دقیق‌تر خواهیم داشت.

۳-۱. یافته‌های تجربی درباره متغیر بودن مغز

برخلاف تصورات گذشته، تحقیقات اخیر - عمدتاً در قرن بیست و یکم - متغیر بودن سلول‌های مغزی را نیز آشکار کرده است. به طور کلی، سلول‌های عصبی به دو دسته نورون‌ها و نوروگلیاها تقسیم می‌شوند (Wnuk et al, 2018, p. 45). نورون‌ها مسئول انتقال پیام‌ها و نوروگلیاها مسئول حفاظت، تغذیه، ترمیم و تقویت عملکرد نورون‌ها. در ادامه، بحث خود را در سه مرحله پی می‌گیریم:

الف. زایش و مرگ نورون‌ها

نورون‌ها از طریق تقسیم سلولی تکثیر نمی‌شوند و به همین دلیل، در طول عمر انسان باقی می‌مانند. اما فرایندی به نام نورون‌زایی (Neurogenesis) باعث می‌شود حتی بعد از تولد نوزاد، تولید نورون‌های جدید به وسیله سلول‌های بنیادی عصبی ادامه پیدا کند. حجم مغز یک بزرگسال حدود سه برابر نوزاد است که هم به خاطر تکثیر سلول‌های مغزی و هم به خاطر بالغ و متمایز شدن آنهاست، مثلاً در سه ماهه اول زندگی، تعداد نورون‌های کورتکس یا قشر مغز ۲۳ تا ۳۰ درصد افزایش می‌یابند (Wnuk et al, 2018, p. 50). نورون‌زایی انسان بالغ، معمولاً در دو بخش مغز صورت می‌گیرد: هیپوکامپ و بطن‌های جانبی. هیپوکامپ یک ساختار عصبی خمیده در لوب گیجگاهی است که در حافظه نقش مهمی دارد و در بیماری آلزایمر دچار آسیب می‌شود. روزانه هفتصد نورون جدید در این بخش اضافه می‌شود که البته در پیری روندی کاهشی دارد و

همین باعث کاهش عملکرد آن می‌شود (Bergmann et al, 2013, p. 1219). نورون‌های تولیدشده در بطن‌های جانبی هم در نهایت، به پیاز بویایی مهاجرت می‌کنند و در شکل‌گیری حس بویایی مشارکت دارند. شواهدی از نورون‌زایی در مناطق دیگر مغز (مثل جسم مخطط^۲) نیز یافت شده که هنوز در دست مطالعه است (Dori et al, 2022, p. 6).

از سوی دیگر، در دوران جنینی تعداد نورون‌های ایجادشده در مغز تقریباً دو برابر مقدار لازم است و فرایندی به نام آپوپتوز (Apoptosis) یا مرگ برنامه‌ریزی شده سلولی (PCD)^۳ باعث حذف نورون‌های زائد و نابالغ می‌شود. این فرایند هم تا بعد از تولد ادامه می‌یابد (Dori et al, 2022, p. 21). به دلیل حذف نورون‌ها و سیناپس‌های اضافی، بخشی از حجم ماده خاکستری^۴ از کودکی تا بلوغ از دست می‌رود، در حالی که همزمان ماده سفید مغز در حال حجیم شدن و پیچیده‌تر شدن است. تعداد سیناپس‌های مغز کودک دوساله ۵۰ درصد بیشتر از یک مغز بالغ است (Wnuk et al, 2018, p. 50). همچنین از جوانی تا سالیانوردگی، علاوه بر کاهش حجم و کاهش پیچیدگی نورون‌های مغزی، درصدی از نورون‌ها کاملاً از بین می‌روند. طبق یک تحقیق، از ۲۰ سالگی تا ۹۰ سالگی تقریباً ده درصد از تعداد نورون‌ها در نئوکورتکس^۵ مغز کاسته می‌شود (Pakkenberg & Gundersen, 1997, p. 55).

آنچه گفته شد، مربوط به از بین رفتن نورون‌ها در یک مغز سالم است، اما عوامل آسیب‌زا مثل ضربه مغزی، سکته مغزی، اختلالات قلبی عروقی، عوامل عفونی و بیماری‌های ژنتیکی می‌توانند باعث از بین رفتن تعداد بیشتری از نورون‌های مغزی بشوند (Rubin, 1997, p. 617; Hutchins & Barger, 1998, p. 79). مثلاً در سکته مغزی ایسکمیک^۶، در هر دقیقه نزدیک دو میلیون نورون می‌میرند و در نتیجه، ۱۴ میلیارد سیناپس و ۱۲ کیلومتر رشته عصبی از بین می‌رود. این نوع سکته مغزی به طور متوسط شامل ۵۴ میلی لیتر از بافت مغز می‌شود. تعداد نورون‌های از دست‌رفته در طول سکته می‌تواند از یک میلیارد فراتر رود (Saver, 2006, p. 263 & 265).

۲. جسم مخطط (striatum) یکی از بخش‌های زیرقشری مغز جلویی است و نقش مهمی در سیستم حرکتی ایفا می‌کند.

3. Programmed cell death

۴. ماده خاکستری، بیشتر در لایه بیرونی مغز و ماده سفید بیشتر در لایه درونی مغز یافت می‌شوند. به دلیل تفاوت در ترکیبات تشکیل‌دهنده این دو لایه، یکی متمایل به سفید و دیگری متمایل به خاکستری دیده می‌شود.

۵. درصد از تعداد نورون‌ها در نئوکورتکس

۶. سکته مغزی ایسکمیک، نوعی از سکته است که بر اثر مسدود شدن ناگهانی شریان خونی بخشی از مغز رخ می‌دهد.

دیگر خاصیت مغز که در دهه‌های اخیر مورد توجه محققان قرار گرفته «انعطاف‌پذیری عصبی» (Neuroplasticity) است. این خاصیت به توانایی سیستم عصبی در ساماندهی مجدد خود و بازآرایی مدارهای عصبی در پاسخ به آسیب‌های مغزی اشاره دارد که باعث می‌شود نورون‌های سالم وظیفه نورون‌های آسیب‌دیده را بر عهده بگیرند. انعطاف‌پذیری عصبی نقش قابل توجهی در رشد، یادگیری و جبران آسیب‌های مغزی دارد و با ورزش و تمرین‌های ذهنی می‌توان روند آن را تسریع بخشید (Carey et al, 2019; Wnuk et al, Chap. 8; Doidge, 2007, Chap. 1 & 2).

ب. تغییر اجزای درونی نورون‌ها

مطالب فوق صرفاً نشان داد درصدی از نورون‌ها در طول زندگی انسان از بین می‌روند و تعدادی از نورون‌های جدید هم متولد می‌شوند، اما این تعداد در مقابل تعداد کل نورون‌های مغز که حدود ۸۶ میلیارد برآورد می‌شود ناچیز است. ممکن است کسی بگوید بالأخره درصد بالایی از نورون‌های مغز در طول زندگی از ابتدای تولد تا لحظه مرگ باقی می‌مانند، پس همچنان می‌توان ادعا کرد که این دسته از نورون‌های پایدارتر با «من» این همان هستند. اما اینجا باید توجه کنیم که پایداری نورون‌ها به چه معناست. وقتی می‌گوییم بیشتر نورون‌ها از تولد تا مرگ باقی می‌مانند، صرفاً ساختار کلی این نورون‌ها را در نظر می‌گیریم. اما وقتی در نگاهمان ذره بین قوی‌تری را به کار بگیریم می‌بینیم خود این نورون‌ها اجزایی دارند که در طول حیات ما دائماً در حال تغییرند. برای این‌که نورون‌ها بتوانند پیام‌های عصبی را به همدیگر منتقل کنند، یون‌هایی مثل سدیم، پتاسیم، کلسیم و کلر مدام به بیرون و درون غشای سلولی منتقل می‌شوند (Hall & Hall, 2021, p. 784). اما تغییر در اجزای نورون به این موارد خلاصه نمی‌شود و جنبه عمیق‌تری دارد. محققان بیولوژی مولکولی سلول می‌گویند:

حتی پایدارترین ساختارهای سلولی نیز در طول چرخه حیات سلول، مونتاژ، جداسازی و سازماندهی مجدد می‌شوند. ساختارهای دیگر که در مقیاس مولکولی زیاد هستند، در خلال فعالیت‌های داخلی سلول و پاسخ‌دهی آن به محیط، به سرعت تغییر می‌کنند، جابه‌جا می‌شوند و خود را دوباره سازماندهی می‌کنند. قطعات پیچیده و به شدت سازمان‌یافته مولکولی، اجزا را در نواحی سلول حرکت می‌دهند و رفت‌وآمد را به داخل و خارج هسته، از یک اندامک به اندامک دیگر و به داخل و خارج خود سلول کنترل می‌کنند (Alberts et al, 2002, p. 1474).

متابولیسم (سوخت‌وساز) سلول شامل دو مرحله کاتابولیسم و آنابولیسم می‌شود. کاتابولیسم

باعث شکسته شدن مواد تغذیه شده و تولید انرژی به وسیله تنفس سلولی است و آنابولیسم با مصرف انرژی، از مواد تجزیه شده برای ساخت اجزای سلول از جمله پروتئین‌ها و اسید نوکلئیک استفاده می‌کند.

اگر بخواهیم ساختار شیمیایی نورون‌ها را بررسی کنیم، عمده بلوک‌های تشکیل دهنده آن، پروتئین‌ها، قندها، چربی‌ها و اسید نوکلئیک هستند. پروتئین‌ها نیز خود از بلوک‌های کوچک‌تری به نام آمینواسیدها تشکیل شده‌اند. تمام این بلوک‌های چهارگانه از عناصر مشخص و محدودی (هیدروژن، اکسیژن، کربن، نیتروژن و فسفر) درست شده‌اند. چرخه‌های متابولیکی متعددی درون سلول مثل چرخه اسید سیتریک، ترکیبات آلی مختلف را به وجود می‌آورد و به ترکیبات آلی دیگر تبدیل می‌کند. مغز مدام در حال تغذیه از خون است. مغز انسان بالغ در هر دقیقه نیاز به ۷۵۰ میلی لیتر جریان خونی دارد. با این‌که مغز تنها ۲ درصد از وزن بدن را تشکیل می‌دهد، تقریباً ۱۵ درصد برون‌ده قلبی را دریافت می‌کند (حائری روحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳؛ Hall & Hall, 2021, p. 777). مصرف اکسیژن در مغز، حدود ۵۰ میلی لیتر در هر دقیقه است و به خاطر نقش اساسی آن در متابولیسم سلول‌های مغزی، قطع ۵ تا ۱۰ ثانیه‌ای جریان خون یا فقدان اکسیژن در آن، باعث بیهوشی می‌شود (Hall & Hall, 2021, p. 777 & 778). اگر به تغذیه نورون‌ها از خون نگاه دقیق‌تری کنیم می‌بینیم این سلول، اکسیژن، گلوکز (نوعی قند) و تعدادی از آمینواسیدهای ضروری مثل تیروزین، فنیل آلانین، تربیتوفان و لیزین را از خون دریافت می‌کند و همچنین با اعمال تغییراتی در آنها چربی‌ها و ناقل‌های عصبی مثل دوپامین، نوراپی نفرین را تولید می‌کنند (Çakır et al, 2007).

از سوی دیگر، نوروگلیاها تقریباً نیمی از بافت عصبی مغز را تشکیل می‌دهند. این سلول‌ها که اقسام متعددی دارند، اطراف نورون‌ها را احاطه کرده‌اند و آنها را در جایگاه خود محافظت می‌کنند. آنها مسئول رساندن مواد غذایی و اکسیژن به نورون‌ها، بهبود عملکرد نورون‌ها، جداسازی نورون‌ها از هم و حذف عوامل بیماری‌زا و نورون‌های مرده‌اند. آستروسیت‌ها که یکی از اقسام نوروگلیاها هستند، با ایجاد شبکه‌ای در داخل مغز، غلظت یون‌های اطراف را تنظیم می‌کنند، مواد مغذی را برای نورون فراهم می‌کنند و موجب شکل‌گیری سیناپس‌ها و اتصالات جدید برای نورون‌ها می‌شوند. بسیاری از آمینواسیدهای ضروری برای نورون مثل سرین، گلايسين، گلوتامین، آلانین، لوسین، والین و ایزولوسین، آنزیمی به نام آسپاراتات، فرآورده

قندی لاکتات، ترکیب پروتئینی گلوکوتایون و برخی ناقل های عصبی مثل گابا و گلوتامات میان نورون و آستروسیت، در تبادل هستند (Çakır et al, 2007).

نوع دیگری از نوروگلیاها به نام الیگودندروسیت با بسته بندی آکسون نورون در یک غلاف چربی به نام میلین به بهبود عملکرد آن در پیام رسانی کمک می کنند (Wnuk et al, 2018, p. 9). میکروگلیاها نیز که کوچک ترین سلول های گلیا هستند، مواد پوسیده و زائد سیستم عصبی مرکزی را پاک سازی می کنند و مغز را از تهاجم میکروارگاناسم ها محافظت می نمایند. تمام آنچه گفته شد این واقعیت را آشکار می کند که اجزای ساختمان نورون مدام در حال تغییر است و سلول های عصبی، اساسی ترین اجزای خود را از طریق تغذیه و بازترکیب مواد در چرخه های متابولیکی تجدید می کنند، مثل ساختمانی که آجرها و ستون هایش به تدریج تغییر کنند، اما ساختار و شکل کلی آن ثابت باقی بماند.

ج. امکان ادامه حیات با حذف اجزای مغز

آیا ممکن است بخشی از مغز انسان برداشته شود و همچنان حیات او ادامه پیدا کند؟ طبیعتاً پاسخ به این سؤال بستگی به این دارد که اولاً کدام بخش از مغز قرار است برداشته شود و ثانیاً چه مقدار از آن بخش قرار است جدا شود. اما تقریباً واضح است که اگر آن مقداری که جدا می شود به اندازه کافی کوچک باشد، مثلاً به اندازه یک سلول، آسیب چندانی به مغز وارد نمی شود. هیچ سلولی آن قدر حیاتی نیست که فقدانش جایگزین ناپذیر و مرگ بار باشد. اما یافته های تجربی جدید، ما را در برداشتن قطعه های بزرگ تری از مغز هم جسور کرده است. پیش تر به «انعطاف پذیری عصبی» مغز انسان اشاره کردیم. طبق این ویژگی، سیستم عصبی توانایی دارد عملکرد قسمت های حذف شده را با قسمت های باقی مانده در مغز جبران کند. این ویژگی در درمان آسیب های مغزی بسیار امیدوارکننده است.

چیزی که مسئله را شگفت انگیزتر می کند، امکان ادامه حیات با یک نیم کره مغز است. در کودکان مبتلا به صرع، موارد نادری وجود دارد که درمان آن تنها از طریق برداشتن بخش بزرگی از مغز و یا حتی یک نیم کره مغز امکان پذیر است. گزارش های پزشکی نشان می دهد این افراد بعد از عمل جراحی عملکرد رضایت بخشی دارند. تحقیق جالبی در سال ۲۰۱۹ عملکردهای ذهنی افرادی که یک نیم کره از مغزشان برداشته شده را بررسی کرده است. افراد مورد مطالعه در این پژوهش در ۳ ماهگی تا ۱۱ سالگی مورد عمل جراحی قرار گرفته اند و در ۲۱ تا ۲۹ سالگی

آزمایش شده‌اند. نتایج منتشر شده نشان می‌دهد این افراد در بزرگسالی در توانایی‌های شناختی تفاوت محسوسی با افراد سالم نداشته‌اند. این واقعیت حتی در عملکردهای شناختی که به طور طبیعی مربوط به نیم‌کره برداشته شده است هم صدق می‌کند. در واقع، نیم‌کره باقی‌مانده با ایجاد ارتباطات پیچیده‌تر، نبود نیم‌کره دیگر را جبران کرده و وظایف آن را بر عهده می‌گیرد. این تحقیق ظرفیت بالای مغز در بازسازی خود و انعطاف‌پذیری عصبی را نشان می‌دهد (Klie-mann et al, 2019, p. 2398-2407).

عمل برداشتن یک نیم‌کره، هم روی نیم‌کره چپ مغز انجام شده و هم سمت راست. طبیعتاً وقتی این عمل برای افراد بیمار ممکن است، برای افراد سالم نیز امکان‌پذیر است. حال، فرض کنید یک آدم سالم داوطلب چنین عملی بشود. پزشک نیز می‌تواند هم نیم‌کره سمت چپ او را بردارد و هم نیم‌کره راست را، گرچه نمی‌تواند هر دو را بردارد. طبق یافته‌های تجربی، هر یک از دو عمل به یک اندازه موفقیت‌آمیز است. اکنون سؤال این است که «من» دقیقاً با کدام بخش از مغز این همان هستیم؟ اگر با نیم‌کره سمت چپ یا بخشی از نیم‌کره سمت چپ این همان باشم، با عمل برداشتن نیم‌کره سمت چپ باید حیات و خودآگاهی من و در واقع، خود من از بین بروم. همین‌طور اگر من با نیم‌کره سمت راست یا بخشی از آن این همان باشم، همین اتفاق در عمل برداشتن نیم‌کره سمت راست خواهد افتاد و اگر بخشی از من در نیم‌کره راست و بخشی دیگر در نیم‌کره چپ باشد، باز هم با هر عمل، بخشی از من حذف می‌شود و در واقع، آنچه باقی می‌ماند دیگر با من این همان نیست.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، حتی نیاز نیست یک عمل جراحی با این بزرگی را در نظر بگیریم. اگر برداشتن تک‌تک سلول‌های مغز انسان به‌تنهایی آسیبی به حیات و هوشمندی من نزند، باز هم می‌توان گفت هیچ مجموعه‌ای از سلول‌ها وجود ندارد که بتواند با من این همان باشد. مثلاً فرض کنید مغز انسان ۸۶ میلیارد نورون داشته باشد و ما بخواهیم یک نورون از آن را حذف کنیم. در واقع، ۸۶ میلیارد گزینه برای حذف کردن داریم. اگر همه این حالت‌های فرضی حذف یک نورون را در نظر بگیریم، در واقع، ۸۶ میلیارد حالت داریم که در این حالت‌ها تعداد نورون‌های مغز من به ۸۵,۹۹۹,۹۹۹,۹۹۹ عدد کاهش یافته است و من باقی‌مانده‌ام. اما این ۸۶ میلیارد حالت، هیچ وجه اشتراکی ندارند، یعنی هیچ سلولی نیست که در همه این

حالات باقی مانده باشد؛ یعنی هیچ سلولی - یا مجموعه‌ای از سلول‌ها - نیست که بتواند باقی ماندن من را در همه این حالات توجیه کند.

۲. پدیدارشناسی این همانی شخصی

چنان‌که گذشت، استدلال این همانی شخصی از دو مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول آن، که ناظر به متغیر بودن بدن است، با یافته‌های تجربی ارتباط دارد و مقدمه دوم آن، که یگانگی من الآن با من گذشته است، با درون‌نگری و پدیدارشناسی خود به دست می‌آید. بنابراین لازم است بینیم دقیقاً مفاد این درون‌نگری چیست و آیا توجیهاتی که فیزیکیالیست‌ها برای سازگارسازی این ویژگی پدیداری با بدن در حال تغییر ارائه می‌دهند قانع‌کننده هست یا نه.

من وقتی به خودم مراجعه می‌کنم، «خود» را می‌یابم که منشأ تمام تصمیمات و صاحب همه آگاهی‌ها و حالات روانی و کیفیت‌های ذهنی است که تجربه می‌کنم. از طرفی، به یاد می‌آورم که در گذشته هم آگاهی‌ها و حالات روانی داشته و تصمیماتی گرفته‌ام، یعنی درک می‌کنم کسی که الآن تصمیم می‌گیرد، همان کسی است که قبلاً تصمیم می‌گرفت، هرچند الآن تصمیمی که می‌گیرم مبتنی بر آگاهی‌ها و حالات روانی متفاوتی نسبت به گذشته است، اما به هر حال، تصمیم‌گیرنده در همه این زمان‌ها من هستم. آگاهی‌های فعلی من با آگاهی‌های گذشته من متفاوت‌اند، ولی همه اینها «آگاهی‌های من» هستند. اگر من الآن و من گذشته این همان نبودند، نمی‌توانستیم بگوییم تصمیمات گذشته تصمیمات من بودند و آگاهی‌های گذشته آگاهی‌های من.

دیگران مرا به خاطر خطاهای گذشته‌ام سرزنش یا مجازات می‌کنند، اما مهم‌تر از آن، خود من هم از کارهای اشتباه گذشته‌ام، احساس پشیمانی و شرمساری دارم و نسبت به کارهای خوب گذشته‌ام احساس افتخار و خرسندی می‌کنم. تمام این احساسات مبتنی بر این است که تصمیماتی که در گذشته گرفته‌ام را تصمیمات خودم می‌دانم. همچنین اگر هم اکنون مرتکب جرمی شوم، از عواقب آن در آینده کاملاً هراسان‌ام، چراکه درد و رنجی که در آینده متوجه من آینده می‌شود را دردها و رنج‌های خود من می‌دانم و الا می‌توانستم با خیال راحت به جرم خود ادامه دهم و بگذارم کس دیگری در آینده به جای من متحمل عواقب دردناکش بشود! همچنین من در تلاش‌های مثبتی که می‌کنم امید دارم نتایج خوب آن را در آینده ببینم؛

ورزش می‌کنم تا در آینده، کمتر دچار بیماری شوم. آموزش می‌بینم تا موقعیت اجتماعی و شغلی مناسب‌تری در آینده داشته باشم. همه اینها به خاطر این است که آن کسی که در آینده به این امتیازات می‌رسد را خود من می‌دانم.

درکی که من از این همانی شخصی خود دارم، همراه با هیچ درجه‌ای از تسامح یا سهل‌انگاری در گفتار نیست. من دقیقاً و کاملاً همان کسی هستم که دیروز خوشحال یا ناراحت بود. همان‌طور که چیزم و توماس رید متذکر شده‌اند، آنچه درک می‌کنم این همانی شخصی به معنای دقیق و سخت‌گیرانه فلسفی‌اش است (Chisholm, 1979, p. 97; Reid, 1852, p. 246).

از سوی دیگر، خود را در زمان کنونی، کاملاً حاضر و موجود می‌بینم. خود را چنین نمی‌یابم که بخشی از من در گذشته بوده، بخشی از من در آینده خواهد آمد و تنها باریکه‌ای از من، الآن حاضر باشد. وقتی تصمیم می‌گیرم، آن را تصمیم من می‌دانم نه تصمیم بخشی از من. وقتی ناراحتم، بخشی از من احساس ناراحتی نمی‌کند، بلکه با تمام وجود ناراحتم. برای این‌که به خودم توجه کنم، نیازی نمی‌بینم تمام گذشته‌ام را به خاطر بیاورم. اگر من به‌طور کامل الآن حاضر نبودم و بخش [عمده] من در گذشته بود، جز با یادآوری تمام زمان‌های گذشته‌ای که بخش‌های وجود من در آنها پخش هستند، نمی‌توانستم به خودم توجه کرده باشم. آیا کسی که حافظه‌اش را از دست داده، نمی‌تواند دارای خودآگاهی باشد؟ اگر الآن احساس درد یا رنج یا خوشحالی و لذت دارم، این‌طور نیست که تنها باریکه‌ای از من چنین احساسی داشته باشد، بلکه من یک مواجهه تمام‌عیار با این احساسات دارم. این احساسات کاملاً مرا در بر می‌گیرند و من کاملاً با آنها درگیر می‌شوم. همین وضعیت را در مورد دردها و لذت‌های گذشته و آینده هم تصدیق می‌کنم.

نکته دیگر این‌که من گذشته و من الآن نمونه‌های مختلف من نیستند. من در طول زمان، تکرار نمی‌شود. این‌طور نیست که من یک مفهوم کلی باشد که مصادیق گوناگونی در زمان‌های مختلف دارد، چرا که در این صورت، این همانی شخصی از بین می‌رود. در مورد هر مفهوم کلی می‌دانیم مصادیق مختلف آن با هم این همان نیستند. مثلاً گردویی که امروز خوردم قطعاً همان گردویی نیست که دیروز خوردم، هرچند هر دو مصداقی برای مفهوم کلی گردوست. اگر من گذشته و من کنونی نمونه‌های مختلف یک مفهوم کلی بودند، بین آنها این همانی شخصی

برقرار نبود و تنها این همانی نوعی برقرار بود، یعنی نمی توانستم بگویم من «همان» کسی هستم که دیروز آن کار را کرد، بلکه باید بگویم من «همانند» آن کسی هستم که دیروز آن کار را کرد. پس به طور خلاصه، با پدیدارشناسی خود به سه نکته می رسیم:

- من الآن با من گذشته [دقیقاً و کاملاً] این همانی شخصی دارد.

- [تمام] من، الآن موجود است و [تمام] من در گذشته موجود بود، نه این که بخشی از من الآن باشد و بخشی از من در گذشته.

- من یک شخص بیشتر نیستم. من الآن با من گذشته نمونه های مختلف من نیستند. این همانی این دو، این همانی شخصی است نه نوعی.

اینجا یک سؤال پیش می آید. چطور می شود من تماماً الآن باشم و تماماً در گذشته بوده باشم، و در عین حال، یک من بیشتر نداشته باشم. به عبارت دیگر، لازمه نکته دوم، متعدد بودن «من» هاست و مفاد نکته سوم، یگانه بودن من است. پاسخ این است که خود من مشمول گذر زمان نیستم. اگر خود من مشمول گذر زمان باشم یا باید یک «من» کش دار در بعد زمان داشته باشیم که با نکته دوم در تعارض است یا باید نسخه های متعدد «من» داشته باشیم که با نکته سوم در تعارض است. راه حل این است که بگویم این تجربیات من هستند که مشمول گذر زمان اند. من تجربیاتی از دردها، رنج ها، آگاهی ها، میل ها و ... دارم، اما دسترسی یک جا و کامل به همه آنها ندارم و نمی توانم همه آنها را با هم داشته باشم. برخی از این تجربیات بر روی تجربیات دیگر بنا می شوند، برخی با از بین رفتن تجربیات دیگر متولد می شوند. به همین دلیل، برای تجربیات خود یک گذر زمانی تصویر می کنم و می گویم برخی تجربیات در گذشته بوده اند و برخی در حال حاضر هستند. تجربیات گذشته به طور مستقیم در دسترس من نیستند و فقط از طریق یادآوری - که خود یک تجربه کنونی است - به آن دسترسی دارم. این گذر زمان درونی مورد توجه پدیدارشناسان برجسته ای مانند هوسرل و شوتز هم قرار گرفته و از آن به عنوان گذران درونی جریان تجربه ها یاد می کنند (Schutz, 1972, p. 45). حال، به اعتبار گذر زمانی که برای تجربیات من و دسترسی های معرفتی من وجود دارد، ظرف های زمانی مختلفی را برای خودم تصویر می کنم و مثلاً می گویم: من در گذشته فوتبال را دوست داشتم، اما الآن دوست ندارم. در این جمله، منظور این نیست که من گذشته و من کنونی داریم، به این معنا که نسخه های مختلفی از من وجود دارد، بلکه «من در گذشته» یعنی من، زمانی که به دسته

خاصی از تجربیاتم دسترسی مستقیم داشتم. آنچه در گذشته جا مانده، تکه‌ای از من نیست، تکه‌ای از تجربیات و حالات من است. گذشته وضعیت معرفتی است که در آن تنفس می‌کردم و حضور داشتم، ولی الآن دیگر آنها در دسترس مستقیم من نیستند (See: Butler, 1906, p. 260; Reid, 1852, p. 243 & 251).

۳. صورت‌بندی استدلال این‌همانی شخصی

با توجه به نکاتی که دربارهٔ متغیر بودن بدن و مغز و پدیدارشناسی این‌همانی شخصی گفته شد، اکنون می‌توان این استدلال را به شکل دقیق‌تری بیان کرد.

من در خود می‌یابم که واقعاً و دقیقاً همان (نه همانند) کسی هستم که در گذشته، مثلاً بیست سال پیش، اندیشه‌های خاصی داشتم و تصمیمات خاصی می‌گرفتم.

در طول این مدت اجزای تشکیل‌دهندهٔ بدن و مغز من به قدری تغییر کرده‌اند که یا هیچ جزء ثابتی وجود ندارد و یا اجزای باقی‌مانده به قدری کم‌اند که نمی‌توانند ایجادکننده یا حامل خودآگاهی باشند.

من دارای خودآگاهی هستم، پس نمی‌توانم آن اجزای باقی‌مانده باشم. اجزایی که جایگزین شده یا حذف شده‌اند هم نمی‌توانند جزئی از من باشند، چون این‌همانی شخصی من را از بین می‌برند.

پس: من نه کل بدن یا مغز و نه جزئی از آنهایم.

همچنین می‌توان استدلال را به این شکل بیان کرد:

من تا زمانی که خودآگاهی دارم خودم را همان کسی می‌دانم که در گذشته اندیشه‌های خاصی داشت و تصمیمات خاصی گرفت.

هیچ یک از سلول‌های بدن من نیست که با حذف آن به‌تنهایی، خودآگاهی من دچار اختلال محسوسی بشود.

اگر چیزی جزء من باشد، با حذف آن من باقی نخواهم ماند.

پس: هیچ یک از سلول‌های بدن نمی‌توانند جزئی از من باشند.

۴. تبیین های فیزیکیالیستی از این همانی شخصی

این همانی شخصی چیزی است که همه انسان ها در خود می یابند. از این رو حتی فیزیکیالیست ها هم چاره ای جز تبیین آن ندارند. معمولاً دیدگاه های فیزیکیالیستی این همانی شخصی را ناظر به بدن یا مغز به خودی خود یا با در نظر گرفتن خاصیت های روان شناختی برآمده از آنها می دانند. حتی در حالت دوم، من یک بدن یا مغز هستم، منتها بدن یا مغزی که این خاصیت ها را داشته باشد. در هر صورت، آنها برای توجیه این همانی شخصی به یکی از وحدت های زیر متوسل می شوند:

۴-۱. وحدت ساختاری، کارکردی و درجه مند

سه نوع این همانی را برای بدن می توان تصویر کرد که منوط به این همانی کامل اجزای آن نباشد: وحدت ساختاری: درست است که اجزای بدن (یا مغز) مدام در حال تغییرند، اما ساختار کلی بدن ثابت است. تا زمانی که انسان حیات داشته باشد، یک سری چرخه های ارگانیکی در بدن او حاکم است و تا وقتی که این خاصیت ارگانیکی بر بدن حاکم است، او را همان شخص سابق می دانیم، همان طور که اگر آجرها و ستون های یک ساختمان به تدریج جایگزین شوند، اما تعداد طبقات، اتاق ها و نقشه کلی ساختمان ثابت باشد، می گوییم این همان ساختمان قبلی است که اجزایش تغییر کرده است (سوئین برن، ۱۴۰۲، ص ۶۴).

وحدت کارکردی: ممکن است هم اجزا و هم ساختار یک شیء تغییر کند، اما همچنان وحدتی در آن دیده شود. مثلاً فرض کنید ساختمان شهرداری منطقه ۴ تهران را به تدریج مرمت و بازسازی کنند، به طوری که هم اجزایش تغییر کند و هم جای اتاق ها. حتی ممکن است ساختارهای اداری آن هم دچار تغییر شود و در نتیجه، تعداد اتاق ها، نام اتاق ها و تعداد طبقات ساختمان هم تغییر کند. اما همچنان می گوییم این، ساختمان شهرداری منطقه ۴ تهران است. دلیلش این است که این ساختمان همچنان همان کارکرد قبلی را دارد و امور مربوط به شهرداری در این مکان رسیدگی می شود. بدن (یا مغز) انسان نیز حتی اگر دچار تغییرات اساسی شود، اما همچنان کارکردش را در ایجاد خودآگاهی و هوشمندی و دیگر مظاهر حیاتی حفظ کند، همچنان همان بدن محسوب می شود (Crane, 2016, p. 73; Polger & Shapiro, 2016, p. 21).

وحدت درجه مند: حتی اگر خود اجزای تشکیل دهنده شیء را ملاک این همانی قرار دهیم،

باز هم می‌توان نوعی وحدت را برای چیزی که برخی اجزایش تغییر کرده است تصویر کرد. بعضی از فیزیکیالیست‌ها بر این باورند که به جای نگاه صفر و یکی به وحدت و مغایرت، باید نگاه درجه‌مند به آن داشته باشیم. وقتی یک سلول از بدن انسان کم می‌شود، این بدن دیگر دقیقاً همان بدن قبلی نیست، اما همچنان تقریباً همان بدن قبلی است (Parfit, 1995, p. 21؛ سوئین‌برن، ۱۴۰۲، ص ۷۸). هر چه سلول‌های بیشتری جایگزین شوند، این همانی ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. پس با وجود تغییر تعداد زیادی از سلول‌های بدن، همچنان می‌توان درجه ضعیفی از این همانی را بین دو بدن تصویر کرد.

۴-۲. استمرار وجودی یا فضا-زمانی

یک چیز حتی اگر اجزا، ساختار و کارکرد آن در طول زمان تغییر کند، باز هم یک زنجیره علی-معلولی واحد را تشکیل می‌دهد. همه این تغییرات روی یک شیء اعمال شده‌اند و یک خط سیر واحد را می‌سازند، حتی اگر نقطه آغاز و پایان این سیر هیچ شباهتی با هم نداشته باشند. وقتی درختی تبدیل به زغال سنگ می‌شود، می‌گوییم این زغال سنگ و آن درخت تاریخ تحول یک شیء‌اند. بین این درخت و درخت‌های دیگر این همانی برقرار نیست، با این‌که شباهت زیادی دارند. پس ملاک این همانی شباهت نیست، بلکه اتصال وجودی داشتن در طول زمان است. به همین صورت، بدن انسان هم با تمام تحولاتی که به خود دیده، یک زنجیره علی واحد را در طول زمان تشکیل می‌دهد.

به بیان دیگر، ما - و همین‌طور بقیه چیزهای مادی - یک موجود سه‌بعدی نیستیم، بلکه یک موجود چهاربعدی کش-آمده در فضا-زمان هستیم. پس کل بدن من (یا مغز من) از تولد تا مرگ یک بدن کشیده شده در بعد زمان را می‌سازد و کل این بدن کش‌آمده یک چیز است. «بدن‌های در زمان» که برش‌هایی از بدن کش‌آمده هستند می‌توانند کاملاً با هم مغایر باشند، اما مجموع این برش‌ها که مثل زنجیره به هم وصل‌اند یک وحدت مجموعی دارند. مهم این نیست که حلقه‌های زنجیره با هم متفاوت‌اند، مهم این است که ما فقط با یک زنجیره سروکار داریم.

ممکن است به جای استمرار و اتصال بدن یا مغز در فضا-زمان، اتصال حالات روانی ملاک قرار بگیرد، یعنی آنچه این-همانی شخصی را تشکیل می‌دهد زنجیره‌ای از حالات روانی مترتب بر هم و مبتنی بر هم است (Garrett, 2006, p. 126). کنش فعلی من به قصد قبلی من مربوط است

و قصد قبلی من خودش مبتنی بر تفکرات و تصورات قبل از آن است که یک انگیزه را در من تقویت کرده است. مهارت های ذهنی من معلول تمرین های ذهنی قبل از آن است و ... البته این بیان هم اگر بخواهد یک تبیین فیزیکیالیستی در نظر گرفته شود، باید همه این حالات روانی به عنوان ویژگی بدن یا مغز ملاحظه شود. پس دو بدن یا مغز در صورتی با هم این همانی شخصی دارند که بتوانند تأمین کننده حالات روانی متصل به هم بشوند.

۵. نقد تبیین های فیزیکیالیستی

در این قسمت، نشان داده می شود که تبیین های فیزیکیالیستی دچار اشکال اند. عنوان اول ناظر به نقد معیارهای ساختاری، کارکردی و درجه مند در این همانی است و عنوان دوم ناظر به معیار استمرار فضا-زمانی.

۵-۱. تفکیک بین وحدت حقیقی و اعتباری

یک اشکال مشترک به همه تبیین های فیزیکیالیستی این است که هیچ یک از گزینه های مطرح شده نمی تواند تأمین کننده وحدت حقیقی میان بدن امروزی و بدن بیست سال قبل باشد. برای روشن شدن مطلب باید بین دو نوع وحدت و یگانگی تفکیک کنیم: وحدت حقیقی و وحدت اعتباری.

وحدت حقیقی به این معناست که دو مفهوم دارای یک مصداق باشند. مثلاً به این جمله توجه کنید: «مردی که دیروز دیدی همان پزشکی بود که بیماری مرا درمان کرد». در اینجا با دو مفهوم سروکار داریم: مفهوم «مردی که دیروز دیدی» و مفهوم «پزشکی که بیماری مرا درمان کرد». ادعای جمله این است که مصداق خارجی این دو مفهوم یکی است. دو نفر در کار نیست. این ادعا کاملاً ناظر به واقع است و هیچ وابستگی به ناظر ندارد، یعنی حتی اگر هیچ کس این ادعا را مطرح نمی کرد باز هم واقعاً چنین واقعیتی وجود داشت.

حال فرض کنید فصل دوم یک سریال پلیسی می بینید که بازیگر نقش پلیس آن تغییر کرده است. شما به این بازیگر اشاره می کنید و می گوئید: «این همان پلیس فصل قبل سریال است». بدیهی است منظور شما این نیست که این بازیگر با بازیگر قبلی این همانی مصداقی دارند، بلکه منظورتان این است که این دو نفر با این که دو نفرند، در این سریال، یکی محسوب شده اند. وحدت اعتباری، یکی محسوب شدن دو چیز است نه یکی بودن آنها. برای همین

وحدت اعتباری یک واقعیت مستقل از انسان‌ها نیست، بلکه وابسته به اغراض انسانی، عادت‌های ذهنی و توافقی‌های زبانی است.

فیلسوفان متعددی با دیدگاه‌های کاملاً متضاد مانند هیوم، چیزم، لایب‌نیتس، جوزف باتلر، سیدنی شومیکر و درک پارفیت، تفاوت این دو نوع یگانگی را با تعابیر مختلف بیان کرده و یگانگی نوع دوم را یگانگی قراردادی، ضعیف، زبانی، دروغین و عرفی نامیده‌اند، در مقابل یگانگی دقیق، فلسفی و کامل (Chisholm, 1979, p. 96 & 97; Leibnitz, 1916, p. 240; Parfit, 1995, p. 24; Butler, 1906, p. 259; Shoemaker, 1963, p. 31 & 37).

اکنون برای این‌که ببینیم تبیین‌های فیزیکالیستی می‌توانند این همانی شخصی را توضیح بدهند یا نه، باید دو چیز را بررسی کنیم:

- وحدتی که در پدیدارشناسی این همانی شخصی یافت می‌شود، از نوع وحدت اعتباری است یا حقیقی؟

- وحدتی که در تبیین‌های فیزیکالیستی در نظر گرفته می‌شود، از نوع وحدت اعتباری است یا حقیقی؟

آشکار است که وقتی می‌گوییم «من همان کسی هستم که دیروز دچار کمردرد شدم» می‌خواهم از یگانگی مصداقی سخن بگویم. من در این جمله نمی‌خواهم دو چیز را که واقعاً دو چیزند یک چیز محسوب کنم. در این جمله شما می‌توانید قید «واقعاً» را با هر میزان از تأکید و شدت اضافه کنید. اگر وحدت من الآن با من آینده واقعی نباشد، وحشت من از مجازاتی که در آینده قرار است شامل من شود بی‌معنا خواهد بود. در وحدت‌های اعتباری، قید واقعاً قابل اضافه شدن نیست. در مثال قبلی نمی‌توانید بگویید «بازیگر دوم واقعاً همان بازیگر اول است».

گاهی وحدت‌های اعتباری به قدری در ذهن ما جا می‌گیرند که برای محک زدن آنها نیاز به چند «واقعاً» پشت سر هم داریم. این در مورد وحدت ساختاری و کارکردی بدن انسان یا ساختمان شهرداری هم صدق می‌کند. شما می‌دانید دو چیز اگر بخواهند واقعاً یکی باشند اجزای تشکیل‌دهنده آن دو هم باید یکی باشد. پس وقتی آجرها و ستون‌های ساختمان دوم متفاوت از ساختمان اول است، این دو ساختمان واقعاً یکی نیستند، فقط ما آنها را یکی

محسوب می‌کنیم. ما به خاطر یکسانی کارکرد یا ساختار این دو ساختمان، آنها را یکی محسوب می‌کنیم. توماس رید در این باره می‌گوید:

این همانی وقتی به بدن‌ها نسبت داده می‌شود، این همانی کامل نیست، بلکه چیزی است که برای سهولت در تکلم، اسم آن را این همانی می‌گذاریم. این با تغییرات بزرگ در شیء هم سازگار است و اگر تغییرات تدریجی باشند، گاهی با تغییر کل شیء هم برقرار است. تغییراتی که در زبان رایج با این همانی سازگارند و تغییراتی که این همانی را از بین می‌برند، از دو سنخ متفاوت نیستند، بلکه در اندازه و درجه با هم متفاوت‌اند. این همانی وقتی برای بدن‌ها به کار می‌رود، هیچ ماهیت تعیین شده‌ای ندارد و سؤالات درباره این همانی بدن، معمولاً سؤالاتی درباره کلمات هستند. اما این همانی وقتی برای اشخاص به کار می‌رود، هیچ ابهامی ندارد و هیچ درجه یا کمی و زیادی را نمی‌پذیرد. این بنیاد حقوق و تکالیف و حسابرسی است و مفهوم آن تعیین شده و دقیق است (Reid, 1852, p. 246).

این مطلب را به شکل دیگری هم می‌توان گفت. وقتی اجزای بدن تغییر کرده‌اند، یعنی مجموعه اجزای دوم، غیر از مجموعه اجزای اول است. حال اگر بدن اول یک ویژگی ساختاری یا کارکردی داشته باشد، نمی‌تواند این ویژگی را به بدن دوم منتقل کند. فیلسوفان متعددی مانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، لایب‌نیتس و جوزف باتلر به درستی تأکید کرده‌اند که ویژگی‌ها قابل انتقال از یک موصوف به موصوف دیگر نیستند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، الفن الرابع، ص ۲۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۸؛ Leibnitz, 1916, p. 240; Butler, 1906, p. 263). دو چیز می‌توانند ویژگی مشترکی داشته باشند، به این معنا که یک مفهوم مشترک بتواند در توصیف هر دو به کار برود، مثلاً دو تکه چوب می‌توانند هر دو استوانه‌ای شکل باشند. اما وقتی ویژگی شیء را نه به عنوان یک مفهوم، بلکه به عنوان جنبه‌ای از وجود شیء در نظر بگیریم، فقط مخصوص آن شیء است. استوانه‌ای بودن چوب ۱، یک ویژگی است که فقط و فقط مخصوص چوب ۱ و جنبه‌ای از وجود چوب ۱ است. وقتی دو عدد چوب استوانه‌ای شکل داریم، یعنی دو تا ویژگی استوانه‌ای بودن داریم. پس همان‌طور که چوب ۱ غیر از چوب ۲ است، جنبه استوانه‌ای بودن چوب ۱ هم در عالم خارج غیر از جنبه استوانه‌ای بودن چوب ۲ است. به همین صورت وقتی اجزای یک شیء تغییر کنند و بپذیریم که مجموعه اجزای دوم غیر از مجموعه اجزای اول است، صفت این موصوف دوم هم نمی‌تواند با صفت موصوف اول،

این همانی شخصی داشته باشد، بلکه فقط این همانی نوعی دارد. کسی که می‌گوید صفت می‌تواند از یک موصوف به موصوف دیگر منتقل شود، ناخودآگاه صفت را به عنوان چیزی مستقل از موصوف در نظر گرفته است که این با فرض صفت بودن آن در تعارض است. وحدت درجه مند هم با پدیدارشناسی خود سازگار نیست. شما می‌توانید در گزاره این همانی شخصی بدون هیچ اشکالی کلمه «دقیقاً» را اضافه کنید. به قول جوزف باتلر، اینجا این همانی یک معنای سفت و سخت فلسفی دارد نه یک معنای سست و تقریبی و عرفی (Butler, ۱۹۰۶, p. ۲۵۹). همان‌طور که اشاره شد، توماس رید هم بر کامل و غیر درجه مند بودن این همانی شخصی تأکید می‌کند. اما وحدت درجه مند مشکل دیگری هم دارد و آن این‌که اجزای بدن تقریباً تغییر نمی‌کنند، بلکه کاملاً تغییر می‌کنند! همان‌طور که گفته شد، یافته‌های زیست‌شناسی سلولی و مولکولی نشان می‌دهند تقریباً هیچ جزء ثابتی در بدن در طول زندگی وجود ندارد. پس باید بگوییم بدن یا مغز کنونی من تقریباً نیز همان بدن یا مغز قبلی نیست. معیار قرار دادن وحدت درجه مند نه تنها وحدت حقیقی را تأمین نمی‌کند، وحدت اعتباری را هم تأمین نمی‌کند.

۵-۲. مشکلات تبیین مبتنی بر استمرار فضا-زمانی

الف. اعتباری شدن «من»

نکته‌ای که در تفکیک بین وحدت حقیقی و اعتباری گفته شد، در مورد وحدت مجموعی بدن کش آمده هم صدق می‌کند. ما می‌دانیم حلقه‌های زنجیر با هم یکی نیستند، اما آنها را مجموعاً یک زنجیر حساب می‌کنیم. یکی حساب کردن غیر از یکی بودن است. اما نحوه اعتباری که اینجا به کار رفته، با حالت‌های قبلی متفاوت است. در حالت‌های قبلی دو چیز را که واقعاً دو چیز متفاوت بودند، با هم این همان فرض می‌کردیم. اما در اینجا دو چیز را با هم این همان فرض نمی‌کنیم، بلکه مجموع آنها را یک شیء واحد حساب می‌کنیم (Noonan, 2019, p. 215). البته می‌دانیم غیر از این دو شیء، چیز سومی به نام مجموع این دو وجود ندارد. مجموع این دو صرفاً یک ملاحظه و مفهوم جدید و نام‌گذاری جدید است نه یک حقیقت جدید. به قول چیزم، این یک مفهوم خیالی و ساختگی است، اما «من» نمی‌توانم یک مفهوم جعلی و پنداری باشم (Chisholm, 1979, p. 96 & 104).

ب. مخالفت با پدیدارشناسی «من»

اینجا اشکال دیگری نیز اضافه می‌شود. لازمه این سخن این است که در زمان حاضر تنها برش باریکی از من وجود دارد. در پدیدارشناسی این همانی شخصی توضیح دادیم که این با آنچه از درون‌نگری به دست می‌آید سازگار نیست. من الآن کاملاً حضور دارم، نه بخشی یا باریکه‌ای از من.^۷

ج. عدم امکان حذف گذشته و آینده «من»

پیامد دیگر این فرضیه آن است که قابل تصور نباشد که بخشی از گذشته من حذف شود، ولی من الآن وجود داشته باشم. با حذف بخشی از گذشته، بخشی از من حذف شده و همان‌طور که گفتیم، با حذف یک جزء از شیء، آن شیء از بین می‌رود. آیا قابل تصور نیست که من دیرتر به دنیا می‌آمدم؟ از این واضح‌تر، آیا ممکن نبود من در سانحه رانندگی که مثلاً پارسال برایم رخ داده بود، بمیرم؟ اگر فرض کنیم من آن بدن کش آمده‌ای هستم که از ۳۰ سال پیش تاکنون کشیده شده است، اگر من پارسال می‌مردم، در واقع، اصلاً چنین بدن کش آمده‌سی ساله‌ای وجود نمی‌داشت. یعنی من اصلاً به دنیا نیامده‌ام که بخواهم بمیرم! همین‌طور اگر واقعاً قرار است که چهل سال دیگر هم عمر کنم، من تنها در صورتی وجود دارم که تا آن زمان زنده بمانم، درحالی‌که می‌دانم حیات فعلی من وابسته به بقای من در آینده نیست. شبیه این اشکال را برخی فیلسوفان غربی مانند دیوید ویگینز نیز مطرح کرده‌اند (Wiggins, 1980, p. 168; Noonan, 2019, p. 198).

فارغ از این‌که من چند سال عمر کنم، من هستم. اگر کسی بخواهد با پذیرش این گزاره، هم‌چنان بگوید من یک بدن کش آمده در زمان هستم، باید بپذیرد که من یک چیز معین در خارج نیستم، من یک «یا این یا آن» هستم. برای این‌که این مطلب واضح شود، باید بین «یا»ی تردید و «یا»ی تعریف فرق بگذاریم. شما می‌گویید: من یا ۵۰ سال عمر می‌کنم یا ۶۰ سال یا در اینجا شما از «یا»ی تردید استفاده می‌کنید. یعنی «من»، یک تعریف مشخص نزد شما دارد که وابسته به مقدار عمرش نیست، اما به دلیل این‌که اطلاعاتتان درباره آنچه عملاً در عالم خارج برای «من» اتفاق می‌افتد ناقص است، تردید دارید که من چند سال عمر می‌کنم. اگر اطلاعات شما کامل شود، دیگر از «یا»ی تردید استفاده نمی‌کنید، مثلاً می‌گویید: فهمیدم که من دقیقاً ۶۰ سال عمر می‌کنم. اما

۷. فیزیکیالیست‌ها مثل نونان نیز به وجود چنین اشکالی در تبیین فیزیکیالیستی خود توجه دارند، اما به دلیل این‌که اعتباری برای پدیدارشناسی نفس قائل نیستند به آن اهمیت نمی‌دهند (نک: Noonan, 2019, p. 195).

فرض کنید کسی بگوید: وقتی می‌گویم «من»، منظورم چیزی نیست جز «یا بدن کش‌آمده ۵۰ ساله یا بدن کش‌آمده ۶۰ ساله یا ...». در اینجا از «یا» تعریف استفاده شده است. در تعریف «من» از یک مفهومی استفاده شده که درون آن تردید خوابیده است. این تردید به خاطر نقص اطلاعات نیست. حتی اگر اطلاعات شما در مورد عمرتان کامل باشد، باز هم تعریفتان از «من» همان است که ابتدا گفته-اید. حتی اگر بدانم ۶۰ سال عمر می‌کنم، من همچنان «یا بدن کش‌آمده ۵۰ ساله یا ۶۰ ساله یا ...» هستم. اما در این صورت، «من» یک مفهوم ذهنی هستم نه یک واقعیت خارجی. «یا این یا آن» یک ساخت منطقی است که در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج وجود خود «این» یا خود «آن» است.

پس کسی که می‌گوید من یک بدن کشیده در زمان هستم، در یک دوراهی قرار دارد. یا باید بگوید: من یک بدن کشیده مشخص هستم که مثلاً ۶۰ سال عمر می‌کند (هرچند نسبت به عمر واقعی آن بدن مشخص جهل داشته باشم) یا باید بگوید: من یک بدن کشیده مشخص نیستم، بلکه تعریف من معادل «یا بدن ۶۰ ساله یا ۵۰ ساله یا ...» است. در حالت اول، باید این پیامد را بپذیریم که قابل تصور نیست که من بیشتر یا کمتر از آن مقدار مشخص عمر کنم و اگر زودتر از آن موعد مشخص بمیرم، در واقع، اصلاً به وجود نیامده‌ام که بخواهم بمیرم. در حالت دوم هم باید بگوییم من یک واقعیت خارجی نیستم، بلکه یک مفهوم ساخته شده ذهنی‌ام. هیچ یک از این دو پیامد پذیرفتنی نیست.

د. نبود اتصال فضا-زمانی در اجزای بدن

اساساً استمرار فضا-زمانی ادعا شده برای بدن، متغیر بودن اجزای آن را نادیده می‌گیرد. برای ساده‌سازی، فرض کنید بدن از دو جزء a و b تشکیل شده است. بعد از گذشت مدت زمانی، c جایگزین a می‌شود. باز بعد از گذشت زمان بیشتری، d جایگزین b می‌شود.

$$ab \rightarrow cb \rightarrow cd$$

در این مثال، ما چهار جزء در طول زمان داریم که هر کدام خط سیر مخصوص به خود را دارد (به اصطلاح فیزیک دان‌ها، هر ذره یک جهان خطی را در فضا-زمان چهاربعدی دارد). c که در مرحله دوم به بدن اضافه شده، اگر خط سیر گذشته‌اش را دنبال کنیم، قبل از آن مثلاً در مواد غذایی موجود در گیاهان بوده. همچنین a که در این مرحله از بدن جدا شده، بعد از این همچنان به خط سیر خودش در فضا-زمان ادامه می‌دهد و مثلاً به جزئی از خاک تبدیل می‌شود. وقتی به مرحله

سوم می‌رسیم، اجزای تشکیل دهنده بدن (c و d)، به هیچ وجه ادامه خط سیر فضا-زمانی اجزای بدن در مرحله اول (a و b) نیستند. پس بدن یا مغز ما با در نظر گرفتن اجزایش دارای اتصال و استمرار فضا-زمانی نیست.

آنچه باعث می‌شود احساس کنیم بدن یک استمرار و اتصالی در طول زمان دارد، این است که بدن را به عنوان یک کل، دارای ساختار یا کارکرد واحدی (مثل آگاهی و اراده) می‌بینیم و به اجزای تشکیل دهنده آن توجه نمی‌کنیم. حال اگر برای این ساختار یا کارکرد، وجودی و رای وجود بدن در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم حتی اگر اجزای بدن دارای اتصال فضا-زمانی نیستند، این ساختار یا کارکرد خودش یک وجودی است که دارای اتصال فضا-زمانی است و مثلاً کارکرد اولیه مستقیماً سبب پیدایش کارکرد ثانویه می‌شود و...، اما در این فرض، عملاً از یگانه‌انگاری فیزیکیالیستی خارج شده و دوگانه‌انگار شده‌ایم، چون برای آن کارکرد شأنی مستقل از خود بدن در نظر گرفته‌ایم.

اما اگر بگوییم این ساختار یا کارکرد چیزی نیست جز وضعیت اجزا، آرایش اجزا و برابند اثرات اجزا و چیزی مستقل از اجزا نیست، نمی‌تواند تأمین‌کننده استمرار فضا-زمانی باشد، چون اجزای بدن دارای چنین استمراری نیستند و خط سیرهای متفاوتی را در زمان طی می‌کنند. در این حالت، کارکرد اولیه بدن مستقیماً نمی‌تواند سبب پیدایش کارکرد ثانویه بدن بشود، بلکه تعبیر دقیق‌تر این است که بدنی که کارکرد اول را دارد باعث پیدایش بدنی می‌شود که کارکرد دوم را دارد و لذا معیار اتصال را باید خود بدن قرار دهیم نه کارکرد آن. کارکرد بدن، همان‌طور که وجود مستقلی از بدن ندارد، سببیت و اثربخشی مستقلی هم از بدن ندارد. از اینجا مشخص می‌گردد که فیزیکیالیست‌ها نمی‌توانند استمرار و اتصال روان‌شناختی را معیار این همانی قرار دهند، مگر این که منظورشان استمرار و اتصال مغزی باشد که این خصوصیات روانی را ایجاد کرده است.

تنها یک راه وجود دارد که بتوان اتصال اجزایی بدن را در طول زمان حفظ کرد و آن این‌که، در هر زمان علاوه بر اجزای تشکیل دهنده فعلی بدن، اجزایی که در گذشته جزء بدن بوده‌اند و اجزایی که در آینده به بدن ملحق می‌شوند را هم جزئی از «من» بدانیم. یعنی در مثال فوق، باید بگوییم حتی در مرحله اول که بدن تشکیل شده از a و b است، c و d هم جزئی از من هستند. به عبارت دیگر، این چهار جزء چه در تشکیل دادن بدن مشارکت داشته باشند و چه نداشته باشند، جزئی از من‌اند! اما این حرف نیز پذیرفتنی نیست؛ چرا چیزهایی که در شکل‌دهی آگاهی‌ها و توانایی‌های من هیچ نقشی ندارند باید جزئی از من تلقی شوند؟ چرا سلول‌هایی که از بدن من جدا شده و در سراسر

جهان پخش شده‌اند هنوز جزئی از من حساب شوند؟! حتی فیزیکالیست‌ها هم به چنین چیزی باور ندارند.

نتیجه‌گیری

در برهان این همانی شخصی منظور از متغیر بودن بدن، تغییر در اجزای تشکیل دهنده آن است. طبق ذات‌گرایی جزء-شناختی، تغییر در اجزا این همانی کل را از بین می‌برد. اما اگر برخی از اجزای بدن هم ثابت باشند، ممکن است کسی ادعا کند من با همان اجزای تغییر نکرده یکی هستم. از این رو برای به سرانجام رسیدن برهان این همانی شخصی باید یکی از دو گزاره زیر به صورت تجربی اثبات شود:

- همه اجزای بدن و مغز به تدریج در طول زندگی تغییر می‌کنند (و یا: اجزای بدن به قدری تغییر می‌کنند که اندک اجزای باقی مانده نمی‌تواند به تنهایی حامل آگاهی باشد).

- هیچ یک از اجزای بدن و مغز به قدری حیاتی نیست که حذف آن منجر به مرگ و از بین رفتن خود آگاهی انسان شود.

شواهد تجربی از زیست‌شناسی مولکولی و علم پزشکی هر دو گزاره فوق را تأیید می‌کنند. از سوی دیگر، پدیدارشناسی نفس نشان می‌دهد این همانی نفس، یک این همانی شخصی، دقیق و کامل است. بنابراین، نفس نمی‌تواند همان بدن باشد.

فیزیکالیست‌ها برای تصویر ثبات من در طول زندگی، به وحدت ساختاری، کارکردی و درجه‌مند بدن تمسک کرده‌اند. مشکل این تصویر خلط بین وحدت اعتباری و حقیقی و همچنین عدم توجه به محال بودن انتقال صفت از یک موصوف به موصوف دیگر است.

برخی فیزیکالیست‌ها نیز استمرار فضا-زمانی و اتصال علی-معلولی بدن یا حالات روانی آن در طول زمان را معیار این-همانی گرفته‌اند. این بیان نیز مشکلات متعددی دارد، از جمله این که منجر به اعتباری شدن حقیقت من می‌شود، با پدیدارشناسی من سازگار نیست، باعث وابسته شدن حضور فعلی من به گذشته و آینده من می‌شود و مستلزم این است که اجزای جدا شده از بدن من همچنان جزئی از من محسوب شوند.

بنابراین، فیزیکالیسم از تبیین این همانی شخصی ناتوان است و می‌توان گفت برهان این همانی شخصی دلیلی بر دوگانه‌انگاری جوهری محسوب می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷م). رساله أحوال النفس. پاریس: دار بیلیون.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. اولسون، اریک ت. (۱۳۹۴ش). این همانی شخصی، (در: دانشنامه فلسفه استنفورد. ترجمه یاسر پوراسماعیل). تهران: ققنوس.
۴. حائری روحانی، علی. (۱۳۸۲ش). فیزیولوژی اعصاب و غدد درون ریز. تهران: سمت.
۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی. بیروت: دار الكتاب العربی.
۷. سادات منصوری، محمد. (۱۳۹۶ش). گامی به سوی تجرد نفس؛ بررسی یک استدلال در دو سنت فلسفی. تهران: فلوطین.
۸. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ش). شرح المنظومه. تهران: نشر ناب.
۹. سوئینبرن، ریچارد. (۱۴۰۲ش). ما نفسیم یا بدن؟، (ترجمه و تعلیقات: مهدی ذاکری). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شیخ رضایی، حسین. (۱۳۸۹ش). هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج. نقد و نظر، ۱۵(۲)، ۱۳۴-۱۵۲.
۱۲. شیخ رضایی، حسین؛ کرباسی زاده، امیراحسان. (۱۴۰۲ش). آشنایی با فلسفه ذهن. تهران: هرمس.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الأضواء.
۱۵. فارابی، ابونصر. (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفیه. بیروت: دار المناهل.
۱۶. لاهیجی، فیاض. (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. همازاده ایبانه، مهدی. (۱۳۹۸ش). تأملی فیزیکیستی بر برخی از مهم ترین ادله تجرد نفس نزد ابن سینا و ملاصدرا. حکمت سینوی، ۲۳(۶۱)، ۱۲۳-۱۴۱. <https://doi.org/10.30497/ap.2019.75322>
19. Albers, Bruce; Johnson, Alexander; Lewis, Julian; Raff, Martin; Roberts, Keith; Walter, Peter. (2002). Molecular Biology of the Cell. New York: Garland Science.
20. Bergmann, Olaf; Spalding, Kirsty L; Alkass, Kanar; Bernard, Samuel; Salehpour, Mehran; Huttner, Hagen B et al. (2013). Dynamics of hippocampal neurogenesis in adult humans.

- Cell, 153(6), 1219–1227. DOI: 10.1016/j.cell.2013.05.002
21. Butler, Joseph. (1906). *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. London & New York, J. M. Dent & E. P. Dutton.
 22. Çakir, Tunahan; Alsan, Selma; Saybaşlı, Hale; Akin, Ata; Ulgen, Kutlu O. (2007). Reconstruction and flux analysis of coupling between metabolic pathways of astrocytes and neurons: application to cerebral hypoxia. *Theor Biol Med Model*, Vol 4. DOI: 10.1186/1742–4682–4–48
 23. Carey, Leeanne; Walsh, Alistair; Adikari, Achini; Goodin, Peter; Alahakoon, Daminda; De Silva, Daswin et al. (2019). Finding the Intersection of Neuroplasticity, Stroke Recovery, and Learning: Scope and Contributions to Stroke Rehabilitation. *Neural Plast*, Vol 2019. DOI: 10.1155/2019/5232374
 24. Chisholm, Roderick. (1979). *Person and Object, A Metaphysical Study*. La Salle, Open Court Publishing Company.
 25. Crane, Tim. (2016). *The Mechanical Mind*. New York & Abingdon: Routledge.
 26. Doidge, Norman. (2007). *The Brain That Changes Itself*. New York: Penguin Life.
 27. Dori, Ioanna; Bekiari, Chrysanthi; Grivas, Ioannis; Tsingotjidou, Anastasia; Papadopoulos, Georgios C. (2022). Birth and death of neurons in the developing and mature mammalian brain. *Int. J. Dev. Biol.* 66, 9 – 22. DOI: 10.1387/ijdb.210139id
 28. Hall, John; Hall, Michael. (2021). *Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology*. Philadelphia: Elsevier.
 29. Hutchins, James; Barger, Steven. (1998). Why neurons die: cell death in the nervous system. *Anat Rec*, 253(3), 79–90. DOI: 10.1002/(SICI)1097–0185(199806)253:3<79::AID-AR4>3.0.CO;2–9
 30. Garrett, Brian, (2006). *What is this thing called Metaphysics?*. London & New York: Taylor & Francis Group.
 31. Kliemann, Dorit; Adolphs, Ralph; Tyszka, J Michael; Fischl, Bruce; Yeo, B T Thomas; Nair, Remya et al. (2019). Intrinsic Functional Connectivity of the Brain in Adults with a Single Cerebral Hemisphere. *Cell Reports*, Vol 29, Issue 8, 2398–2407. DOI: 10.1016/j.celrep.2019.10.067
 32. Leibnitz, Gottfried Wilhelm. (1916). *New essays concerning Human Understanding*. (2nd ed). Chicaco & Landan: The open court publishing Company.
 33. Milo, Ron; Phillips, Rob. (2015). *Cell Biology by the numbers*. New York, Taylor & Francis Group.

34. Noonan, Harold. (2019). *Personal Identity*. London: Routledge.
35. Pakkenberg, Bente; Gundersen, Hans Jorgen. (1997). Neocortical neuron number in humans: effect of sex and age. *J Comp Neurol*, 384(2), pp312–20. DOI:10.1002/(SICI)1096-9861(19970728)384:2<312::AID-CNE10>3.0.CO;2-K
36. Parfit, Derek. (1995). The Unimportance of identity, In: H. Harris (ed.). *Identity*. Oxford University Press. pp. 13–45.
37. Polger, Thomas W.; Shapiro, Lawrence A. (2016). *The Multiple Realization Book*. Oxford University Press.
38. Reid, Thomas. (1852). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge, John Bartlett.
39. Rubin, Lee L. (1997). Neuronal cell death: when, why and how. *British Medical Bulletin*, 53(3), 617–631.
40. Saver, Jeffrey. (2006). Time Is Brain—Quantified. *Stroke*, 37 (1), 263–266. DOI: 10.1161/01.STR.0000196957.55928.ab
41. Schutz, Alfred. (1972). *The phenomenology of the social world*. Evanston, Northwestern University Press.
42. Shoemaker, Sydney. (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Ithaca, N.Y. Cornell University Press.
43. Wiggins, David. (1980). *Sameness and Substance*. Oxford. Blackwell.
44. Williams, Bernard. (1970). The Self and the Future. *The Philosophical Review*, Vol. 79, No. 2. pp. 161–180.
45. Wnuk, Alexis; Davis, Alison; Parks, Clinton; Halber, Deborah, Kelly, Diane; Zyla, Gail, et al. (2018). *Brain Facts*. Washington, A companion to BrainFacts.org.



The Nature of Essence in the View of Neosadrāie Philosophers Authors

 Mehdi Safaie Asl^{1✉}, Mohammad Boroumand²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: safaei.a@ut.ac.ir
2. Master's student, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: mohammadbroomand@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 2 June 2024
Received in revised form: 11 July 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 7 December 2024

Keywords

Primacy of Existence, Essence, Real Truth, Virtual Truth, Causative Mode, Conditional Mode.



Abstract

Despite agreement among Neosadrāie philosophers on the primacy of existence, they have provided different accounts of the existence of essence. Some view essence as an external entity, while others do not consider it to be external. The external realization of the essence has also been explained by a group with the causative mode and others with the conditional mode. Among the philosophers who do not consider essence to be external, some consider the truth of nature to be real and others virtual. The main issue of this article is the manner in which essence is realized in the external world, and in response to this question, it is shown that essence not only does not exist in the external world but also its reality outside is virtual as well. The article further critiques opposing views and proves the superiority of the proposed theory. This is a fundamental-analytical study using library-based research methods.

Cite this article: Safaie Asl, M. ; Boroumand, M. (2024). The Nature of Essence in the View of Neosadrāie Philosophers Authors. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 179-202. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6076.1525>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نحوه وجود ماهیت با بررسی دیدگاه فلاسفه نوصدرایی

مهدی صفائی اصل^۱، محمد برومند^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: safaei.a@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: mohammadbroomand@yahoo.com

چکیده

فلاسفه نوصدرایی در بحث اصالت وجود علی‌رغم اتفاق نظر در اصیل بودن وجود، تقریرهای متفاوتی از نحوه وجود ماهیت ارائه داده‌اند، به طوری که برخی ماهیت را امر خارجی دانسته و بعضی آن را امر خارجی نمی‌دانند. خارجی بودن ماهیت را نیز گروهی با حیثیت تقییدیه و برخی دیگر با حیثیت تعلیلیه تبیین کرده‌اند. در بین فلاسفه‌ای که ماهیت را امر خارجی نمی‌دانند، برخی صدق ماهیت بر خارج را حقیقی و برخی دیگر مجازی می‌دانند. بنابراین، مسئله اصلی مقاله حاضر چگونگی تحقق ماهیت در خارج است و در پاسخ به این سؤال سعی شده با تقریر صحیح مسئله اصالت وجود، نشان داده شود که ماهیت نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه صدق آن بر خارج نیز مجازی است. در ادامه، به کاستی‌های نظرات رقیب اشاره شده و برتری نظریه مطلوب اثبات شده است. پژوهش حاضر بنیادی-تحلیلی است که با روش کتابخانه‌ای به تحلیل محتوا پرداخته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

کلیدواژه‌ها

اصالت وجود، ماهیت، صدق حقیقی، صدق مجازی، حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقییدیه.



استناد: صفائی اصل، مهدی؛ برومند، محمد. (۱۴۰۳). نحوه وجود ماهیت با بررسی دیدگاه فلاسفه نوصدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۳)، ۱۷۹-۲۰۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6076.1525>

مقدمه

عنوان «فلاسفه نوصدرایی» واژه نوظهوری است که عموماً به علامه طباطبایی و فلاسفه بعد از ایشان اطلاق می‌شود. از جمله مبانی مهم فلسفه صدرایی مسئله اصالت وجود است که تمام فلاسفه نوصدرایی نیز به آن معتقدند. اما اختلاف، زمانی شروع می‌شود که ایشان در صدد تبیین نحوه تحقق ماهیت برمی‌آیند؛ برخی آن را خارجی دانسته و برخی تحقق خارجی آن را ممکن نمی‌دانند و در میان این دو گروه نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد. معمولاً تلاش افراد بر این است که به نحوی نظریه خود را به دیدگاه ملاصدرا یا دیگر فلاسفه برگردانند و نشان دهند که صدرا یا آن فیلسوف همان چیزی را در مورد ماهیت می‌گوید که ایشان ادعای آن را دارند. برای نمونه، می‌توان به مقالات زیر مراجعه کرد: «اعتباریت ماهیت از عرش عنیت تا فرش سرایت» (معلمی، ۱۳۸۳)، «رابطه وجود و ماهیت از منظر فارابی، ابن سینا، و بهمنیار» (هدایت‌افزا و لوائی، ۱۳۹۵)، «شان "ماهیت" بدون وجود: مطالعه‌ای تطبیقی میان فلسفه ابن سینا و حکمت متعالیه» (شهیدی و حکمت، ۱۳۹۱)، «در جهان بودن ماهیت؛ تأملی در نظر صدرا در باب تحقق ماهیت» (حسینی، ۱۳۹۷)، «تحلیل و تبیین تحقق خارجی ماهیت» (اسلامی و پورحسن، ۱۳۹۵) و «بررسی نقادانه عنیت وجود و ماهیت در حکمت متعالیه» (بنیانی و سروریان، ۱۳۹۴). مزیت پژوهش پیش رو این است که علاوه بر بررسی فلسفی مسئله اصالت وجود، شامل دسته‌بندی و نظراتی است که در این مقالات به آن اشاره نشده است. برای نقد هر نظریه بیان شخصی برجسته به عنوان نماینده آن دیدگاه مطرح شده است.

۱. تحقق و صدق مجازی ماهیت

۱-۱. انحصار مفاهیم در دو سنخ فلسفی و ماهوی

در مواجهه با یک شیء، با مفاهیم متعددی از جمله وجود، وحدت، فعلیت، درخت (ماهیت) و... روبه‌رو می‌شویم. بنابراین، لازم است که توضیح داده شود چرا بحث محدود به دو طرف وجود و ماهیت شده است؟ برای این امر تقسیم زیر مطرح می‌شود.

۱. شیء یا در ذهن و خارج به شکل توأمان است یا این چنین نیست.

اگر توأمان در خارج و ذهن نباشد، یا الف. فقط در ذهن است یا ب. فقط در خارج.

اگر صرفاً در ذهن باشد، یا ج. مصداق دارد^۱ یا د. مصداق ندارد.

۱. اگر مصداق موجود در ذهن باشد (مفاهیم ثانوی منطقی) باز هم موجودند. به همین خاطر، این قسم به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم نشد.

از میان موارد مطرح شده مورد (د) به دلیل این که منجر به سفسطه می شود، حذف می گردد. مورد (ب) نیز به یک معنا نمی تواند محل بحث باشد، چرا که صحبت از این است که کدام یک از مفاهیم و مدرک های انسان می تواند نماینده امر واقعی باشد. موردی که عین خارجیت است، نمی تواند در دایره مفهومی قرار بگیرد، بنابراین در این مرحله یعنی مرحله بررسی مفاهیم مطرح نمی شود.^۲

بنابراین، در دایره مفاهیم صرفاً موارد (الف) و (ج) باقی می ماند که مورد (الف) را مفاهیم ماهوی نام گذاری می کنیم و مورد (ج) را مفاهیم فلسفی می نامیم و مفهوم وجود را به عنوان بارزترین مفهوم، به عنوان نماینده آن در بحث می آوریم. لذا هیچ فرقی میان مفهوم وجود، وحدت و... در محل بحث نیست و می توان وحدت را به جای وجود با ماهیت سنجید. همه اینها یک محتوا را منتقل می کنند.

۲. حیثیت صدق: اگر مفهوم درخت و آهن را به عنوان مثال، از میان مفاهیم مختلف در نظر بگیریم، مفهوم درخت بر واقعیتی خاص صدق می کند که مفهوم آهن قابلیت صدق بر آن را ندارد و برعکس. این امر به علت ویژگی خاصی است که در واقعیت خارجی درخت وجود ندارد و باعث می شود مفهوم درخت بر آن صدق کند و مفهوم آهن ابای از صدق داشته باشد. این ویژگی خارجی را که باعث صدق مفاهیم بر امر خارجی می شود، حیثیت صدق می گوئیم. البته این امکان وجود دارد که مفاهیم متعددی حیثیت صدق مشترکی را داشته باشند. برای مثال، مفاهیم وجودی مانند وحدت، فعلیت، وجود و... که در مورد قبل نیز به آن اشاره شد، به این شکل هستند. در این مورد، ذیل نقد نظریه استاد یزدان پناه توضیحات بیشتری داده می شود.

۳. اصیل امری است که محمول موجود را حقیقتاً می پذیرد و اعتباری آن چیزی است که این محمول را به نحو مجازی قبول می کند (غفاری و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۷۵).

۲-۱. تقریر نظریه

۱. واقعیتی داریم.^۳

۲. هرچند به لحاظ واقعی می تواند امر اصیل همین مورد باشد و مورد سوم عنوان برای آن.

۳. صدق این قضیه و نفی سفسطه بدیهی است، چرا که انکار یا تردید در این قضیه به تأیید و صدق آن منجر می شود. نکته اخیر نشان می دهد که این قضیه در صدق، خودکفا بوده و نیازی به چیز دیگری از جمله علم حضوری ندارد.

۲. از میان دو سنخ مفهوم ماهوی و وجودی (فلسفی) که انحصار آنها را در بالا ثابت کردیم، هر دو بر این واقعیت صدق می‌کنند.

۳. این دو مفهوم نه تنها از لحاظ مفهومی غیر از یکدیگرند، بلکه به لحاظ حیثیت صدق نیز دارای تفاوت می‌باشند، چراکه ماهیت با نقیض وجود که عدم باشد نیز جمع شود (طباطبایی، ۱۴۳۷ «الف»، ص ۱۲-۱۳)، درحالی‌که اگر دو چیز دارای حیثیت صدق یکسان باشند، به دلیل واقعیت مشترکی که دارند، نمی‌توانند با نقیض دیگری جمع شوند. تفاوت در حیثیت صدق، این نتیجه را به دنبال دارد که این دو نمی‌توانند بر یک واقعیت واحد صدق بکنند. به عبارت دیگر، حیثیت صدق فراتر از مفهوم رفته و به تفاوتی در خارج اشاره می‌کند.

۴. بنابر مورد قبل، سؤال و چالش اصالت وجود ایجاد می‌شود، به این صورت که موضوع واقعیت به شکل حقیقی مربوط به مفاهیم ماهوی است یا مفاهیم وجودی؟^۴ با توجه به حیثیت صدق متفاوتی که این دو دارند، حمل هر دو به نحو حقیقی بر واقعیت ممکن نیست. بنابراین، حمل یکی بر واقعیت مجازی بوده و حمل دیگری حقیقی است.^۵

۵. تحقق برای ماهیت ضروری نیست و می‌تواند عدم آن را نیز بپذیرد. بنابراین، تحقق واقعیت برای ماهیت به نحو بالذات نبوده و به واسطه وجود است. بنابراین، ماهیت واقعیت مجازی دارد و در هیچ موطنی، مگر به صورت مجازی، واقعیت نخواهد داشت. آنچه حقیقتاً واقعیت دارد، وجود است. این نکته نشان می‌دهد که صدق ماهیت بر امر خارجی نیز حقیقی نبوده و به نحو مجازی است، چراکه ماهیتی در خارج نداریم تا صدق ماهیت بر آن حقیقی باشد. به عبارت دیگر، با این توضیح هر دو قضیه «درخت موجود است» و «این واقعیت خارجی درخت است» به شکل مجازی و به واسطه وجود، مشکل صدقشان حل می‌شود.^۶

۳-۱. توضیح نحوه موجودیت ماهیت

اگر صرفاً وجود در خارج تحقق دارد، پس ماهیت چگونه حاصل شده است؟ در پاسخ به این

۴. در این مرحله، خود واقعیت موضوع است و کاری به انواع و نحوه‌های مختلفی که واقعیت می‌تواند در مراحل بعد داشته باشد، نداریم.

۵. منظور از مجازی در اینجا ذهنی نیست. امر مجازی در هیچ جا و هیچ شرایطی، تحقق ندارد (سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۸۹-۹۰). اگر از اصطلاح ذهنی برای امر مجازی استفاده می‌شود، منظور عملیات ذهنی بوده نه این‌که در ذهن تحقق و واقعیت دارد.

۶. تقریر اخیر بر اساس درس نهایی استاد کرمانشاهانی است که به صورت اجمالی نیز در رَحِیقِ مختوم (ج ۴، ص ۴۹۶) ذکر گردیده است.

سؤال گفته می‌شود که نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. بنابراین، در ابتدای امر با وجودات مادی انس داشته و صرفاً وجود آنها را وجود حقیقی می‌داند. نکته‌ای که در این میان وجود دارد، ادراکات انسان، بنابر دلایل مطرح شده، ادراکاتی مجردند. بنابراین، منشأ این ادراکات، نفس انسانی یا عالم ماده نیست، چراکه نفس خود فاقد این امور است و امر مادی در مرتبه پایین‌تری از امور مجرد قرار دارد. بنابراین، منشأ این چنین ادراکاتی اتحاد و حضور نفس انسانی نزد موجود مجرد است. اما وقتی نفس انسانی به حضور این امر مجرد می‌رسد، به دلیل انس ابتدایی که دارد، صرفاً وجود مادی را وجود می‌داند و می‌پندارد که این وجود، وجود نبوده و اعتبار مفهوم و ماهیت بودن برای آن می‌کند. در حقیقت، انسان وجود را می‌بیند، اما ماهیت اعتبار کرده و می‌پندارد (طباطبایی، ۱۴۳۷ «الف»، ص ۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۳۶۶؛ حسینی طهرانی، ۱۴۳۶، ص ۱۸۰). بنابراین، ماهیت در اصل ثبوتش مجازی است و در واقعیت چیزی جز وجود نداریم (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۲۰) و اگر در مرحله‌های بعدی ماهیت را موضوع قرار داده و در مورد آن صحبت می‌شود، این صحبت بر بنیان مجاز شکل گرفته است.

نکته قابل توجه این است که ساختار مفهومی به این صورت است که حالت تعینی و حدی دارد، به این معنا که هر مفهومی می‌گوید خودم هستم و غیر از خودم نیستم (معنای حد). بنابراین، در این حالت، انسان با یک امر متعین روبه‌رو می‌گردد. پس اعتبار ماهیت به نحو اعتبار حد و تعین است.^۷ به همین خاطر پیام ماهیت دو چیز است: شیء این است و غیر از این نیست (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۲۴؛ زنوزی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۵۸۲ و ۵۸۳). بنابراین، اگر وجودی مانند واجب‌الوجود همه کمالات را داشته باشد، از ماهیت بی‌بهره خواهد بود.

چون اعتبار ماهیت بر اساس وجود مجرد عالی صورت می‌گیرد، تقیدات مادی در آن حضور نداشته و انسان با یک حالت اطلاقی آن را درک می‌کند. اینجاست که ماهیت من‌حیث‌هی به دست می‌آید و انسان در مواجهه‌ها و اعتبارات بعدی، دیگر اعتبارات ماهیت را رقم می‌زند.

۷. این نکته نشان می‌دهد که ماهیت چیزی از خود ندارد، حتی ذاتیات ماهیت هم مال خود او نیستند و مربوط به نحوه وجود می‌باشند، چراکه حقیقتاً آن نحوه وجود است که هست و ماهیت چیزی نیست. بنابراین، حتی اگر ماهیت هم به‌تنهایی لحاظ شود، (اصطلاحاً تخلیه) در اینجا هم امری به‌تنهایی در نظر گرفته شده، بنیان آن مجاز است. علامه طباطبایی این نکته را در فرع اول اصالت وجود توضیح داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۲۰).

۸. حد را دو گونه می‌توان تصور کرد:

الف. خود شیء محدود نیست و آن را به وسیله یک حد، محدود و متعین می‌کنیم، مثل زمینی که به دور آن حصار می‌کشیم.
ب. که بالذات متعین و محدود است و به خاطر محدود بودنش حدی را از آن انتزاع می‌کنیم، نه این‌که واقعاً حدی باشد که این را محدود کرده است. ماهیت از سنخ اخیر است (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۲۴).

این نکته نشان می‌دهد که ماهیت نمی‌تواند حد وجودات شخصی مانند علی و حسن و حسین باشد، چراکه محل انتزاع آن وجود مجرد آزاد از قیودات شخصی است. بنابراین، تغییرات وجودی تا زمانی که در حیطه شخصی است، موجب تغییر در ماهیت نمی‌گردد. به عبارت دیگر، ماهیت حد است، اما هر حدی ماهیت نیست و ماهیت می‌تواند تعینات وجودی شخصی مختلفی را در خود جای دهد.^۹ ضمناً چون حیثیت انتزاعی حد، محدود است و ماهیت از آن امر انتزاع و اعتبار می‌شود، ماهیت وهمی و تخیلی نیست، بلکه یک نحوه ارتباطی با واقعیت دارد (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۲۳).

بنابراین، بحث اصالت وجود این نتیجه را می‌دهد که اگر شناختی هم در مرتبه ذهن حاصل می‌شود، شناخت از حالت مجازی است، تخیلی نیست. شناخت عمیق‌تر شناخت خود وجود است.

این نگاه با نگاه سوفسطی فرق دارد، چراکه شناخت ماهیت را یک نحو شناخت می‌داند، اما با نگاه ساده‌انگارانه هم فرق دارد، چراکه ماهیت را حقیقت وجود نمی‌داند (شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۲).

۲. تحقق و صدق حقیقی ماهیت به واسطه حیثیت تعلیلیه

استاد فیاضی را می‌توان نماینده این دیدگاه در نظر گرفت. دیدگاه ایشان به طور خلاصه چنین است: «اصیل» آن چیزی است که «بالذات» موجود بوده و «اعتباری» آن است که برای تحقق به حیثیت تقییدیه نیاز دارد. اگر چیزی هیچ کدام از این دو ویژگی را نداشته باشد، نه اصیل هست و نه اعتباری. با این توضیح، از نگاه ایشان «وجود» اصیل بوده و «ماهیت من حیث هی» اعتباری است و «ماهیت موجوده» نه اصیل هست و نه اعتباری.

۱-۲. مقدمات

اولاً با توجه به انواع علوم حضوری انسان، واقعیتی هست (شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳).

ثانیاً دو سنخ مفهوم از این واقعیت واحد انتزاع می‌کنیم، بنابراین:

الف. مفهوم مشترک: مفهوم وجود.

۹. درک بهتر و کامل‌تر ماهیت نیاز به توضیح و اثبات تشکیک عرضی دارد که خارج از موضوع این نوشته است.

ب. مفهوم خاص یا غیر وجود: مانند مفهوم درخت، علت، معلول و... (شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳).

ویژگی مفاهیم دسته (ب) این است که در مقابل مفاهیم دسته (الف) قرار دارند. بنابراین، به صورت ذاتی از وجود و تحقق حکایت‌گری نکرده و می‌توانند با مقابل آن یعنی عدم نیز جمع شوند.

مفهوم وجود از حیث پردکنندگی عدم حکایت می‌کند و مفاهیم غیر وجودی از نحوه وجود. بنابراین، حتی اصالت ماهوی نیز برای خبر دادن از واقعیت یک چیز، از مفهوم وجود بهره می‌برد و همین نکته است که نشان می‌دهد بحث از اصالت وجود یک بحث مفهومی و شناختی نیست و باید به ساحت هستی‌شناختی توجه گردد (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۹).

ثالثاً میان مفهوم، معنا، مصداق و فرد تفاوت است:

الف. مفهوم، حاکی ذهنی است، یعنی عبارت است از آنچه در ذهن ماست و از محکی یا معنایی در خارج حکایت می‌کند. این حکایت‌گری ذاتی و طبیعی مفهوم بوده و وضعی و تابع قرارداد نیست. منظور از مفهوم مطلق علم حصولی است و محدود به مورد خاصی نیست (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

ب. معنا، حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، مابه‌ازای مفهوم است. جایگاه معنا برخلاف مفهوم صرفاً در ذهن نیست و کل نفس الامر یا خارج به معنای اعم را شامل می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۶).

ج. مصداق، امری در خارج است که محکی مفهوم مورد نظر به او موجود است، ولی مخصوص آن محکی نیست، بلکه، محکی‌ها و معانی متعدد دیگری نیز به همین مصداق موجودند. به عبارت دیگر، مصداق عبارت است از آن امر خارجی که مجموع معانی مختلف است (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۹). مصداق می‌تواند کلی یا جزئی باشد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰).

د. فرد، همان مصداق است که لزوماً جزئی است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰). با توجه به این توضیح در مقابل دو مفهوم وجود و ماهیت، دو معنای وجود و ماهیت را داریم که به عنوان محکی این دو مطرح می‌شوند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۴).

۱. به علم حضوری، غیریت دو مفهوم وجود و ماهیت را می‌یابیم (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۴؛

طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ش ۶، ص ۴۲^۹ و چون حکایت‌گری مفهوم از معنا بالذات است، پس معانی این دو نیز غیر از یکدیگرند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۵).

۲. ذهن انسان به دلیل محدودیتی که دارد، اگر با واقعیت واحد بسیطی روبه‌رو شود، توانایی این‌که آن حقیقت را در قالب یک مفهوم فهم کند، ندارد. بنابراین، مفاهیم مختلفی را از آن اخذ می‌کند که بالتبع هر کدام معانی مخصوص به خود را هم دارد و وجه خاصی از این حقیقت را برای انسان روشن می‌کند (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۷-۱۸). باید توجه داشت که این معانی در عین این‌که حقیقتاً غیر هم هستند - حیثیت‌های متعددی را به وجود می‌آورند -، اما حقیقتاً نیز بر یک وجود واحد بسیط صادق می‌باشند. شاهد ادعای اول (غیریت) این است که اینها دارای اثرات مختلف‌اند و گاهی در برخی موارد موردی را می‌یابیم و موردی را نمی‌یابیم و در مصداق دیگر برعکس یا موردی غیر این دو یافت می‌شود. برای مثال، علم در مصداقی یافت می‌شود، اما خبری از قدرت نیست یا برعکس یا نه خبری از علم است و نه از قدرت. شاهد ادعای دوم (وحدت و بساطت) این است که این معانی حقیقتاً بر این مصداق به‌تمامه صدق می‌کنند. برای مثال، خداوند حقیقتاً عالم، قادر و... است. بنابراین، با ترکب یا تعدد روبه‌رو نخواهیم بود (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۲۴-۶۱).

در بحث اخیر با توجه به مقدمه ۲، مفهوم و معنای وجود از هستی و حیث مشترک شیء خبر می‌دهد و مفهوم ماهیت از حیث خاص آن و هر دو بر یک واقعیت به‌تمامه صدق می‌کنند. پس این واقعیت به‌تمامه وجود و ماهیت است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۶؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ش ۹، ص ۴۳-۴۴).^{۱۰}

به عبارت دیگر، در عین این‌که مفاهیم مختلفی را داریم، اما غیریت ذهنی دلالت‌کننده بر غیریت خارجی نیست، هرچند با معانی و حیث‌های متعددی روبه‌رو باشیم.

۳. منظور از وجود در اینجا معنای مصدری آن یعنی بودن نیست، بلکه منظور معنای اسم مصدری آن یعنی حقیقت عینی وجود یا هستی است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۸۸؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

۴. منظور از ماهیت معنایی غیر از وجود است که قابلیت اتصاف به وجود را دارد و

۱۰. در آثار دیگر نیز بدون تذکر به علم حضوری، به تغایر مفهوم وجود از ماهیت اشاره کرده‌اند. نکته مهم این است که ایشان بحث تغایر وجود بر ماهیت را صرفاً مفهومی می‌دانند و در این مرحله به حیثیت صدق توجهی نکرده‌اند.

۱۱. پس این قابلیت ذهن است که باعث می‌شود متوجه شویم با مصداق واحد معنای متعددی موجود هستند.

دلالت‌کننده بر نحوه خاصی از شیء است. با این تفسیر مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول نیز وارد این قسم می‌شوند، به این صورت که این قسم اعم از ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و این دسته از مفاهیم فلسفی می‌گردد. این چنین الحاقی لازم است تا در ابتدای بحث صرفاً با دو دسته مفهوم روبه‌رو باشیم (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۸؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۱۰-۱۳). ۵. اصیل به معنای شیئی است که تحقق بالذات دارد. منظور از تحقق بالذات این است که شیء بدون حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه وصف و محمول را بپذیرد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۹؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۲۱-۲۲) و منظور از اعتباری قبول محمول به لحاظ حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنابراین، چه بسا چیزی حقیقتاً موجود باشد، اما در عین حال، اصیل یا اعتباری نباشد، مانند ماهیت موجوده که به حیثیت تعلیلیه تحلیلش وجود، موجود است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳).

نکته اخیر نشان می‌دهد که ماهیت موجوده از نزاع اصالت و اعتباریت خارج بوده و محل دعوا بر روی «ماهیت من حیث هی» و «وجود» است.

۶. علیت یعنی توقف چیزی بر چیزی. این توقف می‌تواند به دو نحو خارجی یا تحلیلی باشد. در علیت خارجی با دو وجود روبه‌رویم. اما در علیت تحلیلی با یک مصداق مواجه هستیم که معانی مختلفی بر آن صدق می‌کند. باید دقت کرد که ذهن این معانی را به شکل انفعالی از خارج دریافت کرده و بر همین اساس، آنها را از هم جدا می‌کند و به درک روابط میان آنها می‌پردازد. از جمله مواردی که ذهن فهم می‌کند این است که برخی از این معانی بر برخی دیگر توقف دارند. برای مثال، معانی مربوط به صفات ذاتی را متوقف بر معنای ذات می‌یابد و به همین خاطر، به صورت تحلیلی این معانی را معلول معنای ذات در نظر می‌گیرد. این توقف صرفاً تحلیلی است، چراکه صرفاً در مقام معنا وجود دارد و ما در خارج صرفاً یک وجود واحد بسیط داریم (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۵۲).

۲-۲. تقریر نظریه

در عالم خارج یک وجود واحد بسیط داریم که ذهن انسان به دلیل محدودیتی که دارد، نمی‌تواند با یک مفهوم از تمام حقیقت آن صحبت کند. بنابراین، معانی متعددی را از آن انتزاع می‌کند. سپس ذهن در مقام بررسی هر کدام از این معانی را به صورت جداگانه مورد کنکاش قرار داده و می‌یابد که معنای وجود بدون لحاظ هیچ حیثیتی وصف واقعیت را می‌پذیرد، درحالی‌که

معنای «ماهیت من حیث هی» نیاز به حیثیت تقییدیه «وجود» دارد. بنابراین، حکم به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌کند.

البته این حکم در مورد «ماهیت من حیث هی» است و با «ماهیت موجوده» فرق دارد. ماهیت موجوده واقعاً در خارج موجود است. یک واقعیت واحد بسیط است که حامل دو معنای «ماهیت موجوده» و «وجود» است. دلیل بر این مطلب آن است که:

الف. ماهیت موجوده صدق حقیقی بر خارج دارد. پس باید در خارج باشد تا این صدق معنا داشته باشد (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۴۵-۴۶).

ب. موضوع تمام علت برای حمل محمول است. در قضیه «درخت موجود است»، موضوع «درخت» است. پس نیاز به حیثیت تقییدیه وجود برای حمل موجود هست. اما اگر موضوع «درخت موجود» باشد، این نیاز وجود ندارد (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

بنابراین، حمل موجود بر «ماهیت موجوده» نیازی به حیثیت تقییدیه برای حمل ندارد، هرچند به حیثیت تعلیلیه تحلیلیه وجود محتاج است، چراکه ذهن در مقام تحلیل می‌بیند که معنای ماهیت موجوده برای اتصاف به وجود، متوقف بر وجود است.

مجموع این تقریر نشان می‌دهد که «وجود» اصیل بوده و «ماهیت من حیث هی» اعتباری، درحالی‌که «ماهیت موجوده» نه اصیل است و نه اعتباری (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۴ و ۲۲۸-۲۲۹).

۲-۳. نقد نظریه

۱. نقد دلیل اول: الف. «ماهیت موجوده» قسمی از اقسام ماهیت است. بنابراین، حیثیت صدق^{۱۲} آن نمی‌تواند جدای از حیثیت صدق ماهیت باشد. ب. حیثیت صدق ماهیت و حیثیت صدق وجود متفاوت است. بنابراین، اگر وجود به شکل واقعی به عنوان محمول واقعیت در نظر گرفته شد، ماهیت و اقسام آن به شکل واقعی و بدون حیثیت تقییدیه نمی‌توانند بر واقعیت حمل شوند. ج. بنابراین صدق واقعیت بر ماهیت موجوده نیز مجازی خواهد بود.

اگر صاحب این دیدگاه در دفاع از این اشکال ماهیت موجوده را به کل یک چیز جداگانه در نظر بگیرد، از ایشان سؤال می‌کنیم پس چرا برای توضیح آن از مفهوم مرکب ماهیت و وجود بهره برده‌اید؟ بنابراین، شما نیز این امر را ذیل اقسام ماهیت ادراک می‌کنید و از این امر چاره‌ای نیست.

۱۲. حیثیت صدق نکته‌ای بود که لازم بود ایشان به آن توجه جدی داشته باشند، اما در مقدمات به آن پرداخته نشد.

۲. نقد دلیل دوم: آن چیزی حقیقتاً موضوع است که در حمل نقش بازی کند. برای مثال، در قضیه «الإنسان ماش» موضوع قضیه حقیقتاً حیوان است و نطق نقشی در حمل محمول ندارد و به همین خاطر، حقیقتاً موضوع نیست (شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸). در بحث اخیر نیز با توجه به نقد قبلی، موضوع حقیقتاً وجود است و ماهیت جزء موضوع نیست.

۳. چگونه دو چیز که دارای دو حیثیت صدق متفاوت اند، در خارج به یک وجود واحد بسیط موجود باشند؟^{۱۳}

ممکن است اشکال اخیر این گونه توجیه شود، چراکه ایشان معنا را هم خارجی می دانستند، اما تکرار آن را ضربه زنده به بساطت در نظر نمی گرفتند.

لازم به ذکر است آقای خسروپناه نیز معتقد به همین نظرند (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳-۱۴۹)، با این بیان که ایشان می گوید ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» به معنای محدود است و هر دو این معانی به روش پدیدارشناسانه از امر خارجی دریافت می شود و ضمناً همان طور که استاد فیاضی گفتند، این که معانی متعددی از امر واحد انتزاع شود، ایرادی ندارد. در نقد این نظر نیز باید گفت که:

۱. ماهیت به معنای ما «یقال فی جواب ما هو» صرفاً معنای ایجابی ندارد (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)، بلکه معنای ایجابی و سلبی را با هم دارد. وقتی می گوییم آن شیء انسان است، یعنی انسان است و غیر از انسان نیست.

۲. مفاهیم متعدد، زمانی دقیقاً بر یک چیز صدق می کنند که دارای حیثیت صدق واحد باشند، مانند معقولات ثانیه. اما تفاوت در حیثیت صدق باعث می شود که با امور متفاوتی روبه رو گردیم که موضوع واحدی ندارند. بنابراین، صفات الهی را که استاد فیاضی مثال زدند (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵) از جنس معقولات ثانیه اند و نمی توانند شاهی برای ادعای ایشان در مورد اصالت ماهیت و وجود باشند که تفاوت در حیثیت صدق دارند. ضمن این که عدم توجه به همین مسئله باعث شده ایشان حمل مثل زمان و حرکت بر متحرک را نیز به عنوان شاهد برای خودشان بیاورند (قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵)، درحالی که با توجه به اثرات متفاوت زمان و حرکت حیثیت صدق این دو متفاوت است، به این صورت که حیثیت صدق مورد اول همان حیثیت

۱۳. مربوط به نقد استاد عبودیت که در بخش چهارم آمده است.

صدق وجود است (معقول ثانی است) و حیثیت صدق مورد دوم وجود از حیث متعین بودنش (طباطبایی، ۱۴۳۷ «ب»، ص ۳۰۹ و ۳۳۱).

بنابراین، همان‌طور که در مورد نظریه مشابه ایشان گفته شد، وجود و ماهیت به علت تفاوتی که در حیثیت صدق دارند، نمی‌توانند محمول حقیقی واقعیت باشند.

۳. تحقق و صدق حقیقی ماهیت به واسطه حیثیت تقییدیه

از نظر استاد یزدان‌پناه، «اصیل» آن چیزی است که «بالذات» موجود باشد و اعتباری آن است که به حیثیت تقییدیه امر اصیل واقعاً در خارج موجود هست. با این توضیح ایشان «وجود» را اصیل دانسته و ماهیت را اعتباری می‌داند. پس «ماهیت من حیث هی هی» بهره‌ای از تحقق ندارد. اما «ماهیت موجوده» به حیثیت تقییدیه وجود، موجود است.

۱-۳. مقدمات

الف. انواع کنش‌های عقل

۱. عقل شهودی: بنابر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، عقل در تمام ساحت‌های نفس حاضر است و ادراک متناسب با خود را دارد. بنابراین، هر جایی که نفس به هر کدام از مراتبش حضور دارد و ادراک مستقیمی را انجام می‌دهد، عقل نیز حضور داشته و به نحو مستقیم و حضوری ادراک مناسب خود را رقم می‌زند. برای مثال، در ساحت حس، عقل درک معانی مانند وجود، علیت و... را انجام می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «الف»، ص ۱۴۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «ب»، ج ۱، ص ۵۶).

۲. عقل شبیه‌ساز: نمونه‌ای از آنچه در شهود یافت شده است را به نحو مفهومی در نفس ضبط می‌کند. کنش این عقل زمینه‌ای برای کنش‌های بعدی عقل است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «الف»، ص ۱۶۸).

۳. عقل تحلیلی: وظیفه او افراز و انتزاع اموری است که در ابتدا به صورت تصویر واحد درک شده‌اند. به عبارت دیگر، این کنش فهم اجمالی را به فهم تفصیلی می‌رساند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «الف»، ص ۱۵۴).

۴. عقل توصیفی: بر اساس شهودی که از قبل وجود داشته، میان مفاهیمی که عقل تحلیلی آنها را از هم جدا کرده بود، ارتباط برقرار کرده و قضیه‌سازی می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «الف»، ص ۱۶۴).

۵. عقل استدلالی یا انتقالی: با حرکت از معلومات به سوی مجهولات پاسخ امور مجهول را می‌دهد. این عقل کمک می‌کند در جایی پا بگذاریم که هرگز آن را ندیده‌ایم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ «الف»، ص ۱۶۸-۱۶۹).

ب. انواع حیثیات

حیثیت تعلیلیه: گاهی در جریان حمل، موضوع در حقیقت متصف به محمول می‌شود. اما علت اتصاف محمول به موضوع امری غیر از موضوع است. برای مثال، در قضیه «درخت موجود است»، تا علت وجود درخت او را ایجاد نکند، این اتصاف رخ نمی‌دهد. علت وجود درخت که سبب ایجاد وجود درخت است را حیثیت تعلیلیه می‌گوییم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰). حیثیت تقییدیه: حیثیت تقییدیه در جایی مطرح است که محمولی را به موضوعی که همراه با قیدی است، نسبت می‌دهیم، درحالی‌که محمول اولاً و بالذات متعلق به قید است و به واسطه قید بر موضوع حمل می‌شود. برای مثال، وقتی می‌گوییم جسم سفید است، در واقع، حمل سفیدی بر جسم به واسطه سفیدی است که به نحوی با جسم عینیت و اتحاد دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰-۱۷۱).

تفاوت حیثیت تقییدیه و تعلیلیه در این است که در حیثیت تعلیلیه محمول اولاً و بالذات بر خود موضوع حمل می‌شود، اما در حیثیت تقییدیه، محمول اولاً و بالذات مال قید بوده و ثانیاً و بالعرض مربوط به موضوع می‌شود.

انواع حیثیت تقییدیه

۱. ادبی: می‌تواند هیچ منشأ خارجی نداشته و تنها از تخیلات ذهنی سرچشمه گرفته باشد.
۲. فلسفی: در حقیقت و نفس الامر سببی وجود دارد که عامل نسبت دادن محمول به موضوع است، هرچند حقیقت موضوع به نحوی است که نمی‌توان محمول را به نحو حقیقی به موضوع نسبت داد. بنابراین، تفاوت مهم این مورد با مجاز ادبی در این است که منشأ نفس الامری دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷-۱۷۸).

انواع حیثیت تقییدیه فلسفی

۱. نفادیه: مربوط به حد وجود است، به این صورت که حد وجود به دلیل ارتباطی که با آن دارد، به واسطه آن وصف موجود را می‌پذیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳).
۲. اندماجیه: مربوط به معقولات ثانیه فلسفی است. این مفاهیم نیز منفعلاً از خارج به دست

می‌آیند و در مقام توصیف متن واقعیت شیء هستند، اما به دلیل این که حیثیت آنها حیثیت تحقق نیست، برای پذیرفتن وصف موجودیت نیاز به واسطه وجود دارند.^{۱۴} تفاوت این اوصاف با حیثیت نفادی در این است که اینها حد وجود نیستند، بلکه اوصاف متن وجود بوده که در متن وجود به تمامه و به صورت مندمج به وسیله وجود حاضرند. از جمله این موارد می‌توان به علیت، فعلیت و... اشاره کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹).

ج. اصیل به معنای طردکننده نیستی، محقق هستی و متن واقع است و اعتباری به معنای انتزاعی است، یعنی آنچه ریشه در واقعیت دارد. اما متن واقع نبوده و به خاطر ویژگی‌های متن واقع از آن انتزاع می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵).^{۱۵}

د. محل بحث در اصالت وجود «ماهیت موجوده» است، وگرنه «ماهیت من حیث هی» را همه قبول دارند که اصیل نیست.

۲-۳. تقریر بحث اصالت وجود

۱. در مواجهه با واقعیت خارجی به نحو انفعالی دو مفهوم را درک می‌کنیم. یکی مثل درخت، سیب، انسان و... است که گونه‌هایی برای تمایز اشیا از یکدیگرند. در عین حال، در همان صحنه، نفس به عقل شهودی مفهوم هستی را نیز درک می‌کند؛ مفهومی که قابل عرضه به تمام این مفاهیم است و موجب می‌شود تمام مفاهیم ماهوی با وجود تفاوتی که دارند، برای انسان یکسان جلوه کنند. این مرحله از ادراک، مرحله شهودی و حضوری بوده و نفس اینها را در متن واقع می‌یابد.

۲. عقل شبیه‌ساز مشابه آنچه را که نفس به علم حضوری درک کرده است، به نحو مفهومی در او ایجاد می‌کند.

۳. عقل تحلیلی، این مفهوم مندمج را تحلیل کرده و حیثیت هستی را از حیثیت مثل درخت، سیب، انسان و... (ماهوی) جدا می‌کند.

۴. در این مرحله است که سؤال بحث اصالت تولید می‌شود، به این صورت که از طرفی هر دو مفهوم از خارج گرفته شده‌اند، پس باید در خارج باشند. از طرف دیگر، یک واقعیت بیشتر نداریم، پس چگونه واقعیت این دو را در خارج توضیح دهیم؟

۵. عقل استدلالی برای رفع حل مشکل می‌گوید هر دوی اینها نمی‌توانند به نحو یکسانی

۱۴. وصف شیء غیر از خود شیء است. پس این موارد نیز عین تحقق نیستند و نیاز به واسطه پیدا می‌کنند.

۱۵. همراه با اندکی اضافات.

بیانگر متن واقع باشند، چراکه لازم می‌آید یک واقعیت، دو واقعیت باشد. اما از طرف دیگر، باید به نحوی خارجی بودن اینها هم حل شود، چراکه به هر حال، این دو منفعلاً از خارج به دست آمده‌اند. بنابراین، بین این دو امر یکی باید متن واقعیت باشد و دیگری حیث آن، زیرا حیث متن چیزی به متن اضافه نمی‌کند. با این توضیح مشکل خارجی بودن هر دو حل می‌شود. برای مثال، اسب آهنی را تصور کنید که همه‌اش آهن است. اما حقیقتاً و واقعاً شکل اسب نیز از آن انتزاع می‌شود. در حالی که این شکل چیزی به آهن بودن اضافه یا کم نمی‌کند و ما چیزی جز آهن نداریم.

۶. از میان دو مفهوم وجود و ماهیت آنچه از تحقق و هستی خبر می‌دهد و در مقابل نیستی می‌ایستد، مفهوم وجود است. بنابراین، وجود است که متن واقع را رقم می‌زند و ماهیت به عنوان ویژگی و حیثیت آن مطرح می‌شود؛ ویژگی و خصوصیتی که از تعین و حد متن خبر می‌دهد. از آنجایی که ماهیت ویژگی وجود است و غیر از خود وجود، پس برای تحقق نیاز به حیثیت تقییدیه وجود دارد. اما نکته اینجاست که ماهیت به حیثیت تقییدیه فلسفی وجود، واقعاً موجود می‌شود و تحقق آن ساخته ذهن و به نحو مجاز ادبی نیست. البته باید توجه داشت که نقش وجود در اینجا به نحو حیثیت تعلیلیه نیست تا موجب شود ماهیت، وجود شود، چراکه لازمه این امر افزایش متن و انقلاب در ماهیت بوده که خلاف فرض و محال است (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳-۱۷۸).

۳-۳. نقد نظریه

الف. دلیلی بر انحصار بحث میان مفهوم وجود و ماهیت مطرح نشده است.

ب. لازمه این که حیثیات وجودی مثل فعلیت، وحدت، تشخیص و... غیر از وجود باشند، این است که وجود بالذات فعلیت، وحدت، تشخیص و... را نداشته باشد، در حالی که تفکیک وجود از این موارد تصورپذیر نیست.

ج. میان انواع حیثیت تقییدیه تفاوتی وجود ندارد. زمانی که حیثیت تقییدیه مطرح می‌شود، یعنی موضوع این محمول را ندارد و اگر به آن حمل می‌شود، به نحو مجازی است. مسئله اینجاست که این مجاز را گاهی عرف معمولی نیز متوجه می‌شود و گاهی مثل بحث اخیر نیاز به دقت فلسفی دارد.

د. اما مهم‌ترین نقد این است که مسئله اصالت وجود در مورد خود واقعیت و محمول آن است. در این مرحله، از گونه‌های مختلف واقعیت صحبت نمی‌کنیم که بگوییم یکی متن

واقعیت است و دیگری حیث آن. بنابراین، با توجه به مغایرتی که وجود و ماهیت در حیثیت صدق دارند، اگر یکی محمول واقعیت شد، دیگری مطلقاً نمی‌تواند به نحو حقیقی محمول آن باشد. با توجه به این نکات، اگر گونه‌ای در واقعیت وجود داشته باشد، آن را باید در انحای مختلف وجود یافت، چراکه به جز وجود چیزی واقعیت ندارد.

هـ. اشکال قبل نشان داد که واقعیت جز وجود نمی‌تواند باشد. بنابراین، اگر احساس می‌شود دو مفهوم وجود و ماهیت از خارج و از یک شیء دریافت می‌شود، این برداشت نیاز به تأمل دارد. در واقع، از یک شیء، بیش از یک مفهوم دریافت نمی‌شود و پس از انتزاع مفاهیم مختلف در شرایط مختلف، این مفاهیم را بر این شیء صدق می‌دهیم (حسینی طهرانی، ۱۴۳۶، ص ۱۸۱). چیزی که ریشه خلط این تقریر است از خلط میان مقام انتزاع و صدق نشئت می‌گیرد.^{۱۶} تفاوت این دو مقام در این است که مقام انتزاع، مقام مفهوم‌گیری از علم حضوری بوده و مقام صدق، مقام صدق مفاهیمی است که در این راه به دست آمده یا ساخته شده است. برای نمونه، واضح است که انسان نمی‌تواند به صورت حضوری با مقام الهی روبه‌رو شده و مفاهیمی را از آن به دست آورد، اما می‌تواند مفاهیم متعددی را که از جاهای مختلف به دست آورده است، بر آن صدق دهد. برای مثال، بگوئید علیم است، قدیر است و... (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۰).

۴- تحقق مجازی و صدق حقیقی ماهیت

استاد عبودیت با در نظر گرفتن دو معنا برای موجودیت، تحقق ماهیت به این معنا را که خود واقعیت خارجی بوده و متن خارج را پر کرده باشد، مجازی می‌داند، اما صدق آن بر خارج را حقیقی دانسته و نفی آن را موجب سفسطه لحاظ می‌کند.

۴-۱. مقدمات

۱. موجود دارای دو مصداق یا به تعبیر تسامحی، دارای دو معناست.

الف. به معنای دارای وجود و واقعیت است، یعنی در خارج مصداق این مفهوم وجود دارد و این مفهوم حقیقتاً بر آن صدق می‌کند. این طور نیست که این مفهوم همان واقعیت خارجی باشد و آن را شکل داده باشد.

۱۶. چه بسا گفته شود در مواجهه با خود مفهوم «هست» را دریافت می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۸ و ۲۹) و در مواجهه با اشیای خارجی صرفاً درک ماهوی داریم (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۶، ص ۳۰۶).

ب. خود واقعیت خارجی شیء، آن چیزی که ملأ خارجی را پر کرده است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۸۶-۹۰).

۲. اصیل به معنای موجود بالذات و اعتباری به معنای موجود بالعرض است و منظور از موجود در نزاع اصالت وجود، موجود به معنای دوم است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

۳. به لحاظ لا بشرط (از همراهی و عدم همراهی امور مغایر) از شیء، کلی طبیعی می‌گوییم و منظور از ماهیت همین مورد است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۸۹-۹۰).^{۱۷}

۴. با توجه به مقدمه قبلی، ماهیت و وجود نه تنها مغایرت مفهومی دارند، بلکه به لحاظ حیثیت صدق نیز متفاوت هستند. با توجه به این که تشخص، خارجیت و موجودیت برای مفهوم ماهیت ضروری نبوده و می‌تواند با نقیض آن نیز جمع شوند و این موارد برای وجود ضروری هستند، پس حیثیت صدق این مفاهیم با وجود یکسان بوده و با ماهیت یکسان نیست (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۹۰).

۵. اگر حیثیت صدق این دو متفاوت است، پس هر دو اینها نمی‌توانند در خارج موجود باشند، چرا که لازم می‌آید واقعیت واحد، کثیر باشد.

۴-۲. استدلال بحث

با توجه به این که خارجیت ذاتی وجود است و فرض عدم آن برای ماهیت ممکن است، پس واقعیت خارجی را ذاتاً وجود پر کرده و تشکیل داده است، چرا که ویژگی واقعیت خارجیت، تشخص و تحقق است. بنابراین، امر اصیل وجود است و امر اعتباری ماهیت. پس موجودیت به معنای اول به نحو بالعرض بر ماهیت حمل می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۸۲-۸۳). برای درک بهتر این نظریه لازم است توضیحات بیشتری داده شود.

در مورد ماهیت، این توجه را باید داشت که به معنای دوم به هیچ وجه موجود نیست، اما به معنای اول موجودیت قابل حمل بر آن است، یعنی ماهیت صدق حقیقی بر شیء و مصداق خارجی دارد. هر کدام از این دو ادعا لازم است به صورت جداگانه اثبات شود.

الف. ماهیت مطلقاً در خارج نیست:

۱۷. ایشان به اختلاف نظرهای مطرح در لحاظات ماهیت مثل لحاظ لا بشرط مقسمی و... واقف‌اند، اما آنها را دخیل در بحث نمی‌دانند (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹).

قید «مطلقاً» از این جهت اضافه شده است تا تذکر دهد که ماهیت چه «من حیث هی» باشد و چه به نحو «موجوده»، نمی‌تواند در خارج باشد.

نفی حالت اول واضح بوده و در استدلال به آن اشاره شد، اما آیا ماهیت موجوده نیز موجود نیست؟

اگر منظور از موجودیت «ماهیت موجوده» این باشد که در خارج دو چیز داشته باشیم که یکی مصداق وجود باشد و دیگری مصداق «ماهیت موجوده»، این فرض به وضوح باطل است، چراکه لازم می‌آید یک چیز، چند چیز باشد.

اما اگر بگوییم که یک واقعیت واحد بسیط داریم که از آن به دلیل محدودیت ذهن دو مفهوم و معنا به دست می‌آوریم چطور؟

جواب استاد عبودیت به این صورت نیز منفی است، زیرا «ماهیت موجوده» نیز یک لحاظ از ماهیت است. پس حیثیت صدق آن تشخیص، خارجیت و عینیت نیست و علت هم نمی‌تواند چیزی که او نیست را تغییر داده و به او بدهد (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۲۴). بنابراین، «ماهیت موجوده» نیز نمی‌تواند مصداق بالذات موجود به معنای دوم باشد. به عبارت دیگر، صاحب این نظریه، استاد فیاضی، خلط میان ماهیت شخصی و شخص کرده است و به همین خاطر، گمان برده که ماهیت موجوده - شخصی - مانند شخص موجود است (عبودیت، ص ۹۵-۹۷).

منشأ این خلط نیز از آنجاست که او گمان کرده هر گاه صدق مفهومی بر مصداقی حقیقی بود، لزوماً باید نتیجه گرفت که این واقعیت، همان شیء است (عبودیت، ص ۱۲۲)، درحالی‌که این دو امر ملازمه‌ای با یکدیگر ندارند (عبودیت، ص ۹۶). به عبارت دیگر، ایشان به دو معنای موجودیت توجه نکرده است و از موجودیت به معنای اول، موجودیت به معنای دوم را نتیجه گرفته است (عبودیت، ص ۱۲۵). چیزی که باعث شده مفهوم وجود مصداق حقیقی موجودیت به معنای دوم باشد، صرف این نیست که بر مصداق به نحو حقیقی حمل می‌شود تا ماهیت هم با او در این خصیصه همراه شود، بلکه این مفهوم می‌گوید اگر من حقیقتی داشته باشم، آن حقیقت مصداق طردکنندگی عدم، خارجیت و تشخیص است؛ چیزی که در مفهوم ماهیت دیده نمی‌شود (عبودیت، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ضمن این‌که چگونه دو چیز که حیثیت صدق یکسانی ندارند، در خارج به یک وجود

واحد بسیط و بدون هیچ گونه تکثری موجود باشند؟ قطعاً در این حالت، با تکثر روبه‌رو خواهیم بود (عبودیت، ص ۱۲۴).

اما با این حال، صدق ماهیت بر امر خارجی یا موجودیت به معنای اول حقیقی است و سخن کسی که می‌گوید هر گاه موجودیت به معنای دوم بر شیئی حمل نشد، به معنای اول نیز نباید بر آن حمل شود، صحیح نیست (عبودیت، ص ۱۲۵).

در پاسخ به این نظر گفته می‌شود که در نظریه قبلی نشان داده شد که جمله شرطیه «اگر ماهیت به معنای اول موجود باشد پس به معنای دوم هم موجود است»، صحیح نیست. پس عکس نقیض آن نیز لزوماً صحیح نخواهد بود، یعنی ملازمه‌ای نیست که اگر ماهیت به معنای دوم موجود نباشد، پس به معنای اول هم موجود نباشد (عبودیت، ص ۹۶). در واقع، این دیدگاه به دلیل عدم توجه به دو معنای موجودیت دچار خلط شده است.

برای اثبات لزوم صدق حقیقی می‌توان به این نکته توجه کرد که انسان فی الجمله علم حصولی دارد. علم حصولی بر پایه ماهیت شکل می‌گیرد و اگر ماهیت صدق حقیقی نداشته باشد، لازم می‌آید که انسان هیچ گونه آگاهی از واقعیت نداشته باشد و این همان سفسطه مردود است (عبودیت، ص ۱۲۸).

بنابراین، ماهیت موجوده، موجود است حقیقتاً، به این معنا که صدق حقیقی بر شیء خارجی دارد، و موجود است مجازاً به این معنا که حقیقت خارج را پر نکرده است و هیچ گونه حضور خارجی ندارد. خارج را صرفاً وجود پر کرده و جز وجود چیزی در خارج نیست.

۳-۴. نقد نظریه

الف. با توجه به مباحث اشتراک معنوی وجود، برای وجود نمی‌توان دو معنا در نظر گرفت.

ب. لازمه این‌که وجود دو معنا داشته باشد این است که موضوع علم فلسفه واحد نباشد. بنابراین، باید دو علم را بر اساس دو معنای از موجودیت در نظر بگیریم.

ج. در فرایند شکل‌گیری اعتبار ماهیت نشان دادیم که انسان وجود را می‌بیند و واقعیت می‌پندارد. پس ماهیت نحوه ارتباطی با واقعیت خارجی دارد و به نحوی انسان را از آن آگاه می‌کند. بنابراین، مجازی بودن ماهیت بی‌حساب و کتاب نیست تا علم حصولی مختل گردد. ممکن است در پاسخ به اشکالات مطرح شده این‌طور پاسخ داده شود:

معنای اشتراک معنوی این است که مفهوم بر آنچه حمل می‌شود، به معنای واحدی حمل

شود. این تعریف به دیدگاه مختار ضربه‌ای نمی‌زند، چراکه معنای اول و دوم بر آنچه حمل می‌شوند، به معنای واحدی حمل می‌شوند. در مورد موضوع علم نیز باید گفت که آنچه در فلسفه مورد بحث است، معنای اول وجود است و معنای دوم مخصوص یک مورد خاص از مسائل فلسفه می‌باشد.

اما این پاسخ را نیز می‌توان این‌طور جواب داد که معنای اشتراک معنوی وجود تصور واحد از شیء است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۱۲۶؛ سمرقندی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۶؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۹). اگر بیش از یک معنا را در نظر بگیریم، این دو معنا به نسبت یکدیگر اشتراک لفظی خواهند داشت (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۹، ص ۴۳). ضمناً لازمه ملاک قرار دادن حمل در اشتراک معنوی این است که معنای تشکیکی به دلیل این‌که به نحو واحدی بر مصادیق خود حمل نمی‌شود، دیگر دارای اشتراک معنوی نباشد.

در نظر گرفتن دو معنا برای موجود ریشه در توجیه متن‌های مختلف صدررا دارد که با نوشته‌های دیگر از علامه طباطبایی و فارابی تقویت شده است:^{۱۸}

الف. متنی که علامه طباطبایی در بدایة الحکمه و نهایة الحکمه داشته‌اند به صورتی که ایشان قید «به معنای واحد حمل می‌شود، بر آنچه بر آن حمل می‌شود» را در تعریف اشتراک معنوی آورده‌اند. اما این قید را با توجه به تعاریفی که از قدما ذکر کردیم، باید قید توضیحی گرفت تا با اشکالاتی مثل تشکیک نیز روبه‌رو نگردد. ضمن این‌که علامه وجود را با «ال» آورده، پس جنس وجود را در نظر داشته‌اند و مورد دیگری برای موجود مدنظر ایشان نبوده است.

ب. دو معنای موجود که مدنظر ایشان است در کتاب الحروف فارابی مطرح شده (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۱۷) اما استناد به کتاب الحروف فارابی برای پاسخ به این اشکال صحیح نیست، چراکه فارابی در مقام بیان بحث لفظی و اصطلاح‌شناسی است، اما بحث اخیر ما اصطلاحی، لفظی و ادبی نیست، بلکه بحثی عقلی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۵). اگر به استدلال‌های اشتراک معنوی نیز توجه شود، این نکته و بحث تصور واحد ثابت می‌شود. برای مثال، گفته می‌شود که معنای وجود واحد است، چراکه معنای عدم که نقیض آن است، واحد هست (طباطبایی، ۱۴۳۷ «الف»، ص ۱۱). این نشان می‌دهد که از موجود همان معنای بودن اراده شده و به اصطلاحات دیگری که احیاناً در تاریخ فلسفه وجود داشته عنایتی نشده است.

۱۸. این مطلب را ایشان در گفت‌وگوی شفاهی مطرح کردند.

نتیجه‌گیری

در مورد نحوه وجود ماهیت و صدق آن بر خارج چهار دیدگاه مطرح است. دو دیدگاه قائل به وجود و صدق حقیقی آن بر خارج هستند، با این تفاوت که دیدگاه اول تحقق آن را به حیثیت تعلیلیه تحلیل می‌داند و دیدگاه دیگر با حیثیت تقییدیه. دیدگاه سوم تحقق خارجی ماهیت را مجازی می‌داند، اما صدق آن بر امر خارجی را حقیقی در نظر می‌گیرد. دیدگاه چهارم وجود و صدق مجازی ماهیت را انتخاب می‌کند که این نظر با توجه به اشکالات نظرات دیگر، دیدگاه برگزیده این نوشته است، به این صورت که با اشاره به تفاوت حیثیت صدق ماهیت و وجود نتیجه می‌گیرد که «واقعیت» نمی‌تواند به صورت حقیقی دو محمولی را که از لحاظ حیثیت صدق متفاوت‌اند، بپذیرد. بنابراین، حمل یکی که وجود باشد، حقیقی است و دیگری که ماهیت باشد، مجازی است. در مرحله بعد، با در نظر گرفتن این که ماهیت تحقق در خارج ندارد، صدق آن بر خارج را نیز مجازی می‌داند.

فهرست منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله. (۱۴۰۰ش). رحيق مختوم. قم: اسراء.
۲. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۶ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۳. سبزواری، ملاهادی. (بی‌تا). شرح المنظومه، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۴. سمرقندی، شمس‌الدین. (۱۴۰۱ش). الأنوار الإلهیه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: انتشارات مصطفوی.
۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۳۷ق). بداية الحکمة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمی.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۳۷ق). نهاية الحکمة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمی.
۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶ش). نهاية الحکمة، (با تعلیقه فیاضی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۴ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی: هستی‌شناسی و جهان‌شناسی. تهران: سمت.
۱۰. غفاری، حسین؛ مظفری، سید محمد؛ فیاض صابری، عزیزالله. (۱۳۹۶ش). تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و کاربرد معرفت‌شناختی ماهیت از نگاه صدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۲(۲۱)، ۶۷-۹۲.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۷۰م). کتاب الحروف. بیروت: دار المشرق.
۱۲. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۰۷ش). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. قمی، محمد. (۱۳۹۵ش). تبیینی نواز «اصالت وجود و ماهیت» از منظر استاد خسروپناه. جاویدان خرد، ۱۳(۲)، ۱۳۳-۱۵۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22518932.1395.13.30.6.8.156-133>
۱۴. مدرس زنوزی، آقاعلی. (۱۴۰۰ش). مجموعه آثار (تعلیقات اسفار). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۱۵. مصباح، محمدتقی. (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه فی طریق الحق.
۱۶. معلمی، حسن. (۱۳۸۳). اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سراپیت. معرفت فلسفی، ۲(۳)، ۸۹-۱۰۶.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ش). تقریرات الشرح المنظومه. تهران: حکمت.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
۲۰. نبویان، محمد مهدی. (۱۳۹۵ش). جستارهایی در فلسفه اسلامی. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۲۱. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۶ش). تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.
۲۲. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۶ش). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۳. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۳ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۳۳ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. قم: مؤسسه امام صادق(ع).



The Theory of Active Intellect in the Thought of Alexander of Aphrodisius

 Hassan Abbasi HosseinAbadi¹

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: h_abasi@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 22 May 2024

Received in revised form: 1 July 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online: 8 December 2024

Keywords

Active Intellect, Alexander Aphrodisias, Cause, Teleology, Knowledge.



Abstract

Alexander Aphrodisias, a commentator on Aristotle, introduced the theory of intellect and active intellect in his works "On the Intellect of Aristotle")Fi al-'Aql 'ala Aristutalis(and "On the Soul." This theory addresses both the reality and nature of the Active Intellect, as well as its teleological purpose and its relation to human beings. The questions explored in this paper include: What is the nature of the Active Intellect? Is it dependent on human beings or independent? What is its causal role, and what ontological, epistemological, and teleological positions does it hold in Alexander's theory? Using a descriptive-analytical approach, this paper seeks to clarify these issues. We found that the Active Intellect has both ontological and epistemological functions. It externalizes and has a divine and incorruptible position. Epistemologically, the Active Intellect not only knows itself but also causes the knowledge of intelligibles. From a teleological perspective, the highest goal for human existence is contemplating the highest intelligible. In order to answer these questions, we first briefly introduce Alexander's theory of intellect, and then discuss the theory of active intellect.

Cite this article: Abbasi HosseinAbadi, H. (2024).The Theory of Active Intellect in the Thought of Alexander of Aphrodisius. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 203-222. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6051.1523>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نظریه «عقل فعال» در اندیشه اسکندر افرودیسی

✉ حسن عباسی حسین آبادی

۱. دانشیار، گروه حکمت و فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: h.abasi@pnu.ac.ir

چکیده

اسکندر افرودیسی از شارحان ارسطو با رساله‌ای با عنوان «فی العقل علی ارسطوطالیس» و «درباره النفس»، از آغازگران نظریه پرداز در مبحث عقل و عقل فعال است. مبحث «عقل فعال» از حیث حقیقت و چیستی و از حیث غایت‌انگاری و نسبتش با انسان مورد بحث است. «حقیقت عقل فعال» چیست آیا وابسته به انسان یا مستقل از انسان است؟ فاعلیت عقل فعال چگونه است و چه جایگاهی وجودی و معرفتی و غایت‌انگاری در نظریه عقل اسکندر افرودیسی دارد؟ در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی به این یافته‌ها دست یافتیم که فاعلیت عقل فعال وجودی و معرفتی است. عقل فعال جنبه خارجی به خود می‌گیرد و جایگاه عقل الهی و فسادناپذیر دارد و از حیث معرفتی عقل فعال هم خود را می‌شناسد؛ هم سبب شناخت معقول می‌شود و از حیث غایت‌انگاری نیز کمال وجود انسان اندیشیدن به بالاترین متعلق است. برای پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا نظریه عقل اسکندر را به اجمال معرفی کرده سپس به نظریه عقل فعال می‌پردازیم.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸

کلیدواژه‌ها

عقل فعال، اسکندر افرودیسی، فاعل، غایت‌انگاری، معرفت.



استناد: عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۴۰۳). نظریه «عقل فعال» در اندیشه اسکندر افرودیسی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، ۲۰۳-۲۲۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6051.1523>

مقدمه

ارسطو در دفتر سوم بخش پنجم کتاب نفس، عقل را در مقایسه با حس تبیین می‌کند و می‌گوید از یک طرف، عقلی که چون تمام معقولات می‌شود و مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی که «مشابه علت فاعلی» است، مانند نور که رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد، همه چیز را می‌سازد (ارسطو، ۱۳۹۱، ۴۳۰ الف، ۱۰-۱۵، ص ۲۲۴-۲۲۵). او در هیچ موردی عنوان عقل فعال را به کار نبرده است و تمییز این دو قسم عقل فعال و منفعل، از مفسران ارسطو است که به او نسبت داده‌اند (Davidson, 1992, p. 3). ارسطو ویژگی‌هایی مانند مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط بودن برای عقل بیان می‌کند و همین، سبب تفاسیر مختلفی از عقل فعال در سیر فلسفه پس از ارسطو می‌شود. گروهی به وحدت عقل و حلول آن در نفس اعتقاد دارند و نمایندۀ آن توماس آکوئینی است و گروهی دیگر به جدایی عقل فعال از عقل منفعل و وقوع عقل فعال در خارج از انسان معتقدند. اسکندر افروودسی و فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد نمایندگانی چنین دیدگاهی‌اند (داودی، ۱۳۴۹، ص ۸۱).

اسکندر (۱۶۰-۲۲۰م)، در افروودسیا در آسیای صغیر متولد شد و در آتن معلم فلسفه بود و از برجسته‌ترین فیلسوفان مکتب رواقی به شمار می‌آید و آثار ارسطو را به خوبی دریافته است. همچنین از چهره‌های مهم انتقال افکار ارسطو به جهان غرب و جهان اسلام است (پزشک، ۱۳۸۴، ص ۹۵). اسکندر از شارحان ارسطو، رساله‌ای با عنوان فی العقل علی ارسطوطالیس نگاشت. این رسالۀ اسکندر در قرن نهم میلادی در مدرسه حنین بن اسحاق که شامل خودش و پسرش اسحاق بن حنین بود به عربی ترجمه شد. این ترجمه تأثیر بزرگی بر اندیشه کندی و فارابی، و ابن‌سینا و ابن‌رشد گذاشت. (Schroeder, Todd, 1990, p. 2) کندی و فارابی هر یک رساله‌ای با عنوان درباره عقل نوشته‌اند که برای غرب لاتین قرون وسطی شناخته شده است. ترجمۀ لاتینی درباره عقل اسکندر از اواخر قرن دوازدهم منسوب به جرارد کرمونا (Gerard of Cremona, 1114-) است (Schroeder, Todd, 1990, p. 3). نسخه عربی آن در مدرسه حنین بن اسحاق به عبری در قرن چهاردهم توسط ساموئل یهودی ترجمه شد (Schroeder, Todd, 1990, p. 3).

درباره نظریۀ عقل اسکندر مقالاتی نوشته شده، از جمله مقاله‌ای با عنوان «عقل در فلسفۀ ارسطو به روایت اسکندر و فارابی» (۱۳۹۱) که خوانش نظریۀ عقل ارسطو را از نگاه رسالۀ فی العقل اسکندر و فارابی تبیین می‌کند. خوانشی که از عقل اسکندر دارد در مراتب عقل

با نوشتار حاضر متفاوت است. او از عقل بالملکه یا عقل بالفعل در تقسیمات سخن گفته، اما در این نوشتار، عقل بالملکه و عقل مستفاد مطرح شده. در آن قرائت، عقل بالفعل با عقل بالملکه همخوان است، ولی در این نوشتار عقل مستفاد با عقل فعال و نیز عقل بالفعل همخوان است. در زمینه عقل فعال نیز آن مقاله به معرفی نسبتاً اجمالی عقل فعال پرداخته، اما این نوشتار به فاعلیت فاعلی و نیز جایگاه غایی عقل فعال تمرکز دارد. همچنین طرح مسئله ابهام «عقل مستفاد» در نظریه عقل اسکندر، وجه سوم تفاوت با آن مقاله و بیانگر نو بودن مسئله این پژوهش است. مقاله‌ای انگلیسی با عنوان «اسکندر افرودیسی و عقل فعال به مثابه علت غایی»^۱ (۲۰۲۳) چاپ شده است که تمرکز آن بر کتاب درباره نفس و جنبه علت غایی عقل فعال است که با محرک نام‌تحرک ارسطو همخوانی دارد. در این نوشتار در پی بررسی این مسئله هستیم که فاعلیت عقل فعال را از حیث وجودی، و معرفتی و غایت‌شناسی تبیین کنیم و برای این کار هم از رساله درباره عقل و هم درباره نفس اسکندر بهره گرفتیم.

۱. نظریه عقل اسکندر

اسکندر در شرحی که بر نظریه عقل ارسطو می‌نویسد تقسیم و انواع سه‌گانه برای آن معرفی می‌کند: عقل هیولانی، عقل بالملکه؛ عقل فعال. اما قسم دیگری نیز با عنوان «عقل مستفاد» مطرح می‌کند که عقلی از خارج است.

۱-۱. عقل هیولانی^۲

اسکندر در تبیین عقل هیولانی ابتدا مرادش از هیولی را بیان می‌کند که مرادش از هیولی موضوعی نیست که با حضور صورتی در آن بتواند چیز محسوسی گردد. در واقع، منظور از هیولی، ماده نیست که همراه با صورت چیز محسوسی شود، بلکه چون تنها هیولی است که از حیث امکان محض و فی‌نفسه قوه محض است و می‌تواند همه چیز شود. بنابراین وقتی اسکندر از عقل هیولانی سخن می‌گوید مراد او عقل مادی نیست که جسمانی باشد، بلکه مراد او «امکان محض» است؛ عقلی که نمی‌اندیشد، اما ممکن است بیندیشد. عقلی که امکان محض می‌باشد، استعداد صرف برای ادراک معقولات است و هیچ‌گونه فعلیت و تحقق‌ی ندارد، مگر این‌که می‌تواند همه چیز بشود.

1. Alexander of Aphrodisias and the Active Intellect as Final Cause

2. νοῦς ὑλικός = intellectus materialis

بنابراین اولین مؤلفه عقل هیولانی قوه و امکان محض بودن آن است که مساوی با هیولایی بودن آن است. عقل هیولایی از آن رو هیولایی است که هیچ فعلیت و تحقق بالفعلی ندارد و موجود محصلی چنین و چنان نیست، بلکه می‌تواند همه چیز بشود، یعنی همه موجودات را به تصور درآورد و چون صورت خاصی ندارد می‌تواند همه معقولات را تصور بکند (افرویدی، ۱۹۸۶، ۳۹۹ الف، شماره ۱-۱۰، ص ۳۲؛ اسکندر، ۱۳۶۷، ص ۸۱). بر حسب متن رساله، بالقوه برای کلمه ماده و قوه مترادف است، پس جسمانی نیست، بلکه بالقوه است و ممکن است بالفعل شود، مانند هیولی که مانند استعداد است که قبول می‌کند هر چیزی بشود (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۲۲). اسکندر در سلب تحصیل از عقل هیولانی تا آنجا پیش رفته که تقریباً آن را معدوم دانسته است، عقل را در معقول از هر جهت مستهلک شمارد (داودی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۳).

«عقل بالقوه» به معنای «یک عضو جسمانی برای فعالیتش نیست»، تماماً بسیط و نامختلط با بدن است، نامنفع و جدای از ماده است، زیرا هر چیزی با این مشخصات به جوهر غیرجسمانی ارجاع دارد (Davidson, 1992, p. 9).

۲-۱. عقل بالملکه^۳

نوع دیگر عقل آن است که اندیشنده می‌گردد و دارای ملکه اندیشیدن است، یعنی می‌تواند به نیروی خود صور معقولات را دریافت (انتزاع) کند. این عقل را می‌توان شبیه کسانی دانست که در ایشان هنرهایی یافت می‌شود، ملکه آن را دارند که به یاری آن هنرها کارهایی انجام دهند. بنابراین عقل هیولانی شبیه این عقل نبوده، بلکه شبیه آنهایی است که فقط توانایی این را دارند که اگر هنرهایی در ایشان پدید آید آنها را به تحقق برسانند. اما عقل بالملکه همان عقل هیولانی است پس از آن که ملکه و توانایی اندیشیدن و قبول صورت را به دست آورد. این عقل نزد کسانی که کمال یافته‌اند و می‌اندیشیدند یافت می‌شود (افرویدی، ۱۹۸۶، ۳۹۹ ب، شماره ۱۰-۱۵، ص ۳۳؛ افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۸۳).

اسکندر عقل بالملکه را بین عقل بالقوه محض برای انسانی که آغاز به اکتساب معرفت عقلی و معقول می‌کند و عقل کاملاً بالفعل انسان که مرتب در حال اندیشه است، قرار می‌دهد. عقل بالملکه مرحله‌ای است که در آن فاعل انسانی قوه تفکر دارد، اما آن را به کار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، متمایز از عقل فعال است؛ این مرحله در عقل انسانی به طور بالفعل می‌اندیشد.

3. νοῦς χαθῆται = et habet habitum ut intelligat

بنابراین مراحل عقل انسانی به سه مرحله افزایش یافت: عقل انسانی بالقوه یا مادی، عقل انسانی بالملکه؛ عقل انسانی بالفعل (Davidson, 1992, p. 10).

عقل بالملکه تعقل می‌کند، بالقوه نیست، بلکه بالفعل می‌شود، برای او ملکه برای کمک به تعقل وجود دارد. پس هر گاه اولی، یعنی عقل هیولانی شبیه به استعداد است، دومی یعنی بالملکه، معرفت و به‌کارگیری برای آن استعداد است. این دو عقل دو چیز متمایز نیستند، بلکه یک چیز واحدند، به واسطه معرفت از قوه به فعل می‌رسند و ملکه تعقل به فعلیت می‌رسد (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۲۲).

۳-۱. عقل مستفاد^۴ = عقل فعال^۵

اسکندر در درباره عقل می‌گوید ارسطو در درباره عقل چنین اندیشید که باید عقل فاعلی باشد که بتواند عقل هیولانی را از قوه به فعل برساند و فعل او نیز آن است که همه موجودات را معقول گرداند، اگرچه امر تکوینی از قوه به فعل درمی‌آید لازم است فعلیتش از جانب موجودی بالفعل باشد. پس باید یکی از این دو عقل فعالی باشد موجود و بالفعل و موجب شود عقل بالقوه قادر به تعقل گردد و دیگری عقلی که می‌اندیشد و آن همان مستفاد از خارج است. این بود آنچه ارسطو را برانگیخت تا عقل مستفاد را در نظریه خود طرح کند (افرویدیسی، ۱۹۸۶، ۴۰۰ الف. ص ۱۵-۲۰، ص ۳۶؛ افرویدیسی، ۱۳۶۷، ص ۸۷).

اصطلاح «مستفاد» در ترجمه عربی درباره نفس اسکندر و ترجمه عربی درباره عقل منسوب به اسکندر اهمیت می‌یابد. هم در درباره نفس و هم درباره عقل، «مستفاد» جوهر غیرجسمانی است و عقل فعال به طور خاص به عقل بشری وارد می‌شود و متعلق اندیشه بشری می‌شود. در این دو کتاب (درباره نفس عربی و «درباره عقل عربی»، جوهر غیرجسمانی، «عقل از بیرون»^۶ نامیده می‌شود. معنای این اصطلاح مانند یک متعلق اندیشه است که عقل است وقتی هنوز بیرون است و قبل از اندیشه به وسیله عقل انسانی وجود دارد. در تقابل با اندیشه‌های معقول که از متعلقات مادی انتزاع و تجرید می‌شود و بالفعل معقول می‌شوند، بنابراین عقل بالفعل^۷ تنها بر ورود به عقل بشری گفته می‌شود (Davidson, 1992, p. 11).

4. intellectus adeptus

5. νοῦς οὐπητιχός = intelligencia agens

6. intellect from without

7. actual

عقل فاعل همان بالفعل است غیرهیولانی، طبیعت معقول خالص که جزئی از نفس ما نیست و قوه‌ای از قوا نیست، بلکه همان فاعل خارجی است. به عقل ما معقولیتش و صور معقولش را می‌دهد و نسبت عقل و نفس، مانند نسبت نور برای چشم است (ابوریحی، ۱۹۵۰، ص ۳۲۲).

معقولی که به طبیعت خود یعنی بالذات است، عقل بالفعل است، چون علت انتزاع است و به وسیله عقل هیولانی، همه صورت‌های مادی را قبول می‌کند و با فعل عقل آن همه معقولات به صورت معقول (صورت عقلی) مبدل می‌گردد «عقل مستفاد» می‌خوانند، از آنجا که بالفعل عقل و معقول است نه به تعقل ما، بلکه به طبیعتش و به ذات خود عقل است، چنین صورتی جوهری مفارق از هیولی و فسانا پذیر است. ارسطو همین عقل را (عقل فعال) را عقل بالفعل و مستفاد نامید و آن را نامیرا دانست (افرویدی، ۱۹۸۶، ۴۰۰ ب، شماره ۵-۱۰، ص ۳۹؛ افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۸۹).

در ویرایش عربی دو کتاب منسوب به اسکندر، اصطلاح «عقل از بیرون» به صورت لغوی ترجمه نشده، بلکه به عنوان «عقل مستفاد» و گاهی «عقل مستفاد از بیرون» ترجمه شده‌اند (Davidson, 1992, p. 11): «بأنَّ العقل الذی بالطبع المستفاد من خارج» (افرویدی، ۱۹۸۶، ۴۰۰ ب، شماره ۵، ص ۳۹). همچنین در ویرایش عربی، اصطلاح «عقل فاعل»^۸ برای اصطلاح دقیق‌تر «عقل فعال»^۹ به کار رفته است. بنابراین برای آنچه موسوم به «مستفاد» است به جای بحث از عقل فاعل و مستفاد، به طور مبهم از عقل بالفعل استفاده کرده است (Davidson, 1992, p. 11).

عقل فاعل در ترجمه لاتینی برای رساله اسکندر «عقل مستفاد»^{۱۰} یا «عقل مستفاد فاعل»^{۱۱} نامیده می‌شود، و این نام ترجمه برای کلمه $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ =adeptus است که در اصل یونانی اسکندر و معنای آن «در خارج یا از خارج یا خارجی» است (ابوریحی، ۱۹۵۰، ص ۳۲۴).

مطابق با ترجمه عربی، عقل مستفاد، عقل «بالفعل» و «فی نفسه»^{۱۲} است و بیرون از انسان می‌آید. «دستیار عقل در انسان» است و عقل بالملکه را برای اندیشیدن در عقل مادی ایجاد می‌کند و عاملی است که عقل بالقوه را از قوه به فعل می‌رساند و «در ما از بیرون ایجاد شده است» و «ما آن را فکر می‌کنیم». این توصیفات و شرح‌ها آشکار می‌کند که عقل مستفاد یک

8. acting intellect

9. active intellect

10. intellectus adeptus

11. intellectus adeptus agens

12. in itself intellect

هویت مفارق متعالی دارد. در این ترجمه عربی «عقل از بیرون» بر عقل فعال به طور خاص دلالت دارد- صور غیرجسمانی دیگر- تا آنجا که وارد عقل بشری شوند. ترجمه عربی یک سوء فهم درباره جنبه عقل فعال - یا درباره صور غیرجسمانی - که به انسان وارد می شوند ایجاد می کند (Davidson, 1992, p. 12).

عقل مستفاد در اسکندر به روایت عبدالرحمن بدوی همان عقل بالملکه است. اسکندر عقل مستفاد را با عقل بالملکه یکی دانسته که در ارسطو از آن سخنی نیامده است و مبادی که همان معقولات اولی هستند را ایجاد می کند و می تواند اندیشه کند و مرحله کمال یافته عقل هیولانی است (بدوی، ۱۴۲۹، ص ۳۰۸).

اتین ژیلسون نیز نظری مشابه عبدالرحمن بدوی دارد: «عقل مستفادی که نزد اسکندر است جز عقل بر حسب ملکه نیست، منظورش بعد از حاصل شدن عقل هیولانی است»، اما عقل فاعلی که اسکندر از آن سخن می گوید دائمی^{۱۳} و از خارج^{۱۴} است (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۲۴). بر این اساس، اتین ژیلسون به تقسیمی پنج گانه از عقل نزد اسکندر می رسد:

۱. عقل هیولانی؛

۲. عقلی که تعقل می کند و برای او ملکه است: الف. عقل بالفعل، ب. عقل بالملکه؛

۳. عقل فعال: الف. عقل مستفاد، ب. عقل فاعل.

ژیلسون بنابر ترجمه لاتینی رساله اسکندر و تطور آن می گوید عقل فاعل دو عقل است، برای این که به سبب ترجمه عربی بین ترجمه لاتینی و اصل یونانی آن، عبارات و آرایشی که برای اسکندر نیست به آن نسبت داده شد، در فهم متن یونانی و تفسیر آن تغییری ایجاد کرده و این تطور نزد کندی و فارابی تکمیل می شود (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۲۷).

مشخصاتی که اسکندر برای عقل فعال لحاظ می کند و جایگاهی که به آن می دهد نوع فعالیت عقل را مشخص می کند. «پنج صورت بندی از عملکرد عقل فعال در کتاب درباره نفس هست که عبارت است از:

«علت وضع و حالت عقل مادی» (۸۸، ۲۴).

«علت تعقل چیزهای دیگر» (۸۹، ۵)

13. ἔξωθεν

14. θύραθεν

چیزی که خارج از نفس است و معقول‌ها را می‌سازد (۸۹، ۷)

«علت اصل وجود برای چیزهای دیگر» (۸۹-۹-۱۰)

«علت وجود همه چیزهایی که اندیشه هستند» (۸۹-۱۰-۱۱).

علیت عقل فعال گاهی بر عقل انسان اطلاق می‌شود در مورد اول و دوم، و گاهی به چیزهای

معقول و چیزها به طور کلی در مورد سوم و چهارم و پنجم است» (Guyomarch, 2023, p.107).

جایگاه عقل فاعل و بیشتر فعالیت آن، معرفت‌شناسانه و غایت‌شناسانه است.

۱. عقل فعال به مثابه علت فاعلی

عقل فعال عموماً جوهر غیرجسمانی و متعالی شناخته شده است. اسکندر عقل فعال

به‌کاررفته در درباره‌ی نفس ارسطو کتاب سوم را با علت نخستین، غیرجسمانی، علت هر تفکری

از این جهان به متافیزیک ارسطو کتاب دوازدهم ربط داد (Davidson, 1992, p. 13-14).

در اندیشه اسکندر عقل فعال جنبه خارجی دارد و بنابراین تقریر او از ارسطو سزاوار است ضرورتاً

آن را عقل الهی و فسادناپذیر دانست (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۴۱). در کتاب درباره‌ی عقل اسکندر،

عقل عامل فعلیت بخشیدن به عقل انسانی است و موجود اندیشنده متعالی است (Davidson, 1992, p. 15).

نزد اسکندر، عقل فعال، منشأ صورت‌های معقول روی زمین است، و منشأ درک ما

از آنهاست. مانند خورشید عمل می‌کند و هم موضوع و هم متعلق عقل را روشن می‌کند و در هر

مرحله از رشد فکری فرد حضور دارد (Davidson, 1992, p. 86-87, 92).

اسکندر در رساله درباره‌ی عقل می‌گوید: «عقل فعالی است که به واسطه او عقل هیولانی برای

او ملکه می‌گردد... همان‌گونه این عقل نیز عقل هیولانی را که بالقوه است، با تثبیت ملکه در

او برای ایجاد تصور عقلی، عقل بالفعل می‌گرداند. این عقل فعال به طبیعت خود هم معقول

است و هم بالفعل، زیرا فاعلی است که با ممکن ساختن تصور عقلی، عقل هیولانی را به

فعلیتش می‌رساند و از همین حیث خودش نیز عقل می‌باشد» (افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۸۳-۸۴؛ Aph-

(rodisias, 2004, 107. 29. 108. 3. , p. 27-28)

جایگاه عقل فعال به مثابه عقل فاعل بیشتر جایگاه معرفت‌شناسانه است و از این حیث

است که عقل فعال هم خود را می‌شناسد؛ هم سبب شناخت معقول می‌شود. مواردی که

جایگاه معرفت‌شناسانه عقل فعال در اسکندر را بیان می‌کند عبارت است از:

۱. تعقل ذات خود: کارکرد معرفتی مهم عقل فعال تعقل ذات خود است. «عقل بالفعل ذات

خود را، بالذات و به لحاظ این که بالفعل معقول است، جاودانه می‌اندیشد. پس تنها عقلی است که جاویدان است و تا ابد خود را تعقل می‌کند و موضوع تعقل او نیز وحدتش است، زیرا عقل بسیط است و به موضوع بسیط هم می‌اندیشد، چیزی که با ماده درنیامیخته باشد. بنابراین همواره به ذات خود می‌اندیشد» (افرودیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۶؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۸۶).

۲. به فعلیت رساندن عقل بالقوه: عقل فاعلی باید باشد که بتواند عقل هیولانی را از قوه به فعل برساند و فعل او نیز آن است که همه موجودات را معقول گرداند (افرودیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۶؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۸۷). عقل فعال معقول بالقوه را ایجاد نمی‌کند و کاری بیشتر از نور برای ایجاد رنگ‌ها انجام نمی‌دهد. با این همه بدون نور اشیای مرئی بالقوه برای ما دیده نمی‌شود. همان‌طور که نور یک شرط امکان دیدن است، عقل فعال آن امکان اندیشیدن درباره اشیای ممکن را دارد (Guyomarch, 2023, p. 110).

۳. ایجاد ملکه در عقل هیولانی: ملکه را در عقل هیولانی به وجود می‌آورد تا بتواند معقولات بالقوه را تعقل کند (افرودیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۵؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۸۹). در این بیانات هم از معقول که امری تعقل‌کردنی و اندیشدنی است و بالذات و نیز اعطاشدنی به عقل انسان سخن می‌گوید و با این عمل که به عقل هیولانی ملکه برای اندیشیدن درباره معقولات بالقوه اعطا می‌کند، در واقع، جایگاه معرفت‌شناسانه دارد.

۴. کمال عقل هیولانی: عقل هیولانی وقتی به وسیله عقل فعال کمال می‌یابد هم معقول بالطبع را ادراک می‌کند، هم به آنچه با کنش و هنر عقل معقول می‌شود. بر این اساس، ویژگی عقل فعال، فعالیت و تأثیر است نه تأثر (افرودیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۸؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۹۰).

۵. بالفعل کردن صور معقول: در اینجا با مثالی این مسئله را تبیین می‌کند. آتش وقتی چیزی را در آن قرار دهید آن را می‌سوزاند و در خود فرو می‌برد. در اینجا آتش از آن حیث که قوه‌ای را به غایتش رسانده فاعل است؛ از آن حیث که آن را در کام فرو می‌برد منفعل. عقل نیز فاعلیت دارد اشیایی را که بالفعل معقول نیستند معقول می‌گرداند. معقول یا در عقل است بالفعل است و بالذات معقول است؛ یا چیزی است که عقل آن را معقول گردانید و در این صورت نیز معقولیتش عقلی بالفعل است (افرودیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۸؛ افرودیسی، ۱۳۸۴، ص ۸۹).

۶. معقول بالفعل گردانیدن صور معقول از راه انتزاع: عقل، صورت معقول را از راه انتزاع به دست می‌آورد، به این معنا که صورت معقول را از ماده‌اش انتزاع می‌کند و آن را معقول بالفعل

گردانیده، خود نیز بالفعل عقل می‌گردد. اگر موجودی بالفعل و بالذات معقول باشد و معقولیتش از حیث انتزاع صورت از ماده نباشد، بلکه ذاتاً اختلاط با ماده را نپذیرد عقل بالفعل خواهد بود، زیرا عقل بالفعل همواره معقول بوده و هست و خواهد بود. عقل وقتی می‌تواند بیندیشد که آن چیزی که معقول بالطبع است در او قرار گیرد و بنابراین به واسطه آنچه که بدان می‌اندیشد تکوین می‌آید و آن نیز مستفاد از خارج و نامیراست؛ همان عاملی که ملکه را در عقل هیولانی به وجود می‌آورد تا بتواند معقولات بالقوه را تعقل کند (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۳۸-۳۹؛ افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۹۰).

۷. فاعلیت عقل فعال برای به فعلیت رساندن عقل انسانی: عقل فعال در اندیشه اسکندر، جایگاه عقل فاعل به عنوان «جوهر مفارق، علت نخستین» را خواهد داشت یا قدرتی «از بیرون» است و همیشه بالفعل و الهی و فناپذیر است. (Costa Sousa, 2021, p. 47) مختصات عقل فعال مفارق، نامیرا، فعال، فعلیت‌دهنده به عقل بالقوه است. مفارق بودن آن نه از جهت تغییر مکان یا انتقال آن، بلکه به لحاظ این‌که قائم بالذات و بدون ماده است (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۴۱؛ افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۹۲). او معتقد است مفارق بودن و خارجی بودن عقل فعال از عقل انسان حتی زمانی عقل بالطبع در انسان تکوین می‌یابد و عقل هیولانی را به عقل بالفعل می‌رساند نیز مفارق است.

عقل الهی فاعل ابدی و بالفعل است که فاعلیتش با ابزار نیست. اگر مراد از ابزار چیزی باشد که از آمیزش اجسام و فعل به وجود آید، در این صورت فعلش مادی خواهد بود و عقل هم فسادپذیر (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۴۰؛ افرویدی، ۱۳۶۷، ص ۹۱).

اسکندر در درباره نفس بسط عقل بشری به بیرون را با تکیه بر عقل فعال شرح می‌دهد. همین که درباره عقل بر «از بیرون» اصرار دارد بر مشخصه خاص عقل الهی تکیه دارد. «عقلی که بالطبع از بیرون است به ما کمک خواهد کرد، چون اگر معقولی با طبیعت خاصش وجود نداشته باشد چیزهای دیگر معقول نخواهد بود اگرچه بالقوه باشند. این موجود معقول بالطبع در کسی که آن را می‌اندیشد به وجود می‌آید. آن عقلی است که از بیرون به کسی که می‌اندیشد وارد می‌شود فناپذیر و جاودانه است و در عقل مادی یک وضعیتی مانند این‌که آن چیزهایی که بالقوه معقول هستند را می‌اندیشد قرار می‌دهد» (Aphrodisias, 2004, 111, 30-35, p. 37).

اسکندر در درباره نفس می‌گوید: «اگر چنان‌که عقل علت نخستین است که این علت مبدأ

وجود برای همه چیزهای دیگر است، آن همچنین در این معنا که خودش علت وجود همه چیزهای دیگر است که اندیشیده شود فعال خواهد بود» (Guyomarc'h, 2023, p. 99).

۸. فاعلیت عقل فعال در تدبیر جهان: اسکندر در درباره عقل، عقل فعال ارسطو را شرح می‌کند و می‌گوید عقل بالفعلی که موجود الهی است به تنهایی امور جهان ما را بر عهده دارد و فعل آن در تدبیر و تدبیر و اداره عالم یا فردی یا با همکاری حرکات افلاک است و آن عقلی که بالقوه است را ایجاد می‌کند (دوهیم، ۲۰۰۵، ص ۱۰۲-۱۰۳). بر این اساس، عقل بالفعل یا فعال از چهار حالت خارج نیست: ۱. یا با اجسام و اجرام الهی ربط دارد و اداره امور این جهان را از طریق ترکیب و حلول در آنها به انجام می‌رساند و آفریننده عقل هیولانی نیز هست؛ ۲. یا فعلش با کمک حرکات منظم اجرام آسمانی است و به این نحو موجب دوری و نزدیکی به آنها به ویژه به خورشید می‌شود؛ ۳. تدبیر جهان مستقیماً از خود او و به وسیله عقل منفعل است؛ ۴. یا این هر دو به اشتراک به تدبیر می‌پردازند، یعنی از حرکت اجسام آسمانی طبیعت موجودات به وجود می‌آید و همین طبیعت اشخاص را به وسیله عقل ناطقه مدبر می‌گرداند (افرودیسی، ۱۹۸۶، الف، ۴۰۱، ۱۵-۱۰، ص ۴۱؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۹۲).

نتیجه چنین تفکری این است عقلی و غایتی که اصل و منشأ اجرام الهی است در جهان هست و عنایتی به این جهان دارد و از طریق عنایت راهنمای مصالح ما واقع می‌گردد. آن‌گاه لازمه وجود چنین عقل و غایت و عنایتی از سوی اجرام آسمانی این است که نه ما می‌توانیم اندیشه و تأمل کنیم و نه عقل می‌تواند چنین فعلی انجام دهد، درحالی‌که حقیقت این است همراه با تکوین ما عقلی بالطبع در ما پدید آید که وجودش دارای نیروی ابزاری است که با کنش یک عقل خارجی آشکار می‌شود. ظهور این عقل خارجی هم مستلزم تغییر مکان آن نیست که بگوییم به لحاظ آن‌که تعقل می‌شود و در عقل ما قرار می‌گیرد مکان خود را تغییر داده است، بلکه به لحاظ این‌که قائم بالذات و بدون ماده است، جدایی آن از ما از آن روست که معقول و اکتسابی نمی‌باشد، زیرا هنگامی که در ما پدید آمدن نیز همچنان مفارق بوده است (افرودیسی، ۱۹۸۶، الف، ۴۰۱، ۱۵-۱۰، ص ۴۲؛ افرودیسی، ۱۳۶۷، ص ۹۲؛ Aphrodisias, 2004, 113, 12-20, p. 43-44).

در کتاب درباره نفس اسکندر، عقل فعال با محرک اول متافیزیک ارسطو کتاب لامبدا یکسان است. عقل فعال به طور مستقیم با عقل مادی مداخله می‌کند تا آن را برای فعالیت

آماده کند. استدلال بر این مسئله این است که عقل فعال به عنوان علت غایی عمل می‌کند، هم برای عقل انسانی و هم برای اعیان و متعلقات دیگر اندیشه. عقل فعال به دو معنا علت عقل است؛ یعنی علت به فعلیت رسیدن عقل بشری است که یک بار (الف) وقتی اندیشه را برای اندیشیدن از طریق متعلقات آماده می‌کند. بار دیگر (ب) وقتی که مستقیماً عقل بشری را در بسط آن به فعلیت می‌رساند. این خوانش با کاربست اسکندر از علت محرک نخستین سازگار است، و علت عقل فعال را در درباره نفس توجیه می‌کند و همچنین بیان می‌کند چرا بسط عقل بشری بدون اشاره مستقیم عقل فعال توصیف می‌شود، چون جواهر مستقیماً از علت نخستین کمک نمی‌گیرند، بلکه کمک آنها با واسطه میل آنها به خیر خودشان است. (Guyo-march, 2023, P. 93)

از مشهورترین اندیشه‌های مذهب ارسطو نظریه «محرک نخستین متعال» و مفارق است و چیزی به او علم ندارد و بر آن تأثیری در پیدایش ندارد جز شوقی که از ذات معشوق در پدیده‌ها ایجاد می‌شود که به سوی او حرکت کنند (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۱۸-۳۱۹). محرک نخستین چیزی است که ایجاد می‌کند به عنوان یک غایت، تحقق هر صورتی یعنی انتقال آن از کمال نخستین به کمال دومین از صورتی دارنده صرف به صورتی کامل دریافت کرده می‌رسد. «اما تا آنجا که هر چیزی کمال خودش را با کمک این به دست می‌آورد و تا آنجا که «آن حرکت را با معشوق بودن» انجام می‌دهد علت نخستین غایت و علت «برای خاطر آن» است». (Guyo-march, 2023, P. 109)

۸. فاعلیت عقل فعال در کمال وجودی انسان: پیشرفت عقل، کمال وجود بشری است که در بالاترین مورد غایت اندیشیدن به بالاترین متعلق ممکن اندیشه است، یعنی خود علت نخستین. اما عقل فعال نه تنها متعلق برین در نهایت بسط طبیعی تعقل بشری است، همچنین شرط امکان برای این گسترش است. علت نخستین علت غایی ادراک کمال هر صورتی است. همچنین برای بسط تعقل بشری مسئول است. (Guyomarch, 2023, P. 112) عقل فعال همچنین علت غایی است، چون «رابطه» که اندیشیدن است را ممکن می‌سازد. چون همه صور، هم صور نفوس بشری و هر صور دیگری، به واسطه تمایل به محرک نخستین که اولی با دومی مواجه می‌شود به فعلیت می‌رسد. (Guyomarch, 2023, p. 113)

۲. تحلیل و بررسی

اسکندر در تفسیر خود از عقل نزد ارسطو مراتب عقل بالملکه و عقل مستفاد را برای عقل در نظر گرفته است که فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن سینا آن مراتب را با دسته بندی کامل تر در آثار خود بازتاب داده اند. نزد اسکندر در هر دو رساله درباره عقل و درباره نفس، عقل فعال از لحاظ وجودی در مرتبه ای فراتر از انسان و خارج از انسان قرار می گیرد؛ اما فعالیت آن ایجادیه به این معنا که واسطه در ایجاد شود نیست و اساساً مراتبی از موجودات در عالم وجود نیست. در اثولوجیا (فلوطين، ۱۴۱۳، ص ۵۰) و نیز کتاب العلل (بدوی، ۱۹۷۷، باب ۸، ص ۱۲) به وضوح جایگاه وجودشناسانه برای عقل مطرح است و عقل در مراتب وجود بعد از خدا، با هر عنوانی، احد، واحد، یا علت نخستین قرار دارد و پس از عقل نفس و پس از آن عالم طبیعت است. این رویکرد را در اسکندر نمی یابیم.

در نظریه عقل نزد اسکندر ابهام هایی وجود دارد. یکی از آنها مطرح کردن عقل مستفاد است که عبدالرحمن بدوی و اتین ژیلسون آن را معادل عقل بالملکه دانستند و در این نوشتار نگارنده آن را معادل امری بیرون از عقل انسانی، امری از خارج، یعنی «عقل فعال» دانسته است؛ و داویدسون نیز درباره ابهام اصطلاح ها در ترجمه عربی، می گوید اسکندر «مستفاد» را برای بیان منظور عقل از بیرون استفاده کرده است. در واقع، اصطلاح عقل مستفاد به منزله عقلی جدا در کنار سه عقل دیگر (هیولانی، بالملکه و عقل بالفعل) نیست، بلکه هر گاه بخواهد از مفارق بودن و نیز خارج از نفس بودن عقل فعال سخن بگوید می گوید مستفاد است. اصطلاح «مستفاد» برای توصیف خارجی بودن عقل فعال است. نکته دیگر این که در متن عربی درباره عقل یک بار از اصطلاح «عقل فعال» و بسیار «عقل فاعل» و «عقل بالفعل» به کار می برد که مراد از همه آنها همان «عقل فعال» است، اگرچه نقش آن و فاعلیت عقل فعال، فاعلی است در واقع، عقل فاعل و عقل فعال است؛ عقل فعالی که فعالیتش وجودی، ایجادیه، معرفتی و نیز غایی است.

درباره حقیقت عقل فعال و چیستی آن می توان گفت عقل فعال صورت جوهری است که هم معقول است و هم بالفعل است. نزد اسکندر عقل فعال، صورت محض است. او به ترکیب «وجود و ماهیت» یا «وجود و صورت» در عقل قائل نیست و چنین برداشتی از عقل نزد اسکندر نمی توان داشت. در کتاب العلل آمده است: «و العقل ذو کلیة لانه أنية وصورة...» (بدوی، ۱۹۷۷،

باب ۸، ص ۱۲). سپس در اندیشه توماس آکوئینی عقل را دووجهی و مرکب می‌یابیم (Aquinas, 1997, P. 10). عقل در جایگاه وجودشناسی و در نظام مراتب هستی، که مرتبه دوم پس از خدا، علت نخستین یا احد است. تفاوت آن با خدا و علت نخستینش این است که عقل موجودی مرکب از «وجود» و «صورت» است (بدوی، ۱۹۷۷، باب ۸، ص ۱۲)، اما در اسکندر چنین ترکیبی یافت نمی‌شود و سخن از صورت جوهری مفارق و نیز عقل الهی است و به تمایز علت نخستین یعنی خدا با عقل نیز نپرداخته است که برخی محققان از عقل فعال اسکندر که خود او نیز از آن به عقل الهی یاد کرده است یاد می‌کنند (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۴۰).

اسکندر در مقایسه با محرک نامتحرک ارسطو، درباره فعالیت عقل فعال بحث می‌کند. در واقع، عقل فعال قوه‌ای از قوای نفس نیست، بلکه صورت جوهری بالفعلی است که از بیرون، بر عقل انسانی فعالیتش را اعمال می‌کند. از جمله فعالیت‌های آن یکی این‌که عقل بالقوه را که به صورت امکان محض است به فعل می‌رساند. دوم، صورت معقول موجود در عقل بالقوه را به ملکه می‌رساند. سوم، سبب کمال عقل بالقوه به عقل هیولانی می‌شود. چهارم، بالفعل ساختن صور معقول از طریق انتزاع صور از ماده است. در واقع، صور معقول دو گونه است: یکی این‌که صورت معقول خودش بالطبع و بالذات بالفعل است و این همان عقل بالفعل است. اما صورت معقولی که بالذات بالفعل نیست و بالقوه در ماده است و عقل آن صور را از ماده انتزاع کرده، چنین صور معقولی از فعالیت‌های عقل بالفعل به دست می‌آید. در واقع، عقل بالفعل ایجادکننده صور معقول نیست، بلکه صور را از ماده انتزاع می‌کند، و عقل فعال «علت انتزاع و قبول و تصور همه صورت‌های مادی به وسیله عقل هیولانی است» (افرویدی، ۱۹۸۶، ص ۸۴). از این رو، با مثال ارسطو از نور همخوانی دارد که عقل فعال مانند نور که سبب دیده شدن اشیا می‌شود، سبب بالفعل شدن صور معقول بالقوه در عقل هیولانی می‌شود. وقتی می‌گوییم ماهیت عقل فعال خود معقول است، یعنی عقل فعال به خود نیز می‌اندیشد و به چیزهای دیگر نیز از طریق همین فعالیت‌ها می‌اندیشد. مواجهه عقل فعال با صور معقولات دو گونه است: صوری که حال در ماده هستند عقل فعال صور را از ماده انتزاع کرده و از طریق انتزاع معقول بالقوه را بالفعل کرده است و دیگر صوری که بذاته مفارق هستند و عقل فعال با معقولاتی مجرد سروکار دارد که نسبتی با ماده ندارند و مجرد و فی‌نفسه هستند. چنین معقولاتی هم بالفعل و هم بالذات هستند، هم معقول و هم عقل که عقل بالفعل چنین است. هرگاه عقل

و معقول یکی شود و فعل و تعقل عقل به ذات خود است و معقول همان ذات اوست. همه این‌ها فعالیت معرفتی عقل فعال است. اما عقل فعال چه فعالیت وجودی و ایجاد دارد؟ عقل فعال از حیث وجودی در نفس ناطقه نیست و از بیرون است و فعالیت‌های ایجاد آن چندان روشن نیست. اسکندر در جایی می‌خواهد فعالیت‌های آن را در جهان تبیین کند می‌گوید یا عقل فعال به طور فردی و یگانه عالم را تدبیر می‌کند یا با کمک اجرام آسمانی، و اگر اجرام آسمانی در تدبیر عالم در کار باشند، اصل و مبدأ و غایتی دارند که با عنایت و فیض آن غایت، اجرام آسمانی می‌توانند عالم را تدبیر کنند. نقد اسکندر بر این نظریه آن است: در این صورت نه ما توان اندیشیدن داریم و نه عقل می‌تواند عقل ما را به فعلیت برساند. در واقع، ورود اجرام آسمانی برای تبیین تدبیر عالم این اشکال را به همراه دارد که فاعلیت عقل فعال را بی‌معنا می‌کند، درحالی‌که به نظر اسکندر انسان هنگام تولد با عقل هیولانی به دنیا می‌آید و عقل بالقوه‌ای که با کمک عقل فعال به فعل می‌رسد و فعل و فعالیت عقل فعال سبب اندیشیدن عقل انسانی می‌شود. اسکندر با رد نظریه عنایت اصل و مبدأ از خارج، عقل فعال را در آن جایگاه قرار می‌دهد که از خارج صور معقول عقل انسانی را بالفعل می‌کند، اما از تدبیر عالم و ایجاد صور و حتی عناصر و مواد و ترکیبات مواد که سبب پیدایش و تکوین موجودات عالم محسوس می‌شود سخن نمی‌گوید و فعالیت عقل فعال بیشتر در فعالیت معرفتی تقلیل می‌یابد.

فعالیت عقل فعال از حیث غایی مبتنی بر این اندیشه است که هر قوه‌ای به سوی فعلیت خود میل دارد و عقل فعال در به فعلیت رساندن عقل هیولانی و در بالفعل ساختن صور معقول و اندیشه، و بالفعل ساختن هر صور نفوس بشری، عقل بالقوه را به کمال خود رسانده و صور معقول بالقوه که امکان محض هستند را به فعلیت رسانده، از این حیث فعالیت و نقش عقل فعال، غایت‌انگازانه است، چون از این راه انسان به کمال وجودی خود که اندیشیدن به بالاترین متعلقات است دست می‌یابد.

از حیث واحد و کثیر بودن عقل، عقل در مرحله هیولانی متکثر است و اسکندر در این باره می‌گوید عقل هیولانی قوه‌ای برای قبول صور موجودات و معقولات انسان است که در تمام موجودات صاحب نفس ناطقه، یعنی انسان وجود دارد، هم بر اساس این‌که در ابتدای تولد در هر انسانی وجود دارد و هم بر حسب معقولات متکثر و اضافه به افراد عقل متکثر می‌شود. اما

در مرحله عقل بالفعل چنین نیست، عقل واحد و آثار آن متکثر است. اسکندر در نقد این که عقل بالفعل از مرحله جنین در انسان وجود داشته باشد می‌گوید اگر اینطور باشد می‌بایست عقل بالفعل همیشه و در هر چیزی وجود داشته باشد. در این صورت، می‌بایست فعل آن در ما و در سایر اجرام نیز یکی باشد، یعنی اگر عقل بالفعل از ابتدا در انسان و به تعداد انسان‌ها وجود داشت، در این صورت، فعلی که عقل بالفعل انجام می‌داد در همه انسان‌ها و سایر اجرام نیز مشترک بود، چون این عقل خاصیتش و فاعلیتش و وظیفه‌اش به فعلیت رساندن قوای انسان و صور معقول است. بنابراین، عقل بالفعل یا همان عقل فعال واحد است و از بیرون و مستفاد از بیرون است.

تأثیر نظریه عقل اسکندر بر فیلسوفان مسلمان بر اساس عبارتی که بیان کردیم، از دو جهت است: ۱. طرح نظریه مراتب عقول بالملکه، بالفعل و مستفاد؛ ۲. عقل فعال امری جدای از انسان است. دومی مسئله چالشی در سیر فلسفه ایجاد کرد. اگرچه اسکندر به صراحت از فعالیت ایجاددهندگی عقل فعال نسبت به امور پایین‌تر سخنی نمی‌گوید، چنان‌که در فلاسفه مسلمان فارابی و ابن سینا در جهان‌شناسی دخیل می‌شود، اما با طرح مسئله عقل جدای از نفس، راهگشای تنوع نظریات درباره عقل در سیر جهان اسلام تا ابن رشد شده است.

نتیجه‌گیری

عقل فعال از حیث چیستی و ماهیت، صورتی جوهری و مفارق، بسیط، نامختلط، ثابت و همیشگی و «از بیرون» است، یعنی بخشی از نفس و مراتبی از عقل انسانی و نفس ناطقه انسان نیست، بلکه امری از بیرون از عقل انسانی است که برای شکل‌گیری اندیشه انسان به هر دو عقل انسانی و عقل فعال نیاز هست.

عقل فعال عامل و فاعل فعلیت بخش به عقل هیولانی و عقل بالملکه است، اما وجودبخش به صور و معقولات آنها و ایجادکننده صور در عقول انسانی و افاضه‌کننده صور به عقل نیست، بلکه بنابر تمثیل نور، عاملی برای به فعلیت رساندن صور معقولی است که امکان محض هستند. عقل فعال به عنوان علت فاعلی، فاعلیتش در فعلیت رساندن صور معقول بالقوه، و نیز دادن ملکه به عقل بالقوه برای اندیشیدن است. فعالیت به فعلیت رساندن از طریق انتزاع است، صور معقول بالقوه را که در ماده است انتزاع کرده و به معقول بالفعل تبدیل می‌کند.

اسکندر از «افاضه» و «اشراق» از بیرون سخن نمی‌گوید و به عنایت و مشیت الهی برای افاضه صور و وجود به موجودات معتقد نیست، بلکه به فعالیت عقل فعال از طریق انتزاع صور کلی از ماده معتقد است و بیشترین فعالیت عقل فعال، معرفتی است و همین به کمال رساندن عقل و فعلیت بخشی او به عقول، سبب کمال وجودی انسان نیز می‌شود. از این حیث، فعالیت او وجودی و غایت‌انگاری است.

فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۸ش). درباره نفس، (ترجمه علیمراد داوودی). تهران: حکمت.
۲. ابوریذه، محمد عبدالهادی. (۱۹۷۸م). رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره: دار الفكر العربی.
۳. افرودیسی. (۱۹۸۶م). الإسکندر الأفرودیسی فی العقل علی رأی أرسطوطاليس، (ترجمه اسحق بن حنین)، در: شروح علی أرسطو: مفقودة فی اليونانیة ورسائل أخرى، (تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی). بیروت: دار المشرق.
۴. افرودیسی. (۱۳۶۷ش). ترجمه رساله الاسکندر افرودیسی فی العقل علی رأی أرسطوطاليس و تحقیق پیرامون تأثیر آن در فلاسفه اسلامی، (ترجمه و تحقیق منوچهر پزشکی. مطابقت ترجمه فارسی از عربی با متن اصلی یونانی: شرف‌الدین خراسانی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، (استاد راهنما: رضا داوری اردکانی). دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تهران. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷م). الإيضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس. الأفلأطونية المحدثه عند العرب. کویت: وكالة المطبوعات.
۶. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۶م). شروح علی أرسطو: مفقودة فی اليونانیة ورسائل أخرى. بیروت: دار المشرق.
۷. بدوی، عبدالرحمن. (۱۴۲۹ق). موسوعة الفلسفة. قم: ذوی القربی.
۸. پزشکی، منوچهر. (۱۳۸۴ش). نظریه عقل نزد ارسطو به روایت اسکندر افرودیسی. معارف، ۲۱(۱)، ۹۴-۱۰۶.
۹. داوودی، علیمراد. (۱۳۸۷ش). عقل در حکمت مشاء (ارسطو و ابن‌سینا)، تهران: حکمت.
۱۰. دوهیم، بیار. (۲۰۰۵م). مصادر الفلسفة العربیه، قسم من کتاب نظام العالم، (ترجمه ابویعرب مرزوقی. مقدمه: روجی أرناالداز). دمشق: دار الفكر.
۱۱. فلوطین. (۱۴۱۳ق)، أثولوجیا أفلوطین عند العرب، (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: بیدار.
۱۲. کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۱ش). عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی، فلسفه و کلام اسلامی، ۴۵(۲)، ۱۴۱-۱۶۴. <https://doi.org/10.22059/jitp.2013.29433>
13. Aphrodisias, Alexander, (2004). Alexander Aphrodisias Supplement to On the Soul. Translated by R. W. Sharples. BLOOMSBURY. LODON. NEW DELHI. NEW YORK. SYDNEY.
14. Aquinas, Tomas, (1997). On Being and Essence (DE ENTE ET ESSENTIA), Translated by Robert T. Miller. www.Abika.com
15. Costa Sousa, Meline, (2021). "Avicenna and his Sources: Alexander of Aphrodisias and Themistius (part 1). Volume 18, numero 1. Universidade Federal de Lavras- UFIA.
16. Davidson, Herbert, (1992). Al-Arabiya, Avicenna, Averroes, on Intellect, Oxford University Press.

17. Guyomarch, Gweltz. (2023), "Alexander of Aphrodisias and the Active Intellect as Final Cause". *Elenchos*, 44(1). <https://doi.org/10.1515/elen-2023-0004> .
18. SCHROEDER, FREDERIC M& ROBERT B. TODD. (1990). TWO GREEK ARISTOTELIAN COMMENTATORS ON THE INTELLECT. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3. 4-8. Toronto, Canada, OONTIFICAL INSTITUTE OF MEDLAEVAL STUDIES.



Analytical Re-examining of the Components and Strategies of the Spiritual System of Mirzā Jawād Maleki Tabrizi and its Compatibility with Philosophical and Logical Principles

Saeed Famil Dardashti¹ ✉, Mehrdad Hasan Beigi²

1. Corresponding Author, PhD. Graduate, Faculty of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: sfdardashty13844@yahoo.com
2. PhD. Student, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: mehrdadhasanb@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 21 December 2023
Accepted: 3 December 2024
Available online: 8 December 2024

Keywords

Sulūk (spiritual wayfaring),
Mirzā Jawād Maleki
Tabrizi, Wisdom, Proof,
Thinking, Self-Knowledge,
Meditation



Abstract

The Islamic mystical space, especially in its practical dimension, is always intertwined with instructions and models provided by the mystics for the seekers on the path to achieve high spiritual stations. Mirzā Jawād Maleki Tabrizi is one of the well-known mystics who has tried to present a systematic sulūk (spiritual wayfaring) in the Shiite mystical tradition. Undoubtedly, the validity of this spiritual system, both in terms of epistemology and ontology, depends on how well its components and strategies align with the framework of "rationality" and "logical proofs." Therefore, this research aims to achieve two main objectives: First, to gather and explain the components and strategies that Mirzā Jawād Maleki used to structure his systematic sulūk (spiritual wayfaring), and second, to assess this spiritual system based on the criteria of "rationality," "proof," and "theoretical wisdom." The outcome of achieving these two objectives will be the creation of a connection between the two realms of practical mysticism and theoretical wisdom, a connection that can significantly contribute to aligning these two important fields of thought and removing some of the misunderstandings and challenges related to them in mystical and philosophical thinking.

Cite this article: Famil Dardashti, S.; Hasan Beigi, M. (2024). Analytical Re-examining of the Components and Strategies of the Spiritual System of Mirzā Jawād Maleki Tabrizi and its Compatibility with Philosophical and Logical Principles. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 223-249. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5736.1492>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بازخوانی تحلیلی - نظری مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) و تطبیق آن با اصول و مبانی حکمی و برهانی

سعید فامیل دردشتی^۱، مهرداد حسن بیگی^۲

۱. نویسنده مسئول، دکتری تخصصی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: sfdarda-
shty13844@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تخصصی، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: me.hasanbaygi@
gmail.com

چکیده

فضای عرفان اسلامی به‌ویژه در ساحت عملی آن همواره آمیخته با دستورات و الگوهایی است که توسط اهل معرفت به سالکان راه حق برای نیل به مقامات عالی‌ه معنوی ارائه شده است. میرزا جواد ملکی تبریزی از جمله عارفان بنامی است که در حوزه عرفان عملی شیعی سعی در ارائه یک نظام سلوکی روش‌مند داشته است. بدون تردید، اعتبار این نظام سلوکی چه از حیث معرفت‌شناختی و چه از حیث وجودشناختی به میزان تطابقی است که مؤلفه‌ها و راهبردهای آن با سنجۀ «عقلانیت» و «برهان» دارد. بر این اساس، در تحقیق پیش‌رو نگارندگان در پی دستیابی به دو هدف مهم می‌باشند: هدف نخست، گردآوری و تبیین مؤلفه‌ها و راهبردهایی است که میرزا جواد ملکی، نظام سلوکی خود را مطابق با آن شکل داده است و هدف دوم، سنجش نظام سلوکی مذکور با سنجۀ «عقلانیت»، «برهان» و «حکمت نظری» است. دستاورد تحقق دو هدف مذکور را می‌توان ایجاد نوعی پیوند میان دو ساحت عرفان عملی و حکمت نظری دانست؛ پیوندی که می‌تواند گامی مهم در جهت هم‌افزایی این دو ساحت مهم در حوزه تفکر عرفانی و فلسفی و زدودن برخی سوءفهم‌ها و چالش‌های مرتبط با این دو ساحت باشد.

استناد: فامیل دردشتی، سعید؛ حسن بیگی، مهرداد. (۱۴۰۳). بازخوانی تحلیلی - نظری مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) و تطبیق آن با اصول و مبانی حکمی و برهانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۳)، ۲۲۳-۲۴۹.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5736.1492>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸

کلیدواژه‌ها

سلوک، میرزا جواد ملکی تبریزی، حکمت، برهان، تفکر، معرفت النفس، مراقبه.



مقدمه

عرفان اسلامی به عنوان یکی از نظام‌های روشمند وجودشناختی و معرفت‌شناختی در حوزه تفکر اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این نظام در ساحت عملی خویش که تحت عنوان «عرفان عملی» شناخته می‌شود، آمیخته با دستورات و توصیه‌هایی است که توسط بزرگان اهل معرفت به سالکان راه حق و حقیقت برای نیل به مقامات عالیّه معنوی ارائه شده است. در این میان، دغدغه بسیاری از محققان حوزه عرفان نظری و حکمت نظری، سنجش مبانی و الگوهای سلوکی مطرح در حوزه عرفان عملی با سنجه «عقلانیت» و «برهان» است تا به میزان تطابق دستورات، مبانی و الگوهای سلوکی با این «سنجه»، برای این الگوها ارزش معرفت‌شناختی و وجودشناختی قائل شوند. میرزا جواد ملکی (ره) از جمله عارفان بنامی است که در حوزه عرفان عملی شیعی صاحب نظر است. عرفا و حکمای مشهور بعد از ایشان مانند علامه طباطبایی (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۵)، علامه طهرانی (طهرانی، ۱۴۲۷، ص ۲۵۸) و امام خمینی (ره) همواره برای آرا و نظریات ایشان جایگاه ویژه‌ای قائل بوده‌اند (خمینی، ۱۷۸، ص ۴۰ و ۱۳۹۰، ص ۴۵۳). میرزا در آثار خود همانند بسیاری از عارفان، مجموعه‌ای از دستورات، مبانی و راهبردهای سلوکی را ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به «تفکر»، «لزوم توجه به نظام علی و مراتبی در ساحت هستی»، «معرفت النفس»، «تأثیر اعمال جوارحی بر اعضای جوانحی»، «توحید»، «معبت»، «لقای الهی»، «مراقبه»، «مانعیت اشتغال مادیات برای سلوک»، «شریعت» و «توسل به اولیای الهی» اشاره نمود. هر یک از مؤلفه‌ها و راهبردهای مذکور در اغلب الگوها و نظام‌های سلوکی مورد تأکید اهل معرفت بوده است و شواهد زیادی نیز در تأیید آنها در قرآن و احادیث موجود می‌باشد، لکن باید توجه داشت که با بازخوانی تحلیلی و عقلی هر یک از این مؤلفه‌ها و راهبردها علاوه بر این که می‌توان وثاقت و قطعیت این مؤلفه‌ها و راهبردها را اثبات کرد، می‌توان گامی در جهت پیوند دادن هر چه بیشتر مباحث مطرح در عرفان عملی با مباحث عقلی و حکمی برداشت، چه در طول تاریخ تفکر اسلامی، در برخی موارد، این سوء تفاهم میان عارفان و حکما مطرح بوده است که مباحث مطرح در عرفان از لحاظ برهانی و روشمندی علمی دارای ضعف است. بر این اساس، تحلیل عقلی و برهانی مباحث مطرح در حوزه عرفان به ویژه عرفان عملی کمک شایان توجهی در هم‌افزایی دو سنت فکری فلسفه و عرفان در تفکر اسلامی ایفا خواهد نمود. با توجه به مطالب مذکور، در تحقیق پیش‌رو دو هدف اصلی دنبال می‌گردد:

هدف اول: گردآوری و تبیین مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی (ره)؛

هدف دوم: سنجش نظام سلوکی مذکور با سنجۀ «عقلانیت»، «برهان» و «حکمت نظری».

با تحقق دو هدف مذکور می‌توان ادعا نمود نظام سلوکی مرحوم ملکی، چه از حیث نظری و چه از حیث عملی، روشمند، معتبر و دارای انسجام درونی است و در نتیجه، این نظام سلوکی مبتنی بر عرفان عملی، دارای قرابت مستحکم با مبانی حکمی، عقلی و برهانی است. نمونه‌ای از تلاش برای ایجاد پیوند و قرابت مذکور را می‌توان در آثار صدرالمتألهین در ضمن برهانی نمودن مسئلۀ وحدت شخصی وجود مشاهده نمود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

در مورد پیشینه تحقیق، تا جایی که نگارندگان در پایگاه‌های علمی جست‌وجو نمودند، اثری علمی که با موضوع تحقیق حاضر قرابت داشته باشد، یافت نگردید. لذا می‌توان ادعا نمود این تحقیق، چه از حیث تبیین نظام سلوکی مرحوم ملکی و چه از حیث تطبیقی که در آن انجام پذیرفته است، تحقیقی جدید است.

۱. تبیین وجه ارجحیت مرحوم ملکی تبریزی

نخستین پرسشی که می‌بایست قبل از پرداختن به بدنه اصلی این تحقیق بدان پاسخ داد، این است که وجه ارجحیت نظام سلوکی میرزا جواد ملکی چیست و چرا نگارندگان از میان کثیری از عرفای شیعی و اهل سنت که در این زمینه صاحب نظرند، ایشان را انتخاب نموده‌اند؟

نخستین وجه ترجیحی، آثار مکتوب و مستند ایشان در حوزه عرفان عملی شیعی است؛ امری که در میان سایر بزرگانی که در این مسیر گام برداشته‌اند، یا به چشم نمی‌خورد یا کمتر دیده می‌شود. مرحوم میرزا سه اثر مکتوب به نام‌های اسرار الصلاة المراقبات و لقاء الله دارند که همگی مرتبط با حوزه عرفان عملی شیعی و به قلم خود ایشان می‌باشد. این حجم از آثار مکتوب و مستند در عرفان عملی شیعی که بتواند منشأ و منبع تدوین یک نظام سلوکی منسجم گردد، کمتر در میان سایر بزرگان این حوزه به چشم می‌خورد. برای نمونه، مرحوم قاضی با این‌که از استوانه‌های عرفان عملی شیعی محسوب می‌گردد، اما اثری مکتوب که بتواند مستند کار پژوهشی شود، به یادگار نگذاشته است. آثار مکتوب ایشان منحصر به تفسیر بخش‌هایی از قرآن، تألیفاتی در فقه و اصول، تعلیقه‌ای بر کتاب ارشاد مفید - که صرفاً شرح حال شیخ مفید است - و تعدادی شعر مانند «غدیریه»، شعری در مدح وادی السلام و شعری در مورد

نجف اشرف است که متأسفانه برخی از این آثار نیز امروزه در دسترس نیست و از میان رفته است. در مورد مرحوم حسینقلی همدانی نیز مشهور است که عمده تلاش او صرف در تعلیم و تربیت شاگردان بوده و فرصتی برای تألیف نداشته است و آنچه از آثار او به جای مانده عمدتاً تقریراتی است به قلم شاگردان او و اکثراً نیز صبغه فقهی و اصولی دارد. همچنین در مورد مرحوم انصاری همدانی باید گفت که هیچ اثر مکتوبی از ایشان در حوزه عرفان عملی وجود ندارد و آنچه موجود است تنها شرح حال ایشان به قلم سایرین است. همین سخن را در مورد مرحوم حداد نیز می‌توان گفت که از ایشان اثر مکتوب مستقلی در حوزه عرفان عملی به جای نمانده است و آنچه در دسترس هست تنها شرح حال ایشان به قلم شاگردان می‌باشد.

وجه ترجیح مذکور از آن حیث در یک کار پژوهشی دارای اهمیت است که در تدوین یک نظام سلوکی مبتنی بر آرای شخصیتی معین، بسیار مهم است که آثاری که بدانها استناد می‌شود، به قلم خود آن شخصیت و مستند باشد و نه نقل قولها و شرح احوالی که توسط دیگران نگاشته شده است، زیرا هرچند ناقل یا شارح در این امور دارای وثاقت باشد، اما باز احتمال سهو و خطا یا سوءفهم وجود دارد و همین از ارزش کار پژوهشی می‌کاهد.

دومین وجه ترجیحی که در کنار مستند و مکتوب بودن آثار میرزا می‌توان به آن اشاره نمود، جامعیت این آثار است. نگارندگان در طی بررسی آثار میرزا نزدیک به سی مؤلفه از آثار ایشان استخراج نموده‌اند که به واسطه محدودیتی که در مقالات علمی وجود دارد، تنها ده مورد از این مؤلفه‌ها را در اینجا ذکر نموده‌اند و باقی مانده مؤلفه‌ها در مقالات دیگری تدوین شده است. همین جامعیت در کنار اتقان مطالب مطرح شده در آثار میرزا سبب شده است که افراد شاخص در مورد آثار میرزا تمجیدهایی نمایند که نمونه‌های آن به ندرت در مورد سایرین مشاهده می‌شود:

علامه طهرانی می‌فرماید: «... کتب وی عبارت‌اند از «لقاء الله»، «اسرار الصلاة» و «المراقبات» که الحق مستغنی از تعریف است، بالاخص کتاب «لقاء الله» ایشان آتشی مخصوص دارد و برای فتح باب سالکان الی الله کلید و رمز موفقیت است» (طهرانی، ۱۴۲۷، ص ۲۸۵).

در تقریظ علامه طباطبایی بر اعمال السنه که در ابتدای المراقبات به چاپ رسیده است، تعبیر عجیبی درباره میرزا و آثار ایشان هست که اگر نبود هیچ وجه ترجیحی از مرجحات فوق، همین تعبیر علامه برای ترجیح بررسی نظام این فرد کم‌نظیر کفایت بود. به سبب اهمیت این

عبارات، عین سخن علامه را بیان می‌کنیم: «اما بعد، فهذه أسطر أعلّقها على كتاب أعمال السنة للعلم الحجة الآية المرحوم الحاج ميرزا جواد آقا الملکی التبریزی (قدّس الله روحه) ولست أريد بها أن أمدح هذه الصحيفة الجليلة، أو أثني على مؤلفه العظيم؛ فليست هي إلا بحراً زاحراً لا يوزن بمنّ ولا صاع، ولا هو إلا علماً شامخاً لا يقدر بشبر أو ذراع وكفى بالقصور عذراً وباليأس عن البلوغ راحة وإنما أريد أن أواجه إخواني من أهل الولاء، وسادتي من أرباب الصدق والصفاء بما فيه بعض التذكرة فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين- إلى قوله في آخره:- وما بين أيديكم من الكتاب من أحسن ما عمل في هذا الشأن ففيه لطائف ما يراقبه أهل ولاية الله ورقائق ما يهجنس في قلوب الوالهيّن في محبة الله، وجمل ما يلوح للرائضين في عبادة الله نور الله مرقد مؤلفه العظيم وأفاض عليه من سحائب رحمته ومغفرته وألحقه بنبیّه وآله الطاهرين».

تعايير فوق در تمجید میرزا و اثر او گویاتر از آن است که نویسندگان بخواهند چیزی بر آن بیفزایند و تنها به ذکر همین نکته بسنده می‌کنیم که علامه، المراقبات میرزا را از بهترین کتب در نوع خودش می‌داند.

با توجه به مرجحاتی که ذکر گردید، نویسندگان مجاب گردیدند که در بررسی و تبیین یک نظام سلوکی مبتنی بر عرفان عملی، مرحوم میرزا جواد ملکی را محور قرار دهند، چه بررسی آثار ایشان، به ویژه این که علامه طباطبایی کتاب ایشان را از بهترین کتب می‌داند، نویسندگان را از بررسی سایر کتب بی‌نیاز خواهد کرد؛ امری که احتمالاً عکس آن صحیح نباشد.

۲. معرفی اجمالی نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی و مؤلفه‌ها و راهبردهای آن

اگر بخواهیم نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی را در قالب یک نقشه کلی و اجمالی معرفی کنیم و مؤلفه‌ها و راهبردهای آن را نام ببریم، باید بگوییم که در این نظام سلوکی، میرزا در دو مرحله گام برمی‌دارد:

در گام نخست، میرزا در قامت فقهی مبیز و ماهر جلوه می‌کند که سعی دارد به بهترین وجه در هر مسئله فقهی ابتدا به بیان حکم شرعی و ظاهری آن مسئله با استمداد از ادله اثبات احکام نظیر آیات و روایات پردازد و در گام دوم تلاش می‌کند که به باطن یابی و پرده‌برداری از احکام ظاهری شریعت پردازد و آنها را در قالب‌هایی عقلانی و حکمی ارائه نماید.

روش فوق در آثار میرزا مشهود است. ایشان در مواضع متعدد به تحلیل و جمع روایات

متعارض می‌پردازد و نظر فنی و اجتهادی خود را در قالب حکم فقهی بیان می‌کند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۲ و ۲۱۱ و ۲۲۶ و ۶۰؛ ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵ و ۵۹۶) و سپس با ارائه تحلیل‌های گوناگون از معانی متعددی که در مورد برخی اعمال عبادی همچون نماز و حقایق اعتقادی نظیر صراط در متن دینی بیان شده است، پرده‌برداری و باطن‌یابی می‌کند و در قامت عارف و مفسری دقیق، عمیق‌ترین لایه از لایه‌های باطنی شریعت را در قالب بیانی ساده و روان تبیین می‌نماید (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۳۰). ایشان جمع دلالی و رفع تعارضات بدوی و عمق‌یابی‌های متعدد از متن دینی را با عباراتی همچون «الأولی أن یراعی» و «لعلّ» و «یحتمل أن یکون المراد» بیان می‌کند (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵؛ ملکی، ۱۳۹۹، ص ۶۲ و ۵۹). همچنین به نقد و بررسی آرای برخی عالمان همچون علامه حلی و سید بن طاووس نیز می‌پردازد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۲۸). در مورد منابعی نیز که میرزا در تدوین نظام سلوکی خود از آن بهره برده است، به طور عمده می‌توان از دو کتاب مصباح الشریعه و اقبال الأعمال سید بن طاووس نام برد. البته ناگفته نماند که گاهی نیز روایاتی را نقل به معنا و از روی حافظه ذکر می‌کند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۶). آنچه در نظام سلوکی میرزا به عنوان مزیت مطرح است، استفاده بی‌شمار ایشان از روایات دینی است که این امر علاوه بر بیانگر بودن سیطره ایشان بر مباحث نقلی، تبیین‌کننده روش سلوکی نقلی - شهودی ایشان نیز می‌باشد؛ روشی که در آن سعی می‌گردد باطن آنچه در ظاهر شریعت بیان شده است، با قوای ادراکی باطنی شهود و تبیین شود. توجه توأمان به احکام و تفاسیر ظاهری شریعت، در کنار توجه به احکام و تفاسیر باطنی آن، نشان‌دهنده جامعیت نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) است، چراکه نیل به حقیقت سلوک و وصول به مقصد نهایی جز به طریق جمع میان ظاهر و باطن نیست و کسانی که به یکی از این دو تمسک جستند و دیگری را رها کردند، یا هیچ‌گاه به مقصد نرسیدند یا توهم وصول دارند.

در پایان، لازم است به این مطلب اشاره کنیم که اگر بخواهیم مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی را به ترتیبی که در متن مقاله خواهد آمد، به اختصار ذکر کنیم، این اصول عبارت‌اند از: «تفکر»، «معرفت نفس»، «محبت»، «عمل به شریعت»، «مراقبه»، «مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک»، «لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی»، «تأثیر اعمال جوارحی بر اعضاء جوانحی»، «لقای الهی» و «توحید». این مؤلفه‌ها و راهبردها شاکله اصلی نظام سلوکی میرزا را تشکیل خواهند داد.

۳. تطبیق اجمالی نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی بر مبانی «حکمی» و «برهانی»

چنان‌که اشاره شد، در نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) توجه ویژه‌ای به باطن‌یابی از ظواهر شریعت شده است. واضح است زمانی که سخن از ادبیات «ظاهر» و «باطن» به میان می‌آید یا سخن از «معانی طولی متعدد» برای «لفظ یا حقیقتی واحد» مطرح می‌شود، نقش اصول و مبانی «حکمی» و «برهانی» بسیار پررنگ می‌گردد. اصل «اصالت وجود»، «وحدت وجود»، «تشکیک وجود»، «تناظر و تطابق میان عوالم وجود»، «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «ظهور و بطون برای حقایق موجود در ساحت هستی» همگی از اصولی‌اند که در آثار بسیاری از حکما و عرفای اسلامی مورد توجه و کاربرد بوده است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹)، به طوری که نمی‌توان بدون کاریست آنها، از «باطن شریعت» یا «معانی طولی برای الفاظ عبادات و اعتقادات» سخن گفت، زیرا «باطن»، زمانی برای «ظاهر»، «باطن» محسوب می‌گردد که بتوان میان ظاهر و باطن نحوه‌ای ارتباط در نظر گرفت و لحاظ چنین ارتباطی، زمانی میسر است که با اعتقاد به اصول «حکمی» و «برهانی» نظیر اصالت وجود و وحدت وجود بتوان نحوه‌ای از وحدت، ارتباط و اتصال وجودی را میان موجودات در ساحت هستی به اثبات رسانید؛ وحدت و اتصالی که در سایه آن بتوان ربط میان ظاهر و باطن را تصور نمود. در غیر این صورت، با فرض اصالت ماهیت و به تبع آن تباین بالذات میان موجودات (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۳۵)، در هیچ «حقیقت واحدی» نمی‌توان سخن از ظاهر و باطن به میان آورد. همچنین تا زمانی که با تمسک به اصول حکمی و برهانی تشکیک وجود و تناظر و تطابق میان عوالم وجود نتوان برای «حقیقت واحد»، مراتب طولی متعدد از معانی و ساحات مختلف وجودی در نظر گرفت، سخن از این‌که حقیقتی مانند «صلاة» یا «صراط» علاوه بر معنای ظاهری دارای معانی باطنی متعدد غیرمباین با معنای ظاهری‌اند، بی‌معناست.

با توجه به توضیحات فوق، به خوبی آشکار می‌گردد که میان نظام سلوکی میرزا و مبانی «حکمی» و «برهانی» پیوندی وثیق برقرار است، به نحوی که بدون کاربرد این اصول و مبانی حکمی و برهانی، نظام سلوکی مرحوم میرزا در سنجۀ «عقلانیت» معتبر نیست.

۴. تبیین تفصیلی مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی و تطبیق

آنها با اصول و مبانی حکمی و برهانی

در دو قسمت قبلی به اجمال به معرفی نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی پرداختیم و بیان شد

این نظام از نظر برهانی و حکمی با قواعد برهانی و حکمی مطابقت می‌کند. اکنون در بخش پیش‌رو سعی داریم که به تفصیل به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌ها و راهبردهای سلوکی میرزا و تطبیق آنها بر اصول و مبانی حکمی و برهانی بپردازیم تا انسجام و روشمندی عقلانی نظام سلوکی میرزا اثبات گردد.

۴-۱. تفکر

«تفکر» از اصلی‌ترین مؤلفه‌های نظام سلوکی میرزا است که در مواضع متعددی از آثار ایشان با عناوینی نظیر «تأمل»، «تفطن» و «تعقل» مطرح می‌شود. این مؤلفه از آن حیث اهمیت دارد که «تفکر» را می‌توان به -عنوان مهم‌ترین زیربنای «باطن‌یابی» ظاهر شریعت در این نظام سلوکی مطرح نمود. میرزا در آثار خود مصادیق مختلفی برای «تفکر» بیان نموده است، از جمله تفکر در: عظمت صنع (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۲)، عظمت نعمت (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۳)، سنت‌های الهی (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۳)، صفاء آب (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۴۷)، عاقبت امور (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۵۱)، احوال نفس (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۵۲)، امور آخرت (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۶۸)، معاصی و عقوبات آن (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۶)، معنای وقت نماز (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۰)، عالم محسوسات (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۴)، موت و سکرات آن (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۸۳)، ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۷)، محبت و دوستی خداوند (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸)، روایات معصومین (ع) و عبادات و مقامات آنان (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۳)، ایام جاهلیت و قبل از بعثت (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱)، اسماء الهی و معانی آن (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۶)، صلوات بر پیامبر (ص) (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۲)، شریعت (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۴) و تفکر در حکم (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۴۳). آنچه مشهود است این است که میرزا ساحت «تفکر» را منحصر در ساحت خاصی نمی‌داند و چنان‌که ملاحظه گردید، دامنه «تفکر» در نگاه ایشان از پایین‌ترین ساحات وجود که ساحت طبیعت و محسوسات باشد تا عالی‌ترین ساحات وجود را که ساحت اسما و صفات الهی باشد، در بر می‌گیرد و این خود نشان‌دهنده این مهم است که تفکر نابی که سبب راهیابی سالک به باطن و بواطن عالم هستی می‌گردد، تنها تفکر در امور ملکوتی و الهی نیست، بلکه اگر سالک «تفکر باطن‌یاب» داشته باشد، می‌تواند از موجودات به‌ظاهر پست عالم طبیعت نیز باطن‌یابی کند و از آنها عبرت بگیرد، چنان‌که امام علی (ع) فرمود: «إِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَعِبْرَةً لِّدَوَى اللَّبِّ وَالْإِعْتِبَارِ» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۸۵).

میرزا در کنار تفکر، «مراقبه در تفکر» را نیز از وظایف اصلی سالک می‌داند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۵). به اعتقاد ایشان، «فکر» در اعمال به منزله «نتیجه» می‌باشد و همه عناصر دخیل در

عمل به غیر از «تفکر» همگی به منزله مقدمات نتیجه‌اند؛ «تفکر» سیر است و مابقی «مقدمات سیر» (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶). ایشان در جایی افضل ادعیه و اذکار بعد از نماز را تفکر می‌دانند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۸۳) و نافع‌ترین امر در حال سالک مبتدی را تفکر در موت و شدت سکران آن (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۶۸). در نگاه میرزا، «فکر» بر «ذکر» برتری دارد، زیرا فکر مفتاح معرفت و سبب انکشاف معروف و مشهود است. چنین انکشافی موجب محبت است، چه این که قلب چیزی را دوست می‌دارد که معتقد است آن چیز صاحب جمال، جلال و خیر است. چنین عشق و محبتی جز به واسطه معرفتی که نتیجه تفکر است، حاصل نمی‌گردد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۸۴). در مورد مؤلفه تفکر، آنچه در نظام سلوکی میرزا اهمیت دارد، این است که «تفکر» حقیقی تفکری است که موجب تغییر در حال سلوکی سالک گردد و سبب ارتقای وجودی او شود (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۶۷).

۴-۱-۱. تطبیق مؤلفه «تفکر» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

تطبیق مؤلفه «تفکر» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی را می‌توان در قالب چند مطلب بیان نمود:

مطلب اول. «تفکر» می‌تواند در معانی مختلفی به کار بسته شود که متناسب با هر معنا، کارکرد خاص خود را خواهد داشت. گاهی تفکر به معنای «کشف مجهول» به کار می‌رود. تفکر به این معنا بیشتر در مباحث فلسفی و منطقی کاربرد دارد. گاهی تفکر به معنای «فهم عقلی» یا «اندیشیدن» می‌باشد که معنای عام‌تر و رایج‌تر از تفکر است. گاهی نیز تفکر به‌ویژه در مباحث اخلاقی به معنای «دوری از غفلت» به کار برده می‌شود. معانی و کارکردهایی که برای «تفکر» ذکر گردید، لزوماً در عرض یکدیگر نیستند، بلکه می‌توان میان آنها نحوه‌ای از ارتباط و ملازمت را در نظر گرفت، به این نحو که «کشف یک مجهول» لزوماً «فهم عقلی» نسبت به آن مجهول را نیز در پی دارد و «فهم عقلی یک مجهول» می‌تواند عواملی که سبب «غفلت» یا توجه به آن شیء می‌شود را نیز به ما بشناساند. بر این اساس، هنگامی که مرحوم میرزا سخن از «تفکر در موت و شدت سکران» آن می‌کند، آنچه به ذهن متبادر می‌گردد، تفکر به معنای «دوری از غفلت» است و این که انسان از یاد مرگ غافل نباشد. لکن تفکر در این معنا و کارکرد منافاتی با معانی و کارکردهای دیگر تفکر ندارد و چه بسا میان آنها ملازمت باشد، بدین نحو که «تفکر در موت و شدت سکران آن» که منجر به «دوری از غفلت» می‌گردد، ملزوم

«اندیشیدن» و «فهم عقلی» از مرگ است و «اندیشیدن» و «فهم عقلی» از مرگ نیز متوقف بر «تصور صحیح» از مرگ، احوالات و مواقفی است که انسان در آخرت پیش‌رو دارد و این «تصور صحیح» نیز ملزوم «کشف مجهولاتی» است که به واسطه حرکت از مقدمات معلوم به سمت مجهولات، برای آدمی رخ می‌دهد.

مطلب دوم. «تفکر» به معنای عام آن، که شامل «اندیشیدن» و «اندیشه»ها باشد، در نظام‌های معرفتی مبتنی بر حکمت و برهان، مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات است که به همراه عوامل دیگری که از آنها تحت عنوان مبادی افعال نام برده می‌شود، سبب ایجاد فعل خارجی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴). لذا هر فعلی که در خارج واقع می‌شود، اصل و ریشه‌ای در «اندیشه»ها و «اعتقادات» فرد دارد که نقش مهمی در شکل‌گیری و جهت‌دهی رفتار و اعمال آدمی داراست. در شرع انور، به «اندیشه»ها و «تفکراتی» که مبدأ اعمال آدمی‌اند، توجه ویژه‌ای شده است، تا آنجا که اگر عمل آدمی از تمام جهات ظاهری، شرایط صحت و تمامیت را داشت، اما از جهات باطنی که همان «اندیشه»ها و «نیات» فرد است، دچار نقصان باشد، آن عمل نه تنها ارزشی ندارد، بلکه در برخی موارد، عقوبت مکلف را به دنبال می‌آورد، مانند نمازی که از روی ریا انجام شود و فرد در آن نماز، «نیت» غیر رضای خداوند را داشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۱۸۷). با این بیان، می‌توان وجهی برهانی و حکمی برای این بیان میرزا در نظر گرفت که چرا او «مراقبه در تفکر» را برای سالک مهم می‌داند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۵)، چون «نیت» و «تفکر» سالک می‌تواند عمل او را تحت الشعاع قرار دهد و شاید به سبب همین تأثیرگذاری بین «فکر» و «عمل» است که میرزا قائل به برتری «تفکر» بر «ذکر» شده است، زیرا ذکر بدون پشتوانه معرفتی استوار، یا بی‌اثر است یا کم‌اثر.

مطلب سوم. میرزا «فکر» در اعمال را به منزله «نتیجه» می‌داند. در توجیه این سخن و تطبیق آن با مبانی حکمی و برهانی نیز توجه به معانی تفکر می‌تواند راهگشا باشد، با این توضیح که «تفکر» به معنای «اندیشیدن» را مقدم بر نتیجه فعل و «تفکر» به معنای «عدم غفلت» را همراه با عمل یا نتیجه عمل دانست. با این بیان، هم می‌توان عاملیت و مؤثریت «تفکر» به عنوان مبادی افعال را توجیه نمود و هم می‌توان برای تعبیر میرزا که فکر در اعمال را به منزله نتیجه می‌داند، توجیه وجهی در نظر گرفت.

مطلب چهارم. میرزا «تفکر» حقیقی را تفکری می‌داند که موجب تغییر در حال سلوکی سالک

گردد و سبب ارتقای وجودی او شود. وجهی که می‌توان برای تطبیق این بیان میرزا با قواعد حکمی و برهانی بیان کرد وجهی است که با اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» پیوند می‌خورد. مطابق این اصل، «اندیشه»ها، «اعتقادات» و «تفکرات» آدمی با وجود او پیوند می‌خورد، به نحوی که می‌توان ادعا نمود آنچه نقش اساسی در گسترش و توسعه وجودی نفس آدمی و سلوک وی دارد، ادراکاتی است که با نفس سالک، متحد می‌گردد و سبب اشتداد و ارتقای وجودی او می‌شود. از همین جا نیز می‌توان سرّ سخن بزرگان اهل معرفت را که تأکید فراوان به «نفی خواطر» در سلوک داشته‌اند، دانست (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۶). خلاصه مطلب آن‌که تأکید فراوان بر مؤلفه «تفکر» در نظام سلوک میرزا می‌تواند از این جهت باشد که سلوک و ارتقای وجودی انسان تا حد زیادی به دانسته‌ها و تفکرات او گره می‌خورد و هر گونه کژی و ناخالصی در این مورد، به سبب اتحادی که میان دانسته‌ها و تفکرات انسان برقرار است، سیر انسان را مختل می‌کند. شایان ذکر است که اصل اتحاد علم و عالم و معلوم که در این مطلب از آن استفاده گردید، به نحو تصریح در کلمات مرحوم ملکی نیامده است، لکن به نظر نگارندگان این‌گونه رسید که عبارات میرزا در مورد مؤلفه «تفکر» این ظرفیت را دارد که بتوان مؤلفه تفکر در نظام سلوکی ایشان را با اصل اتحاد علم و عالم و معلوم پیوند داد.

وجه تقدیم تفکر بر سایر مؤلفه‌ها در این مقاله را می‌توان این‌گونه بیان نمود که «تفکر» به عنوان مبدأ اصلی هر فعلی و هر سلوکی نقش محوری در شکل دهی به عمل و شاکله وجودی سالک دارد و تا زمانی که سالک با تفکری عمیق و صحیح تصور صحیحی از مبدأ و مقصد خود نداشته باشد، نمی‌تواند سلوک و حرکتی پایدار و مطلوب داشته باشد.

۴-۲. معرفت النفس

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام سلوکی میرزا، شناخت حقیقت «سالک» و «رونده» است و سالک و رنده در این مسیر نیز انسان به تمام حقیقت وجود خویش است که همان نفس اوست و لذا بر سالک بایسته و لازم است که به حقیقت، مقامات و مراتب وجودی خود معرفت کافی داشته باشد تا بتواند در هر مرتبه از مراتب سلوک، احکام وجودی خویش را بشناسد و متناسب با آن احکام رفتار نماید. از همین جا می‌توان به اهمیت «معرفت النفس» در نظام سلوکی مرحوم میرزا واقف شد. در مجموع، با مطالعه آثار مرحوم میرزا می‌توان به گزاره‌ها و مؤلفه‌های بنیادین ذیل در مورد شناخت حقیقت، مقامات و مراتب انسان دست یافت:

الف. صورت انسان صورت جامع جميع عوالم است. بر این اساس، می‌توان گفت انسان معجونی مرکب ولی بالقوه از جميع عوالم وجود است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۰) و عوالم حس، خیال و عقل در او منطوی می‌باشد (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳) و بلکه بالاتر از این می‌توان ادعا نمود که تمامی اسما و صفات الهی به نحو کمون در انسان حضور دارد (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). صورت انسانی دارای ظاهر و باطن است و باطن انسان که همان صورت روحانی اوست متناسب با صفتی است که بر او غالب می‌آید. این صورت برای برخی اهل مکاشفه کاملاً آشکار است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵).

ب. حقیقت انسانی به نفس مجرد اوست (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۸۷ و ص ۳۴۹؛ ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷) و سالک می‌بایست نفس خود و جميع موجودات عالم را فقراء الی الله بداند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۲۵). در توضیح این مطلب باید گفت که برای موجود ممکن که دارای ماهیت و وجود است دو جهت «من ربه» و «من نفسه» می‌توان در نظر گرفت. جهت نخست، حیثیت ایجادیه موجودات و جهت دوم، حیثیت ماهیت، انانیت، عدم محض و فقر مطلق موجودات است و باید توجه داشت که با قطع نظر از جهت «ایجاد» و «من ربه»، همه موجودات از جمله نفس انسانی، عدم محض‌اند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳). از همین جا سرّ این سخن اولیای الهی که حسنات خود را سیئه می‌دانند، آشکار می‌گردد، چه از نگاه آنها از نفسی که حقیر و فقیر محض باشد، جز عمل حقیر و کم‌ارزش صادر نمی‌گردد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۶۹).

کاملاً واضح است که بارزترین مصادیق تفکر مطلوب در ساحت حکمت و عرفان، تفکر انسان در ساحت نفس و ساحت وجودی خویش می‌باشد، چه این‌که تا انسان شناخت و معرفتی مطابق با واقع از نفس خویش نداشته باشد قادر نخواهد بود که حالاتی را که در فرایند سلوک عارض و نصیب نفس او می‌گردد، به درستی بشناسد و تبیین کند، چه این‌که دیگرآگاهی فرع بر خودآگاهی می‌باشد، لذا به نظر می‌رسد که ذکر این مؤلفه، مقدم بر مؤلفه‌هایی نظیر «مراقبت»، «محبت» و «اهتمام به شریعت»، لازم است.

۴-۲-۱. تطبیق مؤلفه «معرفت النفس» در نظام سلوک میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

در نظام‌های حکمی و برهانی نیز مانند نظام سلوکی مرحوم میرزا به معرفت النفس توجه ویژه‌ای شده است. این سخن که صورت و حقیقت انسان جامع جميع عوالم، اسما و صفات الهی است، کاملاً با مبانی حکمی و برهانی قابل تطبیق است. در فضای حکمت و فلسفه، بالحاظ سه نحوه

ادراک حسی، خیالی و عقلی، سه عالم طبیعت، مثال و عقل برای انسان اثبات می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۲). همچنین وجود خداوند بر اساس مبانی حکمی و نظری به نحو ضرورت ازلی است، به طوری که مرهون هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴) و در نتیجه، لابشرط مقسمی می‌باشد و به نحو معیت قیومیه یا تمایز احاطی با جمیع اشیا عینیت در عین تعالی دارد و از آنجا که صفات واجب تعالی نیز عین ذات اوست می‌توان گفت که جمیع اسما و صفات الهی در همه اشیا از جمله وجود انسان به نحو رقیقت حضور و ظهور دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۷). همچنین این سخن نیز که باطن انسان صورت صفات نفسانی غالب بر نفس انسان را به خود می‌گیرد، قابل تطبیق با اصل اتحاد علم و عالم و معلوم است که مورد توجه بسیاری از حکما و فیلسوفان بوده است (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳) و به حکم همین اتحاد می‌توان بیان داشت که هر نفسی در باطن خود به شکلی که متناسب با صورت همان علم است درمی‌آید، به طوری که بدن مثالی محشور در آخرت به شکل ملکات و حالات نفسانی انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸ و ۲۷۱).

با توجه به توضیحات فوق، به نظر می‌رسد که مؤلفه «معرفت النفس» در نظام سلوکی میرزا توضیحاتی که در ذیل آن بیان نمودیم با مبانی حکمی و برهانی قابل تطبیق و پیوند می‌باشد.

۴-۳. محبت

«محبت» دیگر مؤلفه‌ای است که مرحوم میرزا در نظام سلوکی خود به آن توجه داشته است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰). در نگاه او محبت سبب می‌گردد که محب و محبوب یکدیگر را جذب کنند. همچنین ازدیاد ذکر و یاد محبوب از دیگر آثار محبت است که سبب این ازدیاد ذکر چیزی جز این نیست که توجه به محبوب سراسر فضای قلب سالک را فراگیرد و جایی را برای غیر نگذارد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶). از آثار ویژه محبت در نظام سلوکی این است که محبت تعامل حبیب و محبوب را تسهیل می‌کند و این تسهیل‌گری سبب می‌گردد که محب از مناسک، عبادات، حرکات و سکناات خود احساس سرور و بهجت کند، نه این که این امور را تکالیفی بداند که سبب مشقت اوست (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲). عاشق که در تمام احوالات، معشوق را نظاره‌گر خود می‌بیند نه تنها از طی مسیر پر فراز و نشیب وصول به محبوب احساس مشقت نمی‌کند، بلکه در لذت شرب مدام غرق است. نقش «محبت» را در نظام سلوکی میرزا و بلکه در تمامی نظام‌های سلوکی باید مهم

قلمداد کرد، زیرا همان‌طور که گذشت، محبت می‌تواند سیر سالک را تسریع بخشد و از ملالت‌ها و مشقت‌های سیر الی الله بکاهد.

مؤلفه محبت در نظام سلوکی میرزا را می‌توان مقدم بر اصولی نظیر «عمل به شریعت»، «مراقبه»، «مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک»، «لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی»، «تأثیر اعمال جوارحی بر اعضای جوانحی» و «لقای الهی» دانست، زیرا محبت سالک به مقصد و معشوق خود می‌تواند به عنوان محرکی قوی برای سالک محسوب گردد که اهتمام او را نسبت به «انجام تکالیف شریعت»، «مراقبه» و «عدم اشتغال مذموم به ماده و مادیات» چندین برابر می‌کند و سالکی که از روی محبت، سلوک خویش را انجام می‌دهد، چون معشوق را ناظر بر افعال خود می‌بیند نه از انجام عمل خسته می‌گردد و نه آتش اشتیاق و وصول به مقصد در جان او دچار کاستی می‌گردد. این حقیقت، امری است که در امور مربوط به عالم دنیا نیز قابل مشاهده و تجربه است و معمولاً هنگامی که آدمی فعلی را از روی شوق و محبت انجام می‌دهد نه تنها احساس خستگی نمی‌کند، بلکه هر لحظه اشتیاق او به انجام آن عمل فزونی می‌یابد.

۴-۳-۱. تطبیق مؤلفه «محبت» در نظام سلوک میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

تطبیق مؤلفه «محبت» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی، از دریچه تحلیل رابطه علیت امکان‌پذیر می‌باشد. «معلول» یا همان «وجود محدود و مقید» زمانی که به «علت» خود یا همان «وجود نامحدود و مطلق» توجه می‌کند در او «شوق» و «محبتی» نسبت به کمالاتی که در علت هست و در او نیست، حاصل می‌گردد. این شوق و محبت سبب می‌گردد که وجود معلول و محدود، برای تشبه به علت خود که کمالات وجودی را دارا می‌باشد، حرکت و سیر انجام دهد تا به تدریج کمالاتی را که علت در باطن ذات او به نحو بالقوه به ودیعت گذاشته است، به فعلیت و ظهور برساند و تشبه به علت و کمالات او پیدا کند (ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۸۰). مانند مطلب مذکور را می‌توان در رابطه میان سالک و حق تعالی نیز بیان نمود، زیرا سالک هنگامی که کمالات واجب تعالی را مشاهده می‌کند، در او حالت «عشق» و «محبتی» نسبت به آن کمالات پدیدار می‌گردد که این حالت عشق و محبت، او را وادار به سیر و حرکت به سوی محبوب برای تشبه به محبوب می‌کند؛ سیر و حرکتی که اگر بر آن مداومت ورزیده شود، نتیجه‌ای جز وصول و فنای در حق تعالی نخواهد داشت (قیصری، ۱۳۷۶، ص ۴۱). بر این اساس، مؤلفه «محبت» در نظام سلوکی

میرزا نیز با اصول و مبانی حکمی و برهانی مطابقت دارد و لذا این مؤلفه نیز مانند دیگر مؤلفه‌های مذکور، معاصد به اصول حکمی است.

۴-۴. عمل شریعت

اهمیت «شریعت» در نظام سلوکی میرزا انکارناپذیر است. میرزا باور به تطابق میان عقل و شرع دارد و معتقد است که این هر دو، انسان را به اتصاف به اخلاق روحانی دعوت می‌کنند و لذا بر سالک راه حق لازم است که همه اعمال خود را با میزان عقل و شرع هماهنگ کند (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). در نگاه میرزا، مناسک شریعت نه از جهت «تکلیف»، بلکه از باب «تشریف»، بر سالک حکم شده است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲ و ۲۳۷). ایشان حکمت تشریع را تقویت جنبه روحانی انسان می‌داند تا او بتواند با عمل به شریعت اوصاف بالقوه روحانی خود را به فعلیت برساند (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۲). در واقع، مناسک شریعت یا برای «تخلیه» رذایل انسانی و یا برای «تحلیه» انسان به اوصاف کمالی وضع شده‌اند و ممکن است که در برخی مناسک شریعت، «تخلیه» و «تحلیه» هر دو با هم موجود باشند، مانند حج که جامع این دو خصوصیت است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۳). مؤلفه «عمل به شریعت» در نظام سلوکی میرزا را می‌توان مقدم بر اصولی نظیر «مراقبه»، «مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک» و «لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی» دانست، چه شریعت در معنای عام خود می‌تواند جامعی برای مؤلفه‌های مذکور قلمداد گردد. سالک مقید به شریعت و دستورات آن اعم از واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات، هیچ‌گاه نفس خود را از مراقبه نسبت به حق تعالی غافل نمی‌کند و استعدادهای آن را با اشتغال به امور پست دنیوی از بین نمی‌برد و در این راه نیز از توسل به اولیای الهی که در لسان شریعت بسیار به آن توصیه شده است غافل نمی‌گردد.

۴-۴-۱. تطبیق مؤلفه «عمل به شریعت» در نظام سلوک میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

در لسان اهل حکمت و برهان نیز «شریعت» به عنوان عامل رضای حق (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۶) و صراط مستقیمی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۰) که تنها عامل قرب به حق تعالی و سعادت انسان است، معرفی شده است. اگر بخواهیم لزوم تبعیت از شریعت را برای سالک الی الله در قالب اصول و مبانی حکمی تبیین کنیم باید بگوییم که انسان به عنوان موجودی ممکن و دارای ماهیت، دارای «وجود» و «علم» محدود می‌باشد و به سبب همین محدودیت نمی‌تواند جمیع عواملی را که در

سعادت یا شقاوت او دخیل است شناسایی کند و به آنها عمل کند. از این رو عقل سلیم حکم می‌کند که چنین موجودی به دستوراتی که در قالب شریعت از سوی موجودی که دارای «وجود» و «علم» نامحدود است و به منزله علت موجودات محدود می‌باشد، عمل کند تا به سعادت حقیقی و سرمنزل مقصود خود برسد. بر این اساس، مؤلفه عمل به شریعت در نظام سلوکی میرزا جدای از جنبه تبعیدی آن، دارای پشتوانه حکمی و برهانی می‌باشد.

۴-۵. مراقبه

«مراقبه» در نظام سلوکی میرزا مانند اغلب نظام‌های سلوکی، نقش برجسته و پررنگی دارد. در نظام سلوکی میرزا مراقبه موجب تصحیح عمل انسان و خلوص آن از آفات عمل و در نتیجه، موجب تطهیر قلب انسان خواهد بود و عملی که مقرون به مراقبه باشد، دارای صورت برزخی نیکو نیز خواهد بود (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۶). در اندیشه میرزا نتیجه مهمی که مراقبه در پی دارد، تصحیح و خالص سازی نیت است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰) و اساساً عمل معادل نیت خالص است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۴۰).

سالک پس از این که بر اثر «تفکر» و «معرفت نفس» نسبت به مقصد خود، شناخت و «محبت» پیدا نمود و اعمالی را که در «شریعت» آمده است از سر شوق و محبت انجام داد، باید مؤلفه «مراقبه» را سرلوحه کارش قرار دهد تا آنچه را به دست آورده و استعدادهایی را که به فعلیت رسانده است، از دست ندهد. سالک می‌بایست به صورت روزانه، اعمال و افکار خود را مورد محاسبه و رصد قرار دهد، عواملی که سرعت سیر او را کند می‌کند، شناسایی کند و با «مراقبه» صحیح، این عوامل را از خود دور سازد.

۴-۵-۱. تطبیق مؤلفه «مراقبه» در نظام سلوک میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

مراقبه در معنای وسیع تر خود امری فطری است، به نحوی که تمامی موجودات نسبت به کمالات اولیه و ثانویه شان مراقبه دارند و نمی‌خواهند این کمالات معدوم شوند. بر این اساس، می‌توان گفت که توجه به اصل مراقبه امری فطری است. با این حال، باید توجه داشت مراقبه‌ای که در نظام‌های سلوکی بر آن تأکید می‌گردد دارای ریشه‌های وثیق برهانی و حکمی نیز هست (طهرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹). بر اساس مبانی حکمی و برهانی، حقیقت علم حقیقتی وجودی و مجرد است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴) و این حقیقت با نفس عالم متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۲).

از طرفی، می‌دانیم در جمیع ادراکاتی که برای انسان حاصل می‌گردد، حتی در ادراکات حسی، معلوم بالذات امری مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۵). نتیجه این‌که، بر اساس آنچه که از ادراک برای انسان حاصل می‌آید، نفس انسان به واسطه این ادراک، توسعه و اشتداد وجودی می‌یابد و چون ادراک امری مجرد است، اگر ادراکات انسان از جمله اموری باشد که برای تکامل نفس او زیان‌آور است، اثر وضعی این ادراک زیان‌بار تا ابد در نفس باقی می‌ماند، زیرا انعدام در امر مجرد (ادراک) معنا ندارد و مختص به موجوداتی است که یا مادی محض اند یا نحوه تعلقی به ماده و مادیات دارند. از اینجا نقش کلیدی مراقبه در سعادت ابدی انسان نمایان می‌شود. بر این اساس، توجه به مؤلفه مراقبه در نظام سلوکی میرزا مانند دیگر مؤلفه‌های نظام او دارای پشتوانه عقلی و حکمی است.

۴-۶. مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک

در نظام سلوکی میرزا اهتمام و اشتغال افراط‌گونه به دنیا و امور دنیوی از جمله مؤلفه‌هایی است که مانع سیر و سلوک سالک می‌باشد. اگر اهتمام سالک به دنیای خود بیش از هم او به آخرت باشد، فقری او را فرامی‌گیرد که غنایی در پی ندارد و صاحب آرزوهای بی‌منتها خواهد شد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۵). اشتغال افراطی به دنیا سبب کسالت و ضعف در عبادت و سلوک سالک است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۸) و نیز ماده جمیع خطورات شیطانی انسان است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۵۳). در نگاه میرزا، انقطاع از محبت دنیا علاج کلی برای حضور و تفهم در قلب است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۵۴) و استهتار و استغراق در محبت و ذکر دنیا موجب فساد قلب است (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۷۱). میرزا صراحتاً بیان می‌دارد که اهتمام دنیا جز خسران در پی نخواهد داشت، چه این‌که مقدرات الهی مقسوم است و به جد و جهد انسان نیست. روزی انسان مطابق قضای الهی مقدر و واصل است و لذا بهترین طریق تحصیل عافیت، توکل می‌باشد نه جهد و کوشش (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱).

سالک پس از این‌که مؤلفه «مراقبه» را سرلوحه کار خود قرار داد، درمی‌یابد که از اتم مصادیق مراقبه این است که نفس خود را از اشتغال افراطی به ماده و عالم دنیا فارغ کند، زیرا هر مقدار نفس بیشتر در ماده و طبیعت منغمم گردد، از توانایی او برای پرداختن به امور معنوی و ملکوتی کاسته می‌گردد و ظرفیت‌های لازم جهت سیر و سلوک الی الله را از دست خواهد داد.

۴-۶-۱. تطبیق مؤلفه «مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک» در نظام سلوک میرزا با اصول

و مبانی حکمی و برهانی

مطابق با اصول و مبانی حکمی و برهانی و بنابر نظریاتی که در مورد رابطه نفس با بدن بیان شده است، نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد تشکیکی اند و میان آنها مابینت و مغایرت حقیقی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). نکته مهم در مورد این رابطه متقابل، متعکس بودن نفس و بدن در قوت و ضعف و کمال و نقص است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۶)، به این معنا که هر مقدار بدن به واسطه انغمار در مادیات، وجود مادی و دنیوی اش اشتداد و توسعه پیدا کند، نفس مجرد، از توجه به جنبه عقلانی و ملکوتی خود باز می ماند، و در جانب عکس قضیه نیز هر مقدار نفس به جنبه عقلانی، ملکوتی و باطنی خود بیشتر توجه کند، توجهش به بدن، احکام و عوارض دنیایی آن کاسته می گردد (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۰) و از آنجاکه سالک حقیقی به سوی حق تعالی، نفس با قوای باطنی خویش است، بسیار مهم است که نفس در جانب توجه به بدن و امور دنیوی جانب اعتدال را حفظ کند تا بتواند سیر خود به سمت حق تعالی را تسریع بخشد.

۴-۷. تأثیر اعمال جوارحی بر اعضای جوانحی

مرحوم میرزا بر این نکته تأکید می کند که حرکات اختیاری انسان دارای اثری است که روح و قلب سالک را تحت تأثیر قرار می دهد. این اثرات می تواند مُقَرَّب یا مُبَعَّد سالک از حق و صراط مستقیم باشد و لذا می توان گفت هر اثری که در نتیجه یک عمل ظاهری در قلب حاصل می شود، به منزله قَدَمی در سیر سالک به سوی جنت یا نار است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۳۳). به عبارت دیگر، بنابر اقتضای حکمت الهی، خداوند برای هر عملی تأثیری در «توفیق» و «خذلان» قرار داده است؛ عمل خیری که قلب انسان را صالح و مستعد برای انتشاء اعمال خیر می گرداند، در متن دینی «توفیق» نامیده شده و عمل شری که قلب انسان را مستعد برای انتشاء اعمال شر می گرداند، «خذلان» نامیده شده است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۳). تأثیرگذاری اعمال جوارحی بر اعضا و قوای جوانحی بیانگر این مهم می باشد که تمام حرکات و سکانات سالک در جان او مؤثر است و می تواند کمیت و کیفیت سیر سالک را تحت تأثیر قرار دهد، و این مطلبی است که چه در نظام سلوکی مرحوم میرزا و چه در سایر نظام های سلوکی، مورد توجه اولیای الهی بوده است، به طوری که ایشان اهتمام تام داشته اند که اعمال ظاهری آنان به هیچ وجه اسباب تضییع حقی اعم از حق الله، حق الناس و حق النفس نگردد و بلکه بالاتر، ایشان بر این مطلب تأکید داشته اند که

خوب است سالک حتی در افعال مباحش نیز قصد قربت کند تا قلب از آن عمل تأثیر مناسب و سلوکی‌اش را بپذیرد.

ذکر مؤلفه «تأثیر اعمال جوارحی بر اعضای جوانحی» بعد از مؤلفه «مراقبه» در این تحقیق از این جهت می‌باشد که در کنار «عدم توجه و اهتمام افراطی به امور مادی و دنیوی»، توجه به تأثیری که اعمال جوارحی بر اعضای جوانحی می‌گذارند و «مراقبت» داشتن نسبت به این تأثیر، در فرایند سلوک سالک بسیار اهمیت دارد. به عبارت دیگر، یکی دیگر از مصادیق اتم مراقبه این است که انسان از این مطلب غفلت نداشته باشد که اعمال جوارحی او هرچند اعمالی ظاهری و محسوس به حساب می‌آیند، اما همین اعمال و لو جزئی و کم‌اثر باشند، بر جوانح و قوای باطنی سالک تأثیرگذارند و روند سیر او را شتاب می‌بخشند یا کند می‌کنند و شاید از همین روست که در شرع انور، علاوه بر تأکید بر حفظ طهارت قوا و حواس باطنی، بر مداومت بر طهارت اعضای جوارحی در غالب دستوراتی مانند وضو و غسل تأکید شده است.

۷-۴-۱. تطبیق مؤلفه «تأثیر اعمال جوارحی بر جوانحی» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی

حکمی و برهانی

مطابق با برخی نظریات رایج در باب وجودشناسی نفس انسانی و رابطه این نفس با بدن انسانی، رابطه میان نفس و بدن رابطه دوشیء جدا و منفصل نیست، بلکه نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد تشکیکی‌اند؛ وجود واحدی که مرتبه نازل آن همین بدن مادی است و مرتبه اعلای آن نفس مجردی است که مراتب وجود مجرد مثالی و عقلی را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). لذا به واسطه وحدت اتصالی که میان نفس و بدن برقرار است، هرگونه فعل، انفعال و تغییری در نفس یا بدن ضرورتاً بر دیگری نیز تأثیر می‌گذارد. حتی تجربه نیز این مطلب را تأیید می‌کند، مثلاً هنگامی که انسان خشمگین می‌گردد، با این که خشم حالتی نفسانی است، اما ضربان قلب فرد افزایش می‌یابد، یا هنگامی که جراحی بر بدن وارد می‌گردد، با این که جراحی حالتی فیزیکی و بدنی است، اما درد ناشی از آن، نفس مجرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بر این اساس، می‌توان پذیرفت که هرگونه عملی که از جوارح انسان صادر و ایجاد می‌گردد، این عمل به واسطه اتحادی که میان نفس و بدن و به عبارتی، میان اعضای جوارحی و نفس انسان برقرار است، قطعاً بر اعضای جوانحی انسان نیز تأثیرگذار خواهد بود و از آنجاکه انسان سالک با حقیقت خویش که همان نفس و قوای باطنی اوست سلوک می‌نماید، قطعاً اعمال جوارحی، چه در کمیت و

چه در کیفیت سلوک تأثیر می‌نهد. نتیجه آن‌که، مؤلفه مورد بحث در نظام سلوکی میرزا مطابق با قواعد حکمی و فلسفی است و با آنها پیوند وثیق دارد.

۴-۸. لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی

مؤلفه دیگر در نظام سلوکی میرزا مؤلفه توسل و معرفت به انسان کامل و اولیای الهی است (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۵). ایشان اهمّ مهمّات کار سلوکی سالک را توسل به ائمه معصومین (ع) می‌داند (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۱). در اندیشه میرزا معرفت امام و ولی، تا آن اندازه مهم است که می‌توان آن را شرط قبول و صحت اعمال دانست (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۰) و عمل بدون ولایت مقبول نخواهد بود (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۵۷). میرزا حضرات معصومین (ع) را علت ایجاد و واسطه فیض جمیع مخلوقات معرفی می‌کند (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۵) که به واسطه ایشان توحید کامل می‌گردد (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

وجه این‌که نگارندگان در این مقاله، مؤلفه «لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی» را بعد از مؤلفه‌هایی نظیر «مراقبه» و «مانعیت اشتغال و اهتمام به دنیا برای سلوک» قرار دادند این است که سالک در جریان سلوکی که به سمت مقصد خود و حقیقت مطلق دارد، در برخی از مواضع و منازل، متوجه این حقیقت می‌شود که نفس انسانی بسیار ضعیف‌تر از آن چیزی است که بتواند به تنهایی و بدون استمداد از ذوات مقدس معصومین (ع) و انسان‌های کامل در برابر وسوس و اغواگری‌های نفس اماره و شیطان مقاومت نماید؛ شیطانی که «عدوّ مبین» انسان و از کوچک‌ترین روزنه‌ها و خلأهای وجودی انسان استفاده می‌کند تا او را به ورطه هلاکت و نابودی بکشانند. لذا بر سالک راه حق و حقیقت لازم است که در کنار «مراقبه» و «عدم اهتمام افراط‌گونه به امور مادی و طبیعی» توجه و توسل تام به ذات اقدس الهی و ذوات معصومین (ع) داشته باشد، چراکه اگر انسان، خود باشد و خود، با دقیق‌ترین «مراقبه»‌ها و سخت‌ترین «عزلت‌نشینی»‌ها و «ریاضت»‌ها نیز حریف نفس اماره و شیطان رجیم نخواهد بود، چنان‌که در مآثورات دینی آمده است: «إلهی لا تکنلی إلی نفسی طرفه عین أبداً».

۴-۸-۱. تطبیق مؤلفه «لزوم معرفت و توسل به اولیای الهی» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی

حکمی و برهانی

سخن درباره جایگاه و نقش انسان کامل و اولیای الهی در ساحت هستی، بحث مفصلی است

که در این مقال نمی‌گنجد، لکن آنچه مختصراً در مورد لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی از دریچه مبانی حکمی و برهانی می‌توان بیان داشت این است که یکی از مقومات حرکت سالک برای طی مسیر سعادت، معرفت نسبت به مقصد سلوک می‌باشد. اساساً تا سالک مقصد سلوک را نشناسد، انگیزه و توانی برای حرکت و سیر ندارد. حال، سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که اگر مقصد سلوک را وصول به حق تعالی و لقای او بدانیم، آیا اساساً شناخت نسبت به حق تعالی امری ممکن است یا خیر، و اگر ممکن است این شناخت چگونه است، آیا اجمالی است یا تفصیلی؟ پیش‌تر به مناسبت بیان داشتیم که در حکمت متعالیه، حقیقت واجب تعالی موجود به وجود و وجوب ضروری ازلی است، بدین نحو که این وجود مرهون هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴) و چنین وجودی مطلق به اطلاق مقسمی است و لذا در مقام کنه ذات هیچ نحوه تعین و نسبتی، حتی تعین معرفتی با غیر پیدا نمی‌کند، چون در غیر این صورت، این وجود، قید می‌خورد و مقید شدنش در تعارض با ضرورت ازلیه اوست. بر این اساس، آنچه از این حقیقت، متعلق معرفت و شهود قرار می‌گیرد، چیزی جز ظهورات و تجلیات این حقیقت نیست (قیصری، ۱۳۷۶، ص ۳۸) و از میان این ظهورات و تجلیات، ظهوری که ادنی مناسبت را به حقیقت واجب دارد و جامع جمیع اسما و صفات این حقیقت به نحو تبعیت است، انسان کامل یا همان حقیقت محمدیه (ص) می‌باشد که واسطه فیض و سریان وجود به سایر موجودات ساحت هستی است. پس برای شناخت و معرفت نسبت به حق تعالی راهی جز توجه و توسل به اسباب فیض او نیست تا از طریق این توجه خود واجب تعالی به نحو اجمال شناخته گردد. البته اجمال در اینجا به معنای ابهام نیست، بلکه به این معناست که شناخت ما نسبت به کنه ذات واجب منحصر در این است که بدانیم در ورای همه تعینات، موجودی هست که محدود به هیچ تعینی نیست. با توجه به مطالب بیان شده، مشخص گردید که لزوم معرفت و توسل به انسان کامل و اولیای الهی در نظام سلوکی میرزا دارای پشتوانه‌های حکمی و برهانی است و با این پشتوانه‌ها پیوندی عمیق دارد.

۹-۴. لقای الهی

یکی دیگر از مؤلفه‌های نظام سلوکی میرزا را می‌توان مؤلفه «لقای الهی» دانست. این مسئله از چنان اهمیتی در نظام سلوکی میرزا برخوردار است که او یکی از آثار خود را به طور تفصیلی به امکان دیدار و رؤیت الهی اختصاص داده است. به اعتقاد میرزا، مسئله لقا از متواترات متون دینی و مطابق

گزارش‌های شهودی عارفان، از مجربات است (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۶). نکته حائز اهمیت در تبیین «لقای الهی» در نظر میرزا این است که طبق قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹)، تمام معانی «قرب» و «لقاء» که در متون دینی آمده است، معانی حقیقی‌اند نه مجاز یا استعاره (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰). به اعتقاد وی، حمل چنین مفاهیمی بر مجاز و استعاره خلاف نص دینی است (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲). بر این اساس، بعد از پذیرش قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، دایره مجازگیری و استعاره در الفاظ و مفاهیم دینی بسیار محدود خواهد بود و لذا نظر کسانی که معانی و مفاهیمی مانند زیارت، دیدار و لقای خداوند را حمل بر مجاز نموده‌اند، مقبول نخواهد بود و می‌بایست گفت که در حقیقت، معنای «زیارت الله» و «لقاء الله» دیدار و زیارت به نحو قلبی و شهودی می‌باشد (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱). به بیانی دیگر، «لقای الهی»، رؤیتی قلبی است که منزله از رؤیت عقلی، حسی و خیالی می‌باشد (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). مؤلفه لقای الهی را از آن حیث می‌توان در نظام سلوکی میرزا مهم دانست که بنابر برخی مکاتب سلوک، «لقای حق تعالی» پایان سیر سالک دانسته شده است و در این هنگام، دانستن این‌که لقای الهی چیست و کیفیت آن به چه صورت می‌باشد، نقش کلیدی در جریان سیر سالک الی الله و ادراک موقعیت او دارد.

سالک پس از پیمودن و پست سر نهادن منازل مانند «تفکر»، «معرفت نفس»، «محبت»، «عمل به شریعت»، «مراقبه»، «اعراض از ماده و طبیعیات» و «توسل به ذات اقدس اله و اولیای او» مهبای «لقای الهی» می‌گردد. بر این اساس، تمام مؤلفه‌های سابق که در این مقاله تبیین گردید، برای وصول به یک هدف بود و آن هدف همان لقای الهی است که توضیحات آن در بیانات میرزا به نحو مختصر گذشت. پس از حیث ترتیب منطقی، لقای الهی پس از سایر مؤلفه‌ها قرار می‌گیرد.

۴-۹-۱. تطبیق مؤلفه «لقای الهی» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

تفسیر خاصی که در نظام سلوکی میرزا از مؤلفه «لقای الهی» می‌شود، مطابق با اصول و مبانی عقلی حکمی و برهانی نیز هست. این سخن که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، در ساحت حکمت نظری حقیقتی است که اگر مورد اجماع حکما نباشد، حقیقتی قریب به اجماع است و مورد توجه ایشان بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۶ و ۹۱). ریشه این اصل و حقیقت را می‌توان در اصولی مانند وحدت وجود و تشکیک وجود جست. این اصول به ما اجازه می‌دهد که بتوانیم برای حقیقت واحد، مراتب و لایه‌های مختلفی از هستی و معنا را در نظر بگیریم؛ لایه‌ها و مراتبی که حقیقت واحد در هر یک از آنها می‌تواند معنای متناسب با آن لایه و مرتبه از هستی را داشته باشد. بر این اساس،

مفهومی مانند «لقاء» منحصر در تماس و ملامت فیزیکی نخواهد بود، بلکه می‌توان این مفهوم را توسعه داد و بسته به این‌که این مفهوم در کدام ساحت از ساحت هستی به کار برده می‌شود، معنایی متناسب با همان ساحت را به کار برد. در نتیجه، اگر لقا را در مرتبه الوهیت به کار بردیم، از آنجاکه در آن مرتبه ظهوری از جسم و جسمانیت تحقق ندارد، لقا بر معنایی غیر از لقای جسمانی حمل می‌گردد که مثلاً مشاهده و ادراک به قوای باطنی و قلب باشد، همان‌گونه که میرزا بدان اشاره نمود. با توجه به مطالبی که بیان گردید، مؤلفه «لقای الهی» در نظام سلوکی میرزا مانند دیگر مؤلفه‌های این نظام، پشتوانه حکمی و برهانی دارد.

۴-۱۰. توحید

توحید را شاید بتوان به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه نظام سلوکی میرزا نام برد، چه وصول به توحید در نظام‌های سلوکی حقیقی اصلی‌ترین هدف سالکان راه حقیقت است. بر این اساس، هر نظام سلوکی که نتواند سالک را به توحید حقیقی رهنمون گردد، نظام سلوک شیطانی و نفسانی خواهد بود. میرزا قائل به وحدت وجود است و توحید افعالی را هم از ملزومات چنین دیدگاهی می‌داند (ملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰ و ۲۱۱) و به تبع این دیدگاه معتقد است که هیچ ضارّ و نافع و مؤثر حقیقی در عالم هستی به غیر از حق تعالی وجود ندارد (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۲). او حق تعالی را موجودی کامل، نافع، اشرف، اجود و کلّ کمال می‌داند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۴۰۰) که تمامی عالم هستی قائم به او و در تحت ربوبیت اوست. او کیفیت این ربوبیت را نه مانند ربوبیت ملاک بر املاک می‌داند و نه مانند ربوبیت پدر برای فرزندان یا نفس بر اعضای بدن. او نزدیک‌ترین تمثیل برای ربوبیت رب نسبت به مخلوقات را ربوبیت نفس به قوای خود می‌داند، هرچند این تمثیل را هم از جهاتی صحیح نمی‌داند (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۶)، زیرا احاطه حق نسبت به غیر خود احاطه محیط صمد بر محاط خود است و نه احاطه عقل به معقولات خود (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۳۴۷).

«توحید» را می‌توان آخرین منزل و میعادگاهی دانست که سالک پس از گذراندن منازل و مراحل مختلف سلوکی خود به آن نائل می‌آید و منتها درجه سیر سالک است. سالک در این منزل با تمام وجود خود و به علم حضوری می‌یابد که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و بالاتر از این منزلگاه، درجه و مرتبه‌ای برای سالک متصور نیست. لذا این مؤلفه را به عنوان آخرین مؤلفه از نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی قرار دادیم.

۴-۱۰-۱. تطبیق مؤلفه «توحید» در نظام سلوکی میرزا با اصول و مبانی حکمی و برهانی

حقیقت و مصداق بالذات هر مفهومی، از جمله مفهوم وجود، چیزی است که آن مفهوم، بدون ملاحظه هیچ قید، حیثیت و شرطی، حتی شرط عموم و اطلاق از آن انتزاع و بر آن حمل می‌شود. بر این اساس، حقیقت و مصداق بالذات مفهوم وجود، طبیعت و حقیقت «بلاشرط» وجود است که اطلاق، عموم، سریان، انبساط و... از لوازم این حقیقت‌اند، نه شروط و قیوداتی که مقید و محدود طبیعت و حقیقت «بلاشرط» و «بلاقید» وجود باشند (قیصری، ۱۳۷۶، ص ۹۸). لذا مفهوم وجود یک مصداق حقیقی و بالذات بیشتر ندارد که همان ذات واجب تعالی است، چراکه فقط ذات واجب تعالی است که مرهون هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست و وجود ضروری ازلی و مصداق بالذات وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴). از این رو حقیقت توحید در حکمت متعالیه منحصر در وجودی است که مطلق به اطلاق مقسمی است و این وجود به سبب ویژگی عدم تناهی اساساً وجود دیگری را چه در طول و چه در عرض وجود خود باقی نمی‌گذارد و لذا هر آنچه غیر از این وجود مشاهده است همگی شئون و ظهورات این وجود ازلی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). چنین دیدگاهی در باب توحید تا حد زیادی با دیدگاه میرزا مطابقت دارد، چه همان‌گونه که اشاره شد، ایشان خداوند را کل کمال می‌دانست (ملکی، ۱۳۹۹، ص ۴۰۰) و خداوند تنها در صورتی کل کمال است که برای از هر گونه قید و محدودیتی باشد، حتی قید و محدودیتی که از ناحیه اطلاق وجودی به او نسبت داده شود، زیرا اطلاق وجودی وصف وجود منبسطی است که تجلی و ظهور فعلی خداوند است و نه حقیقت واجب تعالی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۱). خلاصه آن‌که، مؤلفه «توحید» در نظام سلوکی میرزا نیز مانند سایر مؤلفه‌ها با اصول و مبانی حکمی و برهانی معاضد است.

نتیجه‌گیری

بازخوانی تحلیلی نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی نشان‌دهنده این مطلب می‌باشد که هرچند این نظام سلوکی در نگاه ابتدایی نظامی است که در قالب مباحث مرتبط با عرفان عملی شناخته و دانسته می‌شود، لکن قابلیت تطبیق با مبانی حکمی و عقلانی به‌ویژه مبانی مطرح در حکمت متعالیه را دارد، به نحوی که می‌توان این نظام سلوکی را از حیث عقلی نیز دارای انسجام درونی و روشمندی عقلانی دانست. بر این اساس، می‌توان مطابقت مذکور را گامی در جهت پیوند دادن مباحث مطرح در عرفان به‌ویژه عرفان عملی با مباحث مطرح در حکمت نظری دانست.

فهرست منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴ش). النجاة. تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۵ش). نفس شفاء. قاهره: دار الکتب العربیه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). إلهیات الشفاء. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). الإشارات والتنبیها. قم: انتشارات مکتوبات دینی.
۶. آملی، سید حیدر بن علی. (۱۳۸۳ش). أنوار الحقیقة وأطوار الطریقة وأسرار الشریعة، (تصحیح سید محسن موسوی تبریزی). قم: انتشارات نور علی نور.
۷. تلمسانی، سلیمان بن علی. (۱۳۷۱ش). شرح منازل السائرین إلى الحق المبین. قم: بی جا.
۸. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۰۴ق). دروس اتحاد عاقل به معقول. تهران: حکمت.
۹. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸ش). معراج السالکین و صلوة العارفین. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵ش). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۰ش). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. سبزواری، ملا هادی بن مهدی. (۱۳۹۰ش). شرح منظومه، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۴ش). نهاية الحکمة. قم: انتشارات امام خمینی (ره).
۱۴. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶ش). رسالة لبّ الباب. مشهد: علامه طباطبایی.
۱۵. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق). روح مجرد. مشهد: علامه طباطبایی.
۱۶. قیصری، داود. (۱۳۷۶ش). شرح فصوص الحکم، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: امیرکبیر.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶ش). اصطلاحات الصوفیه، (ترجمه و شرح محمدعلی مودودلاری). تهران: بی جا.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه، (تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). رسائل فلسفی، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم، (تحقیق محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح اصول کافی، (تحقیق محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. ملکی تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۵ش). المراقبات، أعمال السنة، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۲۵. ملکی تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۸ش). لقاء الله تعالى، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۲۶. ملکی تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۹۹ش). اسرار الصلاة، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۲۷. نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.



Analytical Study of the Relationship between Right and Justice in the Civilizational Teachings of Imam Reza (pbuh)

 Rahmatullah Karimzadeh¹ ✉, Hossein Farzaneh²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: karimzadeh@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.farzaneh@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 15 September 2024
Received in revised form: 10
November 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 11 December
2024

Keywords

Right; Truth of
Monotheism, Justice,
Natural Disposition, Imam
Reza (pbuh).



Abstract

"Right" and "justice" are truths that every human wants to achieve by nature. This research, with a descriptive-analytical method, investigates the nature of right and justice and their relationship with each other in the light of the teachings of Imam Reza (pbuh). It is believed that the concept of "right" and "justice" are philosophical concepts and the intellect abstracts the concept of "right" from comparing the owner of the right, i.e. a purposeful entity, and the right itself, i.e. the desired goal or appropriate destination. The right arises from "existence" and the existence of the Supreme Being, which is rich in essence, is the origin of all existences and, as a result, the origin of all rights. The movement of beings in the direction of reaching that desired goal and corresponding destination requires the privileges that God grants them through creation or Shari'a (Islamic law). In fact, right is the source of justice, which is derived from the truth of monotheism, and this meaning is manifested in the cultural teachings of Imam Reza (pbuh), who said, "The word monotheism is a fortress that whoever enters it will remain safe, but provided that it must be through Wilayah (guardianship). The explanation of this matter based on the teachings of Imam Reza (pbuh) will help to know the nature of right and justice and its implementation in life, which provides the necessity of this discussion.

Cite this article: Karimzadeh, R.; Farzaneh, H. (2024). Analytical Study of the Relationship between Truth and Justice in the Civilizational Teachings of Imam Reza^(pbuh). *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 251-272. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6345.1551>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی تحلیلی رابطه حق و عدالت در تعالیم تمدنی امام رضا(ع)

۱. رحمت‌اله کریم‌زاده[✉]، حسین فرزانه^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

karimzadeh@razavi.ac.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.farzaneh@razavi.ac.ir

چکیده

«حق» و «عدالت» از حقایقی هستند که هر انسانی فطرتاً خواهان دست‌یابی به آنهاست. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی حقیقت حق و عدالت و رابطه آن دو با یکدیگر در پرتو تعالیم امام رضا(ع) پرداخته و بر این اعتقاد است که مفهوم «حق» و «عدالت» از سنخ مفاهیم فلسفی هستند و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن صاحب حق، یعنی موجودی هدفمند و خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب، انتزاع می‌کند. حق از چیزی به نام «وجود» پدید می‌آید و وجود باری تعالی که غنی بالذات است منشأ همه وجودات و در نتیجه، منشأ تمام حق‌ها نیز هست. حرکت موجودات در جهت رسیدن به آن هدف مطلوب و مقصد متناسب مستلزم برخورداری از امتیازاتی است که خداوند تکویناً و یا تشریعاً به آنها اعطا می‌کند. حق در حقیقت، منشأ عدالت به شمار می‌آید که برگرفته از حقیقت توحیدی است و این معنی در تعالیم تمدنی امام رضا(ع)، تجلی یافته است که فرمود: «کلمه توحید دژی است که هر کس در آن دژ وارد شود مصون خواهد ماند، اما به شرط این‌که از مسیر ولایت باشد». تبیین این امر بر اساس تعالیم رضوی(ع)، کمک شایانی به شناخت حقیقت حق و عدالت و اجرای آن در زندگی خواهد نمود که تأمین‌کننده ضرورت این بحث است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

کلیدواژه‌ها

حق، حقیقت توحیدی، عدالت، فطرت، امام رضا(ع).



استناد: کریم‌زاده، رحمت‌اله؛ فرزانه، حسین. (۱۴۰۳). بررسی تحلیلی رابطه حق و عدالت در

تعالیم تمدنی امام رضا(ع). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸۰(۳۳)، ۲۵۱-۲۷۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6345.1551>



مقدمه

بحث «حق» و «عدالت»، هم از مباحث «برون دینی» است و هم «درون دینی». از منظر اسلام، نظام هستی خالق حکیم و مدبری مطلق دارد که هر چیز را براساس هدف و غایت‌مندی خاصی آفریده است که در مورد انسان رسیدن به آن غایت و هدف که مقام تقرب و بهره‌مند شدن از فیض رحمت الهی است، کمال و سعادت بشر به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، این هدف و غایت‌مندی مراتبی دارد که مرتبه آغازین آن، حرکت به سوی حقیقت توحیدی از طریق عبادت است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). اما این به تنهایی غرض نهایی نیست، بلکه غرض میانی به شمار می‌آید، چراکه خداوند فرمود: «وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس/۶۱). در حقیقت، عبادت به عنوان هدف و غرض از خلقت به شمار آمده است، لکن هدف و غرضی است که خود واسطه برای رسیدن به غرض نهایی است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر/۹۹). در واقع، غایت و کمال نهایی آفرینش انسان عبارت است از شایستگی یافتن جهت بهره‌مندی از فیض و رحمت مطلق الهی. قرآن کریم در این باب می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود/۱۱۹). پس مستغرق شدن در رحمت او غایت خلقت انسان است.

از دیگر سو، رسیدن به این مقام جز با اصلاح و تنظیم رابطه انسان با خالق، خلق و خود امکان‌پذیر نیست. تنظیم این رابطه با خالق شکل نمی‌گیرد جز این‌که انسان در مسیر حق حرکت کند. رابطه انسان با خلق اصلاح نمی‌شود مگر این‌که به دنبال استقرار و برپایی حق باشد و رابطه انسان با خودش تنظیم نمی‌گردد مگر این‌که هر آنچه انسان انجام می‌دهد بر اساس حق و خواست حق مطلق باشد. تحقق تمام این امور مبتنی است بر پیاده شدن عدالت، زیرا حقیقت عدالت عبارت است از انجام حق، استقرار حق و قرار دادن هر چیز در جایی که باید باشد. به تعبیر دیگر، مبنای حق عبارت است از حقیقت توحیدی و خود حق مبنای عدالت به شمار می‌آید و تحقق عدالت فقط با حرکت در مسیر حق و پیاده نمودن حق در تمام شئون فردی و اجتماعی میسر است.

۱. بیان مسئله

می‌توان گفت واژه «حق» و «عدالت» از عناوینی‌اند که سعادت بشر در گرو تحقق آنهاست. تاکنون

بحث‌های فراوانی راجع به حقیقت حق و عدالت و نسبت آنها با یکدیگر صورت گرفته است، ولی مفهوم و حقیقت این دو عنوان همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی حقیقت حق و عدالت و رابطه آن دو با یکدیگر در پرتو تعالیم امام رضا (ع) پرداخته و این فرضیه را مطرح ساخته است که حق و عدالت دو مفهومی‌اند که از نسبت وجودات واقعی با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در حقیقت، حق و عدالت دو امر وجودی واقعی هستند که ریشه در فطرت دارند. حق به عنوان منشأ عدالت برگرفته از حقیقت توحیدی است که در کلام امام رضا (ع) در حدیث سلسله‌الذهب تجلی یافته است. در واقع، حقیقت توحیدی منشأ همه وجودات در جهان هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌ها در عالم امکان است و تحقق حقیقت توحیدی مساوی است با استقرار عدالت. پس تحقق عدالت یعنی استقرار حقیقت توحیدی و حرکت تمام موجودات عالم امکان بر مسیر توحید جهت رسیدن به غایت قصوی. تبیین این امر بر اساس تعالیم رضوی (ع) کمک شایانی به حرکت در جهت تحقق آرمان انسان‌ها و در رأس آنها انبیا و اولیای الهی خواهد نمود که خود این امر ضرورت این بحث را ایجاب می‌کند.

۲. پیشینه بحث

در بحث عدالت به طور عام، و رابطه حق و عدالت به طور خاص، نوشته‌های فراوانی به رشته تحریر درآمده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: مقاله «عدالت و حقوق» (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۸۳)؛ «حق، عدالت و جامعه» (لشکری، ۱۳۸۸، ص ۳۱-۵۷)؛ «حق مظهر عدالت» (نظیفی، ص ۶۷-۷۸)؛ «رابطه حق و عدالت»، (توسلی، ص ۹۱-۱۰۹)؛ «حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری»، (نصری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳-۲۲۱). اما در عین حال، هیچ یک از این نوشته‌ها به رابطه حق و عدالت و فطری بودن آنها در کلام امام رضا (ع) که مبتنی است بر حقیقت توحیدی، نپرداخته است. افزون بر این، نتیجه‌ای که این نوشتار به آن دست یافته است با دیگر نوشته‌ها کاملاً متفاوت است.

اثبات این مدعا که از منظر تعالیم رضوی (ع)، حقیقت توحیدی مبنای حق به شمار می‌آید و خود حق خاستگاه عدالت می‌باشد و هر سه از گرایش‌های فطری به شمار می‌آیند، نیازمند بیان چند امر به عنوان مقدمات و نتیجه بحث است.

۳. مقدمات

۳-۱. مقدمه اول: حقیقت حق

واژه «حق» در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است. از جمله، ثبوت، صدق، وجوب، شایستگی، درستی، یقین، حکم مطابق واقع، خلاف باطل (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴۶۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۵ و ۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶). برخی از اهل لغت گفته‌اند: هرچند برای واژه «حق» معانی متعددی ذکر شده است، اما این معانی به یک معنا برمی‌گردد و آن عبارت است از مفهوم ثبوت و ثابت (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳). بنابراین، می‌توان گفت که کلمه «حق» در معنای مصدری به معنای ثبوت و در معنای وصفی به معنای ثابت است و به تعبیر جرجانی، «حق امر ثابتی است که انکارناپذیر است» (جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۶۱). پس می‌توان گفت حق یک معنای کلی دارد که دارای مصادیق متعدد است و آن کلی عبارت است از «هستی پایدار» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴).

اما نسبت به معنای اصطلاحی کلمه «حق»، تعابیر مختلفی به کار رفته است. کلمه «حق» در فلسفه به معانی گوناگونی استفاده شده است که مطلق وجود خارجی، وجود دائم، واجب بالذات، قول و اعتقاد مطابق واقع، آنچه شیء شایسته آن است از جمله آنهاست (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۰۶؛ سهروردی، ۱۲۷۲، ج ۱، ص ۲۱۱؛ شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۹).

در فلسفه اخلاق نیز واژه «حق» به معانی مختلفی همچون کار درستی که با هدف تناسب بیشتری داشته باشد، به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

برخی واژه «حق» را به معنای امر ثابت (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۶، ص ۸۶)، مطابق و موافق با واقعیت (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۰۲) دانسته‌اند. از این رو، حق به هر امری گفته می‌شود که در جایگاه مناسب خود قرار گرفته باشد (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷).

در اصطلاح فقهی، حق به معنای سلطنت بالفعل می‌باشد که قائم به دو طرف است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹). برخی گفته‌اند حق از احکام وضعی و دارای ماهیت اعتباری است که از طرف شارع اعتبار می‌شود و معنای آن سلطنت نیست، اگرچه سلطنت از آثار اقتضایی حق است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۰).

در هر صورت، اصطلاح «حق» یک کاربرد اسمی دارد و یک کاربرد وصفی. مفهوم «حق داشتن» مصدر و معنای اسمی است و مفهوم «حق بودن» مصدر و معنای وصفی است. حالت

اسمی این واژه به لحاظ اصطلاح، یک معنا بیشتر ندارد و آن عبارت است از «شایستگی» (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴). دلیل این که عنوان «حق» یک معنا بیشتر ندارد آن است که این عنوان مقسم انواع گوناگون قرار می‌گیرد و مقسم باید در همه اقسام خود دارای یک معنای ثابت باشد (یزدی، بی تا، ص ۴۶؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۹).

از آنجا که مفهوم «حق» مقسم برای اقسام مختلفی قرار می‌گیرد روشن می‌شود که مفهوم حق یک مفهوم کلی است، نه جزئی (مظفر، ۱۹۸۰).

مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۱)، یا فقط بر صورت‌های ذهنی اطلاق می‌شوند. به این گونه مفاهیم، «مفاهیم منطقی» گفته می‌شود، مانند مفهوم «نوع»؛ یا قابل حمل بر امور عینی و متصف به امور خارجی می‌شوند، که این خود بر دو قسم است: یا ذهن در مواجهه با جهان خارج این مفاهیم را مستقیماً درک می‌کند. به این مفاهیم، «مفاهیم ماهوی» اطلاق می‌شود؛ یا از نوعی مقایسه میان دو یا چند واقعیت خارج از ذهن انتزاع می‌شود، این نوع مفهوم را «مفهوم فلسفی» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۵-۲۶ و ۱۹).

با توجه به این تقسیم‌بندی، مفهوم «حق»، چه به صورت مصدری و چه اسم مصدری، از سنخ مفاهیم فلسفی به شمار می‌آید، زیرا از مقایسه چند امر واقعی به دست می‌آید و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن دو امر انتزاع می‌کند و آن دو امر عبارت‌اند از: یکی صاحب حق، یعنی موجود هدفمندی که در مسیر رسیدن به هدف مطلوب (موجود مختار) یا مقصد متناسب (موجود غیرمختار) قرار دارد و سزاوار رسیدن به آن هدف (دارای ارزش واقعی) یا مقصد است. دیگری خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب. حق، همیشه از در نظر گرفتن هدف و ارتباط فعل با هدف انتزاع می‌شود، منتها در موارد متعددی عقل به تنهایی ارتباط یک فعل خاص با هدف را درک می‌کند و حکم به ثبوت حق می‌کند و در موارد دیگر از کشف ارتباط عاجز می‌ماند و وحی اثبات حق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۷). پس می‌توان گفت که حق عبارت است از شایستگی رسیدن به هدف مطلوب (در موجود مختار) یا مقصد متناسب (در موجود غیرمختار).

۲-۳. مقدمه دوم: حقیقت توحیدی به عنوان منشأ حقوق همه مخلوقات

مخلوقات دو دسته‌اند: مجرد و مادی و هر دو دسته آفریده خالق مجرد، مطلق و حکیم هستند. حکیم بودن خالق، یعنی این که هر چیزی را بر اساس هدف متعالی خاصی آفریده است.

مطلوبیت هدف با توجه به نوع فاعل هدف‌دار، تعیین می‌شود. در صورتی که فاعل هدف‌دار، یعنی صاحب حق، خدا باشد، هدف مطلوبی که او در انجام افعالش دارد تجلی ذات او در کمالاتش است. در صورتی که صاحب حق غیر خدا باشد، به تناسب نوع وجود او می‌توان هدف مطلوب واقعی‌اش را تعیین کرد. مثلاً اگر فاعل هدف‌دار موجودی دارای تکلیف، مثل انسان یا جن باشد، مراد از هدف مطلوب او کمال واقعی مورد انتظاری است که او لیاقت و صلاحیت آن را دارد تا در اثر انجام فعل به آن کمال نائل شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۹) و آن عبارت است از کسب رضایت خداوند.

حیوانات و گیاهان نیز موجودات صاحب حقی‌اند که شایستگی رسیدن به کمالات حیوانی و گیاهی را دارند. جمادات نیز دارای حقوقی می‌باشند که عبارت است از رسیدن به غایت و مقصدی که خداوند در طرح کلی آفرینش برای آنها تعیین کرده است.

شاید بتوان گفت که اساساً «حق داشتن» متفرع بر «حق بودن» است و حق بودن متفرع بر «وجود داشتن». در حقیقت، حق یعنی وجود و ثبوت. حال، این وجود یا وجودی دائم، ثابت، کامل و مطلق است که در رأس هرم هستی قرار دارد، یعنی وجود باری تعالی. این وجود، منشأ همه وجودات عالم هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌هاست، زیرا می‌توان گفت منشأ حق، وجود است و خود وجود یافتن یعنی از حق برخوردار شدن و هر چیزی که ارزش وجود یافتن را پیدا می‌کند، یعنی حق پیدا کرده است. به تعبیر دیگر، منشأ حق، وجود است و تمام وجودات عالم امکان که ارزش وجودی پیدا کرده‌اند بدان معناست که آن حق‌الحقایقی که به تمام موجودات، وجود بخشیده است، منشأ تمام وجودات و در نتیجه، منشأ تمام حق‌هاست، زیرا وقتی چیزی که در قالب وجود تعین پیدا می‌کند، یعنی شایستگی‌هایی پیدا کرده است و این شایستگی عبارت است از رسیدن به آن هدفی که به خاطر آن آفریده شده است. تعیین‌کننده آن هدف، خداست و خالق آن موجود برای رسیدن به آن هدف نیز خداست، پس خداوند هم معطی وجود است و هم معطی حق، یعنی هم منشأ تمامی وجودات است و هم منشأ تمامی حقوق. خداوند متعال به موجودات مختار میل رسیدن به اهداف مطلوب و به موجودات غیرمختار حق رسیدن به مقصد طبیعی معین شده برای آنان را اعطا می‌کند. پس منشأ حقوق همه موجودات، خداوند متعال است. این حق منتزع از میل رسیدن به هدف مطلوب در موجودات مختار و حرکت موجود غیرمختار به سمت مقصد طبیعی تعیین شده برای

آنها می‌باشد. حرکت در جهت رسیدن به آن هدف مطلوب مستلزم برخورداری از دسته‌ای از امتیازات است که یا خداوند به صورت تکوینی به آن موجود اعطا می‌کند و یا به نحو تشریعی برای او قرار می‌دهد که اولی «حق تکوینی» نام دارد و دومی «حق تشریعی». پس روشن می‌شود که منشأ تمامی حق‌ها آن حق توحیدی است.

در اندیشه اسلامی محور حق، توحید است، منشأ پیدایش حق، دین و وحی است و مالک حقیقی همه چیز خداست، چراکه حق هر موجود محدود را باید حق محض عطا کند. در حقیقت، جز حق محض، حق‌های دیگر بالعرض و نسبی‌اند. قرآن شریف هم بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند حق محض است: «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (لقمان/۳۰) و همچنین می‌فرماید حق‌های دیگر از همین حق محض سرچشمه می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). از این رو، تنها خداوند است که آگاه و عالم به موجودات و نیازهای آنان است و فقط اوست که صلاحیت وضع حقوق و تکالیف را بر مبنای استعدادها، توانایی‌ها و ظرفیت‌های آنان دارد. او توانایی هر موجودی را می‌شناسد و بر تفاوت‌های آنان آگاه است. لذا مبنا و منشأ حق، تنها می‌تواند وحی و دستورات الهی باشد که از سوی خداوند نازل شده است.

۳-۳. مقدمه سوم: حقیقت عدالت

برخی عدالت را به معنای مساوات و برابری می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶). برخی دیگر عدالت را به استقامت، راست و موزون بودن معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۲-۴۳۳). عده‌ای گفته‌اند: عدل یعنی میانه‌روی در کارها و خلاف جور است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۶). اما یک معنای مشترکی میان تمام اهل لغت در مورد واژه «عدالت» وجود دارد و آن عبارت است از: درستی، راستی و استقامت.

اما در مورد معنای اصطلاحی عدالت باید گفت که تمام موجودات، هر یک به نوعی متصف به عدالت می‌شوند. این عنوان یا در مورد خداوند به کار می‌رود یا در مورد مخلوقات، اعم از انسان، چه فرد و چه جامعه، و غیر انسان، اعم از حیوان، نبات و جماد.

عدالت در مورد خداوند به این معناست که خداوند به لحاظ تکوین، آسمان و زمین، جماد و نبات و حیوان، دنیا و آخرت را بر اساس عدالت آفریده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۸۱۱). اگر می‌گوییم نظام هستی بر اساس عدل است، یعنی در آفرینش آن، عدالت رعایت شده است و خداوند تمام نیازها و خواسته‌های هر موجودی را به صورت کامل به آن اعطا کرده است و

هیچ موجودی یافت نمی‌شود که قابلیت و ظرفیتی داشته باشد ولی عطای مناسب با ظرفیت را دریافت نکند. خواه عدالت در هستی به معنای توازن باشد یا تساوی یا تناسب و یا هر چیز دیگر، در هر صورت، ایجادکننده این امور خداوند متعال است و فعل او به شمار می‌آید. همچنین، عدل و عدالت به لحاظ مقام تشریع، بدان معناست که در نظام تشریع، احکام الهی بر مبنای عدالت است و حکمی که در آن ظلمی به کسی یا چیزی شده باشد جعل نشده است. بر اساس همین رابطه عادلانه و نظام‌مند، باید‌ها و نبایدهایی را به نام «شریعت» برای انسان تشریع نموده است. پس عدل، چه در مقام تکوین و چه در مقام تشریع، فعل الهی است. مرحوم سید حیدر آملی می‌گوید: «التصديق بوحداية الله في ذاته والعدل في أفعاله» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۹۰). همچنین، لاهیجی می‌گوید: «همان‌گونه که توحید کمال واجب الوجود در ذات و صفات است، عدل کمال واجب است در افعال، (حائری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰).

عدالت در مورد انسان در حوزه‌های مختلفی مطرح است. عدالت انسان به لحاظ اخلاقی، بدین معناست که رفتار او بر اساس عدالت باشد. عدالت اخلاقی در سطح فردی بدان معناست که انسان نوعی توازن بین گرایش‌های درونی و غرایز خود و بین عقل و غضب و شهوتش ایجاد کند و نتیجه ایجاد این توازن درونی آن است که به دیگران ظلم نمی‌کند و حقوق دیگران را تضییع نمی‌کند و در چهارچوب گرایش فطری خودش حرکت می‌کند. به تعبیر مرحوم نراقی، مدیریت قوه عاقله نسبت به سایر قوای نفس و تحت کنترل قرار دادن آنها و ایجاد تعادل بین آنها را عدالت اخلاقی می‌نامند. در حقیقت، عدالت در علم اخلاق انقیاد و تسلیم عقل عملی نسبت به عقل نظری است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۵-۸۸). عدالت فضیلتی^۱ است که از هماهنگی فضایل حکمت، شجاعت و عفت و عدم غلبه قوه‌ای بر قوه دیگر حاصل می‌شود (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۰۰؛ طوسی، ۱۴۱۳، ص ۷۲)، زیرا بازگشت همه باید‌ها و نبایدها به یکی از سه میل نفسانی «شهوت»، «غضب» و «ادراک» است و اعتدال این تمایلات با هدایت حکمت نظری در فضیلت عدالت تجلی می‌یابد. بنابراین، مدیریت دیگر قوا توسط قوه عاقله و بازداشتن آنها از این‌که از قلمرو خویش تجاوز کنند را عدالت می‌نامند. بنابراین، از مدیریت قوه عاقله نسبت به سایر قوا انتزاع وصف عدالت می‌شود.

عدالت انسان به لحاظ فلسفی نیز مشابه عدالت اخلاقی است (جهامی، ۱۹۹۸، ص ۵۸۸).

۱. به نظر نویسندگان، عدالت از فضایل نفس انسان به شمار نمی‌آید، بلکه از افعال انتزاع می‌شود. البته عدالت سبب تحقق تقوا در نفس انسان می‌شود: (اعدلوا هو أقرب للتقوى).

به عنوان مثال، صدرالمآلهین عدالت را هیئت ترکیبی فضایل سه‌گانه می‌داند که در حرکت بر «صراط مستقیم» تجلی پیدا می‌کند و از میان افراط و تفریط عبور می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶). او در جای دیگر می‌گوید: حرکت بر مسیر اعتدال و صراط مستقیم تنها راه رهایی از افراط و تفریط می‌باشد و این کاری بس دشوار است، زیرا هر لحظه احتمال انحراف وجود دارد، (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶). عدالت طریق مستقیم به سوی کمال و خیر حقیقی است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۷).

سهروردی می‌گوید: «عدالت، از مقولات حوزه عقل عملی است و در عرصه عقل نظری، عدالتی نیست، زیرا عدالت بر میانه رفتن و از افراط و تفریط دوری کردن است و در حوزه عقل نظری افراطی نیست، بلکه هر چه بیشتر باشد بهتر است، اما در حیطه عقل عملی، رعایت حد وسط و حرکت بر خط میانی که همچون پل صراط، از موباریک‌تر و از الماس تیزتر است، اصل فضیلت است و انحراف از آن، چه به صورت افراط و چه به صورت تفریط، سقوط به دوزخ رذیلت است» (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸).

بنابراین، عدالت در نگاه حکما نیز فضیلتی است که تعدیل‌کننده قوای نفس است، یعنی قوه عاقله به گونه‌ای قوای نفس را مدیریت می‌کند که از افراط و تفریط که هر دو انحراف از مسیر حق و صراط مستقیم است، به دور باشد.

عدالت انسان به لحاظ فقهی، هرچند تعریف‌های مختلفی برای آن ارائه شده است، ولی در مجموع، عدالت در فقه به این معناست: انجام واجبات و ترک محرمات (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۵) و التزام عملی به احکام الهی و بر مسیر مستقیم حرکت کردن (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۷؛ ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰).

عدالت در حوزه اجتماعی به عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، قضایی و کیفری، فرهنگی، آموزشی و ... مربوط می‌شود. عدالت اجتماعی یعنی انسان نسبت به حقوق دیگران افراط و تفریط روا ندارد و همه را در برابر قانون مساوی ببیند و در اجرای مقررات دینی از حق تجاوز نکند و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد و از راه راست منحرف نشود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴).

مستفاد از آیات قرآن کریم نیز آن است که خداوند همه چیز را به تناسب و هماهنگی صحیح آفریده است و جهان تحت سلطه این هماهنگی، نقش وحدت در کثرت را دارد. قرآن می‌فرماید:

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (حجر/۱۹)؛ «و زمین را هم ما بگسترديم و در آن کوه‌های عظیم برنهاديم و در آن از هر گیاه و هر نبات مناسب و موافق حکمت و عنایت برويانيديم». نیز می‌فرماید: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (انعام/۱۵۲). همچنین در این کتاب می‌خوانيم که اعمال ما، توسط خداوند در یک «ترازویی» میزان می‌شود و بر همین اساس، در روز حساب قضاوت می‌شویم: ﴿وَنَضْعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (انبیاء/۴۷). «میزان» به عنوان نماد آشکار عدالت و هماهنگی و تعادل در کیهان از چنان اهمیتی برخوردار است که قرآن بدان تصریح می‌کند: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵)، پس رعایت تعادل در هر چیز به معنای با عدالت زیستن است.

نتیجه‌ای که از معنای لغوی و اصطلاحی عدل و عدالت به دست می‌آید این است که عدالت در مورد اشیا به معنای بودن و وجود داشتن در جایی است که باید باشد، و عدالت در مورد افعال و اعمال به معنای انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است.

۳-۴. مقدمه چهارم: حقیقت فطرت

واژه «فطرت» در لغت از ماده «فطر» یعنی شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۲۵)، فتح شیء و ابراز آن، (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۰) آمده است و فاطر یعنی شکافته. خداوند از آن جهت که موجودات را هستی بخشیده و به آنها هستی داده است، گویا فطر کرده و شکافته است.

اما فطرت در اصطلاح، بر اساس آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود، این است: کلمه «فطرت» بر وزن «فعلَه» مصدر نوعی است که دلالت بر نوع خاصی از آفرینش دارد و مستفاد از آیه شریفه ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰) نیز همین است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۸۳-۱۸۴). آن نوع خاص از خلقت عبارت است از آفرینش همراه با بینش الهی و گرایش به خدا. خداوند جان آدم را بر اساس فطرت توحیدی آفرید، یعنی در نحوه پیدایش جان آدم و آفرینش روح، خداشناسی و خدایبینی از یک سو و خداخواهی از سوی دیگر قرار داده است. روح آدم چنان خلق شده است که حق محض را می‌بیند و به آن سر می‌سپارد و دل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۹).

بنابراین، فطرت خلقتی خاص است، نه خلقت مطلق و آن خلقت به گونه‌ای است که مخلوق،

حق را ببیند و آن را بطلبد. خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم/۳۰).

فطرت از مسائل هستی‌شناسی است که نقش آن در تعیین جایگاه انسان از اهمیت خاصی برخوردار است. فطرت از ویژگی‌های وجودی انسان به شمار می‌آید که زمینه‌ساز هدایت تکوینی و گرایش‌های درونی اوست (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۳).

فطرت به عنوان فعل الهی، نحوه خاصی از آفریدن و ایجاد ابداعی است که با خلقت تفاوت دارد و مخصوص انسان است. امور فطری که مقتضای نوع آفرینش انسان است، مشترک میان تمام انسان‌ها می‌باشد. لذا در تعریف فطرت می‌خوانیم: «نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس» (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

در آفرینش انسان دو نوع هدایت وجود دارد: هدایت تکوینی و هدایت تشریعی. فطرت مجرای هدایت تکوینی و وحی ابزار هدایت تشریعی است. کتاب تدوین به صورت طولی، منطبق بر کتاب تکوین و مکمل آن می‌باشد. از این رو، به رغم تفاوت این دو، فطری بودن آنها قطعی است، یعنی هم اعتقاد به توحید و هم معارف دینی از امور فطری و شهودی به شمار می‌آیند. البته معرفت شهودی امری شخصی است، ولی معرفت فطری امری همگانی و کلی است. در هر صورت، این دو، هماهنگی طولی دارند و هدایت فطری بستر و زمینه‌ساز هدایت تشریعی است و دین و شریعت الهی تمام نیازهای فطری انسان را تأمین می‌کند، چراکه دین و شریعت الهی بر اساس این ویژگی‌های فطری برنامه‌ریزی شده است. لذا گفته شده است که حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده‌اند.

آنچه از تعبیرات فوق به دست می‌آید این است که در آفرینش انسان یک نوع ویژگی وجود دارد که ادراک‌کننده این امور است و گرایش به آنها دارد.

۳-۵. مقدمه پنجم: رابطه فطرت، حقیقت توحیدی، حق و عدالت

حاصل مقدمه اول این شد که حق به معنای اسمی عبارت است از ثبوت و به معنای وصفی عبارت است از ثابت و محقق شدن در جایگاهی که شایسته آن است.

عصاره مقدمه دوم این شد که حق یعنی وجود. این وجود یا غنی بالذات، دائم، کامل و مطلق است، و آن وجود حق تعالی است، یا فقیر بالذات و وابسته به غنی بالذات است. در این صورت، حق بودن یا حق داشتن به معنای ارزش و شایستگی وجود یافتن است، یعنی شایستگی پیدا کرده است که

وجود پیدا کند. از آنجاکه منشأ تمامی وجودات، وجود کامل مطلق حق تعالی است، پس منشأ حقوق تمامی اشیا نیز آن حقیقت توحیدی مطلق خواهد بود.

نتیجه مقدمه سوم این شد که عدل یعنی بودن و وجود داشتن به آن گونه‌ای که باید باشد و عدالت یعنی انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است.

حاصل مقدمه چهارم این شد که فطرت عبارت است از مرتبه‌ای از حقیقت وجودی و حقه که به انسان داده شده است و بر اساس آن، حقیقت یافته است. پس فطرت، یعنی تحقق و وجود یافتن انسان به مرتبه خاصی از وجود و حقیقت.

مقدمه پنجم که نتیجه مقدمات چهارگانه پیشین است آن است که حقیقت توحیدی خاستگاه و منشأ هر حقی است. حق یعنی شایستگی هر موجودی برای رسیدن به غایت و مقصد تعیین شده برای او. عدالت یعنی این که اشیا در جای درست و شایسته قرار داشته باشند و بر واقعیت خود باقی باشند و به هر چیزی آنچه شایسته «حق» آن است اعطا شود. این هر سه عنوان، یعنی حقیقت توحیدی، حق و عدالت از عناوینی اند که ریشه در فطرت دارند، یعنی گرایش به حقیقت توحیدی، حق و عدالت از امور فطری به شمار می‌آیند که اثبات آنها نیاز به دلیل ندارد.

ارتباط بین حقیقت توحیدی، که منشأ همه حق‌هاست، و عدالت بر این نظریه کلی استوار است که انسان به صورت خدا آفریده شده است و به موجب آن، انسان خلیفه خدا بر روی زمین است. در واقع، درک حقیقت اصلی یا واقعی انسان به معنای درک بنیان اساساً غیرمادی و نظام سلسله‌وار اشیاست و به موجب آن، پذیرش مسئولیت طبیعی انسان بر حسب آن نظام است که به صورت امانت بر انسان عرضه شده است که حاصلش ایمان است. ارتباط بین شناخت و تصدیق آن شناخت ارتباطی هستی‌شناسانه و وجودی است و در واقع، وحدت دارند. در این وحدت هستی‌شناسانه، تمام اختلافات قابل سازش اند و همه اشیا در جای مناسب خود قرار می‌گیرند و با حقیقت و واقعیت سلسله‌وار منظم منطبق‌اند. این نظم خاص و تعادل خاص است که هم ظاهراً و هم باطناً عدالت را تشکیل می‌دهد.

حال که رابطه حقیقت توحیدی و حق و عدالت روشن شد، به بررسی این ارتباط در تعالیم امام رضا(ع) می‌پردازیم.

۴. حقیقت توحیدی و عدالت از منظر امام رضا (ع)

دو عنصر اساسی اعتقادی بیش از همه در کلام امام رضا (ع) ظهور و بروز دارد و آن عبارت است از توحید و ولایت. تأکید بر عنصر توحید و ولایت، هم در مناظرات آن حضرت تجلی پیدا کرده و هم در سخنان ایشان در نیشابور که به حدیث سلسله‌الذهب معروف شده است. روشن شدن رابطه حق و عدالت با توحید در تعالیم رضوی (ع) که گرایش به آنها از امور فطری به شمار می‌آیند، مبتنی بر روشن شدن رابطه ولایت و امامت با حقیقت توحیدی است.

توحید به عنوان بنیادی‌ترین اصل اعتقادی مسلمانان به معنای «یگانه دانستن خدا» است. توحید یعنی یگانه شمردن خدا به عنوان یک اصل اسلامی، در امور و شئون زیادی می‌تواند باشد: ۱. در وجوب وجود یعنی این‌که واجب‌الوجود بودن منحصر به الله است؛ ۲. در خالقیت؛ ۳. در ربوبیت تکوینی؛ ۴. در ربوبیت تشریعی؛ ۵. در عبودیت و الوهیت. در مورد اخیر، مصداقش «لا اله الا الله» است که اولین مرتبه اسلام است و بدون آن، اسلام تحقق پیدا نمی‌کند. بعد از این، مراتبی از توحید هست که انسان با سیر تکاملی خود در علم و عمل به آنها نائل می‌شود. توحید در استعانت، توکل - توحید در خوف و رجاء - توحید در محبت تا برسد به آن توحیدی که عالی‌ترین مراتب توحید شمرده می‌شود، یعنی «توحید در وجود استقلالی»، هستی مستقل، یعنی همه شئون هستی از اوست. این معنا را می‌توان شهود کرد، نه این‌که تنها یک مفهوم ذهنی و حاصل برهان عقلی و فلسفی باشد. کسی که به این مرحله برسد موحد کامل خواهد بود. چنین کسی علاقه استقلالی به غیر خدا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۹).

اسلام برای اثبات وجود خداوند چندان درصدد اقامه برهان نیست، زیرا آن را نیاز و ضرورت فطری برای بشر می‌داند. خدا منشأ همه چیز است و بازگشت همه چیز به اوست: «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۱۵۶). اهمیت اسلام به شناخت حقیقت توحیدی شاید از این باب باشد که توحید اغلب مؤمنان با گونه‌ای شرک همراه است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ» (یوسف/ ۱۰۶). آنچه در باب توحید مقبول است توحیدی است که در مقام نظر و عمل شائبه شرک در آن وجود نداشته و توحیدی خالص باشد، یعنی اعتقاد به آن حقیقت توحیدی هم در ذات و هم در صفات به گونه‌ای باشد که نفی ترکیب در ذات و در صفات هر دو باشد. این معنا در کلام امیرالمؤمنین (ع) تبلور یافته است که فرمود: «كَمَالَ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»

(نهج البلاغه، خطبه ۱). همچنین، اعتقاد به توحید افعالی به گونه‌ای باشد که در دار تحقق هیچ فعلی و انفعالی انجام نمی‌گیرد مگر این‌که تحت سلطنت حضرت حق و به مشیت و اراده و اذن اوست. امام رضا (ع) در خطبه‌ای معروف به «خطبه توحید» می‌فرماید:

”مرحله اول در عبادت خدا شناخت اوست و پایه و اساس شناخت خداوند منحصر به فرد دانستن اوست، و قوام و اساس توحید این است که صفات (زائد بر ذات) را از ذات خداوند منتفی بدانیم، زیرا عقل انسان خود گواهی می‌دهد که هر چیزی که از صفت و موصوفی ترکیب شده باشد، مخلوق است، و هر مخلوقی نیز خود شهادت می‌دهد که خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوفی همیشه باید با هم همراه باشند و همراهی دو چیز با هم، نشانه حادث بودن آنهاست و حادث بودن هم با ازلی بودن منافات دارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰).

همچنین، آن حضرت می‌فرماید:

«لِأَنَّ التَّهْلِيلَ هُوَ إِقْرَارُ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّوْحِيدِ وَخَلْعُ الْأَنْدَادِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهُوَ أَوَّلُ الْإِيمَانِ وَأَعْظَمُ مِنَ التَّسْبِيحِ وَالتَّحْمِيدِ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۶).

اما مسئله رابطه حقیقت توحیدی با ولایت در حدیث معروف به سلسله الذهب تجلی یافته است که امام رضا (ع) آن را در مسیر خود به خراسان در نیشابور از قول پیامبر گرامی اسلام (ص) از قول خداوند متعال نقل فرمود. در این حدیث آمده است: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي. قَالَ: فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا: بِشَرْوْطِهَا وَأَنَا مِنْ شَرْوْطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

امام رضا (ع) در این سخن، «امام» را از شرایط کلمه اخلاص (لا اله الا الله) دانسته است، یعنی در حقیقت، لازمه حقیقت توحیدی که منشأ تمام حقوق در عالم هستی است وجود امام می‌باشد و تنها راه رسیدن به این حقیقت توحیدی اعتقاد به امامان معصوم و حرکت در مسیری است که آنها تعیین می‌کنند که همان صراط مستقیم است، زیرا امامت مقام انسان کامل است و انسان کامل مصداق اتم خلیفه الهی و جانشینی پیامبر (ص) است. اما ادراک حقیقت انسان کامل (امام معصوم) در گرو تحقق چند امر است: الف. خداوند با اسما قابل شناخت است.

ب. هر موجودی اسمی از اسمای الهی است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶) و امام معصوم از ائمه، اسمی از الهی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۶-۳۰۷). نتیجه آن است که خداوند را تنها از طریق امام معصوم می‌توان شناخت. پس شناخت امام در واقع، شناخت حقیقت توحیدی است و این همان چیزی است که در کلام امام رضا (ع) تجلی پیدا کرده و امام شرط ورود به دژ مستحکم توحید شناخته شده است.

بنابراین، امامت بر اصل توحید استوار است و جوهره و هویت خود را از خدا می‌گیرد و به او نیز ختم می‌شود. به عبارت دیگر، آغاز و انجام مسئله امامت، به توحید و خدامحوری بازمی‌گردد. اساساً نظام امامت، انسان را به سوی خداوند دعوت می‌کند و پذیرش عقلی و نقلی امامت در گرو باور به اصل توحید است. از اهداف اولیه امامت، فراهم کردن زمینه بندگی و عبودیت خدا و در نهایت، ایصال فرد و جامعه به کمال و قرب الهی است. این زمینه فراهم نمی‌شود مگر این‌که عدالت در زندگی فردی و اجتماعی انسان تحقق یابد، لذا وقتی امام رضا (ع) یکی از اهداف امامت را خیر و صلاح دنیا و عزت مؤمنان بیان می‌کند، بدین معناست که این اهداف جز در پرتو عدالت نمی‌تواند تحقق یابد. پس اجرای عدالت زمینه‌ساز بستر عبودیت خداوند به شمار می‌آید و تحقق عبودیت یعنی تحقق توحید عبادی، و تحقق توحید در عبادت به معنای رسیدن انسان به فلاح و رستگاری و خیر و صلاح، هم در دنیا و هم در آخرت است و این یعنی رسیدن به سعادت و مقام تقرب.

حدیث سلسله‌الذهب بیانگر این است که اساساً ارتباط امامت و زعامت سیاسی مردم با دین و آخرت آنها تا حدی است که واردشوندگان به حریم ولایت در واقع، به حریم امن الهی درآمده‌اند. لذا آن حضرت، ولایت و امامت اهل بیت (ع) را شرط ورود به دژ و قلعه مستحکم توحید می‌داند، به طوری که واردشوندگان به این دژ از عذاب الهی در امان خواهند بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

بنابراین، حاکمیت امامت همان استقرار عدالت است و استقرار عدالت یعنی استقرار حق و حقیقت. تنها راه استقرار عدالت عبارت است از شناخت حق و حقیقت و التزام و پایبند بودن به آنچه خداوند به عنوان حقیقت محض به بندگانش دستور داده است. این التزام در مقام نظر، عبارت است از شناخت حقیقت توحیدی و در مقام عمل، پیشه کردن تقوای الهی در تمام امور فردی و اجتماعی. این امر تحقق پیدا نمی‌کند جز در ورود به قلمرو ولایت

اهل بیت (ع). لذا امام رضا (ع) می‌فرماید: «به یقین امامت مهار دین، نظام مسلمانان، صلاح دنیا و عزت مؤمنان است و بی‌تردید، امامت، بنیان و شالوده اسلام در حال رشد و شاخه بلند آن است. به سبب امام است که نماز، روزه، زکات، حج و جهاد برپا می‌شود، غنایم و صدقات فراوان می‌گردد و احکام و حدود به امضا می‌رسد و از مرزها و قلمرو سرزمین اسلامی دفاع می‌شود (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۱، ص ۲۰۰).

ایشان همچنین می‌فرماید: «من عامل الناس فلم یظلمهم وحدثهم فلم یکذبهم ووعدهم فلم یخلفهم فهو مّمن کملت مرّوته وظهرت عدالته ووجبت أخوته وحرمت غيبته» (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۳۹۶)؛ «کسی که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند ولی ظلم نمی‌کند، و آن کس که با مردم سخن می‌گوید ولی دروغ نمی‌گوید، و کسی که به مردم وعده می‌دهد ولی خلف وعده نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروت کامل است و از حیث عدالت آشکار و عیان. برادری با او واجب است و غیبت کردن او حرام». بنابراین، امام (ع) سه ویژگی را برای حاکمان اسلامی لازم می‌داند: صداقت، عدالت، وفای به عهد. ازاین‌رو، در سخن دیگری می‌فرماید: «همانا از امام و راهنمای جامعه مساوات و عدالت خواسته شده است که در سخنان، صادق و در قضاوت، عادل و نسبت به وعده‌هایشان وفا کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۲۷۶).

بنابراین، از منظر امام رضا (ع)، حکومت در نظام امامت، حکومتی الهی است که تنها قانون و سند برنامه‌های امام، اراده و مشیت خداوند است که در قرآن کریم و سیره اهل بیت (ع) تجلی یافته است و در این حاکمیت است که مردم کرامت، عدالت و منزلت حقیقی خود را بازمی‌یابند.

در نتیجه، بدون تحقق عدالت، سعادت انسان تأمین نمی‌شود، لذا هدف دین و شریعت، تحقق عدالت در افراد و اجتماع است. تحصیل حقیقت عدالت در فرد، ملازم با تقوا در شریعت است، چراکه عدالت در حوزه عمل، سلوک بر صراط مستقیم و هدف بعثت انبیاست و آمدن شریعت نیز برای تحقق این هدف بزرگ بوده است. از نگاه امام رضا (ع)، اساس پلیدی‌ها بی‌عدالتی و اساس پاکی‌ها رعایت عدالت میان خود و خدا (توحید) و خود با خود (تقوا) و خود با دیگران (انصاف) است و این مبنای عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد، زیرا اساس رابطه صمیمی انسان با خدا توحید است و رکن ارتباط انسان با انسان، عدالت

اجتماعی است. از این رو، انسان بودن، بندگی خدا، کمال‌جویی، اخلاص در عبادت مهم‌ترین مراحل تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. مفهوم «حق» از سنخ مفاهیم فلسفی است، و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن دو امر انتزاع می‌کند و آن دو امر عبارت‌اند از: صاحب حق، یعنی موجود هدفمندی که در مسیر رسیدن به هدف مطلوب (موجود مختار) یا مقصد متناسب (موجود غیرمختار) قرار دارد و سزاوار رسیدن به آن هدف (دارای ارزش واقعی) یا مقصد است. دیگری خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب.

۲. حق یعنی برخورداری از شایستگی، و داشتن شایستگی، مرهون وجود است، یعنی هر وجود و موجودی دارای حق است. حال، این وجود یا وجودی دائم، ثابت، کامل و مطلق است، یعنی وجود باری تعالی، یا وجودی غیردائم، متغیر، ناقص و مقید. نوع اول از وجود، منشأ همه وجودات عالم هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌هاست. خداوند به عنوان حق‌الحقایق، هم معطی وجود است و هم معطی حق، یعنی هم منشأ تمامی وجودات است و هم منشأ تمامی حقوق، زیرا وجود بخشی به هر موجودی جهت رسیدن به آن هدف مطلوب مستلزم برخورداری از دسته‌ای از امتیازات است که یا خداوند به صورت تکوینی به آن موجود اعطا می‌کند و یا به نحو تشریعی برای او قرار می‌دهد، که اولی حق تکوینی نام دارد و دومی حق تشریعی. پس، روشن می‌شود که منشأ تمامی حق‌ها آن حقیقت توحیدی است.

۳. عدالت در مورد خداوند به این معناست که اگر می‌گوییم نظام هستی بر اساس عدل است، یعنی در آفرینش آن عدالت رعایت شده است و خداوند تمام نیازها و خواسته‌های هر موجودی برای رسیدن به آن هدف مطلوب را به صورت کامل به او اعطا کرده است. عدالت به لحاظ مقام تشریع نیز بدان معناست که در نظام تشریع، احکام الهی بر مبنای عدالت است و حکمی که در آن ظلمی به کسی یا چیزی شده باشد جعل نشده و بر همین اساس، باید‌ها و نبایدهایی را به نام «شریعت» برای انسان تشریع نموده است.

عدالت در مورد انسان، چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ فلسفی، فضیلتی است که

تعدیل‌کننده قوای نفس است، یعنی قوه عاقله به گونه‌ای قوای نفس را مدیریت می‌کند که از افراط و تفریط که هر دو انحراف از مسیر حق و صراط مستقیم است، به دور باشد. عدالت به لحاظ فقهی نیز یعنی التزام عملی به احکام الهی و بر مسیر مستقیم به سمت مقصد تعیین شده حرکت کردن. در کل، عدالت در مورد اشیا به معنای بودن و وجود داشتن در جایی که باید باشد، و عدالت در مورد افعال و اعمال به معنای انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است. این همان معنای حق است.

۴. فطرت مجرای هدایت تکوینی و وحی ابزار هدایت تشریعی است. کتاب تدوین به صورت طولی، منطبق بر کتاب تکوین و مکمل آن می‌باشد. همان‌سان که خداوند تکویناً موجودات و از جمله انسان را در مسیری معین به سمت هدفی معین قرار داده، در نهاد انسان گرایش به توحید، حق و عدالت را نیز به ودیعت نهاده است و هدایت فطری تکوینی بستر و زمینه‌ساز هدایت تشریعی است، لذا گفته شده است که حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده‌اند.

۵. ترتب حقیقت توحیدی، حق و عدالت در این سخن امام رضا (ع) نهفته است: «لا إله إلا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی». قال: فلما مَرَّتِ الراحلة نادانا: بشروطها وأنا من شروطها». شرط رسیدن به آن حقیقت، که منشأ تمام وجودات و حقوق در عالم هستی است، وجود «امام» می‌باشد و تنها راه رسیدن به این حقیقت توحیدی اعتقاد به امامان معصوم و حرکت در مسیری است که آنها تعیین می‌کنند که همان صراط مستقیم است، زیرا امامت مقام انسان کامل است و انسان کامل مصداق اتمّ خلیفه‌اللهی و جانشینی پیامبر (ص). انسان زمانی به رشد حقیقی دست می‌یابد که بتواند شبیه ارزش‌هایی را که در خداوند وجود دارد، در وجود خود به عنوان خلیفه خداوند متجلی نماید و این با سیر و حرکت مستمر و طولانی به سوی او تحقق می‌یابد.

فهرست منابع

۱. ابن‌ادریس، محمد بن منصور حلی. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع)، (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۳. ابن‌حمزه، عمادالدین. (۱۴۰۸ق). الوسيلة. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). الإلهیات من الشفاء مع تعليقات صدر المتألهین. قم: بیدار.
۵. ابن‌فارس، ابوالحسن. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن‌مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تهذیب الأخلاق، (تحقیق عماد هلالی). بی‌جا: طلیعة النور.
۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ج ۳. بیروت: دار صادر.
۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲ش). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: چاپ کنگره.
۱۰. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸ش). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: انتشارات توس.
۱۱. توسلی، حسین. (۱۳۸۵ش). رابطه حق و عدالت. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۸(۱)، ۹۱-۱۰۹.
<https://doi.org/10.22091/pfk.2006.277>
۱۲. جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعریفات. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴ش). حق و تکلیف در اسلام. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). آفاق اندیشه. قم: اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح، (تحقیق احمد عبدالغفور). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. جهامی، جبار (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۸. حائری، مهدی. (۱۴۰۰ق). کاوش‌های عقل عملی. انتشارات حکمت و فلسفه.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). وسائل الشیعة، (تحقیق مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث). قم: ستاره.
۲۰. حسینی روحانی، سید محمدصادق. (۱۴۱۲ق). زیدة الأصول. قم: مدرسة الإمام الصادق(ع).
۲۱. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۳۸۷ق). تاج العروس. بیروت: دار الهدایه.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). مصباح الفقاهة. قم: بی‌نا.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (تحقیق: صفوان عدنان داودی). لبنان- دمشق: دار العلم-الدار الشامیة.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۲۷۲ق). المشارع و المطارحات. در: مجموعه مصنفات شیخ

- اشراق، (تصحیح و مقدمه هنری کرین). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. قم: مصطفوی.
۲۶. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید. (۱۳۷۶ق). المحکم فی أصول الفقه. قم: بی‌نا.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ش). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۱ق). المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۹. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). النهایة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۱. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۵ش). حاشیة کتاب المکاسب. قم: علمیه.
۳۲. غروی اصفهانی، محمد حسین. (بی‌تا). رساله فی الحق والحکم. قم: أنوار المهدی.
۳۳. غفاری، محمد خالد. (۱۳۸۰ش). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین، (تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: هجرت.
۳۵. فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدار، (مقدمه و تعلیقات: سید جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد. (بی‌تا). المصباح المنیر. قم: دار الرضی.
۳۷. قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۸۳ش). عدالت و حقوق. قبسات، ۹(۳۲)، ۵۱-۸۰.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). الکافی، (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. لشکری، علیرضا. (۱۳۸۸ش). حق، عدالت و جامعه. جستارهای اقتصادی، ۶(۱۲)، ۳۱-۵۷.
۴۰. نظیفی، عباس. (۱۳۸۵ش). حق، مظهر عدالت. پیک نور، ۴(۱)، ۶۷-۷۸.
۴۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، (تحقیق محمدباقر بهبودی). دار إحياء التراث العربی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲ش). حقوق متقابل مردم و حکومت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ش). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳ش). خداشناسی (معارف قرآن ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). فلسفه اخلاق، (تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸ش). آموزش فلسفه، در: مشکات (مجموعه آثار حضرت آیت الله مصباح). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش). مجموعه آثار. قم: صدرا.

۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ش). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۴۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). المنطق. قم: اسماعیلیان.
۵۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۱. نراقی، محمد مهدی. (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۵۲. نصری، عبدالله. (۱۳۸۲ش). حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری. قیسات، ۸ (۲۸)، ۲۰۳-۲۲۱.
۵۳. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامی.



Critique of the Theory of Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms)

 Seyyed Mohammad Mousavi Baygi¹ , Seyed Abbas Hakimzadeh²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
2. PhD. Student, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Ilam, Ilam, Iran. Email: s.a.hakim69@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 9 June 2024
Received in revised form: 14 September 2024
Accepted: 3 December 2024
Available online: 1 January 2024

Keywords

Tajaddud-e- Amsāl
(Renewal of Forms),
Renewal of Accidents,
Substantial Motion, Ibn
Arabi, New Creation.



Abstract

Change and transformation among beings is an evident reality that anyone can observe in the world around them. Since these transformations are rulings of a particular degree of existence, their interpretation falls under the responsibility of general sciences such as philosophy and mysticism. Although the fact of change in beings is clear, various theories have been proposed regarding the manner in which these changes occur. One of these theories is the "Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms)" with the meaning of the execution and creation of everything other than Allah (God) moment by moment, which has been proposed by mystics. Proponents of this theory claim not only to have witnessed this phenomenon but also attempt to prove it using Qur'anic verses like "Every day He is in a new state" or "Rather, they are in a new creation" and through some mystical principles such as the "non-repetition of divine manifestations." According to this theory, since the entire world, according to mystics, is a manifestation of the one truth (existence), this manifestation is annihilated every moment, and a new manifestation appears in its place. This research, which employs a critical-analytical approach, reveals that this theory faces significant challenges such as the destruction of personal unity, the lack of distinction between immaterial and material beings, and the collapse of individual unity in the afterlife.

Cite this article: Mousavi Baygi, S. M. ; Hakimzadeh, S. A. (2024). Critique of the Theory of Tajaddud-e-Amsāl (Renewal of the Forms). *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 273-292. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6094.1529>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی و نقد نظریهٔ تجدد امثال

سید محمد موسوی بایگی^۱، سید عباس حکیم‌زاده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: s.a.hakim69@gmail.com

چکیده

تغییر و تحول در میان موجودات امری آشکار است که هر کسی با مشاهدهٔ جهان پیرامون خویش به عیان درمی‌یابد و از آنجاکه این تحولات، حکمی از احکام مرتبه‌ای از موجودات است، تفسیر آن به عهدهٔ علوم کلی نظیر فلسفه و عرفان است. اگرچه اصل مطلب یعنی تغییر موجودات روشن است، اما در تبیین نحوهٔ این تغییرات نظریات متفاوتی ارائه شده است. نظریهٔ تجدد امثال به معنای اعدام و ایجاد آن به آن ماسوی الله، یکی از این نظریات است که عرفا مطرح کرده‌اند. قائلین به این نظریه، علاوه بر ادعای شهود این امر، با استناد به برخی آیات قرآن نظیر «کلّ یوم هو فی شأن»، «بل هم فی لبس من خلق جدید» و یا با استناد به برخی قواعد عرفانی نظیر «عدم تکرار تجلیات الهی» درصدد اثبات این نظریه‌اند. از آنجاکه تمام عالم از نظر عرفا تجلیات و تعینات حقیقت واحد وجود است، این تجلی در هر آن معدوم شده و در آن بعد با تجلی دیگری ظاهر می‌گردد. در این پژوهش که با روش انتقادی، تحلیلی انجام گردیده، نشان داده شده است که این نظریه با اشکالات جدی نظیر از بین رفتن وحدت شخصی متجدد، عدم تمایز میان موجود مجرد و مادی و زوال وحدت فردی در معاد روبه‌روست.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

کلیدواژه‌ها

تجدد امثال، تجدد اعراض، حرکت جوهری، ابن عربی، خلق جدید.



استناد: موسوی بایگی، سید محمد؛ حکیم‌زاده، سید عباس. (۱۴۰۳). بررسی و نقد نظریهٔ تجدد امثال. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۳)، ۲۷۳-۲۹۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6094.1529>

مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه هستی‌شناسی که تأثیر قابل توجهی بر شناخت ما از عوالم فوق طبیعت دارد، مسئله تغییر و تحولات موجودات است. متفکران و اندیشمندان حوزه‌های مختلف فکری، هر یک بر اساس مبانی خود، تحولات اشیا را به گونه‌ای ویژه توجیه می‌نمایند. در میان اندیشمندان، جمهور فلاسفه بر این باورند که حرکت و استكمال تنها مربوط به موجودات عالم طبیعت است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲؛ سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۳۶)، با این تفاوت که پیش از صدرالمآلهین، حکما حرکت را منحصر در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، أين و وضع) می‌دانستند، اما ملاصدرا با دلایل مختلفی از جمله تبعیت وجود اعراض از جوهر، تجدد ذاتی طبیعت را اثبات نموده (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۳) و به این ترتیب، نشان می‌دهد حرکت و تغییر نه فقط در صفات موجود مادی، بلکه در حقیقت ذات آنها نیز جریان دارد. در کنار فلاسفه، عرفا و خصوصاً عارف مشهور، ابن عربی، در مواضع متعدد به مسئله حرکت و تحولات موجودات یا به تعبیر بهتر، مظاهر اسما و صفات حق تعالی اشاره کرده‌اند. به عقیده ابن عربی و پیروانش، نه فقط موجودات عالم طبیعت، بلکه تمام مظاهر در تمام نشئات دائماً در حال تغییر و تحول‌اند، به گونه‌ای که هر لحظه به تجلی جدیدی متلبس می‌شوند. بر این اساس، در اندیشه عرفانی وی، عدم قرار و بی‌ثباتی موجودات از سطح جواهر مادی فراتر است.

پیر واضح است که پذیرش این نگاه، تحولاتی بنیادین در تفسیر آن دسته از متون دینی که ناظر به تحولات عالم فوق طبیعت است، پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، پذیرش تغییر در ساحتی فراتر از عالم مادی، افزون بر آن‌که زمینه تغییر و تبدل در نفوسی که رابطه آنان با بدن مادی قطع شده را فراهم می‌کند، ممکن است به حرکت و استكمال سایر مجردات نیز تسری یابد، چنان‌که برخی با اتکا به نظریه عرفا در باب تحولات عوالم فوق طبیعت، مدعی شدند حرکت در مجردات قابل دفاع است. به این ترتیب، بررسی و ارزیابی این دیدگاه از اهمیت بالایی برخوردار است. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی و با نگاهی نقادانه نگاشته شده، می‌کوشد پس از تبیین و توصیف نظریه تجدد امثال، آن را بررسی و ارزیابی نماید.

پیشینه پژوهش

شایان ذکر است که بر اساس استقرای نویسندگان، پیش از این، پژوهش‌هایی درباره مسئله تجدد امثال صورت گرفته که عبارت‌اند از:

۱. ابن عربی از این نظریه با عنوان «خلق جدید» یاد می‌کند، اما بعدها، عنوان «تجدد امثال» جایگزین این عنوان می‌گردد.

۱. تجدد امثال (استاد آیت الله جوادی آملی، ۱۳۹۳)
 ۲. تجدد امثال و حرکت جوهری (جلال الدین همایی، ۱۳۵۶)
 ۳. «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری» (احمد عابدی و محمد بنیانی، ۱۳۸۶)
 ۴. «تجدد امثال و حرکت جوهری؛ تأملات و پرسش‌ها» (محمد فنایی اشکوری، ۱۳۸۵)
 ۵. «خوانشی تطبیقی بر گستره حرکت جوهری و تجدد امثال» (مهدی کهنوجی و سیده لیلا طاهری، ۱۴۰۱)
 ۶. «تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا» (نفیسه صادقی و زکریا بهارنژاد، ۱۴۰۰)
 ۷. «ملاک این همانی در تجدد امثال» (رسول باقریان، ۱۳۹۲)
 ۸. «بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن» (رسول باقریان، ۱۳۹۰)
 ۹. «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال» (علی بابایی و سید مختار موسوی، ۱۴۰۱)
- در میان آثار مذکور، تنها اثر استاد آیت الله جوادی در نقد تجدد امثال تألیف شده و سایر آثار رویکرد نقادانه به این مسئله ندارد. تمایز پژوهش پیش رو با اثر مذکور در جدید بودن تعدادی از نقدها و اشکالات وارد شده بر تجدد امثال است.

۱. تبیین نظریه تجدد امثال

نظریه تجدد امثال نخستین بار توسط عین القضات همدانی (۵۲۵ق) (همدانی، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۶۲) اشاره وار مطرح شد (ایزوئسو، ۱۳۸۱، ص ۴۰)، اما در آثار ابن عربی (۵۶۰ق) و سپس شارحان وی، رشد کرد و به حد اعلای خود رسید.

«تجدد» در لغت به معنای نوشدن و به وجود آمدن چیزی ملایم با از بین رفتن چیز دیگر است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۴). «امثال» نیز در لغت جمع واژه «مثل» و به معنای دو چیز مساوی یا دو چیزی که به وجهی به هم شباهت دارند، می باشد (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸۱۶). بنابراین، معنای لغوی ترکیب «تجدد امثال»، «به وجود آمدن شیء جدیدی است که از جهتی به شیء دیگر [یعنی شیء سابق] شباهت دارد». اما در اصطلاح، مقصود از «تجدد امثال»، ایجاد و اعدام یا به بیان بهتر، اظهار و اخفای آن به آن اشیای متعدد است.

توضیح بیشتر آن که، بر اساس بنیاد فکری ابن عربی، نفس رحمانی، یگانه فعل ثابت حق تعالی است که تجدداتی بی انتها، در ساحت این جوهر واحد ثابت رخ می دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹) و عالم

که شئون و مراتب مختلف آن است، تنها مجموعه‌ای از ظهورات متمائل بوده که در هر نفسی و در هر آنی از آنات^۲، معدوم و زایل شده و در آن بعدی، شیئی مشابه شیء قبلی به منصه ظهور می‌رسد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۱؛ جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۹۷).

تجلی به معنای تنزل اسما و صفات در مراتب خلقی است. بنابراین در هر یک از تعینات خاص، تکرار، ممکن نمی‌باشد. از آنجا که همه عالم در هر آن از مبدأ وجود، به حسب خصوصیات قوایل، سمت ظهور می‌پذیرد، پس این پذیرش ظهور، در هر آن مختلف و متعدد می‌گردد. بنابراین آنچه باقی است فقط وجود حق تعالی است، اما تعینات و ظهورات همواره محکوم به عدم در آن سابق و لاحق هستند (جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۹۴).

جهان را نیست مرگ اختیاری	که آن را از همه عالم تو داری
ولی هر لحظه می‌گردد مبدل	در آخر هم شود مانند اول
همیشه خلق در خلق جدید است	و گرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی	بود از شأن خود اندر تجلی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل	و زین جانب بود هر لحظه تبدیل
جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

نکته مهم در این نظریه آن است که به رغم اهمیت تجدد امثال و خلق دائمی صور، همگان متوجه این تجدد و نوبه نو شدن نمی‌شوند، زیرا غلبه حس بر غیر اهل الله، آنان را از درک خلق صورت جدید، ناتوان و محجوب می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶)، چرا که آنچه در حس ظاهر می‌شود تعاقب صور متشابه است، از این رو تجدد درک نمی‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵؛ ج ۲، ص ۷۴۱). استمراری که عموم افراد در اشیا احساس می‌کنند، از کارکردهای حس و خیال آنان است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵). عبارت وی چنین است:

۲. «آن» در عُرف به معنای لحظه است، یعنی کمترین مقدار از زمان که ذهن انسان درک می‌کند. در فلسفه، «آن» دو معنا دارد. معنای اول آن، حد مشترک میان زمان گذشته و آینده است، یعنی آنچه در پی زمان می‌آید، و معنای دوم آن، که آن سیال نام دارد، چیزی است که ترسیم‌کننده زمان بوده و وجود زمان در خارج به وسیله آن ترسیم می‌شود (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۱). لازم به ذکر است اگرچه در معنای نخست، آن فرع بر زمان است و در معنای دوم زمان فرع بر تحقق آن (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۶)، اما دو معنا مشروط به وجود زمان بوده و نمی‌توان آن دو را بدون زمان در نظر گرفت. بنابراین، «آن» مربوط به امور زمانی است و ارتباطی با مجردات ندارد.

به سبب عدم تکرار تجلی، خواص از بندگان الهی، قائل به عدم تکرار در وجودند و مثلث صورتها عامل تخیل تکرار در وجود در نظر عامه می باشد؛ «و الله واسع علیم»، کسی که مظهر اسم الواسع شود، قائل به تکرار در وجود نخواهد بود، «بل هم فی لبس من خلق جدید»^۳ (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۳۵). عرفا به منظور تفهیم بهتر نظریه تجدد امثال، از تمثیل های گوناگونی بهره برده اند. برای نمونه، اضمحلال دائمی بدن و تبدیل مواد غذایی به صورت مناسب با اجزای زایل شده و جایگزینی آنها شاهدهی برای تجدد امثال در همه مراتب تجلیات حق تعالی است. همان گونه که انسان فرایند زوال و جایگزینی اجزای بدن خود را متوجه نمی شود، اما علم یقینی و قطعی به آن دارد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۹۹)، تمام عالم آن به آن معدوم و سپس مثل آن موجود می شود، هر چند انسان در مقام حس، درکی از آن ندارد.

مثال دیگر برای تقریب به ذهن نظریه خلق جدید، توجه به تجدد شعله آتش موجود در فتیله است. هنگامی که ناظر به شعله چراغ نگاه می کند، آن را واحد و متصل دیده و گمان می کند از ابتدا تا انتها تغییری نکرده است، در حالی که آن به آن شعله جدیدی اما مثل شعله قبلی ایجاد می شود، زیرا در هر لحظه روغن موجود در فتیله چراغ که موجب شعله ور شدن آتش می شود، تجدید شده و شعله قبلی تبدیل به هوا می گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۶).

از دیگر تمثیلاتی که به منظور تفهیم تجدد امثال بیان می شود، عدم تکرار ضمائر و حروف در مواضع مختلف است. در علوم ادبی بیان شده که اگرچه وضع اعلام شخصی، ضمائر و حروف عام است، اما موضوع له آنها خاص می باشد. بر این اساس، اگر در چند جمله، به عنوان مثال، ضمیر «هو» به کار رود، این ضمیر در هر یک از آن جملات معنای خاص خود را دارد، زیرا اگرچه به حسب ظاهر لفظی، از کلمه واحد استفاده شده، اما این اطلاق به نحو مشترک لفظی می باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹). همچنین وحدت و صورت ریسمانی قطرات باران در عین جدا بودن آنها از هم، تغییرات کمی و کیفی، حرکت وضعی زمین و ستارگان که به رغم تعدد، بیننده آن را درک نمی کند (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۲)، از دیگر مثال هایی است که برای فهم ساده تر این نظریه مطرح شده است.

شایان ذکر است که ابن عربی افزون بر اهل معرفت، شناخت ناقصی از تجدد امثال را به حُسبانیه (جمعی از سوفسطائیان) و اشاعره نیز نسبت می دهد و بر این باور است که حُسبانیه بخشی از حقیقت را درک کردند، اما در شناخت قسمت دیگری از آن به خطا افتادند، چرا که ایشان فهمیدند که هیچ

۳. لهذا نقول الخواص من عباد الله ما ثم تکرار للتوسع الإلهي وإنما الأمثال تحجب بصورها القلوب عن هذا الإدراك فتتخيل العامة التكرار والله واسع علیم فمن تحقق بوجود هذا الاسم الواسع لم يقل بالتكرار «بل هم فی لبس من خلق جدید».

چیز در عالم دوام و قرار نداشته و همواره در حال تغییر و تبدیل است و دوام به هیچ شیئی نسبت داده نمی‌شود، پس بقا و استقرار به عنوان صفتی که معیار تمیز حقیقت شیء باشد نیست، بلکه حقیقت منحصرراً در ظرف ادراک فرد و نسبت به اوست. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۵۲). اما در نفی حقیقت از عالم، دچار افراط شدند و به خطا رفتند، زیرا دریافتند که وجود منبسط که نسبت به همه مظاهر و تعینات مانند نسبت جوهر به عرض است، حقیقت ثابت عالم بوده و دچار تغییر و دگرگونی نمی‌گردد^۴ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲).

اشاعره نیز از آن جهت که عدم بقای اعراض را فهمیدند، به حق نایل شدند، اگرچه خطایشان این بود که عدم بقا را منحصر در اعراض دانستند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

۱-۱. دلایل اثبات تجدد امثال

به طور کلی، پایه و اساس باورهای عرفا، نه برهان و استدلال، بلکه شهود است، اگرچه در برخی موارد، جهت راهنمایی دیگران، به دلایل عقلی و نقلی نیز تمسک کرده‌اند. در بحث کنونی نیز اصلی‌ترین عاملی که باور به نظریه تجدد را در میان عرفا تقویت کرده، مکاشفه و مشاهده نسبت به تبدلات دائمی عالم است.^۵

ایشان در عین حال، برای تبیین مکاشفات خود و اثبات حقانیت آن، استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. در سطور ذیل، به ذکر ادله و مؤیدات عرفا بر این نظریه می‌پردازیم.

۱-۱-۱. دلیل اول: بازگشت جوهر به اعراض

به باور ابن عربی و شارحان وی، از یک سو، جوهر مصطلح خارجی، به اعراض بازگشت می‌کنند، زیرا اعراض در حدود جوهر اخذ شده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۲۵-۱۲۶). برای نمونه، جسم، جوهر قابل ابعاد سه‌گانه تعریف می‌شود. در این تعریف، «قابل ابعاد سه‌گانه» عرض و «جوهر»، جوهر است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۶۲۸-۶۲۷) و چون تمامیت تعریف به عرض مزبور یعنی «قابل ابعاد سه‌گانه» می‌باشد، روشن می‌شود همواره جوهر به عرض بازمی‌گردد. از سوی دیگر، همان‌گونه که اشاعره گفته‌اند، اعراض یک آن بقا ندارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۷). بنابراین هیچ تجلی‌ای از تجلیات بیش از یک آن باقی نیست.

۴. میان دیدگاه حسیانه و تجدد امثال، ارتباطی که ابن عربی ترسیم می‌کند، وجود ندارد، زیرا سوفسطائیان قائل به نفی حقیقت یا عدم امکان شناخت آن یا عدم امکان انتقال شناخت حقیقت بودند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۶۴) و رد فلاسفه نسبت به آنها نیز به همین سبب است نه به علت ادعای تغییر عالم.

۵. در این خصوص (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۴؛ ابن عربی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

به تعبیر دیگر، حکم «الأعراض لا تبقى زمانين» بر همه تجلیات و ظهورات مترتب می شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۳).

بیان منطقی این دلیل، در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است:
جواهر از اعراض تشکیل شده اند.
هر آنچه از اعراض تشکیل شده باشد، بقا در دو آن ندارد.
بنابراین جواهر بقا در دو آن ندارند.

۱-۲. دلیل دوم: قاعده «لا تکرار فی التجلی»

یکی از اصول و قواعدی که عرفا در اثبات بسیاری از فروع عرفانی، آن را به کار می گیرند، عدم تکرار در تجلیات الهی است (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ج ۱، ص ۷۲۱). مبنای این قاعده عدم تناهی اسما و صفات الهی است که سبب می شود اولاً حق تعالی در دو مظهر، تجلی واحد نکند و ثانیاً فیض الهی قابل تکرار نباشد (جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۶). بر اساس این اندیشه، حق تعالی دائماً به اسماء جمال مانند رحمان و مبدی و همچنین اسماء جلال مانند مالک و قاهر و معید تجلی می نماید و تجلیات نیز مدام در ظهور و بطون مترددند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۶). به این ترتیب، از نگاه عرفا هیچ شیئی در مراتب عالم، که تجلی حق تعالی در مقام فعل است، مستمر و ثابت نبوده، بلکه هر شیء در هر آن، معدوم شده، سپس مثل تجلی آن قبل ظاهر می گردد.

۱-۳. دلیل سوم: آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»

دلیل دیگری که خلقی دائمی و لحظه به لحظه ماسوی الله را اثبات می کند، بر اساس دوام عنوان خالقیت برای حق تعالی است. این دلیل، قرابت قابل توجهی با دلیل پیشین دارد، با این تفاوت که دلیل نخست بر فقر و احتیاج دائمی مخلوقات به وجود خالق، تکیه داشت، اما استدلال حاضر، بر ضرورت صدق دائمی وصف خالق بر حق تعالی تأکید می کند. بیان مطلب آن که، عرفا با استناد به آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/ ۲۹)، بانظر به این که مقصود از ایام الله، تجلیات و ظهور الهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱)، معتقدند بنابر آیات الهی، خداوند دائماً خالق است و چنانچه در یک آن خلق جدیدی رخ ندهد، این وصف، به نحو دائمی بر خداوند صادق نخواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۹).

استدلال فوق در قالب قیاس استثنایی، به شرح ذیل است:
اگر تجدد امثال، در یک آن رخ ندهد، وصف خالق در آن مزبور، بر حق تعالی صادق نخواهد بود،

لکن این وصف دائماً بر خداوند صادق است، پس اشیا در تمام مراتب تجلیات دائماً متجدد می‌شوند و محال است که تجدد امثال در یک آن رخ ندهد.

۱-۴. دلیل چهارم: آیه «لَمْ يَكُنْ فِي هُمٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»

دلیل چهارم عرفا برای اثبات نظریه تجدد امثال، که بیشتر به عنوان مؤید می‌توان آن را در نظر گرفت، استناد به آیه «أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) است. بیشتر مفسران، این آیه را درباره قیامت می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۴۵؛ زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۸۲؛ طبری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۲۵۰). اما ابن عربی معتقد است که آیه مربوط به تمام عالم، خواه دنیا و خواه آخرت بوده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۰۸) و ناظر به مسئله خلق جدید یا به تعبیر آشناتر تجدد امثال است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵؛ ج ۱، ص ۱۵۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶، ۳۵۶؛ ج ۲، ص ۴۲۹، ۵۵۴).

به بیان دیگر، به باور ابن عربی و پیروان او، همان‌گونه که از ظاهر آیه مذکور، تجدید خلقت در روز قیامت برداشت می‌شود، تجدید خلقت در هر نفس و هر آن نیز به دست می‌آید (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۷۱). هرچند گروهی از مردم، بلکه بسیاری از آنها متوجه این تجدد و ایجاد لحظه به لحظه نبوده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۲) و نسبت به آن در شک و التباس اند، همان‌گونه که کفار در شک و التباس از روز قیامت هستند (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۷۱).

۲. بررسی نظریه تجدد امثال و ارزیابی ادله آن

اکنون که ادعا و ادله نظریه تجدد امثال گذشت، می‌توان به بازاندیشی در این نظریه پرداخت و ادله آن را بررسی کرد. لذا در بخش حاضر تلاش می‌شود تا در دو ساحت «بررسی ادله» و «بررسی ادعا»، نظریه مذکور ارزیابی و بررسی گردد..

۱-۲. بررسی ادله نظریه تجدد امثال

۱-۱-۲. بررسی دلیل اول

نخستین دلیل ارائه شده بر نظریه تجدد امثال، مبتنی بر این استدلال است که جواهر از اعراض تشکیل شده‌اند و از آنجا که اعراض بیش از یک آن بقا ندارند، مرکب حاصل از جوهر و عرض نیز چنین است. به این ترتیب، تمام عالم دائماً در تجدد و تحول‌اند. هر دو مقدمه این استدلال، یعنی تشکیل شدن جواهر از اعراض و عدم بقای اعراض در دو آن، مخدوش است.

بررسی مقدمهٔ اول

برای بررسی مقدمهٔ نخست، ضروری است تا به تفاوت معنای جوهر و عرض در کاربرد فلسفی و عرفانی توجه شود.

در اصطلاح فلسفی، جوهر ماهیتی است که در موجودیت خارجی خود، به موضوع نیاز ندارد، اگرچه ممکن است برخی جواهر در محلی قرار داشته باشند که وجود آن محل، وابسته به جوهر حال است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۲؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴۵). در مقابل، عرض ماهیتی است که در وجود خارجی، محتاج به موضوع است، یعنی محلی که خود در وجودش، وابسته به عرض نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۹۰).

در ادبیات عرفان نظری، جوهر عبارت است از نخستین ظهور الهی که نفَس رحمانی و وجود منبسط نامیده می شود و در مقابل، به تجلیات دیگر که از شئون و مراتب تعینات آن محسوب می شوند، عرض اطلاق می شود (آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۱۳؛ ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۷۸).

سؤالی که اکنون مطرح می شود آن است که مقصود ابن عربی از اعراضی که جواهر از آنها تألیف یافته، کدام معنای عرض است؟

اگر مقصود از جوهر و عرض، معنای عرفانی آن باشد، بازگشت جواهر به اعراض به این معناست که وجود منبسط (یعنی ظاهر وجود) از تعینات خود تشکیل شود و این سخن، بی معناست، زیرا تعینات وابسته به ظاهر وجودند نه ظاهر وجود وابسته به تعینات.

اگر مقصود از جوهر و عرض، معنای فلسفی آن باشد، چنان که ظاهر عبارات شیخ بر این معنا دلالت دارد، بازگشت جواهر به اعراض، سخنی در تعارض با مبانی فلسفی - کلامی و به غایت اشتباه است، زیرا نزد این گروه جوهر وجود لnfسه و استقلالی دارد، در حالی که نحوه تحقق عرض لغیره و وابسته است. به عبارت دیگر، جوهر قائم به ذات و عرض قائم به غیر است، از این رو ممکن نیست از اجتماع وجودات لغیره و غیرقائم به ذات، وجود لnfسه قائم به ذات حاصل شود.

به نظر می رسد منشأ این اشتباه آن است که در تعریف جواهر از واژگانی استفاده می شود که معنای اضافی و عرضی را به ذهن القا می کند. فلاسفه به علت کاربرد این چنین الفاظی اشاره کرده اند. آنان در مواضع متعدد یادآور شدند از آنجا که تعریف حدی باید مشتمل بر فصل باشد و شناخت فصل حقیقی یا بسیار سخت (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۲) یا غیر ممکن است^۶ (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹)، ناگزیر نزدیک ترین

۶. به این معنا که چون فصل حقیقی، نحوه وجود است، هیچ گاه مبدل به صورت ذهنی نمی شود، بلکه همواره باید با مفاهیم حکایت گر، از آن خبر داد.

لوازم شیء به جای فصل حقیقی به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۰۴). در این میان، ممکن است در مقام تعبیر، معانی نسبی و الفاظی مشعر به عرضیت به کار رود، اما این بدان معنا نیست که جوهر حقیقتاً از اعراض تشکیل شده است. به این ترتیب، صغرای این استدلال ناتمام است.

بررسی مقدمه دوم

ابن عربی در مقدمه دوم استدلال خود از نظریه «عدم بقای اعراض» در کلام اشاعره بهره جسته است. این نظریه که از فروعات مسئله علت نیازمندی خلق به خالق محسوب می‌شود، پاسخی در مواجهه با اشکال «بی‌نیازی مخلوقات بعد از حدوث به خالق» است.

توضیح آن‌که، متکلمان بر این باورند که سبب نیازمندی معلول به علت، حدوث معلول است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۶). این باور تناسب بیشتری با فهم عرفی دارد و در قیاس با نظریه بدیل آن از سوی فلاسفه که معتقدند معیار احتیاج به علت، امکان ذاتی است، زودفهم‌تر است، اما با مشکلات متعددی روبه‌روست، از جمله آن‌که، «تیین نحوه نیازمندی اشیا پس از حدوث و در مقام بقا» است. مکاتب کلامی مختلف بر اساس مبانی خود، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند؛ گروهی لوازم اعتقاد خود را پذیرفته و تصریح کرده‌اند که اشیا فقط در لحظه حدوث، به حق تعالی محتاج بوده و در بقای خود بی‌نیاز از خداوند هستند، مانند ساختمان‌هایی که فقط در به وجود آمدن، محتاج به معمار و مهندس است، اما در بقا، به ایشان وابستگی ندارد، تا جایی که حتی اگر عدم حق تعالی جایز باشد، معدوم شدن خالق خللی به بقای عالم وارد نمی‌کند (رازی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴).

اشاعره از تصریح به چنین لازمه‌ای پرهیز کرده و تلاش کردند به گونه دیگری از این تنگنا عبور کنند. راه حل آنان در پاسخ به این محذور، تجدد اعراض است. به باور این گروه، از یک سو، جوهر هرگز بدون عرض محقق نمی‌شود (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۳) و از سوی دیگر، اعراض بیش از یک آن بقا ندارند، زیرا:

دلیل اول: اگر اعراض در آن دوم باقی باشند، متصف به بقا خواهند بود. از آنجا که بقا، صفت عرضی است، قیام عرض به عرض لازم می‌آید (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۳۵).

دلیل دوم: از آنجا که خلق یک عرض در آن دوم مثل عرض آن اول، بر خداوند جایز است، بقای عرض در آن دوم یا موجب اجتماع مثیلین می‌شود یا حکم به امتناع خلق عرضی مثل عرض اول که هر دو محال است.

دلیل سوم: از بین نرفتن عرض در آن دوم، مستلزم امتناع زوال آن است، بنابراین در هیچ صورتی نباید

عرض زایل شود، درحالی که تغییر و زوال اعراض اشیا از مشاهدات بدیهی است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۷۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۰؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۲۲). به این ترتیب، به باور اشاعره، اگرچه جوهر پس از حدوث ذات خود بی نیاز از حق تعالی است، اما چون هرگز بدون عرض یافت نمی شود و عرض نیز آن به آن حادث می شود، پس جواهر و اعراض همواره به خالق محتاج اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۳). ابن عربی در مقدمه دوم خود از این نظریه استفاده کرده است. به عقیده وی، سخن اشاعره بیانگر بخشی از حقیقت است، زیرا آنان به تجدد آنی اعراض پی بردند (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۷۹؛ ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۵۰)، اما گمان می کردند جواهر ثابت اند، و به این ترتیب، پی نبردند که زوال و فنا در همه مراتب عالم ساری است. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۲۵).

به منظور بررسی و ارزیابی مقدمه دوم، کافی است در ادله اثبات عدم بقای اعراض تأمل شود. افزون بر آن که استدلال های نظریه مزبور باطل است و فلاسفه در جای خود به آن پرداخته اند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۹۴). منشی که موجب شکل گیری این دیدگاه شده نیز فاسد است، زیرا ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث نیست تا به دنبال آن، نظریه عدم بقای اعراض مطرح شود، به ویژه بر اساس نگاه عرفانی ابن عربی به رابطه حق تعالی و ممکنات که وجود و موجود منحصر در حق تعالی است و ماسوای او فروعات، تجلیات و تطورات وجودند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۷؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴).

با التفات به ضعف هر دو مقدمه، قیاس مزبور، بطلان آن نزد حکیم (به دلیل بطلان هر دو مقدمه) و نزد متکلم (دست کم به دلیل بطلان مقدمه اول) روشن می شود.

۲-۱-۲. نقد دلیل دوم

آنچه در مقام ارزیابی دلیل دوم به نظر می رسد، این است که اگرچه اصل قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی، اصلی متقن و سلیم از نقض و نقد است، اما با توجه به ایرادات اساسی که در ادامه به اصل مدعا وارد می شود، تمسک به آن در اثبات مطلب مورد نظر عرفا یعنی تجدد امثال صحیح نبوده و از باب عدم تطبیق میان دلیل و مدعا (مغالطه اخذ ما لیس بعلة علّه) می باشد. توضیح بیشتر مطلب این که، میان قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی و تجدد امثال که به نظر عرفا دلیل بر اثبات تجدد امثال قرار گرفته است ربط ضروری برقرار نیست و بر اساس قواعد منطقی، عدم ربط ضروری میان مقدمات و نتیجه سبب بروز مغالطه اخذ ما لیس بعلة علّه می گردد.

آنچه سبب عدم ربط ضروری میان قاعده عدم تکرار در تجلیات الهی و تجدد امثال می شود، ابهام

این دلیل است. شاهد بر اجمال این دلیل، برداشت‌های متفاوتی است که فلاسفه و عرفا از این قاعده نموده‌اند. فلاسفه نیز همچون عرفا قاعده مزبور را پذیرفته و در مواضع گوناگون به کار برده‌اند، در حالی که معنای متفاوتی غیر از تجدد امثال را قصد کرده‌اند. بر اساس استقرای نگارندگان، حکما چهار معنا برای این قاعده برشمرده‌اند:

یکی از روشن‌ترین معانی قصدشده در آثار حکما از این قاعده، امتناع اعاده معدوم است.^۷ بر اساس این معنا، اعدام تجلیات و ظهورات حق تعالی و اعاده آنها بعینه محال است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۶). معنای دیگر آن است که حقیقت وجود، اصل محفوظ و سنخ فارد و تجلی ذات نامتناهی حق تعالی است، بنابراین قابل تکرار نیست. به بیان دیگر، مجموع تجلیات و ظهورات حق تعالی که انسان کبیر نام دارد، قابل تکرار نیست، زیرا مظهر حقیقت واحد وجود است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۶). افراد وجود غیر قابل تکرارند. بر اساس این معنا، موجودات خارجی که افراد حقیقت وجود هستند، بیش از یک نحوه تحقق نداشته و قابل تکرار نیستند، چه وجود مساوق وحدت است (طباطبایی، ۱۴۲۵، ص ۱۵۰). فرق این معنا با معنای اول، مجرا و نحوه لحاظ قاعده است. در معنای اول، قاعده ناظر به اعدام و ایجاد است که با توجه به اصل مذکور حکم به استحالة آن می‌شود، اما در معنای سوم سخن در اعدام و اعاده نیست، بلکه موجودات مطلقاً قابل تکرار نیستند.

معنای چهارمی که برخی اندیشمندان برای این قاعده ذکر کرده‌اند، استحالة تکرار آفرینش است. بر اساس این برداشت، معنای قاعده هم عرض قاعده الواحد دانسته شده و همان معنا را افاده می‌نماید و به تعبیر دیگر، ذات واحد به وحدت حق حقیقه، بیش از یک ظهور ندارد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰۸). تمایز این معنا با معنای دیگر در این است که در این معنا نظر به بحث صدور شده است که امر واحد در صدور نیز واحد است. بنابراین، این معنا به اعتبار متفاوت می‌شود از معانی دیگر.

بنابر مطالب بیان شده، اصل قاعده مزبور صحیح است، اما مثبت تجدد امثال نیست، زیرا قاعده به صراحت ظهور در این که عالم به گونه تجدد امثال است ندارد. شاهد این مطلب نیز برداشت‌های گوناگون صاحبان مختلف اندیشه‌های گوناگون است. بر این اساس، این قاعده بین و بی نیاز از دلیل نیست تا بتواند دلیل بر تجدد امثال باشد، بلکه ابتدا باید دلیلی بر خود معنای این قاعده اقامه کرد و حال آن‌که دلیلی از سوی عرفا ارائه نشده است. همچنین معنای قاعده یا برابر با یکی از معانی فوق

۷. باید توجه داشت میان نظریه تجدد امثال و قاعده امتناع اعاده معدوم، تفاوت قابل توجهی وجود دارد، زیرا اگرچه هر دو در عدم بقای موجود قبلی، اشتراک دارند، اما در وجود لاحق با یکدیگر متفاوت‌اند. در قاعده امتناع اعاده معدوم، سخن ناظر به وجود لاحق است که بعینه تکرار شود، اما در نظریه تجدد امثال، وجود لاحق مثل وجود سابق است و شیخ اکبر نیز با این تعبیر که «لیس لإیجاد تکرار بل امثال تحدث فی الجوهر» بر این تفاوت تأکید می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۶).

است که چنان‌که اشاره شد، مستلزم اخذ ما لیس بعلة علة است و یا معنای آن، «نوبه‌نوشدن و عدم استمرار تجلیات» است که این معنا نیز برابر با مدعای نظریه بوده و مستلزم مصادره به مطلوب است.

۲-۱-۳. نقد دلیل سوم

در مقام نقد و بررسی دلیل سوم بر نظریه تجدد امثال باید به دو نکته توجه داشت. نکته نخست ناظر به استفاده ایشان از کریمه ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن/۲۹) و نکته دوم مربوط به استدلال ایشان در خصوص دوام عنوان خالقیت خداوند است. درباره نکته نخست باید گفت افزون بر تفسیری که ابن عربی و پیروان او ذیل آیه مطرح کرده‌اند، دو تفسیر دیگر نیز ارائه شده است. به باور بسیاری از مفسرین، این آیه بر شئون الهی و تدبیر حق تعالی نسبت به امور خلق مانند اجابت، شفای بیماران، تولد و توقی، بخشش گناهان و سایر امور مربوط به نظام خلقت، دلالت دارد. در حقیقت، آیه بیانگر این واقعیت است که خداوند در هر لحظه کاری متفاوت با کار لحظه قبل انجام می‌دهد. این گروه در پاسخ به این اشکال که ظرف زمانی «یوم» برای امر مجرد از زمان چگونه تفسیر می‌شود، گفته‌اند: خداوند بر همه زمان‌ها احاطه دارد و تفاوتی میان امروز و دیروز وجود ندارد، اما استعمال یوم از جهت ظهور فعل الهی در نظر ما می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۲). گروه دیگری از مفسرین معتقدند آیه مذکور در پاسخ به کلام اهل یهود است که گفته‌اند خداوند در روز شنبه هیچ چیزی را مقدر نمی‌کند و حق تعالی در پاسخ به این پندار غلط یهودیان آیه مذکور را نازل کرده است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۹۸). به این ترتیب، با توجه به وجود معانی‌ای که در عرض تفسیر عرفا از آیه وجود دارد، نمی‌توان به عنوان نص و دلیل نقلی قطعی به آیه شریفه استناد کرد.

درباره نکته دوم یعنی دوام عنوان خالقیت بر حق تعالی نیز باید توجه داشت که اسم شریف الخالق، همواره بر خداوند صادق است، خواه نظریه تجدد امثال صحیح باشد و تجدد آن به آن در تمام مراتب تجلیات واقع گردد و خواه چنین نباشد. توضیح مطلب آن‌که، به اعتقاد فلاسفه، چون سبب نیازمندی به حق تعالی ذات فقیر ممکنات است، پس همواره در مقام ذات محتاج حق تعالی هستند. بر این اساس، همان‌گونه که دائماً خداوند علت است، دائماً خالق نیز می‌باشد.

افزون بر بیان فوق، بنابر تصویری که ملاصدرا از نظام امکانی ارائه می‌کند، دوام وصف خالق بر حق تعالی، اثبات می‌شود. تفصیل سخن آن‌که، در حکمت متعالیه، نظام امکانی در سه مرتبه کلی قرار می‌گیرند: عالم عقول، مثال و طبیعت. دو نشئه نخست، فاقد حرکت و استکمال است، اما نشئه نامتناهی طبیعت، آن به آن متحرک به حرکت جوهری است. به این ترتیب، آن به آن شیء جدیدی خلق می‌شود و از این رو عنوان خالق همواره بر حق تعالی نسبت به نشئه طبیعت صادق است. ممکن است در بدو

امر این اشکال به نظر رسد که بنابر بیان مزبور، این وصف تنها از جهت خلق دائمی در عالم طبیعت بر حق تعالی صادق است و نسبت به دیگر نشئات، این عنوان بر خداوند صادق نیست. در پاسخ باید گفت که این امر خللی به صدق دائمی خالق بر حق تعالی وارد نمی‌کند، چراکه اقتضای اسما و صفات الهی متفاوت است. همان‌گونه که در کتاب و سنت و نیز عبارات عرفا آمده است، اسما و صفات خداوند گوناگون است (شیرازی، ۱۳۵۴ ش، ج ۱ ص ۲۰۸). برخی ناظر به دنیا و برخی ناظر به آخرت،^۸ برخی مربوط به طبیعت و برخی مربوط به فوق طبیعت است و این امر ضروری به صدق صفت مذکور بر ذات نمی‌رساند. علاوه بر این که اصولاً ظهور خالقیت الهی در هر مرتبه لوازمی دارد، مثلاً در مرتبه عقول، ملازم ثبات و در مرتبه طبیعت همراه تحول است، اما در هر دو مرتبه، وصف خالقیت الهی ثابت است.

۲-۱-۴. نقد دلیل چهارم

چهارمین دلیل ارائه شده بر اثبات نظریه تجدد امثال، استناد به آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» است. مسئله شایان توجه در باب استفاده محیی‌الدین از آیه مزبور، متوقف بر التفات به نکته‌ای در باب استناد و استدلال با استفاده از متون دینی است. قرآن کریم ظاهر و باطن، بلکه بواطن متعدد دارد، اما علم به حقیقت معانی و مراتب باطنی آیات قرآن اختصاص به اولیای الهی و راسخان در علم دارد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۲؛ همان، ص ۸۶). در این میان، علم به حقایق باطنی قرآن، به اولیای معصوم اختصاص دارد و جز ایشان دیگران تنها می‌توانند بر اساس ظاهر آیات استدلال کنند، هرچند اگر عارفی که در مسیر سلوک الی الله باشد، می‌تواند به مکاشفات خود، چنان‌چه بر اساس قواعد عرفانی، کشف رحمانی باشد، در تأویل آیات استناد کند، اما استفاده مزبور تنها برای خودش حجت است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۹). بر اساس این اصل کلی، استفاده عرفا از آیه مذکور در اثبات تجدد امثال صحیح نیست، چراکه ایشان دلیل متقنی بر تأویل خود ارائه نکرده‌اند. با نظر به اصل کلی فوق، باید گفت بر اساس ظواهر نقلی، آیه مذکور در مقام توضیح و تبیین معاد و اشتباه مردم درباره آخرت است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۸، ص ۳۴۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۳۹). به این ترتیب، عدول از ظاهر آیه و تأویل آن به نظریه تجدد امثال نیازمند مرجح قوی است، در حالی که برداشت عرفا نه تنها ترجیح ندارد، بلکه شواهدی در آیه یافت می‌شود که بالوایم نظریه تجدد امثال سازگار نیست. نخست آن‌که تعبیر «خلق جدید» در آیه در برابر تعبیر «خلق اول» ذکر شده است. چنانچه مقصود از خلق جدید، سرای آخرت باشد، روشن است که خلق جدید در برابر خلق اول به کدام نشئه اشاره دارد، در حالی که اگر مقصود از آیه، خلق آن‌به‌آن اشیا باشد، استفاده از خلق جدید در برابر خلق اول

۸. نظیر ظهور تام اسم القهار که در قیامت آشکار می‌شود: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»

معنایی نخواهد داشت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۵۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۴۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۳۳؛ واحدی، ۱۴۳۰، ج ۲۰، ص ۳۸۹).

همچنین وجود ضمیر «هم» در ابتدای آیه، با زوال آن به آن اشیا سازگاری ندارد، زیرا به تصریح شیخ، عامل وحدت بخش و پیوند دهنده‌ای میان اشیای سابق و لاحق وجود ندارد، بلکه شیء سابق و لاحق تنها شبیه به یکدیگرند.

۲-۲. بررسی ادعای نظریه تجدد امثال

در بخش سابق، ادله مورد استشهاد ابن عربی و پیروانش مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت و روشن شد هیچ یک از دلایل اراده شده، نظریه تجدد امثال را اثبات نمی‌کند. اما باید توجه داشت به صرف نقد دلایل یک نظریه، نمی‌توان آن را باطل دانست، بلکه باید اصل نظریه را به گونه‌ای مستقل از ادله آن مورد بررسی قرار داد. برخی بزرگان در صدد نقد مدعای تجدد امثال برآمدند که ابتدا سخنان ایشان را ارزیابی می‌کنیم و سپس به بیان نقدهای خود می‌پردازیم.

۱. استاد، علامه آشتیانی بر این باور است که نظریه تجدد امثال مستلزم استحاله خلّو ماده از صورت در یک آن است (نک: قیسری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲). تفصیل سخن آن‌که، اگر صورت اشیا آن به آن زایل و حادث شوند، با نظر به تغایر آن حدود و آن زوال، شیء مفروض در آن زوال فاقد صورت خواهد بود، بنابراین در آنات متعدد ماده فاقد صورت خواهد بود. همچنین لازمه حدود و زوال‌های پی در پی، تتالی آنات نیز می‌باشد، در حالی که در جای خود روشن شده، هر دو امر محال است.

به نظر نگارندگان، اشکال فوق اگرچه بر نظریه خلّو و لبس مشائین وارد می‌شود، اما بر نظریه تجدد امثال وارد نیست، زیرا بر اساس این دیدگاه، تمام شئونات شیء مفروض، از بین رفته و در آن بعد مشابه آن، پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، در این تلقی، تمام عالم، اعم از ماده و صورت، آن به آن در حال احداث و زوال‌اند، بنابراین ماده‌ای باقی نیست تا مستلزم خلّو ماده از صورت یا تتالی آنات باشد.

۲. اشکال دیگر حضرت استاد آن است که پذیرش تجدد امثال ملازم با پذیرش انعدام تمام اجسام و ایجاد مجدد آنان بدون ماده سابق است، در حالی که چنین نحوه‌ای از آفرینش منحصرراً مربوط به مجردات است و ممکن نیست اجسام عالم طبیعت، بر سیل ابداع ایجاد شوند (نک: قیسری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۲).

اشکال دوم نیز وارد نیست، زیرا بر اساس مبنای عرفا که عالم ظهور حق تعالی است، جسم معدوم

نمی‌شود تا بعد دوباره موجود شود، بلکه سخن در اظهار و اخفا است، یعنی تطوّر ظهور حق تعالی در این موجودات صورت می‌گیرد.

۳. ملاحظه دیگر در این نظریه، عدم اتصال هویت شخصی انسان است. انسان به علم حضوری و به نحو وجدانی، به رغم تمام تغییراتی که در اثنای زندگی رخ می‌دهد، خود را حقیقت واحد و مستمر می‌یابد، در حالی که بنابر نظریه تجدد امثال، وحدت و استمراری وجود ندارد و این امر خلاف یافت وجدانی بشر است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۹).

این اشکال بر مبنای ادعای ابن عربی قابل پاسخ‌گویی است، زیرا وی تصریح می‌کند که به سبب تشابه صور، گمان می‌شود که شیء قبلی همان شیء بعدی است. بر این اساس، می‌توان این گونه ادعا کرد که یافت ضروری ما از وحدت و استمرار خود، مشابه یافت قبلی است و چون تفاوتی نیافتیم گمان می‌کنیم که همان شخص قبلی هستیم.

به نظر نگارندگان، اشکالات وارد بر نظریه تجدد امثال به قرار ذیل است:

۴. بر اساس این نظریه، همه اشیا از جمله انسان، آن به آن از بین رفته و شیء جدیدی جایگزین می‌شود، پس هیچ شیئی بعینه باقی نیست. چنانچه بقای شخصی از بین برود، ثواب و عقاب انسان در آخرت و به طور کلی، وصول به غایت نسبت به هر شیء، بی معنا می‌گردد. تفصیل سخن آن‌که، اگر هیچ شیئی بیش از یک آن در عالم باقی نباشد، پس هیچ انسانی، از نشئه دنیا به موطن آخرت سیر نمی‌کند تا ثمره افعال و اعمال خود را دریافت کند، بلکه آن کس که در آخرت با ثواب یا عقاب مواجه می‌شود، صرفاً شبیه به کسی است که در دنیا بوده، و این امر در تعارض صریح با مسئله معاد و حیات اخروی است. همچنین هر شیء در مسیر استکمال، غایت مناسبی دارد که بالضروره به آن می‌رسد (ضرورت مجازات و مکافات به معنای فلسفی اش)، در حالی که بر اساس تجدد امثال، چیزی باقی نیست تا به غایت برسد.

۵. نظریه تجدد امثال با مبنای عرفان در باب آفرینش سازگار نیست، زیرا خلقت در بینش عرفانی بر اساس تجلی اسما و صفات الهی است. چنانچه هیچ جزئی از عالم، بقا و ثبات نداشته باشد، اسمای ناظر به وحدت، بقا و ثبات حق تعالی مانند اسم «الواحد» «الباقی» و نظیر آنها در کدام شیء ظاهر شده است؟

ممکن است گفته شود که لزومی ندارد تمام اسما تجلی کرده و مظهر داشته باشند، زیرا همان گونه که اثبات شده، حق تعالی اسمایی دارد که با آن اسما بر خلق ظاهر نشده، و از جمله آنها اسمای مزبورند.

در پاسخ باید گفت: اسمایی که ظهور آنها در عالم ممکن نیست، اسمای مستأثره‌اند که در این صورت، هیچ مظهري آگاهی از آنها ندارد، درحالی که علم به اسم الباقی تعلق گرفته و در کتاب و سنت نیز با این اسما از خداوند یاد شده، پس نمی‌توان گفت اسمای مذکور در عالم، مظهر ندارد.

۶. اشکال دیگری که نظریه تجدد امثال در پی دارد، از میان رفتن مرز عوالم در تعینات خلقی است، درحالی که عرفا نیز وجود عوالم گوناگون را پذیرفته‌اند. فلاسفه پیرو حکمت مشاء و حکمت متعالیه معتقدند هر امر حادثی، مسبوق به قوه و ماده است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۸) و این امر مصحح تفاوت موجودات و مرزبندی عالم است، درحالی که بنابر پذیرش نظریه تجدد امثال، این تمایز زایل می‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن عربی در تبیین نظریه تجدد امثال بیان می‌کند که تمام عالم در یک آن معدوم شده و در آن بعد دوباره موجود می‌شود. نگارندگان در این مقاله ابتدا ضمن تبیین نظر عرفا بر اساس منابع عرفانی و بیان مشترکات این نظریه با نظریاتی مانند تجدد اعراض و حرکت جوهری، اشکالاتی را بر این نظریه وارد نمودند. آنچه از مجموع ادله تجدد امثال به دست می‌آید این است که اولاً استدلال‌های بیان شده قوت و متانت اثبات مطلب را نداشته و ابتدای آن بر شهود نیز موجب برهانی بودن این نظر و قابل پذیرش بودن آن نمی‌گردد. مضاف به این که، اشکالات وارد شده بر این نظریه نیز قابل پاسخ نبوده و در نتیجه، تجدد امثال وجه و جیهی برای توجیه ندارد. بر اساس نظر نگارندگان، این نظریه برگرفته از نظریه تجدد اعراض اشاعره بوده و فاقد دقت‌های عقلی است. وجه صحیح در تبیین نحوه تغییرات عالم در مرتبه طبیعت، بر اساس ماده و نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین می‌باشد. اما تبیین نحوه تغییر (به معنای عام) در عوالم غیبی و بر اساس نفی ماده از آنها، بر اساس ترتب صور و معانی است که پژوهش دیگری می‌طلبد که امیدواریم خداوند توفیق اتمام آن را میسر فرماید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ ش). قواعد کلی فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۹ م). الحدود. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳ م). فلسفه ابن رشد. قاهره: المكتبة المحمودية التجارية.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۹۴۶ م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۲۰۰۳ م). کتاب المعرفه. دمشق: دار التکوین.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۷. ابن فناری، شمس‌الدین. (۲۰۱۰ م). مصباح الانس بین المعقول والمشهود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابو حیان، محمد بن یوسف اندلسی. (۱۴۲۰ ق). البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۹. ایجی، عضدالدین. (۱۳۲۵ ق). شرح مواقف. قم: الشریف الرضی.
۱۰. ایزوتسو، توشی‌هیکو. (۱۳۸۱ ش). خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، (ترجمه شیوا کاویانی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. آمدی، سیفالدين. (۱۴۲۳ ق). أبحاث الأفكار فی أصول الدين. قاهره: دار الکتب.
۱۲. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲ ش). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۱۳. بابایی، علی، موسوی، سید مختار. (۱۴۰۱ ش). سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. پژوهشهای فلسفی، ۱۶ (۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.45165.2783>
۱۴. باقریان، رسول. (۱۳۹۰ ش). بررسی مسئله تجدد امثال و برخی نتایج آن. حکمت عرفانی، ۲، ۱۱۹-۱۴۰.
۱۵. باقریان، رسول. (۱۳۹۲ ش). ملاک این‌همانی در تجدد امثال. معارف عقلی، ۸ (۳)، ۴۹-۶۲.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۱۷. جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ ق). شرح فصوص الحکم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ ق). شرح فصوص الحکم، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ ش). تجدد امثال. حکمت اسرا، ۶ (۲)، ۵-۲۵. <https://dor.isc.ac/dor/20.1.23832916.1393.6.2.1.8>
۲۰. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ ق). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. (تحقیق احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
۲۱. حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۲۶ ش). مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه سید محمدحسین طباطبائی تبریزی. مشهد: نور ملکوت قرآن.
۲۲. حلی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۹ ق). نهاية المرام. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۳. رازی، فخرالدین. (۱۴۱۴ ق). القضاء والقدر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۱ ش). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. تهران: ققنوس.

۲۵. شبستری، محمود. (۱۳۸۲ ش). حق الیقین، (تصحیح جواد نوربخش). تهران: یلدای قلم.
۲۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. قم: مکتبة المصطفوی.
۲۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ ش). مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ ش). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. صادقی، نفیسه؛ بهارنژاد، زکریا. (۱۴۰۰ ش). تجدد امثال از دیدگاه اشاعره و مولانا. آینه معرفت، ۲۱ (۲)، ۱۷-۳۶.
<https://doi.org/10.52547/jipt.2021.221026.1046>
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. قاهره: هجر.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۴ ق). شرح الاشارات والتنبیها. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۶. عابدی، احمد؛ بنیانی، محمد. (۱۳۸۶ ش). بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری. خردنامه صدرا. ۹۸-۸۲، ۴۹.
۳۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ ق). منتهی المدارک. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۵ ش). تجدد امثال و حرکت جوهری؛ تأملات و پرسش ها. معرفت فلسفی، ۱۱، ۱۲-۴۳.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ ق). کتاب الوافی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع) العامة
۴۰. قونوی، صدرالدین. (۲۰۱۰ م). مفتاح الغیب (مصباح الانس)، (تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۱. قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵ ش). شرح فصوص الحکم، (به کوشش سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ ش). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
۴۳. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ ق). لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام. قاهره: الثقافة الدینیة.
۴۴. کهنوجی، مهدی؛ طاهری، سیده لیلا. (۱۴۰۱ ش). خوانشی تطبیقی برگستره حرکت جوهری و تجدد امثال. انوار معرفت، ۲ (۲۳)، ۱۰۹-۱۲۴.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ ش). کلیات فلسفه. تهران: صدرا.
۴۶. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۸. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۳۰ ق). التفسیر البسیط. عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
۴۹. همایی، جلال الدین. (۱۳۵۶ ش). تجدد امثال و حرکت جوهری. جاویدان خرد، ۱۳-۲۴.
۵۰. همدانی، عین القضاة محمد بن علی. (۱۳۴۱ ش). مصنفات عین القضاة، (تصحیح عقیف عسیران). تهران: دانشگاه تهران.