

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ بررسی رابطهٔ نفس و قوا از منظر ابن سینا / سیدعابدین بزرگی
- ۲۳ بررسی دیدگاه وگنر دربارهٔ توهم ارادهٔ آگاهانه با تکیه بر مبانی ملاصدرا / محمد حسین زاده
- ۳۹ نقد و بررسی گفتمان امکان یا امتناع شناخت خدا / سیدمرتضی حسینی شاهرودی و فرزانه رنجبرزاده
- ۶۵ نقش خیال در تجسم اعمال از دیدگاه ابن عربی / سیدصدرالدین طاهری موسوی و مهدی صفائی اصل
- ۸۷ مقایسهٔ روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس از نگاه هرمنوتیک عام و حکمت متعالیه / رامین گل‌مکانی
- ۱۰۹ مطالعهٔ تطبیقی استقلال مفهومی وجود رابط در ملاصدرا و اسپینوزا / غلامعلی مقدم و ابوالحسن ارجمند
- ۱۲۷ تحلیل انتقادی «نظریهٔ بداء بر پایهٔ باور به هیولی» / محمدمهدی منتصری و احد فرامرز قراملکی

تَرجِمَةُ حَکَمِ الْأَها

- ۱۴۹ ترجمهٔ عربی (موجز المقالات) / حمید عباس زاده
- ۱۶۲ ترجمهٔ انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا*

□ سیدعابدین بزرگی^۱

چکیده

انسان افعال مختلفی مانند تغذیه، تنمیه، تولید مثل، ادراک و تعقل دارد. برخی معتقدند که هر انسان، نفوس مختلفی داشته، این افعال را انجام می‌دهند. برخی دیگر بر این باورند که هر انسان، یک نفس دارد که به تنهایی همه این کارها را انجام می‌دهد. ابن سینا معتقد است که هر انسان، یک نفس مجردی دارد که قوایی را ایجاد کرده، به واسطه آنها کارهای خود را انجام می‌دهد. پژوهش حاضر که با محوریت کتاب‌های ابن سینا صورت گرفته و بیانگر رابطه نفس انسان با قوایش می‌باشد، به این نتیجه رهنمون گردیده است که از منظر ابن سینا، نفس، علت، مسخر و جامع قواست و قوا، معلول، مسخر و خادم نفس هستند. او با اینکه قوا را مفهوماً و مصداقاً غیر از نفس می‌داند، همه افعال آنها را به نفس نسبت می‌دهد. این اسناد اگر مجازی باشد، اشکالی ندارد، اما اگر حقیقی باشد، دیدگاه وی نادرست بوده و او در اثبات توحید افعالی نفس موفق نبوده است.

واژگان کلیدی: نفس، قوا، رابطه نفس و قوا، رابط و جامع بودن نفس، ابن سینا.

مقدمه

منابع اسلامی از یک سو، شناخت و معرفت نفس را با شناخت مبدأ، منتها و نبوت در ارتباط دانسته (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۱/۲ و ۹۹/۵۴)، آشنایی با آن را نشانه زیرکی و پیروزی انسان می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۱/۴ و ۱۷۲/۶). از سوی دیگر، کسانی را که درباره شناخت و معرفت نفس تلاش و کوشش ندارند، جاهل و گمراه معرفی می‌کند (همان: ۴/۵۷۵ و ۴۲۶/۵).

شناخت نفس، دامنه گسترده و وسیعی دارد که یک بخش آن، نحوه فاعلیت نفس است. در این باره، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از فلاسفه معتقدند که هر انسان، چندین نفس داشته، به واسطه آن‌ها و بدون نیاز به قوا، کارهای خود را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۴). برخی مانند فخرالدین رازی بر این باورند که هر انسان، یک نفس داشته، به تنهایی و بدون نیازمندی به قوا، همه افعال را انجام می‌دهد (۱۹۶۶: ۲۴۵/۲). برخی دیگر مانند ابن سینا می‌گویند که هر انسان، دارای یک نفس است و با توجه به «قاعده الواحد» نمی‌تواند همه افعال خود را به صورت مباشر انجام دهد؛ لذا قوایی را ایجاد کرده، با استخدام آن‌ها، افعال خود را انجام می‌دهد. در این دیدگاه باید موضوع «رابطه نفس و قوا» مطرح شود تا شناختی هرچند حصولی نسبت به نفس حاصل شود. پژوهش حاضر که با بررسی تمام کتب ابن سینا در صدد بیان دیدگاه وی درباره «رابطه نفس انسانی و قوا» است، پاسخی به سؤالات ذیل می‌باشد:

- نفس چیست و ویژگی‌های اصلی آن کدام‌اند؟
- معانی قوه و معیار تعدد آن از دیدگاه ابن سینا چیست؟
- رابطه نفس با عقل نظری و سایر قوا چگونه است؟

۱. نفس

۱-۱. تعریف نفس انسانی از منظر ابن سینا

ابن سینا نفس را دارای دو حیثیت می‌داند:

الف) حیثیت ذاتی و لنفسه: از منظر او، نفس از این حیث، جوهری بسیط و مجرد بوده، حدی ندارد؛ زیرا حدّ، از جنس و فصل تشکیل می‌شود و نفس بسیط، جنس و فصلی ندارد.

ب) حیثیت اضافی و لغیره: او معتقد است که نفس از این حیث، به بدن تعلق داشته، دارای حدّ و تعریف می‌باشد (۱۴۱۷: ۱۳ و ۲۱).

شیخ‌الرئیس برای تعریف نفس انسانی، ابتدا نفس را به صورت مشترک لفظی در دو معنای نفس فلکی و نفس ارضی به کار می‌برد (همو، ۱۳۷۵: ۲/۲۸۹)، سپس نفس ارضی را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱) و نهایتاً نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند:

«هی کمال اول لجسم طبعی آلی من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» (همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱)؛ نفس انسانی، کمال اول برای جسم طبیعی است که دارای اعضا بوده، کارهای خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند.

مهم‌ترین قیود این تعریف عبارت‌اند از:

کمال اول

کمال بر دو قسم است:

الف) کمال اول: کمالی که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع مورد نظر منتفی خواهد بود. به تعبیر دیگر، کمال اول یعنی «ما به الشیء هو هو» یا «ما يتوقف النوع عليه».

ب) کمال ثانی: کمالی که پس از قوام یافتن نوع، برای آن حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، کمال ثانی یعنی «ما به يتم النوع في صفاته» یا «ما يتوقف على النوع». از منظر ابن سینا، نفس کمال اول است؛ زیرا نوعیت انواعی که دارای نفس‌اند، مانند انسان، به آن وابسته است (همو، ۱۴۱۷: ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

جسم طبیعی

جسم در یک تقسیم بر دو قسم است:

الف) جسم صناعی: جسمی که خودبه‌خود در عالم طبیعت وجود نداشته، به واسطه دخالت عامل خارجی، دارای شکل و صورت خاصی می‌شود، مانند صندلی.

ب) جسم طبیعی: جسمی که خودبه‌خود در عالم طبیعت موجود بوده، ساخته دست بشر نیست، مانند گیاهان، حیوانات و انسان‌ها. ابن سینا بر این باور است که نفس، کمال اول برای اجسام طبیعی است و اجسام صناعی، فاقد نفس هستند (همو، ۱۴۱۷: ۲۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

آلی

آلی که به معنای دارای عضو و اندام می‌باشد، بیانگر آن است که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی‌ای است که افعالی مانند رشد، احساس و حرکت را به وسیله اعضا انجام می‌دهد. از این جهت، اگر اموری کمال اول برای جسمی باشد، ولی افعال خود را بدون اعضا انجام دهد، نفس نامیده نمی‌شود، مانند «صورت ناریه» (همو، ۱۴۱۷: ۲۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

«من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّية».

این قید بیانگر آن است که اجسامی دارای نفس انسانی هستند که کارهای خود را با اراده و اختیار انجام دهند و امور کلی را درک کنند. از این جهت، موجوداتی مثل نباتات با اینکه دارای اعضا هستند، ولی به دلیل نداشتن اراده و اختیار، نفس انسانی ندارند. همچنین موجوداتی مثل حیوانات، هرچند ممکن است که دارای اراده باشند، ولی چون امور کلی را درک نمی‌کنند، نفس انسانی ندارند (همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۳).

۲-۱. اثبات وجود نفس

ابن سینا برای اثبات نفس، دلایل متعددی ذکر می‌کند. بعضی از این دلایل عام بوده، شامل هر نفسی، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی می‌شوند و بعضی دیگر خاص بوده، فقط شامل نفس انسانی می‌گردند. در ذیل به یک دلیل عام و یک دلیل خاص اشاره می‌شود:

دلیل عام

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، برخی از موجودات دارای آثار گوناگون مانند تغذیه، تمییه، تولیدمثل، ادراک و تعقل هستند. با برهان سبر و تقسیم، منشأ این آثار را نفس می‌داند؛ زیرا هیولی و مادهٔ اولی، قوهٔ محض بوده، هیچ تأثیر و فاعلیتی ندارد. از این جهت، این آثار نمی‌تواند معلول هیولی و مادهٔ اولی باشد. همچنین صورت جسمیه نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون در برخی از اجسام مانند جمادات با اینکه صورت جسمیه هست، این آثار وجود ندارد. نهایتاً موجود مفارق نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون نسبت آن با همهٔ اجسام یکسان بوده، لازمه‌اش یکسان بودن آثار همهٔ اجسام است. با بطلان احتمالات سه‌گانهٔ فوق، منشأ این آثار را چیزی می‌داند که در ذات اجسام وجود داشته، غیر جسم است و آن را نفس می‌نامد (همو، ۱۴۱۷: ۱۳).

دلیل خاص

ابن سینا بر اساس برهان «هوای طلق» یا «رجل معلق در فضا»، بر این باور است که بالفرض انسانی با عقل سلیم و بدن سالم، تازه خلق شود. در این صورت، اگر چشم‌هایش بسته باشد تا اعضایش را نبیند و از این طریق به آن‌ها علمی پیدا نکند، از سوی دیگر، اعضای بدنش طوری باشند که به یکدیگر اتصال و ارتباط نداشته باشند و از این جهت نیز علمی به آن‌ها حاصل نشود، همچنین در هوایی قرار گیرد که نه گرم باشد و نه سرد و... در این فرض، او از بدنش غافل است و نسبت به آن علمی ندارد، ولی از «خود» که «نفس» نامیده می‌شود، غافل نبوده، به آن علم دارد. بدیهی است که مجهول و معلوم یک چیز نبوده، دو امر هستند. شیخ‌الرئیس از این برهان نتیجه می‌گیرد که انسان علاوه بر بدن، دارای بُعد مجرد و مفارقی است که نفس نامیده می‌شود (همان: ۲۶، ۲۸ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲، ۲۹۸ و ۳۰۱).

۳-۱. ویژگی‌های نفس انسانی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای نفس انسانی ویژگی‌هایی بیان نموده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

حادث بودن

طبیعیون قدیم علاوه بر عناصر اولیه، یعنی آب، خاک، هوا و آتش، به کیفیات یا طبایع اربعه نیز قائل بودند که عبارت‌اند از: رطوبت، یبوست، حرارت و برودت. از منظر آنان، از ترکیب عناصر تشکیل‌دهنده اجسام مرکب و در اثر کسر و انکسار کیفیت آن‌ها، مزاج به وجود می‌آید (همو، ۱۴۱۷: ۴۵). بر همین اساس، ابن سینا معتقد است که هر گاه مزاج موجودی به حد اعتدال برسد، نفسی از سوی واهب‌الصور به آن افزوده می‌شود و چون مزاج انسان از نبات و حیوان به اعتدال نزدیک‌تر است، نفس کامل‌تری دریافت می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۳ و ۹۶). از آنجا که پیدایش مزاج، مسبوق به عدم است، نفس نیز مسبوق به عدم بوده، حادث می‌باشد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۰۶، ۳۰۸ و ۳۱۰؛ همو، ۱۹۷۳: ۱۷۶).

مجرد بودن نفس

ابن سینا نفس انسان را از ابتدای پیدایش مجرد می‌داند و برای اثبات تجرد آن، نه دلیل ذکر می‌کند، از جمله آن‌ها، برهان هوای طلق است که بیان شد (همو، ۱۴۱۷: ۱۳، ۱۵، ۲۶، ۲۸۸-۳۰۳ و ۳۴۵-۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲، ۲۹۴ و ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۵۲ و ۱۷۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸؛ همو، ۱۹۷۳: ۸۰، ۸۲ و ۱۰۷).

جوهر بودن

شیخ‌الرئیس نفس انسانی را جوهر می‌داند (همو، ۱۹۷۳: ۱۷۶) و برای اثبات آن، دلایل متعددی ذکر می‌کند؛ از جمله اینکه از یک سو با برهان هوای طلق، وجود نفس انسان و مفارق بودن آن را به دست می‌آورد و از سوی دیگر، عرض مفارق را باور نداشته، قائل به تساوی مفارق با جوهر بودن است. از این جهت با اثبات تجرد نفس، جوهر بودن آن را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۴۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸).

وحدت نفس در هر انسان

شیخ‌الرئیس بر این باور است که وجود نفس واحد در هر انسان، بدیهی و وجدانی بوده، هر کس با علم حضوری آن را می‌یابد، مثلاً می‌یابد همان شیئی که حرکت ارادی

را صادر می‌کند، مدرک نیز می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲). به علاوه با توجه به برهان هوای طلق نیز هر کس می‌یابد که یک نفس بیشتر ندارد (همو، ۱۴۱۷: ۲۶، ۴۵، ۴۶، ۳۴۲ و ۳۴۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۲ و ۳۰۶-۳۰۵؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۹). بر این اساس، اولاً به تعداد انسان‌ها نفس وجود دارد (همو، ۱۴۱۷: ۴۵، ۴۶ و ۳۴۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶-۳۰۵/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۹)؛ ثانیاً دیدگاه کسانی که معتقدند همه انسان‌ها، یک نفس مشترک دارند و یا اینکه هر انسان چندین نفس دارد، باطل می‌باشد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۹ و ۳۴۲).

بقای نفس

از منظر ابن سینا، نفس انسانی به دلیل تجرد باقی می‌ماند و فاسد نمی‌شود (همان: ۳۱۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۸۵).

۲. قوه

۱-۲. معانی قوه

ابن سینا برای قوه، معانی مختلفی ذکر نموده است؛ مثلاً در *الالهیات من کتاب الشفاء* معانی زیر را مطرح می‌کند: الف) مبدأ صدور افعال شاقه؛ ب) قوه به معنای اول، مبدئی دارد که قدرت نامیده می‌شود. از این جهت، گاهی لفظ قوه در همین مبدأ استعمال می‌شود؛ ج) قوه به معنای اول، لازمه‌ای دارد که عبارت است از: به آسانی منفعل نشدن. به همین دلیل، به خود «لانفعال» نیز قوه می‌گویند؛ د) گاهی به مبدأ مؤثر در غیر، از آن جهت که غیر است، قوه گفته می‌شود؛ ه) قوه به معنای قبلی لازمه‌ای دارد که عبارت است از: امکان استعدادی. گاهی به این امکان استعدادی نیز قوه می‌گویند (همو، ۱۴۱۸: ۱۷۰-۱۷۱). همچنین در *النجاة*، معانی زیر را برای قوه بیان کرده است: الف) مبدأ تغییر و دگرگونی در شیء دیگر؛ ب) چیزی که به وسیله آن، فعل یا انفعالی از چیزی ممکن شود؛ ج) چیزی که به وسیله آن، مقوم چیز دیگر می‌شود؛ د) چیزی که به وسیله آن، یک شیء، ثابت و غیر متغیر می‌شود (همو، ۱۳۵۷: ۲۱۴).

بعضی از معانی فوق، قابل ارجاع به همدیگرنند و با ارجاع آن‌ها به یکدیگر، چهار

معنا برای قوه حاصل می‌شود: الف) مبدأ صدور فعل یا قوه فاعلی که شامل مبدأ صدور افعال شاقه، مبدأ تغییر در غیر و مبدأ فعل خاص می‌شود. در پژوهش حاضر، همین معنا مدنظر است؛ ب) مبدأ افعال که شامل استعداد و قبول می‌شود؛ ج) عدم انفعال؛ د) قدرت.

۲-۲. علت نیازمندی نفس به قوا

ابن سینا معتقد است که نفس انسان با قوای متعدد، کارهای خود را انجام می‌دهد. او برای علت نیازمندی نفس به قوا دلایل متعددی ذکر می‌کند، از جمله اینکه: نفس، افعال مختلفی مانند لمس کردن، شنیدن، دیدن، تفکر و... دارد. با توجه به «قاعده الواحد»، نفس فاعل مباشر تمام این افعال نیست. از این جهت باید قوای متعددی وجود داشته باشند تا به واسطه هر قوه، فعل خاصی را انجام دهد (همو، ۱۴۱۷: ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۶۰-۶۲ و ۲۸۸؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۷).

البته از منظر او، نفس برخی از افعال خویش را مباشرتاً و بدون نیاز به قوا انجام می‌دهد، مانند: الف) ادراک خود: نفس ذات خود را ادراک می‌کند و به آن علم دارد و چنین علم و ادراکی، بدون وساطت قوا انجام می‌پذیرد؛ زیرا وساطت یک قوه بین یک شیء و ذات آن محال است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۷۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۵)؛ ب) ادراک قوای خود: نفس قوای خود را درک می‌کند و این درک، بدون وساطت قوا انجام می‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل به وجود می‌آید (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۵). همچنین او بر این باور است که هر گاه نفس قوی شود و به تکامل برسد، به قوا نیاز نداشته، مباشرتاً افعالش را انجام می‌دهد: «فأما إذا استكملت النفس وقويت، فإنها تفرد بأفعالها على الإطلاق» (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۵۰).

۳-۲. معیار تعدد قوا

ابن سینا پنج وجه برای معیار تعدد قوای نفسانی ذکر می‌کند. این وجوه در ذیل بیان شده، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند:

۱-۳-۲. اختلاف سرعت و کندی وقوع فعل

برخی از افعال مانند تفکر و درک معقولات، نیاز به مقدمات داشته، با کندی صورت می‌گیرند، در حالی که برخی دیگر از افعال مانند حدس زدن، با سرعت و بدون نیاز به مقدمات انجام می‌شوند. این سرعت و آن کندی، ملاک و معیار تعدد قواست (همو، ۱۴۱۷: ۴۷؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲/۲۳۹). این وجه نمی‌تواند مورد پذیرش ابن سینا باشد؛ زیرا سرعت و کندی تشکیک‌پذیر بوده، بی‌نهایت مرتبه دارند و اگر هر مرتبه‌ای به واسطه قوه خاصی به وجود آید، باید بی‌نهایت قوا وجود داشته باشد، در حالی که چنین نیست.

۲-۳-۲. اختلاف در شدت و ضعف وقوع فعل

برخی از افعال انسان مانند یقین، تام و شدید هستند، در حالی که برخی دیگر مانند ظن، ناقص و ضعیف می‌باشند. همین شدت و ضعف، ملاک و معیار تعدد قواست. شیخ‌الرئیس این معیار را نمی‌پذیرد؛ زیرا شدت و ضعف، مانند سرعت و کندی تشکیک‌پذیر و نامتناهی بوده، اگر معیار تعدد قوا باشند، باید قوا بی‌نهایت باشند، در حالی که این طور نیست (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۸؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲/۲۳۹).

۳-۳-۲. وجود و عدم فعل

گاهی انسان فعلی مانند حرکت انجام می‌دهد و گاهی فعلی نداشته، ساکن است. این سکون و آن فعل، ملاک و معیار تعدد قواست. این وجه نیز از منظر ابن سینا باطل است؛ زیرا عدم فعل، امر عدمی بوده، نیازمند قوه نمی‌باشد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۷-۴۸؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲/۲۳۹).

۴-۳-۲. ادراک امور متضاد

انسان می‌تواند امور متضاد مانند سفیدی و سیاهی را ادراک نماید. ادراک امور متضاد، ملاک و معیار تعدد قواست. این وجه از منظر ابن سینا مردود است؛ زیرا یک قوه به تنهایی می‌تواند اضداد را درک کند؛ مثلاً ادراک سواد و بیاض با قوه واحدی صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، در این موارد، حقیقت فعل مثلاً دیدن، واحد است، هرچند

متعلق فعل مانند سیاهی و سفیدی متعدد می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۴۸ و ۵۰).

۲-۳-۵. اختلاف جنسی افعال

اگر افعال در جنس، اعم از جنس قریب، متوسط و بعید با همدیگر اختلاف داشته باشند، هر فعلی نیازمند قوه خاصی است؛ مانند ادراک رنگ و ادراک صوت. رنگ، کیف مبصر است و صوت، کیف مسموع. این دو هرچند در جنس متوسط، یعنی کیف محسوس با همدیگر مشترک‌اند، ولی در جنس قریب با همدیگر اختلاف دارند و از این جهت، هر کدام نیازمند قوه خاصی می‌باشند. شیخ‌الرئیس این وجه را می‌پذیرد و معتقد است افعالی که اختلاف در جنس دارند، مستند به قوه واحدی نیستند. لذا هر جا دو فعل مختلف‌الجنس وجود داشته باشند، ضرورتاً دو قوه نیز وجود دارند تا هر کدام، مبدأ یکی از دو فعل باشد (همان: ۴۷؛ فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۲/۲۳۹).

۲-۴. قوای نفس انسانی

از منظر ابن سینا، قوای نفس انسانی به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. قوای خادمه: قوایی که در خدمت قوای مستخدمه قرار دارند و عبارت‌اند از: غذایی، نامیه، مولده، حواس ظاهری (لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره)، حواس باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه)، قوه فاعله و قوه باعته (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۲-۹۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۷۸ و ۷۹؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۵۸-۱۶۰، ۱۶۳ و ۱۶۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۳۳۲، ۳۴۱، ۳۴۶، ۴۰۷ و ۴۰۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۵۶-۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱ و ۲۳۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۱۱۷، ۱۷۵، ۱۹۲ و ۱۹۳).

۲. قوای مستخدمه: قوای مستخدمه عبارت‌اند از: عقل نظری (قوه عالمه) و عقل عملی (قوه عامله). ابن سینا درباره حقیقت عقل نظری و عقل عملی مطالب مختلفی بیان کرده است که در ذیل بیان می‌شود:

الف) در *التعلیقات* برای قوه نظری، لفظ عقل را به کار برده، آن را عقل نظری می‌نامد، در حالی که برای قوه عملی از واژه «شوقیه» استفاده می‌کند (همو، ۱۹۷۳: ۳۰). این تعبیر، دال بر آن است که از منظر ابن سینا، فقط عقل نظری مدرک است و عقل عملی فقط محرک می‌باشد. شاهد این برداشت آن است که وی در کتاب‌های دیگر،

به همین مطلب تصریح کرده است (همو، ۱۴۱۷: ۶۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۳۷۲/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۴).
 (ب) گاهی تقسیم قوای مستخدمه به عقل نظری و عقل عملی را از باب تصنیف می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۱/۲). این تعبیر بدین معناست که او عقل نظری و عقل عملی را دو نوع نمی‌داند، بلکه یک ذات و یک قوه است که با توجه به مدرکات مختلف، نام‌های متفاوتی پیدا می‌کند.

(ج) گاه لفظ «عقل» را به صورت مشترک لفظی برای عقل نظری و عقل عملی به کار می‌برد (همو، ۱۳۵۷: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶؛ همو، ۱۴۱۷: ۶۳ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۵۳-۳۵۲/۲). این گونه کاربرد، بیانگر آن است که انسان دارای دو عقل نظری و عملی است.

(د) نهایتاً در کاربردی دیگر، علاوه بر اینکه قوه نظری و عملی را عقل می‌نامد، هر دو را مدرک نیز به شمار می‌آورد؛ با این تفاوت که عقل نظری، مدرک کلیات و عقل عملی، مدرک جزئیاتی است که هستی آن‌ها به اراده و اختیار انسان وابسته می‌باشد (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۴). بر این اساس، عقل عملی برای انجام هر کاری، از عقل نظری استعانت می‌گیرد و پس از صدور حکم خاص از سوی عقل عملی، حرکات بدنی متناسب با آن کار شروع شده، مطلوب جزئی در عالم خارج محقق می‌گردد. از این جهت، عقل عملی، عقلی است که باید‌ها و نبایدهای جزئی را از طریق قانون‌های کلی عقل نظری به دست می‌آورد (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۸۴).

۳. رابطه نفس و قوا از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا بعد از اثبات وحدت نفس در هر انسان، از یک سو نمی‌تواند فاعل مباشر تمام کارها را نفس بداند؛ زیرا اولاً در انسان کارهای گوناگون وجود دارد و طبق «قاعده الواحد»، کارهای گوناگون نیازمند مبادی گوناگون هستند. ثانیاً بعضی از افعال انسان، مادی و بعضی دیگر مجردند و اگر مبدأ آن‌ها واحد باشد، این مبدأ باید هم مادی و هم مجرد باشد، در حالی که شیء واحد نمی‌تواند هم مادی و هم مجرد باشد. از سوی دیگر، برای نفس مراتبی قائل نیست تا هر مرتبه‌ای، فعلی خاص را انجام دهد. لذا به این

نتیجه رهنمون شد که نفس، کارهای خود را با استخدام قوای گوناگون انجام می‌دهد. در ذیل رابطه نفس با قوا از منظر ابن سینا بررسی می‌شود:

۱-۳. رابطه نفس با عقل نظری

با تحقیق در کلمات شیخ‌الرئیس، دو برداشت درباره «رابطه نفس با عقل نظری» به دست می‌آید:

برداشت اول: بعضی از تعابیر، بیانگر آن است که نفس و عقل نظری یک چیزند. در ذیل به دو مورد اشاره می‌شود:

الف) ابن سینا از یک سو، تعقل و ادراک معقولات را به خودِ نفس نسبت داده، آن را مدرک کلیات می‌داند؛ مثلاً در *النجاة* می‌گوید: «صَحَّ لَنَا أَنَّ النَّفْسَ تَعْقِلُ بِذَاتِهَا» (همو، ۱۳۵۷: ۱۸۱). همچنین در جای دیگر می‌گوید: «إِنَّ ادْرَاكَ الْمَعْقُولَاتِ شَيْءٌ لِلنَّفْسِ بِذَاتِهَا مِنْ دُونَ آلَةٍ» (همو، ۱۴۰۰: ۵۷). از سوی دیگر، عقل نظری را مدرک کلیات می‌داند؛ مثلاً در *الشفاء* می‌گوید:

«إِنَّ لِلْإِنْسَانَ تَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ جَزْئِيَّةٍ وَتَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ كَلْبِيَّةٍ... فَتَكُونُ لِلْإِنْسَانِ إِذْنُ قُوَّةٍ تَخْتَصُّ بِالْأَرْءِ الْكَلْبِيَّةِ وَقُوَّةٍ أُخْرَى تَخْتَصُّ بِالرُّؤْيَةِ فِي الْأُمُورِ الْجَزْئِيَّةِ» (همو، ۱۴۱۷: ۶۶ و ۲۸۴: همو، ۱۳۵۷: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۳).

از امثال این گونه عبارات فهمیده می‌شود که کار عقل نظری تعقل است، عین نفس است، نه از قوای نفس.

ب) شیخ‌الرئیس از یک سو می‌گوید: هرچند نفس در افعالش به قوا نیاز دارد، ولی اگر قوی و کامل شود، به آن‌ها نیاز نداشته، افعالش را به تنهایی انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵). از سوی دیگر، همین تعبیر را در مورد عقل نظری به کار می‌برد و معتقد است که گرچه عقل نظری به بدن و قوا نیازمند است، این نیاز، همیشگی و دائمی نبوده، گاهی از آن بی‌نیاز می‌گردد (همان: ۲۸۶). این تعابیر نیز می‌تواند شاهد بر یکی بودن نفس و عقل نظری باشد.

هرچند عبارات فوق، موهم یکی بودن نفس با عقل نظری است، ولی این برداشت، نادرست است؛ زیرا اولاً با «قاعده الواحد» که مورد پذیرش ابن سیناست، ناسازگار

است؛ چون طبق این برداشت، نفس از یک سو، تعقل دارد و از سوی دیگر، باید به تدبیر بدن پردازد. ثانیاً ابن سینا برای عقل نظری، مراتبی مانند عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل قدسی قائل می‌شود (همان: ۶۷، ۲۸۴ و ۳۴۰؛ همو، ۱۳۵۷: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۳ و ۳۵۵) و اگر عقل نظری، عین نفس باشد، باید همین مراتب را برای نفس نیز بپذیرد، در حالی که چنین مراتبی را برای نفس قائل نیست.

برداشت دوم: بعضی از تعابیر، عقل نظری را یکی از قوای نفس می‌داند، نه حقیقت نفس؛ مثلاً می‌گوید:

«ولیس لا واحد منهما (عقل نظری و عملی) هو النفس الإنسانیة بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوى» (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۶).

این برداشت درست بوده و در این صورت، اولاً نفس کلیات را نیز مانند سایر کارهای خود به واسطه قوا درک می‌کند و فقط تدبیر بدن را مباشرتاً و بدون قوا انجام می‌دهد. ثانیاً با «قاعده الواحد»ی که ابن سینا آن را پذیرفته، سازگار است. ثالثاً مطالبی که در ذیل، درباره «رابطه نفس با سایر قوا» بیان می‌شود، در مورد عقل نظری نیز صادق خواهد بود.

۲-۳. رابطه نفس با سایر قوا

با تفحص در کتاب‌های ابن سینا، چند نوع رابطه میان نفس و قوا می‌توان یافت که عبارت‌اند از:

۱. نفس، منشأ و علت پیدایش قواست: ابن سینا این مطلب را با تعابیر مختلفی بیان کرده است؛ مثلاً در *النحاة* نفس را مبدأ همه قوا معرفی کرده، می‌گوید: «ویکون ذلك النفس، هو المبدأ لهذه القوى کلها» (همو، ۱۳۵۷: ۱۹۱). در *الشفاء* نفس را منبع قوا می‌داند: «فبقول لأنّ الذی لیس بجسم، يجوز أن یکون منبع القوى» (همو، ۱۴۱۷: ۳۴۷). در جای دیگر از *الشفاء* نفس را افاضه کننده قوا می‌شمارد: «وتفیض عنها هذه القوى» (همان: ۳۴۲) و نهایتاً معتقد است که قوا از نفس منبعث می‌شوند: «إنّ النفس واحدة وإنّ هذه قوی تنبعث عنها فی الأعضاء» (همان: ۴۵).

۲. نفس، مستخدم و مسخر قواست: ابن سینا نفس را رئیس کل قوا و قوا را خادم و مسخر آن می‌داند: «إِنَّ هَذَا الْقَوَى كُلَّهَا لِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّهَا خَوَادِمٌ لِلنَّفْسِ» (همان: ۲۳۶). از این جهت، نفس برای انجام افعال خویش همه قوا را به خدمت می‌گیرد؛ مثلاً اگر نفس ناطقه بخواهد در معانی جزئی وهمی که در حافظه هستند، تصرف کند، واهمه را استخدام می‌کند و واهمه هم متخیله را به کار می‌گیرد تا این کار را انجام دهد. با توجه به اینکه همه قوا، خادم و مسخر هستند، همگی با اشرافِ نفس کار می‌کنند؛ یعنی هر گاه نفس آن‌ها را به کار گیرد، فعلی انجام می‌دهند و از این جهت، قوا در انجام افعال استقلالی ندارند:

«قوا من حیث هی لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملها النفس» (همان: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲).

از منظر ابن سینا، هدف نفس از استخدام قوا، آن است که استعداد پیدا کند تا با عقل فعال ارتباط پیدا نموده، کامل شود (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۷/۲) و وقتی به تکامل رسید، نه تنها وجود قوا مفید نیست، بلکه مانع هم می‌باشد، مانند کسی که بعد از رسیدن به مقصد نتواند مرکب خود را رها کند. در این حالت، مرکبی که وسیله بوده، مانع می‌شود (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴).

۳. نفس، جامع قواست: ابن سینا بر این باور است که قوا نیازمند رباط و جامعی هستند که آن‌ها را جمع نموده، میان آن‌ها ارتباط و هماهنگی ایجاد کند. او این رباط و جامع را نفس می‌داند:

«إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِهَذِهِ الْقَوَى رِبَاطًا يَجْمَعُ كُلَّهَا وَتَجْتَمِعُ إِلَيْهِ» (همو، ۱۴۱۷: ۴۵، ۴۶، ۳۴۵، ۳۴۶ و ۳۵۰).

بر اساس مطالب فوق، ابن سینا به چند نتیجه می‌رسد:

نخست: توجه نفس به قوا، مانع توجه نفس به خود و برعکس می‌شود. چون این دو جنبه، متعاند بوده، قابل جمع نیستند. از این جهت، هرچه توجه نفس به قوا بیشتر باشد، توجه به خود کمتر است و هرچه التفات به آن‌ها کمتر باشد، زمینه توجه به خود بیشتر می‌شود (همان: ۳۰۱ و ۶۵).

دوم: توجه نفس به بعضی از قوا، مانع توجه به قوای دیگر می‌شود؛ مثلاً اگر نفس به امور باطنی بپردازد، از امور ظاهری غافل می‌گردد و اگر به محسوسات روی بیاورد، در تعقل ضعیف می‌شود. همچنین اگر به شهوات روی بیاورد، از غضب باز می‌ماند. نهایتاً اگر مشغول افعال تحریکی باشد، از افعال ادراکی غافل می‌شود (همان: ۲۳۶). به تعبیر دیگر، چون تمام قوا برای نفس هستند و نفس در عین وحدت، جامع آنهاست، اشتغال به یک قوه، کار قوای دیگر را تضعیف می‌کند. البته ابن سینا در این باره، استثنایی هم قائل شده، معتقد است که تعاند و تمناع، فقط مربوط به نفوس معمولی است و نفوس عالیه، به واسطه توجه به یک قوه، از تدبیر قوای دیگر باز نمی‌مانند.

سوم: قوای نفس، خارج از حقیقت نفس بوده، مفهوماً و مصداقاً با آن متفاوت هستند. ابن سینا نفس را جوهر و قوا را از سنخ اعراض می‌داند (همان: ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۵/۲). با توجه به اینکه جوهر، غیر از عرض است، نفس نیز غیر از قوایش می‌باشد. همچنین نفس، منشأ و علت است و قوا معلول آن، و علت غیر از معلولش است. به علاوه شیخ‌الرئیس عقل را از قوای نفس دانسته، نه خود نفس (همو، ۱۴۱۷: ۲۸۶). وقتی عقل که برتر از همه قواست، غیر از نفس باشد، سایر قوا به طریق اولی، غیر از نفس و خارج از ماهیت آن هستند. نهایتاً اینکه ابن سینا نفس را مستخدم و قوا را خادم آن می‌داند و بدیهی است که مستخدم و خادم غیر همدیگر هستند. از این جهت، شیخ‌الرئیس قائل به دوگانگی میان نفس و قواست.

چهارم: با توجه به ملاک تعدد قوا، قوای نفس مفهوماً و مصداقاً غیر از همدیگر بوده، هر کدام وجود جداگانه دارند.

پنجم: انسان کارهای مختلف و متقابلی انجام می‌دهد و نفس نمی‌تواند فاعل مباشر تمام آنها باشد. ولی چون نفس مبدأ قواست و قوا نیز مبدأ افعال هستند، افعال قوا به نفس هم نسبت داده می‌شوند. از این جهت، نفس فاعل همه افعال قواست (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۲ و ۳۶۷).

بررسی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و قوا

۱. اگر نفس واحد، هماهنگ کننده قواست، نباید میان قوا، تدافع و تباین وجود داشته

باشد، در حالی که ابن سینا قائل به تدافع و تباین میان قواست.

۲. ابن سینا تعاند و تمانع میان قوا و نفس را مربوط به نفوس معمولی می‌داند و فقط نفوس عالیه را استثنا می‌کند، در حالی که طبق مبنای شیخ‌الرئیس، استثنای دیگری نیز وجود دارد و آن، نفوسی هستند که به تکامل رسیده‌اند (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۵). مگر آنکه گفته شود نفوس کامل، به قوا نیاز ندارند تا توجه به یک قوه، مانع تدبیر قوای دیگر شود. در این صورت، سالبه به انتفای موضوع است.

۳. ابن سینا مطابق مبنای مشایبان، علت و معلول را جدای از همدیگر دانسته، میان نفس و قوا، دوگانگی ایجاد کرده است، در حالی که معلول شأن و مرتبه‌ای از علت بوده، میان آن‌ها دوگانگی وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۵).

۴. ابن سینا همهٔ افعال قوا را به نفس نسبت می‌دهد. در اینکه منظور وی از این اسناد چیست، احتمالاتی وجود دارد که در ذیل بیان و بررسی می‌شود:

احتمال اول: هر انسان، نفس واحدی دارد که مابشرتاً تمام افعال را انجام می‌دهد و از این جهت، عاقل، حساس، نامی و... است. این احتمال، باطل است؛ زیرا اولاً با «قاعدهٔ الواحد» که مورد پذیرش ابن سیناست، ناسازگار است. ثانیاً با مبنای ابن سینا سازگاری ندارد؛ چون وی معتقد به قوایی است که غیر نفس بوده و کارها را مابشرتاً انجام می‌دهند. ثالثاً در این صورت، نفس باید در محل صدور فعل حاضر باشد، در حالی که ابن سینا این حضور را قبول ندارد.

احتمال دوم: از آنجا که نفس، علت و منشأ قواست، کارهای قوا، کار خود نفس نیز شمرده می‌شود. در نتیجه، یک نفس است که همهٔ افعالش را انجام می‌دهد. اگر منظور ابن سینا از این اسناد، اسناد حقیقی باشد، به طوری که کارهای قوا، حقیقتاً کار نفس شمرده شود، حرف باطلی است؛ زیرا اولاً از اینکه نفس علت قواست، نمی‌توان نتیجه گرفت که کار قوا، کار نفس نیز به شمار می‌آید؛ چون این، لازم اعم است و این امکان وجود دارد که فعل معلول، فقط به خود معلول اسناد داده شود، نه به علتش؛ مثلاً طبق مبنای ابن سینا، عقل فعال علت همهٔ قوای عالم طبیعت است، ولی آن را فاعل هیچ یک از کارهای عالم طبیعت نمی‌داند. ثانیاً اگر نفس علت قواست و آن‌ها را ایجاد کرده و در محل‌های مخصوص به خود قرار داده است، هر کدام از قوا باید جدای از

دیگری و بی‌نیاز از آن بوده، به هیچ وجه مانع از فعل قوه دیگر نشود، در حالی که قوا با همدیگر در ارتباط بوده و گاه مانع فعل یکدیگر می‌شوند. ثالثاً در این صورت، نفس باید در محل صدور فعل حاضر باشد، در حالی که ابن سینا این حضور را قبول ندارد. اما اگر منظور از این اسناد، مجازی باشد، مانند «فتح الأمير البلد»، یعنی فاعل حقیقی افعال، قوا باشند و مجازاً به نفس نسبت داده شود، اشکالی وجود ندارد.

احتمال سوم: از آنجا که نفس، عامل هماهنگ‌کننده قوا و پیونددهنده آن‌ها به یکدیگر است، کارهای قوا به نفس نیز نسبت داده می‌شود. این احتمال نیز باطل است؛ چون صرف هماهنگی میان قوا، سبب نمی‌شود که کار قوا، حقیقتاً به عامل هماهنگ‌کننده آن‌ها نسبت شود.

احتمال چهارم: هر کاری که قوای نفس در سطح طبیعت و جزئی انجام می‌دهند، مقدمه و زمینه‌ای می‌شود تا نفس، کلی آن‌ها را تعقل نماید؛ مثلاً انسان ابتدا صور جزئی زید، بکر و... را می‌یابد، سپس مفهوم کلی «انسان» را درک می‌کند؛ لذا تعقل، مسبوق به احساس است. این احتمال نیز باطل است؛ زیرا اولاً طبق این احتمال، نفس و قوا هر کدام چیز خاصی را ادراک می‌کنند؛ مثلاً قوه باصره، زید، بکر و... را ادراک می‌کند و نفس، معنای کلی «انسان» را تعقل می‌نماید. ثانیاً ادراک کلیات به صورت مباشر، کار عقل نظری است، نه خود نفس.

احتمال پنجم: کارهایی که قوا در سطح طبیعت و جزئی انجام می‌دهند، مقدمه و زمینه‌ای می‌شوند تا نفس، همان را در سطح کلی آن‌ها تعقل نماید؛ مثلاً گاه انسان درخت اناری را که روبه‌روی او در ضلع شرقی فلان باغ کاشته شده است، می‌بیند. این دیدن، یک ادراک جزئی «علی وجه جزئی» است. اگر انسان از آن محل خارج شود و معنای آنچه را که دیده بود، مثلاً معنای «درخت اناری که روبه‌روی او در ضلع شرقی فلان باغ کاشته شده است» را درک کند، این معنا همه خصوصیات درخت خارجی را دارد و فقط وجود خارجی آن را ندارد. این گونه ادراک، ادراک جزئی «علی وجه کلی» است؛ زیرا در این ادراک، آنچه پیش نفس حاضر است، یک سلسله مفاهیم کلی مرتبط به همدیگر است که ضمیمه شدن آن‌ها به همدیگر، فقط مفید تمیز است، نه تشخیص و جزئیت؛ چون کلی به واسطه قیود، جزئی و شخصی نمی‌شود. این احتمال

نیز باطل است؛ زیرا اولاً طبق این احتمال، شیخ‌الرئیس قوا را مباین با نفس دانسته، معتقد است که آنچه قوا به صورت جزئی درک می‌کنند، نفس همان را به صورت کلی درک می‌نماید. در نتیجه اسناد فعل قوا به نفس، اسناد فعل یک امر مباین به امر مباین دیگر است. ثانیاً این طور نیست که مثلاً قوا، شهوت و غضب خاصی را به صورت جزئی درک کنند و نفس همان شهوت و غضب را به صورت کلی درک نماید. انسان در درون خود می‌باید که تعقل، حس، شهوت، غضب و... مربوط به یک ذات است. ثالثاً ابن سینا می‌گوید: «آنچه قوا به صورت جزئی درک می‌کنند، نفس همان را به صورت کلی درک می‌نماید». اگر این حرف درست باشد، باید همین حرف را درباره عقل فعال نیز بپذیرد؛ مثلاً باید بگوید که عقل فعال دارای شهوت، غضب، حس، حرکت و... است، در حالی که چنین نیست. رابعاً این احتمال، خلاف خواسته ابن سیناست؛ زیرا او در صدد است تا ثابت کند که مثلاً نفس می‌بیند، می‌شنود و... نه اینکه نفس می‌فهمد، در حالی که طبق آنچه بیان شد، دیدن، شنیدن و... منسوب به قوه باصره، سامعه و... است و نفس فقط این امور را می‌فهمد. در واقع آنچه ابن سینا بیان کرده است، اسناد مجازی است نه حقیقی.

با توجه به احتمالات فوق و بررسی آن‌ها، ابن سینا برای افعال انسان، فاعل‌های متعددی قائل بوده، نمی‌تواند توحید افعالی نفس را ثابت کند.

۵. ابن سینا با «قاعده الواحد» دو گونه می‌تواند برخورد کند:

الف) پذیرش این قاعده: در این صورت موارد نقض در کلمات وی وجود دارد؛ مثلاً او نفس را منشأ تمام قوا می‌داند؛ یعنی از یک نفس، قوای زیادی به وجود می‌آید که خلاف این قاعده است. مگر اینکه با توجه به مراتب طولی قوا بگویید که نفس، عقل نظری را ایجاد می‌کند و عقل نظری، عقل عملی را به وجود می‌آورد و عقل عملی هم قوه واهمه را و... یا اینکه برای نفس، جنبه‌های مختلفی لحاظ نماید تا به واسطه هر جنبه، کار خاصی انجام دهد و یا اینکه برای قوا، جنبه وحدتی بیابد تا نفس با همان جنبه واحد در ارتباط باشد.

ب) عدم پذیرش آن: در این صورت، بسیاری از مباحثی که مبتنی بر این قاعده است، از جمله علل نیازمندی نفس به قوا، صحیح نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. ابن سینا نفس انسانی را از آن جهت که به بدن تعلق دارد، قابل تعریف دانسته، آن را کمال اول برای جسم طبیعی می‌داند که دارای اعضا بوده، کارهای خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند.
۲. نفس انسانی از طریق «آثار گوناگون» و «برهان هوای طلق» قابل اثبات بوده، حدوث، تجرد، جوهر، وحدت و بقا از مهم‌ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌روند.
۳. معانی قوه عبارت‌اند از: مبدأ صدور فعل، مبدأ انفعال، عدم انفعال و قدرت.
۴. با توجه به «قاعده الواحد»، نفس انسانی برای انجام افعال مختلف، نیازمند قواست و تنها معیار تعدد قوا، اختلاف جنسی افعال می‌باشد.
۵. عقل نظری یکی از قوای نفس انسانی و مدرک کلیات است.
۶. نفس انسانی، منشأ، مسخّر و جامع قواست و قوا، معلول، مسخّر و خادم نفس هستند.
۷. هرچند ابن سینا قوای نفس را مصداقاً و مفهوماً خارج از حقیقت نفس می‌داند، ولی افعال آن‌ها را افعال نفس می‌شمارد.
۸. ابن سینا توحید افعالی نفس و اسناد حقیقی افعال قوا به نفس را ثابت نکرده است.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۸ ق.
۳. همو، *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوي، قاهره، المكتبة العربيه، ۱۹۷۳ م.
۴. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مكي گيل با همكاري دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *النجاه من الغرق في بحر الضلالات*، چاپ دوم، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ۱۳۵۷ ق.
۶. همو، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۷ ق.
۷. همو، *دانش نامه علائي: منطق و فلسفه اولي*، تصحيح و تعليق احمد لوياء خراساني، تهران، كتابخانه فارابي، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *رسالة نفس*، مقدمه و حواشي و تصحيح موسی عميد، چاپ دوم، تهران - همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *رسائل*، قم، بيدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *تصنيف غرر الحكم و درر الكلم*، شرح جمال الدين محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. فخرالدين رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات*، تهران، مكتبة الاسدي، ۱۹۶۶ م.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۲ ش.

بررسی دیدگاه وگنر درباره توهم اراده آگاهانه باتکیه بر مبانی ملاصدرا*

□ محمد حسین زاده^۱

چکیده

یکی از چالش‌های جدید اختیار که بر پایه برخی یافته‌های علوم تجربی مطرح شده، چالشی است که وگنر درباره شهود همگانی ما از اختیار مطرح کرده است. او متأثر از برخی یافته‌های علوم عصب‌شناسی و روان‌شناسی به این نتیجه رسید که شهود اراده آگاهانه، یک شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از نیروی علی اراده است و به همین دلیل ارزش معرفتی ندارد. از نظر او، تجربه اراده آگاهانه یک فریب است که ذهن ما آن را طی یک فرایند روان‌شناختی تولید می‌کند. این مقاله پس از بیان دیدگاه وگنر درباره توهم اراده آگاهانه، با استفاده از مبانی ملاصدرا آن را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که شواهدی که وگنر برای رسیدن به مقصود خود بیان کرده، تام نیستند و مطلوب او را اثبات نمی‌کنند. در حکمت متعالیه، علم انسان به اراده آگاهانه یک شهود مستقیم و بی‌واسطه است، و دیدگاه وگنر درباره تفسیرگرایانه بودن این شهود، صرفاً یک

ادعاست که شواهد معتبری ندارد، از این رو نمی‌تواند با علم حضوری انسان به اراده آگاهانه مقابله کند.

واژگان کلیدی: اراده آگاهانه، اراده تجربی، اراده پدیداری، علیت، علم حضوری، وگنر، ملاصدرا.

مقدمه

همه ما در شرایط متعارف و در یک شهود همگانی، خود را موجودی مختار می‌یابیم که افعال خود را اراده کرده و آن‌ها را انجام می‌دهد. در این شهود همگانی، اراده، علت فعل است و این علیت نیز به صورت آگاهانه بوده و از ادراکات انسان نشئت می‌گیرد. در حکمت متعالیه، انسان هم اراده و هم علیت اراده برای انجام فعل را به علم حضوری و بدون واسطه ادراک می‌کند. در جای خود بیان شده که ذهن انسان همواره به صورت خودکار از یافته‌های حضوری خود تصویرسازی می‌کند و مفاهیم خاصی را از آن‌ها به دست می‌آورد که در اصطلاح منطبق از آن‌ها به وجدانیات تعبیر می‌شود. اما در پاره‌ای موارد، ذهن به این تصویرسازی صرفاً گزارشی از یافته‌های حضوری اکتفا نمی‌کند، بلکه به تجزیه و تحلیل و تعبیر و تفسیر آن‌ها می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۷۶/۱؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). این یافته‌های تفسیرگرایانه -بر خلاف یافته‌های مستقیم و گزارش‌گرایانه- به خودی خود از اعتبار معرفتی برخوردار نیستند و ممکن است با خطا و اشتباه همراه باشند. دنیل وگنر^۱ روان‌شناس آمریکایی بر این باور است که شهود همگانی ما درباره اراده آگاهانه، از قبیل یافته‌های تفسیرگرایانه است و باور ما به آگاهانه بودن اراده، توهمی است که ذهن ما طی یک فرایند روان‌شناساسانه آن را تولید می‌کند و ما را فریب می‌دهد. دیدگاه وگنر -که یکی از چالش‌های معاصر اراده آزاد به حساب می‌آید- بحث‌های مختلفی را در بین فیلسوفان غربی به دنبال داشته است، اما در سنت فلسفی حکمت متعالیه این دیدگاه تا به حال بررسی نشده است. از این رو لازم است که با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، دیدگاه وگنر بررسی شود و نحوه مواجهه حکمت متعالیه با این چالش نشان داده شود.

1. Daniel Wegner.

بررسی و نقد دیدگاه وگنر درباره «توهّم اراده آگاهانه»^۱

اراده آگاهانه دارای دو مؤلفه مهم است:

الف) تجربه اراده آگاهانه یا احساس انجام دادن عمل اختیاری و عمدی که وگنر آن را «اراده پدیداری»^۲ می نامد؛ یعنی اراده ای که برای شخص پدیدار شده و خود شخص آن را تجربه می کند.

ب) نیروی علی اراده نسبت به عمل که وگنر آن را نوعی علیت ذهنی می داند و از آن به «تأثیر علی ذهن بر عمل» تعبیر می کند. وگنر این ویژگی را «اراده تجربی»^۳ می نامد؛ زیرا روابط علی امور ذهنی نظیر اندیشه ها، باورها، قصدها، حالات روانی آگاهانه افراد و اعمال متعاقب آنها مشاهده می شوند و از طریق علمی قابل تأییدند.

وگنر نظریه توهّم اراده آگاهانه را بر پایه تمایز این دو مؤلفه بنا می کند؛ یعنی تمایز میان اراده پدیداری (تجربه اراده آگاهانه) و اراده تجربی (نیروی علی اراده). به باور وی، اعمالی که ما انجام می دهیم مانند برداشتن فنجان چای، رانندگی و پلک زدن، از اراده تجربی نشئت می گیرند و این در حالی است که ما از این اراده تجربی آگاه نیستیم. ما پلک می زنیم، بی آنکه علت آن را بدانیم و راه می رویم بی آنکه درباره آن اندیشیده باشیم.

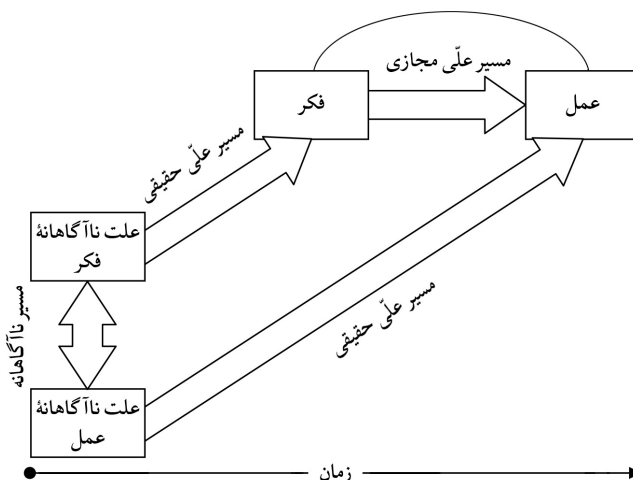
وگنر اراده پدیداری را - که وجهه آگاهانه اراده به حساب می آید - در نقطه مقابل افعال ناآگاهانه ناشی از اراده تجربی قرار می دهد؛ یعنی اراده ای که احساس می شود و آگاهانه است، اما در ایجاد عمل نقشی علی ندارد. او برای رسیدن به این منظور، اراده پدیداری را از مسیر تأثیر علی اراده تجربی - که به تولید عمل منجر می شود - خارج می کند. از نظر او تجربه اراده آگاهانه، یک چیز است و نیروی علی اراده برای عمل، چیزی دیگر. این نگرش وگنر بر خلاف شهود متعارف است که در آن تجربه اراده آگاهانه و علت بودن آن برای عمل، یک واقعیت اند.

تمایز اراده پدیداری از اراده تجربی، نقطه آغاز توهّم اراده آگاهانه است. در نتیجه

1. The illusion of conscious will.
2. Phenomenal will.
3. Empirical will.

تمایز اراده پدیداری و اراده تجربی، دو سیستم یا دو زنجیره علی متمایز در ذهن ترسیم می‌شوند. آن دسته از فرایندهای ذهنی که تجربه اراده (اراده پدیداری) را تولید می‌کنند، از فرایندهای ذهنی که خود عمل را پدید می‌آورند کاملاً متمایزند. اراده پدیداری در سیستم یا زنجیره‌ای قرار دارد که ربط علی با عمل انجام شده ندارد؛ اما ذهن طی یک فرایند دیگر با یک اشتباه روشمند، اراده پدیداری را علت عمل به حساب می‌آورد. این اشتباه روشمند از سنخ همان اشتباهاتی است که در شعبده‌بازی رخ می‌دهد. کاری که شعبده‌باز بر روی صحنه نمایش انجام می‌دهد، شامل یک توالی علی ادراک شده - مجموعه رویدادهایی که به نظر می‌رسند رخ داده‌اند (توهم) - و یک توالی علی واقعی - مجموعه رویدادهایی که شعبده‌باز در پشت صحنه ترتیب داده است - می‌باشد. توالی واقعی، اغلب پیچیده‌تر یا غیر منتظره‌تر از توالی ادراک شده (توهم) است و بسیاری از آن‌ها ادراک نمی‌شوند. شعبده‌باز با ترفندهایی توجه مخاطبان را از توالی واقعی منحرف می‌کند، در نتیجه حضار چیزی را می‌بینند که به ظاهر ساده است، اما در واقع با تلاش شعبده‌باز به دست آمده است. توهم اراده آگاهانه به همین روش اتفاق می‌افتد. علت ناآگاه در فرایندی ناآگاهانه، اراده تجربی ناآگاهانه را پدید می‌آورد و این فرایند در نهایت به انجام فعل منجر می‌شود. این مسیر، مسیر واقعی عمل است. در عین حال، همین علت ناآگاه به وسیله فرایند ناآگاهانه دیگر، یک فکر آگاهانه را درباره عمل ایجاد می‌کند. این دو مسیر پردازشی به طور موازی طی می‌شوند؛ اما پردازش فکر آگاهانه - طبق آنچه بنجامین لیبیت، دانشمند عصب‌شناس بیان کرده است،^۱ حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه قبل از انجام عمل به اتمام می‌رسد، در حالی که پردازش برای انجام عمل به همین اندازه بیشتر طول می‌کشد؛ در نتیجه همیشه فکر درباره عمل، قبل از خود عمل ظاهر می‌شود و چون فاصله زمانی میان آن‌ها کم است و در واقع مجاورت زمانی میان آن‌ها برقرار است، ذهن ما این مجاورت را از روی اشتباه به علت تفسیر می‌کند

۱. بنجامین لیبیت در اثر انجام یک سری آزمایش‌ها به این نتیجه رسید که چنین نیست که انسان ابتدا اراده کند و بعد مغز به کار بیفتد و فرمان اراده را اجرا کند و در نتیجه آن اندام‌ها حرکت کنند، بلکه این مغز انسان است که ۴۰۰ میلی‌ثانیه قبل از عمل به صورت ناآگاهانه فرایند اراده را آغاز می‌کند و انسان تنها حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه قبل از عمل، از تصمیم مغز آگاه می‌شود (ر.ک: Libet, 1999: 47-57).



نمودار مسیر علی حقیقی عمل؛ مسیر علی حقیقی فکر؛ مسیر مجازی علیت فکر برای عمل
(Wegner, 2002: 68)

وگنر دربارهٔ تمایز ارادهٔ پدیداری و ارادهٔ تجربی و منجر شدن آن به توهم ارادهٔ آگاهانه می‌نویسد:

در واقع سازوکارهای ناآگاهانه و مرموز، هم فکر آگاهانه دربارهٔ عمل و هم [خود] عمل را پدید می‌آورند و همچنین احساس اراده‌ای را به وجود می‌آورند که ما با ادراک فکر به عنوان علت عمل، آن احساس را تجربه می‌کنیم. بنابراین اگرچه افکار ما ممکن است پیوندهای علی عمیق، مهم و ناآگاهانه‌ای با اعمال ما داشته باشند، تجربهٔ ارادهٔ آگاهانه از فرایندی نشئت می‌گیرد که این پیوندها را تفسیر می‌کند؛ نه اینکه از خود این پیوندها ناشی شده باشد (Wegner, 2004: 656).

او از تبیین خاصی که از فرایند اراده ارائه می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که شهود ارادهٔ آگاهانه یک شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از نیروی اراده است و به همین دلیل ارزش معرفتی ندارد:

در این تحلیل، تجربهٔ اراده، بازخوانی مستقیم نیروی روان‌شناختی نیست که از درون سر، علت عمل می‌شود، بلکه تجربهٔ اراده، نتیجهٔ تفسیر پیوند ظاهری است میان افکار آگاهانه‌ای که همراه با عمل ظاهر می‌شوند و طبیعت عمل مشاهده‌شده (Ibid.: 654).

۱. به نقل از: وگنر (ترجمهٔ مهدی‌زاده)، ۱۳۹۴: ش ۱-۲.

آنچه تا کنون ارائه شد، تبیین مدعای وگنر درباره توهّم اراده آگاهانه است. اکنون وقت آن است که ببینیم او برای اثبات این مدعا چه شواهدی در اختیار دارد و چگونه آن را اثبات می‌کند. وگنر برای نیل به این مقصود دو گام مهم را ترسیم می‌کند:

نخستین گام وگنر، اعتبارزدایی از شهود همگانی اراده آگاهانه است. در شهود همگانی که ما از فرایند اراده کردن داریم، نفس علت و فاعل اراده است و این اراده را به نحو آگاهانه ایجاد می‌کند. این شهود مانعی بزرگ در برابر وگنر است و او در گام اول باید این مانع را از سر راه خود بردارد. او برای این منظور، شهود علیت افکار - یا به تعبیر حکمت متعالیه، علیت آگاهانه نفس - برای عمل را از این طریق به چالش می‌کشد که علیت، یک ویژگی برای افکار - یا نفس - انسان نیست تا بتوان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد و به واقعیت امر نائل آمد. علیت یک رخداد است و باید از رابطه مستمر و منظم میان اشیا استنتاج شود:

علیت یک رخداد است، نه یک چیز یا خصوصیت یا ویژگی یک شیء. به همین معنا علیت نمی‌تواند از ویژگی‌های قصد آگاهانه فرد باشد. شما نمی‌توانید ببینید که قصد آگاهانه شما علت یک عمل می‌شود، بلکه فقط می‌توانید این موضوع را از رابطه منظم میان قصد و عمل استنتاج کنید. معمولاً وقتی شما چیزهایی را قصد می‌کنید، آن‌ها روی می‌دهند. هیوم در رساله‌ای در خصوص سرشت انسان بیان کرده است که «همراهی دائمی» و «استنتاج ذهن» که پایه علیت در رویدادهای فیزیکی هستند، باید به علیت در «اعمال ذهن» نیز بینجامد (Wegner, 2002: 13).

بنا بر آنچه وگنر درباره علیت بیان می‌کند، مشاهده علیت نفس برای اراده و تأثیر افکار انسان در اعمال او، مشاهده مستقیم یک امر واقعی نیست؛ بلکه یک امر پدیداری است. از این رو صرف مشاهده اراده آگاهانه به عنوان نیروی علی که اعمال انسان را پدید می‌آورد، اعتبار معرفتی ندارد. اعتبار این مشاهده تنها در صورتی است که با شواهد بیرونی همراه باشد. در صورتی که شواهد بیرونی، تأثیر علی افکار و اراده آگاهانه را بر اعمال ما تأیید کند، شهود متعارف یا همان اراده پدیداری، همان اراده تجربی است و به این صورت اراده آگاهانه اثبات می‌شود. اما اگر چنین شواهدی یافت نشود، اراده آگاهانه اثبات نمی‌شود و در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. در صورتی هم که

شواهد و قرائن، عدم تأثیر افکار و اراده آگاهانه را بر عمل انسان تأیید کند، اراده آگاهانه یک توهم خواهد بود و به این صورت نظریه «توهم اراده آگاهانه» اثبات می‌شود. با توجه به این مطلب، گام دوم و گنر به بررسی شواهد تجربی درباره تأثیر علی افکار و اراده آگاهانه (اراده پدیداری) بر اعمال انسان اختصاص دارد.

در گام دوم برای اینکه و گنر اثبات کند که اراده پدیداری (حیثیت آگاهانه) خارج از زنجیره علی عمل است، به مجموعه‌ای از یافته‌های علوم عصب‌شناسی و روان‌شناسی استناد می‌کند. یکی از مهم‌ترین شواهد و گنر برای اثبات این مقصود، یافته‌های بنجامین لیبت است. بر طبق یافته‌های لیبت، افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی به نام پتانسیل آمادگی، به نحوی غیر آگاهانه در مغز آغاز می‌شوند و انسان حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه قبل از اینکه عمل آغاز شود، از قصد خود برای انجام عمل آگاه می‌شود (Libet, 1999: 50-51). و گنر این یافته لیبت را شاهدهی بر این مدعای خود می‌داند که تصمیمات آگاهانه فاعل که توسط او گزارش می‌شوند، تأثیر علی در انجام عمل ندارند.

او همچنین برای اثبات خارج بودن اراده پدیداری از زنجیره علی عمل، از مثال‌هایی استفاده می‌کند که در آن‌ها عمل ارادی از تجربه اراده منفک شده است. در موارد عادی و روزمره، عمل ارادی و احساس آن (تجربه اراده آگاهانه) با یکدیگر همراه هستند؛ اما در پاره‌ای موارد، این دو از یکدیگر جدا می‌شوند. این موارد - گاه نامتعارف - به دو دسته تقسیم می‌شوند: موارد «عمل خودبه‌خودی» و موارد «توهم کنترل».

در اعمال خودبه‌خودی، شخص عمل ارادی را انجام می‌دهد، اما آن را احساس نمی‌کند. به عبارت دیگر، شخص اراده تجربی دارد، اما اراده پدیداری ندارد. «سندرم دست بیگانه»^۱ یکی از موارد عمل خودبه‌خودی است. در این اختلال عصبی - روان‌شناختی، فرد این حالت را تجربه می‌کند که یک دستش برای خودش ذهنی دارد و با آن ذهن عمل می‌کند. این بیماران نوعاً این حس را دارند که یک دستشان خودبه‌خود عمل می‌کند. آن‌ها اراده معطوف به حرکات آن دست را تجربه نمی‌کنند و

شاید فکر کنند که این دست با اهدافی حرکت می‌کند که با قصد آگاهانه خودشان ناسازگار است. حرکات دست بیگانه در ظاهر کاملاً ارادی‌اند؛ اما از سوی دیگر، بیمار این اعمال را به این صورت تجربه نمی‌کند که آگاهانه اراده شده‌اند. یکی دیگر از موارد عمل خودبه‌خودی، احساس عدم اختیاری است که طی هیپنوتیزم روی می‌دهد. در هیپنوتیزم شخص احساس می‌کند که اعمال ناشی از هیپنوتیزم برای او اتفاق می‌افتند، نه اینکه او آن اعمال را انجام می‌دهد. بی‌اختیاری ناشی از هیپنوتیزم نمونه‌ای از فقدان تجربه اراده به دست می‌دهد که به مراتب پیچیده‌تر از سندرم دست بیگانه است. در خصوص دست بیگانه، فرد اصلاً نمی‌داند که این دست چه خواهد کرد، اما در موضوع هیپنوتیزم، تجربه اراده آگاهانه وجود ندارد؛ حتی هنگامی که آگاهی از عمل وجود داشته باشد. بدون تجربه اراده کردن، حتی این اطلاع قبلی از عمل، ظاهراً برای قرار دادن عمل در مقوله «آگاهانه اراده شده» کافی نیست. نمونه دیگری از اعمال خودبه‌خودی و فقدان تجربه اراده آگاهانه در «میزگردانی»^۱ هویدا می‌شود. گروهی از افراد برای ایجاد چنین پدیده‌ای دور یک میز می‌نشینند و دستانشان را روی میز می‌گذارند. اگر مطمئن - یا حتی امیدوار - باشند که میز می‌تواند بر اثر مداخله روح حرکت کند و صبورانه منتظر چنین حرکتی باشند، اغلب احساس می‌کنند که میز بعد از مدتی واقعاً شروع به حرکت می‌کند. مایکل فارادی درباره منبع حرکت میز تحقیق کرد و متوجه شد که منبع حرکت، دست خود افراد است نه میز. بنابراین درباره این افراد نیز باید گفت که عمل ارادی را انجام می‌دهند، اما آن را احساس نمی‌کنند.

توهم کنترل در تعاملات ما با ماشین‌ها رخ می‌دهد؛ مانند زمانی که نمی‌دانیم آیا فشار ما بر روی دکمه آسانسور یا ماشین نوشیدنی کاری انجام داده است یا نه و در عین حال، احساس می‌کنیم که انجام داده. این توهم معمولاً با داورهای مربوط به اتفاق بررسی می‌شود؛ از این طریق که افراد وادار می‌شوند که بگویند در حال ایجاد اثر خاصی (برای مثال روشن کردن چراغ از طریق انجام دادن کاری مانند فشار دادن کلید برق، هنگامی که کلید برق و چراغ به خوبی به هم متصل نیستند و ممکن است خود

1. Table-turning.

چراغ به طور تصادفی نور بدهد) هستند (Wegner, 2004: 650-651).

موارد اعمال خودبه‌خودی و توهّم کنترل، این نکته را به ما نشان می‌دهند که عمل و احساس انجام دادن آن (اراده پدیداری) به طور ناگزیر به یکدیگر گره نخورده‌اند. آن‌ها به قدری از یکدیگر جدا هستند که می‌توانند شاهدهی بر این مطلب باشند که سیستم‌های جداگانه‌ای در ذهن، آن‌ها را ایجاد می‌کنند. آن دسته از فرایندهای ذهن که تجربه اراده را پدید می‌آورند، ممکن است از آن فرایندهای ذهن که خود عمل را ایجاد می‌کنند، کاملاً متمایز باشند (7: Andersen, 2006; Ibid.: 651).

وگنر از شاهدهی که ارائه می‌کند، نتیجه می‌گیرد که اراده پدیداری، امری مستقل و کاملاً جدا از فرایند علی عمل است.

بررسی دیدگاه وگنر درباره «توهّم اراده آگاهانه» بر اساس مبانی ملاصدرا

همان طور که در تبیین دیدگاه وگنر بیان شد، او برای اینکه شهود متعارف ما درباره اراده آگاهانه را از اعتبار ساقط کند و آن را به یک شهود تفسیرگرایانه فروکاهد، به نظریه‌ای شبیه به نظریه هیوم استناد می‌کند؛ به این مضمون که «علیت یک ویژگی برای افکار-یا نفس-انسان نیست تا بتوان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد و به واقعیت امر نائل آمد. علیت یک رخداد است و باید از رابطه مستمر و منظم میان اشیا استنتاج شود و اتفاقاً در مورد اراده هیچ شاهدهی دال بر چنین رابطه مستمر و منظمی وجود ندارد، بلکه شاهدهی بر خلاف آن وجود دارند که بیان می‌کنند فکر انسان و اراده تجربی او، از مسیر علی عمل خارج است». تعبیر «شبه هیومی» در مورد بیان وگنر بدین خاطر است که او در فضای اراده تجربی، رابطه علی یا همان مسیر علی حقیقی را به عنوان یک رخداد که از رابطه مستمر و منظم اشیا استنتاج می‌شود، می‌پذیرد، اما هیوم در همین حد هم رابطه علی را میان اشیا طبیعی نمی‌پذیرد و در وجود آن شک دارد (4: Andersen, 2006).

نگرش هیوم به علیت از یک جهت شبیه نگرش شیخ اشراق به علیت است؛ زیرا هر دوی آن‌ها علیت را امری کاملاً ذهنی می‌دانند و هیچ‌یک از موجودات خارجی را به آن متصف نمی‌کنند. این شباهت، زمینه را فراهم می‌کند تا از موضع ملاصدرا در

مقابل شیخ اشراق بتوانیم دیدگاه او را در مسئله محل بحث به دست آوریم. در نقطه مقابلِ نگرش وگنر و هیوم به علیت، نگرش صدرالمতألّهین قرار دارد. از نظر او، علیت و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی، یک وصف و ویژگی برای اشیای خارجی هستند و اتصاف به یک وصف - از جمله علیت - مستلزم این است که آن وصف به نحوی در عالم خارج وجود داشته باشد:

حق این است که اتصاف نسبت بین دو شیء متغایر است که در ظرف اتصاف موجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۷/۱).

اما باید توجه داشت که تحقق این قبیل صفات در خارج، یک تحقق انضمامی و مستقل نیست تا بتوان صرفاً از طریق حس و انطباع، آن‌ها را ادراک کرد. بلکه تحقق صفاتی نظیر علیت، یک تحقق اندماجی است؛ به این معنا که علیت یک ویژگی است که در متن موصوف خود به صورت شأنی و ربطی مندمج شده است. صدرالمتألّهین بر خلاف فیلسوفانی نظیر شیخ اشراق و هیوم، صفات عینی را منحصر در صفات انضمامی نمی‌داند؛ یعنی از نظر او، فقط اوصاف انضمامی - و به تعبیر هیوم انطباعی - نظیر سفیدی و سیاهی عینی نیستند، بلکه اوصافی نیز داریم که در متن موصوف خود مندمج هستند و همین اندماج، یک نحوه تحقق در مقابل عدم به حساب می‌آید. بنابراین وصف علیت مانند بسیاری از معقولات ثانی فلسفی، یک وصف و ویژگی خارجی برای موجودات است و می‌تواند مورد شهود مستقیم قرار گیرد.

آنچه موجب شده که هیوم و به تبع او وگنر، علیت را به عنوان یک ویژگی واقعی انکار کنند، دو امر است که یکی به مقام ثبوت و دیگری به مقام اثبات مربوط می‌شود: الف) در مقام ثبوت، هیوم و وگنر از فهم صفات اندماجی که در خارج به نحوی مستقل و ضمیمه‌ای (و به تعبیر هیوم به صورت انطباع یا تخیل) وجود ندارند، ناتوان هستند.

ب) در مقام اثبات، هیوم و وگنر به دلیل نادیده گرفتن نقش ادراکی عقل نتوانستند منشأ ادراک علیت را بیانند و به همین دلیل، اصالت ادراک علیت را زیر سؤال بردند. تا قبل از علامه طباطبایی، مقام اثبات مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار نگرفته است. به همین دلیل به زحمت می‌توان اشاراتی در آثار فلسفی آن‌ها درباره این مقام

به دست آورد. به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی در میان فیلسوفان مسلمان، نخستین کسی است که به این مقام توجه کرده و بیانات مبسوطی را ارائه کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۹۲-۲۹۹). پس از او نیز کار او توسط شاگردانش ادامه یافته و تا کنون تبیین‌های مختلفی از چگونگی ادراک و آگاهی ذهن از معقولات ثانی فلسفی ارائه شده است. ارائهٔ مبسوط و نقد و بررسی این دیدگاه‌ها، خارج از موضوع این مقاله است. از این رو برای پاسخ به اشکالی که هیوم مطرح کرده است، تنها به تبیین دیدگاه برگزیده که توسط یکی از محققان حکمت صدرایی ارائه شده است، اکتفا می‌کنیم.

در حکمت متعالیه، نفس یک وجود مجرد - مادی است و در تمام اندام‌های بدن حضور دارد. همچنین هر وجودی در هر مرتبه از مراتب هستی، از مرتبه‌ای از ادراک - هرچند در درجه‌ای ضعیف - برخوردار است. با توجه به این مطلب، هنگامی که چشم، اموری مانند سفیدی را می‌بیند، در واقع نفس در مرحلهٔ چشم حاضر است و در همان موطن چشم، سفیدی را مشاهده می‌کند. همچنین وقتی حس لامسهٔ ما شیئی را لمس می‌کند، متعلق علم نفس در همان موطن لمس است. این امر به خاصیت تجردی نفس برمی‌گردد که با بدن، خود را به خارج کشانده و با خارج ارتباط حضوری برقرار کرده است.^۱ پس از آنکه نفس امور حسی ماهوی - و به تعبیر هیوم انطباعات و تخیلات - را به علم حضوری ادراک کرد، در صورتی که درجهٔ شهود او به حد لازم برسد، در همان متن شهود امر محسوس، صفات اندماجی مانند وجود، علیت و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی را مشاهده می‌کند. بنابراین ما در شهود خود یک متن می‌یابیم که در ضمن یک متن بودن، دسته‌ای از خصایص را هم داراست؛ به گونه‌ای که این خصایص افزایشی بر متن ایجاد نمی‌کنند و افزون بر متن نیستند. بنابراین ما در مقام اثبات و ادراک، یک متن می‌یابیم و مابقی در آن انباشته و مندمج هستند. آنچه ما در مقام اثبات و ادراک به صورت متن می‌بینیم، همان ماهیات‌اند. تمام صفحهٔ ادراکی ما را - در مقام حس - ماهیت پر کرده است؛ اما از درون همان متن ادراک شده، حیثیت تحقق، علیت و ... را انتزاع می‌کنیم. بنابراین در مقام اثبات و ادراک - نه در مقام ثبوت -

۱. برای اطلاع بیشتر از چگونگی علم حضوری نفس به اشیای مادی بر طبق مبانی فلسفهٔ ملاصدرا، ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۳۱۰-۳۲۰.

ماهیت، اصل و متن است و مفاهیم فلسفی حتی مفهوم وجود، فرع آن هستند؛ یعنی تا آن متن نیاید و حس ما، ماهیت سفیدی جزئی را ادراک نکند، عقل ما وجود، وحدت و علیت را از آن انتزاع نمی‌کند. با توجه به آنچه بیان شد باید گفت که متعلق ادراک حسی، اعراض و ماهیات‌اند، در مقابل، مدرک وجود، علیت و سایر معقولات ثانی فلسفی ثبوتی، عقل است. عقل و نفس به دلیل وحدت نفس و قوا، این قدرت را دارند که خود را در حس جریان دهند. نفس هنگام ادراک حسی، در قوه حاسه مستقر می‌شود، ولی این طور نیست که تنها نفس حسی به مرتبه حس بیاید، بلکه جهات عقلی نفس نیز در مرتبه حس حاضر می‌شود و در متن شهود حسی ماهیات، شهود عقلانی معقولات ثانی فلسفی نیز صورت می‌گیرد و بدین ترتیب عقل با شهود عقلی در متن شهود حسی، حیثیت تأثیر (علت) یا حیثیت تحقق (وجود) را می‌بیند. بنابراین با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که مقام ثبوت و مقام اثبات عکس یکدیگرند. در مقام ثبوت، وجود اصل است و باقی امور چه امور ماهوی و چه معقولات ثانی فلسفی، حیثیات انباشته و اندماجی وجودند؛ اما ذهن ما در مقام اثبات ابتدا ماهیت را به عنوان متن ادراک می‌کند و در دل ادراک حسی ماهیت، معقولات ثانی فلسفی را مشاهده می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۹/۲-۲۹۰). بنا بر آنچه بیان شد، علیت نفس برای اراده، یک خصوصیت و ویژگی اندماجی و امری قابل مشاهده است و علم حضوری نفس به آن از اعتبار لازم معرفت‌شناختی برخوردار است. از این رو، وگنر در گام اول نظریه خود، نمی‌تواند مانع شهود متعارف و همگانی را از سر راه خود بردارد.

درباره گام دوم وگنر - یعنی شواهد وگنر بر جدا بودن فرایند تولید اراده تجربی از اراده پدیداری- باید گفت که این شواهد مخدوش هستند و دلالتی بر مطلوب وگنر ندارند. اولین شاهد مهم وگنر، آزمایش بنجامین لیبت بود. لیبت تنها این نکته را بیان کرده بود که فرایند تحقق اراده پیش از آگاهی انسان از اراده، توسط مغز آغاز می‌شود، اما چنین چیزی دلالتی بر این نکته ندارد که اراده پدیداری یا همان آگاهی انسان به اراده، خارج از زنجیره علی عمل است؛ زیرا با فرض قبول یافته‌های لیبت می‌توان فرایند تحقق اراده را به صورت یک فرایند تشکیکی ترسیم کرد که به صورت ناآگاهانه آغاز می‌شود و در سیر تکاملی خود حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه پیش از تحقق فعل به یک فرایند

آگاهانه تبدیل می‌شود، به طوری که در ادامه فرایند، حیثیت آگاهانه اراده - یا همان اراده پدیداری - داخل در زنجیره علی عمل باشد.

شاهدی دیگری که وگنر از آن به عنوان شاهدی بر جدایی دو فرایند مذکور استفاده کرد، اعمال خودبه‌خودی بود که در این گونه اعمال به ادعای وگنر، شخص عمل ارادی را انجام می‌دهد، اما آن را احساس نمی‌کند. درباره سندرم دست بیگانه که شخص اراده انجام عمل را احساس نمی‌کند، می‌توان گفت که در این اعمال اصلاً اراده‌ای وجود ندارد تا بخواهد مشاهده و احساس شود. صرف اینکه ظاهر عمل، ارادی است، موجب نمی‌شود که این عمل واقعاً هم ارادی باشد. در بی‌اختیاری ناشی از هیپنوتیزم هم وضع به همین صورت است و این گونه اعمال در زمره اعمال غیر اختیاری قرار می‌گیرند. در اعمال ناشی از هیپنوتیزم، شخص اراده می‌کند و این اراده را هم [به علم حضوری] احساس و مشاهده می‌کند، اما این اراده تحت کنترل شخص دیگری است و فعل با اینکه ارادی است، اختیاری نیست. همین وضع در مورد عمل میزگردانی هم تکرار می‌شود. در این عمل، آنچه فارادی کشف کرد این است که منشأ حرکت میز، حرکت دست افراد است، اما این مطلب را اثبات نکرد که این حرکت دست، ارادی و اختیاری است. این احتمال در مورد میزگردانی وجود دارد که شخص در اثر خسته شدن دستش به طور غیر اختیاری حرکت کند و در اثر آن میز مقداری حرکت کند و این حرکت در اثر اجتماع نیروهای غیر اختیاری به تدریج شدیدتر شود.

شاهد سومی که از وگنر نقل شد، موارد کنترل توهم است که در آن‌ها فرد نمی‌داند فشار دادن دکمه آسانسور کاری انجام داده است یا نه و در عین حال، احساس می‌کند که انجام داده، در حالی که به دلیل خوب کار نکردن دکمه آسانسور و اتصالات برق در آن، فشار دادن دکمه تأثیری بر حرکت آسانسور نداشته است. درباره این موارد باید گفت که آنچه فعل بدون واسطه شخص به حساب می‌آید، اراده کردن (فعل جوانحی) و حرکت اندامها (فعل جوارحی) است و این افعال به همان صورت که در واقع انجام می‌گیرند، به علم حضوری نیز مشاهده می‌شوند؛ اما اینکه دکمه آسانسور با حرکت دست او کار کرده و یا در اثر امری دیگر، فعل مستقیم شخص محسوب نمی‌شود تا احساس شخص نسبت به آن، شاهدی برای اثبات مدعای وگنر باشد.

نتیجه‌گیری

۱. بخش معظم دیدگاه وگنر به بیان طرح او برای توهم اراده آگاهانه اختصاص یافته است. او آن اندازه که به بیان مدعای خود پرداخته، به بیان ادله و شواهد متقن برای اثبات مدعا پرداخته است. شواهدی که وگنر برای اثبات مدعای خود و مستدل ساختن جدایی اراده پدیداری و اراده تجربی بیان کرده است، اموری هستند که فی‌نفسه تام نیستند و مطلوب او را نیز اثبات نمی‌کنند.

۲. در حکمت متعالیه، علم نفس به فرایند علی اراده، یک علم حضوری است و انفکاک بین فرایند علی اراده و فرایند علم به آن معنا ندارد. در علم حضوری علم و معلوم یک چیز هستند و وجود عینی معلوم، همان وجود علمی آن است؛ به همین دلیل نمی‌توان اراده تجربی را از اراده پدیداری جدا کرد. بنابراین علم انسان به اراده آگاهانه، یک شهود مستقیم و بی‌واسطه است و دیدگاه وگنر درباره تفسیرگرایانه بودن این شهود، صرفاً یک ادعاست و توان مقابله با علم حضوری انسان به اراده آگاهانه را ندارد.

کتاب‌شناسی

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیة علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ ش.
۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶)*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۳. فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۵. وگنر، دنیل، «تلخیصی از توهم اراده آگاهانه»، ترجمه محمدرضا مهدی‌زاده، *فصلنامه ارغنون*، دوره جدید، شماره ۱-۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۶. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت، ۱۳۸۹ ش.
7. Andersen, Holly, *Two Causal Mistakes in Wegner's Illusion of Conscious Will*, Philosophy of Science Association, 20th Biennial Mtg (Vancouver), PSA 2002 Contributed Papers, <<http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00003008/>>.
8. Libet, Benjamin, "Do We Have Free Will?", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, No. 8-9, 1999.
9. Wegner, Daniel M., *The Illusion of Conscious Will*, London, MIT Press, 2002.
10. Wegner, Daniel M., "Précis of *The illusion of conscious will*", *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 27(5), October 2004.

نقد و بررسی گفتمان

امکان یا امتناع شناخت خدا*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- فرزانه رنجبرزاده^۲

چکیده

مسئله شناخت خداوند از بنیادی‌ترین مسائلی است که اذهان و افکار متفکران را در طول تاریخ اندیشه، نسبت به خود مشغول کرده و آنان را واداشته است تا موضعی در برابر این مسئله اتخاذ نمایند. برخی موضع انکاری را اختیار نموده و قائل شده‌اند که شناخت ذات خدا امری ممتنع و محال می‌نماید. در مقابل، برخی دیگر قائل به امکان معرفت به حق تعالی از رهگذر شناخت صفات شده‌اند. نگارندگان در این نوشتار کوشیده‌اند تا دلایل و براهین هر یک از این دو دیدگاه و نقدهایی را که بر یکدیگر وارد ساخته‌اند، تبیین نموده و با محوریت بیان ملاصدرا، درصدد داوری و ارزیابی گفتمان آن‌ها برآیند.

واژگان کلیدی: ذات خدا، صفات خدا، شناخت، ملاصدرا، امتناع، امکان.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (franjarzadehf@gmail.com).

شناخت مبدأ عالم از نخستین مسائلی است که انسان در طول تاریخ با آن مواجه بوده است. انسان به طور فطری میل به پرستش دارد و در پی شناخت معبود خویش است. برخی افراد کوتاه‌بین به دلیل ناآگاهی، از خدا نمادی جسمانی ساختند و گروهی روی به تعلیمات انبیای الهی نهادند و اندیشهٔ خویش را به کار گرفتند و وجود مجرد حضرت حق را به عنوان خالق خویش پذیرفتند. اما شناخت حقیقت و کنه وجود بی‌نهایت خداوند برای موجودی محدود و مادی چون انسان، محال است. از این رو برای معرفت او، به شناخت صفاتش روی آوردند؛ زیرا تصور موجود از طریق صفات سهل و آسان می‌نماید و آنچه خدای سبحان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، صفاتی چون وجود نامتناهی، کمال مطلق، علم و قدرت مطلق و سایر اوصاف جمال و جلال اوست. هرچند ذات او متمایز از سایر ذوات است، اما پی بردن به کنه ذات او به دلیل محدودیت انسان و عدم احاطه به حضرت حق، مقدور نیست. با این همه، شناخت صفات، معرفتی اجمالی از ذات به دست می‌دهد. پس از شناخت صفات، این پرسش به ذهن می‌آید که نسبت ذات الهی با صفات او چگونه است؟ آیا مانند صفات انسان زائد بر ذات اوست و یا نسبت آن‌ها با ذات به نحو دیگری است؟ که هر کدام از این رابطه‌ها، شناختی متفاوت از دیگری برای انسان به جا می‌گذارد. لذا در اینجا است که بررسی آرای گوناگون مسلمانان یا روش‌های فکری متفاوت، همچون متکلمان، محدثان، فیلسوفان و عارفان که هر کدام با توجه به اصول و مبانی خود به پژوهش دربارهٔ مباحث خداشناسی و اسماء و صفات حق تعالی پرداخته‌اند، دارای اهمیتی دوچندان می‌باشد؛ زیرا از سویی، بیانگر اهتمام فراوان اندیشمندان بزرگ دربارهٔ معرفت ذات و صفات الهی است و از سوی دیگر، گواه این مدعا است که دغدغهٔ اصلی صاحب‌نظران مسلمان اعم از متکلم و فیلسوف و عارف، تنها اثبات مبدأ و خالق برای عالم نبوده است، بلکه ارائهٔ معرفتی صحیح از آفرینندهٔ عالم و اسماء و صفات او و چگونگی رابطه با ذات حق متعال نیز مورد توجه آنان بوده است. به بیان روشن‌تر، جدال‌های علمی، خواه در باب ذات و خواه در باب اسماء و صفات، دربارهٔ معرفتی متن و درست از ذات و اسماء و صفات اوست. نگارندگان در این نوشتار کوشیده‌اند

تا با ارائه نظرات مطرح در حوزه خداشناسی که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی و محوری الهیات سلبی و ثبوتی تقسیم نمود، تصویری جامع از گفتمان‌های مطرح (کلامی، فلسفی، عرفانی و قرآنی) در حوزه ارتباط و سخن گفتن از خدا ترسیم نمایند و سپس به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند تا در آخر بتوانند نظریه‌ای معتدل و واقع‌گرایانه اقامه کنند. گفتنی است که فایده مهم بحث مزبور در پاسخ‌گویی به شبهاتی در خصوص رابطه واجب تعالی با جهان آفرینش می‌باشد، نظیر مسئله حلول واجب در طبیعت و مسئله جامع اضداد بودن خداوند در داشتن اسماء و صفات متضاد، و مسئله تشبیه صرف واجب به موجودات که به نظریه تجسیم منجر شده، و تنزیه مطلق واجب تعالی که به عدم شناخت و دستیابی به وی منتهی شده است.

۱. امکان یا امتناع شناخت خدا

گاه ممکن است خداشناسی به معنای شناخت ذات خداوند فرض شود. آیا خداشناسی به این معنا ممکن است؟ پاسخ اندیشمندان به این پرسش یکسان نیست. بیشتر متکلمان و فیلسوفان اسلامی شناخت ذات حق تعالی را محال می‌دانند. اما دسته‌ای از متکلمان شناخت ذات خداوند را ممکن دانسته‌اند. قاضی عضدالدین ایجی در بیان دیدگاه‌ها می‌گوید:

«إِنَّ حَقِيقَةَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرَ مَعْلُومَةٍ لِلْبَشَرِ وَعَلَيْهِ جَمْعُورُ الْمُحَقِّقِينَ وَقَدْ خَالَفَ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ» (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۴۳/۸).

نظریه امتناع شناخت ذات حق متعال، به اکثر متفکران مسلمان از جمله فارابی، ابن سینا، امام الحرمین جوینی، غزالی و اکثر صوفیه نسبت داده شده است (زرکان، بی‌تا: ۲۰۲). به باور شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، شناخت واجب تعالی آن گونه که هست، مخصوص خود واجب است و هیچ خردی او را آن‌طور که هست، نمی‌شناسد. وی حکمت را شناخت واجب‌الوجود و حکیم حقیقی را حق تعالی می‌داند و هیچ عقلی را قادر به شناخت او نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۱۶). صدرالمتألهین نیز در آثار خود و در ذیل عناوین گوناگون، به محدودیت انسان در ادراک خدا اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۰/۱، ۳۶۸ و ۲۹۸/۲ و ۷۹/۶؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۸؛ همو، ۱۳۵۸: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۰).

وی مسئله محدودیت انسان در ادراک خدا را مطرح نموده و به نقل از ابن عربی، به مثال آینه استناد کرده و گفته است: وقتی انسان در مورد حقیقت آینه و صورت موجود در آن که در این عالم است، دچار عجز در ادراک و حیرت می‌شود، به طور مسلم در باب خالق خود، ناتوان‌تر و دچار حیرت و جهل بیشتر است (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۴-۲۰۵). در ادامه، نظریات مطرح در مبحث مزبور یعنی چگونگی ارتباط با خدا آن هم با محوریت امتناع یا امکان شناخت خدا را ذکر کرده و هر یک را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. براهین امتناع شناخت حقیقت و کنه خدا

صدرالمتألهین درباره شناخت خدای متعال چنین گوید:

«حقیقة الوجود الواجبي جل مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولا يمكن أيضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الاكتمالية» (همان: ۱۱۳/۱).

وی برای عدم امکان شناخت کنه ذات حق تعالی چنین استدلال می‌کند که اگر واجب تعالی از طریق صورت ذهنی و علم حصولی شناخته شود، دارای ماهیت خواهد بود، در حالی که خداوند، محض وجود است. از طرف دیگر، موجود ذهنی عارض بر ذهن می‌شود، در حالی که واجب تعالی عرض نیست، چون عرض نیاز به محل دارد. از جهت سوم، علم حصولی، حصول صورت شیء خارجی در ذهن است و اگر واجب چنین باشد، انقلاب وجود عینی به وجود ذهنی خواهد بود که محال است (همو، ۱۳۶۰: ۲۶).

ملاصدرا قائل است که درک حقیقت حق تعالی متوقف بر این است که در ذهن حاضر گردد و حضور واجب در ظرف اذهان، حتی برای عقول فرشتگان ناممکن است؛ چنان که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَإِنَّ الْمَلَأَ الْأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا يَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ».

ملاصدرا حس را درک کننده ماده، و عقل را درک کننده عالم امر و مجرد، و

حق تعالی را برتر از عالم امر و خلق می‌داند و لذا عقول از درک کنه ذات او عاجزند. وی همچنین معتقد است که عقل در مورد خداوند ابتدا مفهوم موجودیت انتزاعی را تصور می‌کند و به حکم برهان می‌گوید که این مفهوم انتزاعی، مبدأ دارد (همو، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

دلیل دیگر امتناع شناخت ذات خداوند این است که تعقل واجب، مستلزم تغییر در ذات اوست، به دلیل اینکه برای درک کنه ذات، نیاز است که در ذهن حاضر شود و ذهن موضوع آن باشد و موضوع داشتن با صرف الوجود بودن سازگار نیست. فارابی احاطه علمی به حق تعالی را ممکن نمی‌داند؛ چون نظیر، شبیه و ضد ندارد و قسمت‌پذیر نیست و هر چه معلوم ذهنی باشد غیر از اوست. حکمت آفرینش چنین اقتضا دارد که ذات واجب الوجود به صفات ذاتی و فعلی شناخته شود و اگر کسی بداند که ذات خداوند از احاطه حس و عقل برتر است، او را شناخته است (فارابی، ۱۳۳۹: ۳۵). فارابی واجب تعالی را در نهایت و غایت کمال وجودی می‌داند، ولی آن گونه که هست، معقول ما واقع نمی‌شود؛ یعنی ذات او را به کنه و بر کمال وجودی در نمی‌یابیم و علت عدم درک کنه ذات حق تعالی را ضعف قوای عقلانی ما و آمیختگی ما با ماده و عدم می‌داند. برای روشن شدن مسئله به نور مثال می‌زند که حقیقت نور کامل‌ترین و ظاهرترین دیدنی‌هاست، ولی به سبب شدت نوریت، مورد ادراک بصر ما واقع نمی‌شود؛ کمال نوریت، بینایی ما را مقهور خود ساخته است، در مورد حق تعالی نیز چنین است؛ اوج کمال او و ضعف و نقص ما، مانع درک کنه ذات اوست (همو، ۱۹۹۶: ۱۰۳). فخر رازی نظریه امتناع شناخت ذات حق تعالی را به ضرار بن عمرو، غزالی و حکما، و اعتقاد به معلوم بودن ذات حق برای بشر را به متکلمان اشعری و معتزلی نسبت می‌دهد (فخرالدین رازی، ۱۳۷۸: ۴۳۹). وی استدلال‌های دیگری برای عدم احاطه و درک کنه ذات پروردگار نقل کرده است؛ از جمله:

۱. ما تنها چهار چیز در مورد خداوند می‌دانیم: اصل وجود خدا، ازلی و ابدی بودن او، صفات سلبی مثل جسم و جوهر نبودن، و صفات اضافی مثل عالم بودن و قادر بودن، و ذات واجب هیچ کدام از آنها نیست، پس ذات او برای ما شناخته شده نیست.
۲. ذات و صفات خدای سبحان نامتناهی است، اما عقل انسان محدود و متناهی

است، در نتیجه، قدرت احاطه بر موجود نامحدود را ندارد.

۳. انسان از معرفت و شناخت نفس خویش و درک کنه و حقیقت زمان و مکان، عاجز و ناتوان است، پس چگونه قدرت درک خالق و آفریننده آن‌ها را دارد.

۴. راه شناخت خداوند، وجود ممکنات است و در میان آن‌ها چیزی که دلالت بر حقیقت واجب و کنه او بکند، وجود ندارد. آنچه به وسیله ممکنات می‌شناسیم، چیزی جز صفات نفسی خارج از ذات و صفات اضافی و سلب‌ها و تنزیهات نیست و هیچ کدام از این‌ها دلالت بر کنه واجب نمی‌کند.

۵. ذات و حقیقت خداوند با سایر ذوات مخالف است و با آن‌ها تغایر ذاتی دارد و هر چه صفت به آن اضافه کنیم، باز هم کلی و قابل صدق بر کثیرین است. به همین دلیل باید وحدانیت او را با برهان ثابت کنیم. بنابراین اگر شناخت حقیقت او ممکن بود، نیاز به دلیل بر وحدانیت نبود.

۶. ما چیزی را تصور نمی‌کنیم، مگر اینکه با حواس یا احوال نفسانی یا عقل خویش و یا با ترکیبی از این سه راه، آن را درک کنیم و شناخت ماهیت خداوند، خارج از ادراک این سه راه شناخت است، پس مدرک ما قرار نمی‌گیرد (همان: ۴۴۲-۴۴۷).

در نقد فخر رازی باید گفت که دلیل‌های چهار تا شش او، برای اثبات امتناع شناخت کنه ذات حق تعالی کافی نیست؛ زیرا تنها راه شناخت واجب تعالی از طریق ممکنات نیست، چنان که در برهان صدیقین بیان شده است. از سوی دیگر، وجود خداوند با وجودهای دیگر متغایر از نظر ذات وجود نیست، بلکه او کامل‌ترین مصداق وجود است و راه تصور به حس و حالات و عقل منحصر نیست، بلکه ممکن است از طریق کشف برای ما قابل تصور باشد. گفتنی است که ملاصدرا بعد از اثبات این مطلب که واجب‌الوجود، وجود محض و بدون ماهیت است، اشکالاتی را که فخر رازی بر این مسئله فلسفی وارد کرده، نقل نموده و پاسخ داده است. فخر رازی در قالب قیاس اقترانی چنین اشکال گرفته که وجود ضرورتاً معلوم، و حقیقت واجب نامعلوم می‌باشد. بنابراین حقیقت واجب، غیر از وجود است. برای پاسخ به این شبهه، صدرا به بحث محدودیت انسان در ادراک حق تعالی اشاره کرده است. او کبرای قیاس فخر رازی را نقد کرده و گفته است که ادراک حصولی ما از درک خدا ناتوان است، اما ادراک

حضور، شناخت حضرت حق را تا حدودی برای ما حاصل خواهد کرد؛ هرچند که ادراک حضوری به کنه حضرت حق نیز محال است. وی با استناد به عدم تعدد انحاء وجود برای واجب، ادراک حصولی را ناتوان از ادراک خدا دانسته و جمیع حکما را در قبول این امر هم‌داستان خوانده است:

اما اینکه حقیقت واجب از طریق علم حصولی صوری برای کسی معلوم نیست، امری است که هیچ یک از حکما و عرفا در آن شکی نداشته و ما بر آن برهان اقامه کرده‌ایم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۱).

اما بعد از ذکر این استدلال، ملاصدرا حس و عقل را نیز ناتوان از ادراک اکتناهی و کامل حضرت حق دانسته و قائل است که این قوا، توان احاطه به خدا را نداشته و لذا به کنه ذات حق دسترسی ندارند؛ زیرا معلول شأنی از شئون علت است و بر آن احاطه و تسلط ندارد. به همین دلیل، ما هیچ‌گاه از طریق قوای حسی و عقلی خود قادر به احاطه و علم اکتناهی نسبت به خدا نمی‌باشیم.

صدرالمتألهین در باب علم حضوری نیز قائل به محدودیت نسبی در ادراک خداوند است و هرچند علم حضوری واجب به ممکنات را ممکن دانسته، ولی علم ممکن به واجب را در محدوده ذات ممکنات دانسته و هر کس را در حد وجود خود، قادر به درک حضوری خدا خوانده است:

اما اینکه ذات او برای هیچ یک از ممکنات به هیچ وجه مشهود نیست، چنین مطلبی درست نیست؛ بلکه هر یک از ممکنات، ذات مقدس از حصر و قید او را با امکانات و جهات و سویه‌ها، بنا بر آن اندازه که برای مفاض علیّه ممکن است که مفیض را ملاحظه کند، درک می‌کند. پس هر یک از ممکنات به قدر ظرف وجودی خود از تجلی ذات او بهره‌مند شده و به قدر ضعف، قصور و کوتاهی خود، از احاطه به او محروم می‌ماند؛ زیرا ممکن به واسطه ضعف وجود و همراهی با اعدام، قوا و مواد، از منبع وجود دور است (همان: ۱۳۱/۱).

نتیجه چنین تحلیلی آن است که علم حضوری به خداوند، به نحو اکتناه و به طور کامل امکان‌پذیر نیست و لذا هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی خود، شأنی از شئون خدا را ادراک خواهد کرد و درک ذات او به نحو اکتناه، برای هیچ موجودی

ممکن نیست. حتی عقل اول نیز به صورت اکتناهی به حقیقت واجب دسترسی ندارد و حق تعالی را از پس حجاب خود می‌بیند (همو، ۱۳۶۳: ۸۵).

۳. ادله نقلی امتناع شناخت ذات خدا

آموزه‌های دین مبین اسلام به گونه‌ای است که انسان را به تفکر و تعقل فراخوانده و از پیروی کورکورانه منع کرده است. به ویژه در امور اعتقادی انسان باید با تدبر، تفکر و برهان، چیزی را بپذیرد و به آن اذعان و اعتقاد داشته باشد؛ اما از آنجا که ممکن است انسان به محدودیت‌ها و ضعف‌های خود توجه نکند و بیندارد که همه چیز را می‌تواند با فکر و اندیشه خود به چنگ آورد، خدای سبحان در قرآن و پیامبر اسلام ﷺ و پیشوایان دین ﷺ با آموزه‌هایی مردم را متوجه محدودیت‌هایشان کرده و به آن‌ها هشدار داده‌اند که در استفاده از فکر و اندیشه دچار افراط و تفریط نشوند. اسلام خواسته است که مسلمانان، امت وسط باشند؛ نه فکر و اندیشه را از درک حقایق عالم تعطیل و ناتوان بدانند و نه فکر و عقل آدمی را کشف همه حقایق عالم بدانند. برای تحقق این امر، خدای سبحان ضمن دعوت انسان به تفکر و تأمل و تدبر در عالم هستی، آسمان‌ها، زمین و موجودات دیگر، به او چنین هشدار داده است: «وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/ ۸۵). امکاناتی که خداوند برای کسب علم و معرفت در اختیار شما قرار داده، محدود و کم است و نباید پنداشت که با این وجود محدود و امکانات اندک می‌توان همه چیز را شناخت. یکی از مواردی که خداوند به انسان خبر داده است که به آن معرفت و شناخت پیدا نمی‌کند، ذات و حقیقت واجب تعالی است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/ ۱۱۰)؛ یعنی نمی‌توان احاطه علمی به خدا یافت. در جایی دیگر نیز آمده است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره/ ۲۵۵)؛ احاطه به علم خدا ندارند، مگر به آن مقدار که خود او خواسته است. بنابراین آیات قرآن از عدم احاطه علمی انسان به خداوند و علم او خبر می‌دهند. احادیث از پیشوایان معصوم ﷺ نیز فراوان و گوناگون است که ضمن دسته‌بندی و ذکر نمونه‌ای از هر دسته، در پایان به جمع‌بندی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. دسته‌ای از روایات خبر از عدم معرفت به کنه خدای سبحان داده‌اند. یکی از برجسته‌ترین معارف توحیدی پیشوایان دین، تعیین محدوده‌ها و محدودیت‌های معرفت

بشری در حوزه شناخت خداست. پاره‌ای از روایات به طور کلی حق تعالی را از دسترس علم و عقل بشری به دور می‌دانند و همه تلاش‌های عقلی و ذهنی انسان را در رسیدن به آن مقام بیهوده و ناکام می‌شمارند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«تبارک الذی لا یبلغه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن» (کلینی رازی، ۱۳۷۲: ۱۳۵/۱؛ نهج البلاغه: خطبه ۱۹۳)، بزرگوار و متعالی است خدایی که نهایت درجه تلاش و بالاترین توان ادراکی انسان به شناخت و معرفت او نمی‌رسد.

همچنین آن حضرت نهایت ژرف‌نگری انسان در معرفت ربوبی را اعتراف به ناتوانی بشر از درک معرفت حق دانسته است:

«غایة کلّ متعمّق فی معرفة الخالق سبحانه، الاعتراف بالقصور عن ادراکها» (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۳۷۸: ۳۴۴/۲۰).

این روایات، متعلق شناخت را معرفی نکرده‌اند؛ لذا ابهام دارند. اگر نتوانیم هیچ معرفتی به حق پیدا کنیم، چگونه او را عبادت کنیم؟! از این رو احادیث دیگر تصریح کرده‌اند که شناخت کنه حق ناممکن و از دسترس وهم و فهم بشری بیرون است. علی علیه السلام می‌فرماید:

«ممتنع عن الأوهام أن تکتبه» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۰)؛ ممتنع است وهم به کنه ذات او راه یابد.

همچنین آن حضرت در خطبه اشباح، معرفت به کنه، هم به ذات و هم صفات الهی را یک جا، حتی از ملائکه، نفی و انکار کرده است (نهج البلاغه: خطبه ۹۰؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۵۲).

۲. دسته‌ای از روایات، معرفت احاطی به ذات واجب را محال دانسته و فکر و اندیشه بشر را از رسیدن به آن ناتوان شمرده‌اند؛ همان‌گونه که در آیات قرآن مجید نیز احاطه علمی به خداوند نفی شده است: «وَلَا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/۱۱۰). مقصود از احاطه علمی، هر گونه آگاهی دقیق از موضوع مورد نظر است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

- «لا تدرکه الأبصار ولا تحیط به الأفكار» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۹)؛ دیده‌ها او را درک نکرده و فکرها بر او احاطه ندارند.

- «وقد یثبت من استنباط الإحاطة به طوامح العقول» (همان: ۷۰).

در جایی دیگر، احاطه ابصار و قلوب هر دو، از ذات نفی شده است:
«لا تحیط به الأبصار والقلوب» (نهج البلاغه: خطبه ۸۴)؛ قوای ادراکی ظاهری و باطنی
از درک و احاطه به ذات حق ناتوان‌اند.

ملائکة الهی با آنکه به ملکوت عزت الهی نزدیک هستند، از احاطه علمی به حق
تعالی محروم می‌باشند (صدوق، ۱۳۵۷: ۵۱).

۳. در پاره‌ای روایات، ذات حق تعالی محجوب از وهم و عقل معرفی شده است.
علی بن موسی الرضا علیه السلام فرمود:

«احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۴۴)؛ همان
گونه که حق تعالی از چشم‌ها پنهان است، از عقول و افکار نیز پوشیده و در پرده
است.

علی علیه السلام نیز فرمود:

«احتجب العقول عن أن يتخیل ذاته» (صدوق، ۱۳۵۷: ۷۳)؛ عقل‌ها در حجاب هستند
از اینکه ذات حق تعالی را به وهم و خیال درآورند.

یعنی عقول نمی‌توانند او را تصور و تخیل نمایند.

۴. تعداد زیادی از روایات معصومان علیهم السلام از تفکر و گفت‌وگو در ذات خدا نهی
کرده‌اند؛ در بعضی از آن‌ها هشدار داده‌اند که تفکر در ذات خدا، انسان را دچار تحیر
و سرگردانی می‌کند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«تکلموا فی خلق الله ولا تکلموا فی الله فإنَّ الکلام فی الله لا یزید إلا تحیراً» (همان:
۴۵۴).

امام علی علیه السلام تفکر در ذات الهی را به طور مطلق نهی نموده و آن را مساوی با کفر
و زندقه دانسته است: «من تفکر فی ذات الله تزندق» (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰: ۸۲).

از آنجا که پیشوایان دین اسلام، طبیبان روح مسلمانان می‌باشند و می‌دانند که چه
چیزهایی برای تقویت اعتماد و ایمان آن‌ها مفید و چه چیزهایی زیانبار است و آنان را
بیمار می‌کند، یکی از اسباب بیماری روحی و روانی و ایمانی و یا یکی از آفت‌های

ایمان را تفکر در ذات خدا و بحث و گفت‌وگو در کیفیت و حقیقت کنه ذات حق تشخیص داده و مؤمنان را از آن نهی کرده‌اند. احتمال دارد که نهی در این روایت، ارشادی باشد؛ یعنی به دلیل مفاسدی که این نوع تفکر دارد و آثار سویی که در شخص به جا می‌گذارد، معصومان از آن نهی کرده و دربارهٔ عواقب آن هشدار داده‌اند. از این روایات معلوم می‌شود که تفکر و تعقل در ذات خدا راه به جایی نمی‌برد و نمی‌توان از این طریق، حقیقت واجب را شناخت. معنای روایات نهی از تفکر در ذات و یا احادیث نفی شناخت حقیقت و کنه حق تعالی این نیست که عقول بشر از هر گونه شناخت پروردگار محروم است؛ بلکه مفاد آن‌ها این است که مردم انتظار نداشته باشند با عقل محدود و ناقص خویش بتوانند همه چیز از جمله ذات کبریایی آفریدگار عالم را درک نمایند. در غیر این صورت، تکلم و تفکر در مورد اثبات ذات واجب تعالی و سایر کمالات او مانند توحید و تنزیه او، نه تنها موجب تحیر و سرگردانی نمی‌شود، بلکه رفع حیرت نموده و انسان را از شک و دودلی نجات می‌دهد (کلینی رازی، ۱۳۷۲: ج ۱/باب نهی از کلام در کیفیت).

امام خمینی در جمع بین احادیث نهی کننده از تفکر و روایاتی که تفکر را بهترین عبادت دانسته و دعوت به تفکر کرده‌اند، فرموده است:

احتمال دارد مراد روایات نهی از تفکر، مربوط به کنه و حقیقت ذات حق باشد و روایات فضیلت تفکر، مربوط به دیگر معارف مربوط به پروردگار عالم باشد و یا روایات نهی، مربوط به افرادی است که استعداد و آمادگی لازم برای درک معارف مربوط به ذات حق را ندارند و روایات فضیلت فکر، مربوط به بقیه مردم است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۶۹).

۴. براهین امکان شناخت ذات خدا

بیشتر متکلمان اشعری، معتزله و ماتریدیان معتقدند که ذات خدای سبحان در این جهان یا جهان آخرت، شناختنی است و متعلق علم و معرفت انسان قرار می‌گیرد (زرکان، بی‌تا: ۲۰۳). مبنای این دیدگاه آن است که آن‌ها معتقدند خداوند ماهیت دارد، اما ماهیتش عین وجود اوست. طبق این مبنا می‌گویند که می‌توانیم وجود خداوند را

بشناسیم و آن را اثبات کنیم، پس با شناخت وجود، ماهیت او را نیز شناخته‌ایم. اگر وجود او برای ما معلوم باشد، ولی ماهیت او مجهول باشد، لازم می‌آید که موجود واحد، به اعتبار واحد، هم معلوم باشد و هم مجهول، و این باطل است. بنابراین می‌توانیم ماهیت او را بشناسیم (فخرالدین رازی، ۱۳۷۸: ۴۳۹).

یکی دیگر از استدلال‌های طرفداران نظریه امکان شناخت ذات حق، این است که ما اموری را بر ذات واجب حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم ذات او صفات کمال را دارد و از صفات نقص منزّه است، و از آنجا که حکم به چیزی فرع بر تصور آن چیز است، یعنی اول ما باید چیزی را تصور کنیم تا چیزی را بر آن حمل کنیم، بنابراین تا ما ذات حق تعالی را تصور نکنیم، نمی‌توانیم حکمی را بر آن حمل کنیم (شافعی، ۱۴۱۸: ۲۰۰). به قاضی ابوبکر باقلانی نسبت داده‌اند که او ذات خداوند را در این جهان غیر قابل شناخت برای انسان می‌دانسته است، اما در مورد شناخت او در قیامت و پس از رؤیت توقف نموده و تردید داشته است (زرکان، بی‌تا: ۲۰۴). البته محمد رمضان عبدالله می‌گوید: باقلانی در عدم وقوع علم به حقیقت ذات خدا در این جهان با دیگر متکلمان مخالفتی ندارد و با آن‌ها موافق است (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶: ۳۹۷). اشعری به ضرار بن عمرو نسبت می‌دهد که او قائل به ماهیت برای خدا بود و ماهیت خدا را در این دنیا قابل شناخت می‌دانست، اما معتقد بود که در قیامت، خداوند برای مؤمنان حس ششمی را خلق می‌کند تا با آن ماهیت خدا را بشناسند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۱۴/۱).

۵. نقد و بررسی دلایل امکان شناخت ذات خدا

دو دلیلی که از طرف متکلمان اشاعره و معتزله برای اثبات معلوم بودن ذات واجب اقامه شده، خدشه‌پذیر است؛ زیرا واجب تعالی ماهیت به معنای آنچه در جواب از سؤال چستی او (ما هو) باشد، ندارد؛ به دلیل لوازم باطلی که نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. پس ماهیت به معنای کنه ذات نیست تا با معرفت وجود شناخته شود. علاوه بر این، هیچ ملازمه‌ای میان ماهیت داشتن و شناخته شدن آن نیست؛ زیرا ممکن است که واجب تعالی ماهیت داشته باشد، ولی حقیقت ماهیت او برای انسان قابل شناخت نباشد؛ هرچند اصل وجود او با برهان قابل اثبات باشد. بنابراین پی بردن به هستی چیزی،

ملازم با معرفت به نحوه وجود او نیست. شافعی اشعری گفته است: لازمه اینکه وجود واجب همان ماهیت اوست، این نیست که شناخت ماهیت و حقیقت خدا ممکن است. همان طور که فخر رازی گفته اگر وجود را شناختی، پس ماهیت هم قابل شناخت است (شافعی، ۱۴۱۸: ۱۹۹). آمدی نیز وجود حق تعالی را زائد بر ماهیت او می‌داند، ولی معتقد است که حقیقت ذات او برای ما در دنیا معلوم نیست (همان: ۲۰۰). از سوی دیگر، معرفتی که از طریق برهان به واجب تعلق می‌گیرد، شناختی کلی از طریق مفاهیم کلی است، نه شناخت شخصی و برهانی. این مقدار ثابت می‌کند که عالم، آفریننده‌ای قادر و توانا دارد، اما نحوه وجود او با برهان قابل اثبات نیست؛ چون ادراک نحوه وجود، یک قضیه شخصی است که از طریق مفاهیم کلی به دست نمی‌آید. معتقدان به امکان شناخت ذات باید بدانند که اعتقاد به معلوم بودن ذات خدا مساوی با محدود دانستن اوست؛ چون شناخت نیاز به احاطه عالم بر معلوم دارد. در این صورت، یا باید خداوند محدود باشد که محاط فکر و اندیشه انسان قرار گیرد و یا انسان موجود نامحدودی باشد تا بتواند به ذات حق احاطه داشته باشد و این دو امر، محال است (محاط قرار گرفتن واجب و نامحدود بودن انسان). پس شناخت و معرفت ذات و حقیقت واجب نیز محال است.

در نهایت، اشاعره در اعتقاد به ماهیت برای واجب تعالی، اعتقاد واحدی ندارند. برخی از نویسندگان اشعری تصریح کرده‌اند که اشاعره از انتساب ماهیت به خداوند اجتناب می‌کنند؛ به دلیل اینکه ماهیت، عبارت است از مشارکت انواع در جنس واحد، و خداوند منزله است از اینکه مندرج تحت جنس گردد و به همین سبب، بعضی به جای ذات یا ماهیت واجب گفته‌اند: خاصیت او این است که برای ما معلوم نمی‌شود (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶: ۳۹۶). پس واجب ماهیت ندارد تا شناخته شود، بلکه ماهیت او همان وجود خاص اوست. ابن خلدون نیز شناخت کنه ذات حق را محال دانسته و معتقد است که در شناخت خداوند باید به گزارش‌های قرآنی اکتفا شود (ابویزید، ۱۴۱۷: ۸۳). اما در این میان، لازم است استدلال‌هایی را که صدرا در باب محدودیت انسان در شناخت حق تعالی ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۳-۵۰)، به منظور تکمیل بحث ارائه دهیم:

استدلال اول ملاصدرا

فرق واجب و ماهیت ممکن در آن است که عقل می‌تواند به کنه این ماهیت دست یابد، اما دستیابی به کنه ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا واجب وجود محض بدون ماهیت است و لذا تعدد انحای وجود ندارد. چنین حقیقتی عین خارجیت بوده و به ادراک حصولی در نمی‌آید (همان: ۴۳). در منظر صدرا، ادراک حصولی مخصوص امری است که دارای تعدد انحای وجود است؛ یعنی امری که بتواند هم به وجود خارجی و هم به وجود ذهنی موجود گردد. چنین چیزی فقط در مورد ماهیات قابل طرح است و لذا واجب که فاقد ماهیت است، به ادراک حصولی در نمی‌آید (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۱). به بیان دیگر، «اگر واجب تعالی به کنه تعقل گردد، لازم می‌آید که موجود خارجی از آن حیثیت که موجود خارجی است، موجود ذهنی باشد و این باطل است؛ پس به کنه متصور نخواهد شد» (همو، ۱۳۶۲: ۴۴).

استدلال دوم ملاصدرا

تمام قوای ادراکی -چه عقلی، چه خیالی و چه حسی- در مقام درک خدا در یک رتبه بوده و از درک خدا عاجزند. این از آن روست که احساس، به چیزی تعلق می‌گیرد که در عالم خلق است و تعقل نیز به آنچه در عالم امر است، تعلق می‌گیرد. خداوند فوق هر دو عالم است؛ پس حس و عقل از آن محجوب هستند. صدرا در ادامه گفته است که عقل، مفهوم وجود را تصور می‌کند و از روی برهان حکم می‌کند که آن، مبدئی دارد که اگر در عقل مرتسم گردد، این مفهوم می‌تواند به صورت لذاته از آن منتزع گردد. لیکن ارتسام این حقیقت در عقل ممتنع است. «پس در ماهیات، ابتدا منتزع‌منه را تصور می‌کند، بعد از آن معانی مصدریه را از آن انتزاع می‌کند؛ و در اینجا، ابتدا مفهوم وجود انتزاعی را تعقل می‌کند و بعد از آن حکم می‌کند که برای آن منتزع‌منه بالذات هست» (همان: ۴۵).

استدلال سوم ملاصدرا

اگر کنه واجب به عقل آید، لازم می‌آید که حقیقتش منقلب گردد؛ زیرا حقیقت وجود صرف که دارای شرط سلب موضوع و شرط سلب سایر اشیاست، هر گاه به کنه تصور

شود، موجود در موضوع خواهد بود. چنین چیزی به معنای این است که حقیقت واجب، از آنچه بود منقلب گردد؛ زیرا حقیقت واجب در موضوع نیست. چنین وضعیتی در مورد ماهیات جوهری متفاوت است؛ زیرا جوهریت آنها چنین نیست که باید بالفعل در موضوع باشد، بلکه در موضوع نبودن از عرضیات آنهاست که در خارج به آنها ملحق می‌شود (همان: ۴۶).

استدلال چهارم ملاصدرا

ملاصدرا بعد از بیان استدلال‌های ذکر شده گفته است: ممکن است کسی اشکال بگیرد که این دلایل، فقط محدودیت ادراک حصولی در شناخت خدا را نشان می‌دهد؛ اما در اثبات این معنا در مورد ادراک حضوری ناتوان است. ملاصدرا برای آنکه نشان دهد ادراک حضوری نیز در شناخت خدا عاجز است، استدلال زیر را تدارک می‌بیند؛ هر چند که استدلال او، محدودیت ادراک حصولی را نیز نشان می‌دهد. این استدلال مبتنی است بر لزوم وجود علاقه وجودی جهت تحقق معلوم شدن شیء برای عالم. مقصود ملاصدرا از علاقه وجودی، علاقه‌ای است که بین علت و معلول شکل گرفته و به موجب آن، معلول وجود می‌یابد. مطابق این استدلال، باید بین عالم و معلوم بالذات، خواه صورت ذهنی باشد و خواه موجود عینی، علاقه وجودی حاصل باشد؛ علاقه‌ای که موجب علم عالم به معلوم خواهد شد.

این امر ناشی از این حقیقت است که اگر این علاقه در علم عالم به معلوم ضرورت نداشته باشد، در آن صورت لازم می‌آید که هر که صلاحیت عالمیت دارد، باید عالم به همه چیز باشد؛ در حالی که چنین نیست. بر این مبنا، علم حضوری به خدا نیز به نحو اکتناهی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا علاقه ممکنات نسبت به خداوند - که علاقه معلول نسبت به علت است - علاقه‌ای ضعیف است که موجب حصول علت برای معلول نمی‌گردد؛ زیرا وجود معلول از این حیث که معلول است، اگرچه مانند وجود اوست برای علتش، لیکن وجود علت از آن حیثیت که علت است، برای معلولش نیست و مستلزم او نیست. به همین سبب، علاقه علیت موجب عالمیت می‌شود، بر خلاف علاقه معلولیت که موجب عالمیت به کنه نمی‌شود. به طور خلاصه، معلول بودن

چیزی برای چیز دیگر، مستلزم معلوم بودن اکتناهی آن برای دیگری است. چنین فرضی در حق واجب منتفی است. ملاصدرا به نقل از برخی حکما، علم اکتناهی نسبت به شیء را منحصر به دو حالت کرده و علم ممکنات نسبت به واجب را از آن خارج دانسته است:

علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی‌شود، مگر برای خود آن شیء یا علت آن شیء؛ زیرا حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است و آنچه غیر از این دو حصول است، حصول به کنه حقیقت نیست (همان: ۴۷).

استدلال پنجم ملاصدرا

ناتوانی ادراک خدا از سوی خدا نیست، بلکه از سوی ماست؛ زیرا ما به لحاظ همراهی با ماده، دچار ضعف در ادراک و تعقل هستیم. حال هر چه از ماده دورتر شویم، تعقل ما از آن کامل‌تر خواهد شد و اگر به کلی از ماده مفارقت یابیم، معقول ما از خدا کامل‌تر خواهد بود از آنچه پیش از آن بوده است. اما باز هم نمی‌توانیم او را به نحو کامل درک کنیم؛ زیرا توان ادراک ما متناهی و خداوند نامتناهی است و متناهی بر نامتناهی احاطه ندارد. لذا غایت معرفت او، اعتراف به عجز و قصور است (همان: ۴۹).

استدلال ششم ملاصدرا

این استدلال، یکی از استدلال‌های اصلی ملاصدرا بر اثبات ناتوانی انسان در ادراک خداوند است؛ استدلالی که هم محدودیت ادراک حصولی و هم محدودیت ادراک حضوری را در این زمینه اثبات می‌کند. این استدلال، ریشه در فلسفه اشراق داشته و توسط سهروردی، بر اساس مبانی فلسفه او ساخته و پرداخته شده است. خود شیخ اشراق در *الوحد عمادی* این استدلال را بدین ترتیب آورده است:

و همچنان که ما در آفتاب نظر کنیم و نور او ما را منع می‌کند از احاطت به جرم او، همچنان ما را نشاید که حق را بدانیم و احاطت به ذات او ما را میسر نشود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۳/۳).

در این استدلال، بی‌شک صدرا متأثر از حکمت اشراق است و به همین جهت، در بیان این استدلال به سخنان شهرزوری اشاره کرده و سخنان او را با ذکر نام بیان کرده

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۰). ملاصدرا در توضیح این استدلال اشراقی گفته است:

از آنجا که واجب به لحاظ فضیلت وجود، در بالاترین درجه و در بالاترین مرتبه نورافشانی است، لذا باید وجود او نزد ما ظاهرترین اشیا باشد. اما چون می‌بینیم عکس این مطلب برقرار است، می‌فهمیم که کمال مطلق خداوند، به زمینه ضعف نفس و دوری آن از منبع وجود و معدن نور و ظهور، نفس را از شناخت حضرت حق ناتوان می‌سازد. این امر به واسطه سنخ ذات نفس و مقارنت او با ماده بوده و ناشی از حق نمی‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۹۱/۱).

در حقیقت، نسبت ابزارهای ادراکی انسان به خدا، همانند نسبت چشمان خفاش به نور خورشید است. به همین جهت، ناتوانی انسان از شناخت خدا، ناشی از خفای حق تعالی نیست؛ بلکه ناشی از شدت ظهور او و قصور و ناتوانی ابزارهای ادراکی انسان است:

واجب‌الوجود به حسب خودش، آشکارترین و روشن‌ترین موجود است، اما به سبب شدت ظهور و استیلای آن بر قوای ادراکی و اذهان، از عقول و ابصار پنهان است. پس حیثیت خفای او مانند حیثیت ظهور اوست (همو، ۱۳۴۱: ۲۲۲).

۶. ارزش‌شناسی براهین اثبات وجود خدا

صدرا با توجه به اینکه در هر حرکت فکری و سیر عقلانی، سه چیز - سالک، مسلک و مقصد (رهر، راه و هدف) - نیاز است، براهین خداشناسی را به سه قسم تقسیم کرده است (همو، ۱۳۸۴: ۱۴۸) که عبارت‌اند از:

۱. در دسته‌ای از براهین، راه، رهر و هدف، از یکدیگر تفکیک می‌شوند. در برهان حرکت، برهان نظم و برهان حدود که اولی طبیعی یا فلسفی، و دومی علمی، و سومی کلامی است، سالک کسی است که اقامه برهان می‌کند و مسلک یا راه، خود برهان و مقصد، اثبات خداست. لذا هر سه به حسب خارج از یکدیگر تفکیک می‌شوند. پس به طور کلی، تمام براهینی که در آن‌ها برای اثبات وجود خدا از آیات آفاقی استفاده می‌شود، چنین‌اند.

۲. در دسته‌ای دیگر از براهین، سالک و مسلک، یکی، و مقصد تفکیک می‌شود.

کلیهٔ براهینی که در آن‌ها برای اثبات واجب‌الوجود از آیات انفسی استفاده می‌شود، در فهرست براهین اتحاد سالک و مسلک و انفکاک مقصد از آن‌ها قرار می‌گیرد؛ اعم از اینکه مطابق مشی طبیعیون بگوییم: حرکت نفس از قوه به فعل و از نقص به کمال و از مرتبهٔ عقل هیولانی تا عقل مستفاد، نیاز به مُخرج، محرک و فاعل دارد، یا از عجایب نفس و بدن مانند احساس، تفکر، تعقل، عاطفه و خواص غده‌ها و سلول‌های عصبی، حسی، مغزی و... بهره‌گیریم. خلاصه اینکه هم خود نفس، آیت است و هم عجایب و ویژگی‌های آن. طبعاً براهینی که در آن سالک و مسلک، یکی و مقصد جدا باشد، بر براهینی که در آن‌ها هر سه جدای از یکدیگرند، ترجیح دارد و اگر سالک بتواند خویشتن خویش را مسلک قرار دهد، بهتر از این است که پای عبور بر خویشتن خویش نهد و به سراغ غیر خویش برود.

۳. بر خلاف آنچه در دو قسم اول و دوم گفتیم، در قسم سوم، سالک و مسلک و مقصد یکی است. صدرالمতألهین در این باره چنین می‌گوید:

راه صدیقین همان است که به خدا متوسل می‌شوند و به او و بر او استدلال می‌کنند و به وجود او بر وجود سایر اشیا شاهد می‌آورند، نه به وجود اشیا بر او، چنان که در روش دیگر سالکان است که به وجود اثر بر صفات، و به صفات بر ذات استدلال می‌کنند و این خود راه‌های بسیاری دارد که بهترین آن‌ها دو راه است، یکی معرفت نفس انسانی که بعد از طریق صدیقین، بهترین است و دوم نظر در آفاق و انفس... (همان: ۱۵۱).

در نظر صدرا، طریقهٔ صدیقین بر طریقهٔ نفس و سایر طرق بدین جهت برتری دارد که سالک (راه حق)، مسلک (راه)، مسلوک‌منه (مبدأ سیر و سلوک) و مسلوک‌الیه (هدف و نهایت و غایت سیر) همگی یکی و واحد است؛ زیرا سالک وجود است و مسلک نیز درجات و مراتب وجود، و مسلوک‌منه مرتبه‌ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود، و مسلوک‌الیه مرتبهٔ نهایی و مرتبهٔ عالی وجود است. آیهٔ شریفهٔ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ نیز ناظر به طریقهٔ صدیقین است. سالک و رهرو در براهین آفاقی به یکی از اسماء و صفات نیکوی خداوند رهنمون می‌گردد، نه به ذات خداوند. در برهان حرکت به ذاتی استدلال می‌شود که لایتغیر و ثابت است. در برهان امکان ماهوی

به ذاتی احتجاج می‌شود که واجب و ضروری است. همچنین در برهان امکان فقری به ذاتی می‌رسیم که غنی محض است. در برهان حدوث عالم به ذات ازلی و ابدی هدایت می‌شویم که قدیم است. سالک و رهرو در براهین انفسی، بر حسب درجه وجودی خود می‌تواند به مقام احدیت یا احدیت یا مقام ذات برسد و برای تعیین مقصد و نائل شدن به آن باید دید که کدام نفس یا کدام جنبه نفس می‌تواند راه و طریق وصول به خداوند باشد. توضیح مطلب اینکه عارفان، نفس انسان را دارای مراتب و درجاتی می‌دانند که هر یک را حکمی جداگانه است. طرح بحث نفوس سه‌گانه یا مراتب پنج‌گانه و لطایف هفت‌گانه انسان، نمونه‌ای از تفتن ایشان به درجات و بواطن نفس است. اما بنا بر یک تقسیم‌بندی می‌توان نفس را دارای سه ساحت اساسی دانست: ۱. ذات؛ ۲. صفات؛ ۳. افعال. ساحت نخستین نفس، بی‌تعیین و بی‌نام و عاری از هر قید است و مقامی بی‌اسم و رسم، و آن کس که به مقام مقربان برسد، به کنه ذات خویش پی برده، از همه تعینات و رسوم خارج می‌شود. اما این پی بردن، امری قاطع و نهایی نیست؛ زیرا نفس در کنه خویش به مانند حق، دریایی بی‌ساحل است. ابن عربی می‌گوید:

علم به نفس نزد عالمان به نفس، دریایی است بدون ساحل که آن را نهایی نیست. پس علم به خداوند نیز که تابع علم به نفس است، همین حکم را دارد. پس علم به خداوند نیز پایان می‌پذیرد و همواره عارف «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» می‌گوید و خداوند علم او را به نفس و به تبع آن علم او را به خداوند می‌افزاید (۱۹۹۴: ۱۲۱/۳).

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که هر مرتبه از مراتب نفس بر حسب مرتبه خویش می‌تواند آینه و مرآت حق تعالی باشد؛ بدین صورت که ذات نفس، مرآت ذات حق، و صفات و افعال نفس، مرآت صفات و افعال حق تعالی است تا در سلوک خود به توحید ذاتی و صفاتی و افعالی ارتقا یابد. سالک و رهرو در برهان صدیقین، به ذات حق بماهو ذات منتهی می‌گردد. در این برهان، واقعیت صرف، هم طریق و هم مقصد است. در اینجا حدّ وسط برهان، حقیقت هستی است که ما را به ذات حق رهنمون می‌کند و در دلالتش بر ذات حق صادق است.

۷. امکان یا امتناع بحث از صفات خدا

ذات خداوند را نمی‌توان به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی تشبیه کرد: «لیس کمثله شیء». از طرف دیگر، هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم، مخلوقات را با او در آن صفات شریک و شبیه ساخته‌ایم. به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر، انتخاب کرد. در کلمات ائمه اطهار علیهم‌السلام جملاتی دیده می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی بوده و هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. اما مطلب چنین نیست؛ زیرا آنچه از راهنمایی‌های پیشوایان دین استفاده می‌شود، محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است، نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر، آن‌چنان که «معطله» ادعا می‌کنند. به عبارت دیگر، به عقول اجازه نداده‌اند که حدود صفات خدا را مشخص کنند؛ اما در عین حال، آن‌ها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته‌اند و پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده‌اند. پس معلوم می‌شود که در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک «مقدار واجب» در کار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست، بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است. از آیاتی نظیر آیه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الدِّينَ يُحْلِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُزَوَّنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (اعراف / ۱۸۰) استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد. درست است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلثیت و ندیت کرد، ولی نفی مثلثیت، مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق است، مغایر و مخالف و مباین است با آنچه در خالق است، اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق است و حال آنکه همچنان که خداوند مثل ندارد، ضد نیز ندارد. مخلوق ضد خالق نیست، بلکه پرتو خالق و آیت و مظهر اوست. علاوه بر این، اگر مقتضای تنزیه این باشد که هر معنایی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود»

بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. روشن است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست. صدرالمتهلین در مسئله شناخت صفات حق، همان راهی را طی می کند که مبنای برهان صدیقین در اثبات واجب و وحدت او قرار می گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۳/۲ و ۲۸۹/۶). وقتی در حکمت متعالیه ثابت شود که اصالت از آن وجود است و ذات احدیت، وجود محض است و هیچ گونه تعین و تحدیدی ندارد، پس جمیع شئون وجود و کمالات وجودی به نحو اعلی و اتم در ذات او یافت می شود. این همه صفات و احوالی که در اجزای جهان هستی مشهودند، از آن جهت که حاکی از محدودیت هستند و مرجع محدودیت، نفی و عدم کمال است، در مورد حق تعالی که هویتش وجود بحت و واقعیت بدون بطلان می باشد، هرگز صادق نبوده و از ساحت قدس او منتفی است و چون عموم این صفات و معانی به عدم و بطلان برمی گردد، نفی آن‌ها از ذات مقدس الهی، اثبات اطلاق و عدم تناهی ذات مقدسش می باشد و از آنجا که هستی خدا از هر قید و شرطی، مطلق است و هیچ گونه حدی در آنجا نیست، پس خود تحدید نیز از آنجا منتفی است و از این روی، وجود حق از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر است و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی تواند به وی احاطه نموده و به طور تام از ذات او حکایت کند.

از نظر ملاصدرا، وجود الهی مطلق کمال است و از این جهت، مافوق قوای ادراکی ماست، پس ادراک متناهی، قادر به درک آن کمال نامتناهی نیست. خدا بی نهایت کامل است و کمال بی نهایت او عقل ما را حیران می کند. کسی که متناهی و ناقص است، چگونه می تواند چیزی را که کمال بی نهایت دارد، درک کند (همان: ۳۰۲/۶). لذا از نظر صدرا خدای متعال از آن جهت که وجودی کامل و فراتر از زمان و مکان است، به حیطة ادراک عقل آدمی در نمی آید. در حقیقت، عقل آدمی به سبب نقص و آمیختگی با شوائب ماده، در برابر جمال و جلال آن موجود کامل که متجلی فی نفسه است و استعلا و تزه از ماسوی دارد، مات و مبهوت می شود و صرفاً ظهوری ضعیف از آن را درک می کند. صدرا با وجود تردید در شناختنی بودن ذات باری، تأکید دارد که شناخت خدا، هدف هر فلسفه‌ای است و انسان موظف است به اندازه توان و طاقت

خود، خدا را بشناسد و به او تشبه جوید (همان: ۳۰۴/۶). بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که ملاصدرا در عین حال که احاطه بر ذات حق را ناممکن می‌داند و بر این عقیده است که هیچ‌کس نمی‌تواند حقیقت ذات او را آن‌چنان که هست، بشناسد، قائل به نوعی شناخت عقلانی از طریق تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف است. ملاصدرا در زمینه تلاش عقلی در تبیین مسئله صفات الهی، کوشش قابل ملاحظه‌ای به خرج داده است. او نه مانند مشبهه، صفات و افعال موجودات مادی را به خدای متعال نسبت می‌دهد و نه مانند قائلان به تعطیل، قدرت انسان را مطلقاً بر شناخت ذات و صفات خدای متعال نفی می‌کند. او در عین حال که شناخت‌کنه و حقیقت ذات حق را ناممکن می‌داند، قائل به شناخت خدای متعال از طریق اسماء و صفات می‌باشد. در مورد اسماء حسنی و صفات علیای الهی، ملاصدرا معتقد است که می‌توانیم هر اسمی را که بخواهیم - هر گاه دال بر ارتباط‌های گوناگون او با مخلوقاتش باشد و از عظمت و جلال او حکایت کند - بر او اطلاق کنیم و اطلاق این اسم‌ها دلالت بر ترکیب در ذات و یا صفاتی بیرون از ذات او نخواهد داشت (همان: ۸۲/۲). از نظر ملاصدرا تنها راه رسیدن به حقیقت وجود حق، معرفت شهودی است؛ البته به اندازه ظرفیت وجودی خودمان؛ و این غیر از معرفت عقلی حق از طریق اسماء و صفات است (همان: ۸۵/۲). منظور او این است که نمی‌توان با معرفت عقلی به حقیقت وجود رسید، چون راه رسیدن به چنین مقامی تنها معرفت شهودی عرفانی است. در اینجا است که بینش رمزی و عرفانی با فلسفه درمی‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود.

صدرا، نه مانند اشاعره، صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال، ناآفریده پنداشته و نه مانند معتزله، قائل به نفی صفات شده، اسناد آن‌ها را به خداوند نوعی مجاز تلقی کرده است. او خدا را متصف به صفاتی می‌داند، البته نه به عنوان صفات زائد بر ذات. به عبارت دیگر، ملاصدرا صفات الهی را اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نمی‌داند، بلکه از نظر او، عقل هنگامی که کمالات وجودی مانند علم و قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند؛ زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، همه کمالات نامتناهی را داراست و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد (همو، بی‌تا: ۱۲۴). ملاصدرا قائل است که چون خدا

وجود مطلق و واجب الوجود بالذات است، از هر گونه نقص و محدودیتی مبرا است؛ لذا خیر محض و حیات محض است و موجودی که چنین باشد، عقل محض، عاقل محض و معقول محض خواهد بود و این همه یک ذات است و یک حقیقت. از نظر ملاصدرا خدا به همه مخلوقات علم دارد. او علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را علم حضوری عین ذات می‌داند (همان: ۱۲۶). صدرالمآلهین بر خلاف ارسطو که منکر علم خداوند به غیر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. او خدا را مدبر جمیع موجودات و پروردگاری که علم و اراده اش شامل همه چیز می‌شود، دانسته و به صراحت گفته است که هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست و هر چه در عالم وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، نظم و ترتیب یافته است. علم خدا به جزئیات، همانند علم ما به آن‌ها نیست؛ یعنی علم او به آن‌ها را نباید علمی ناشی از آن‌ها و مقترن به زمان دانست، وگرنه باید از آن‌ها منفعل شود و آن‌ها در او اثر گذارند و چنین چیزی محال است. بلکه علم خدای متعال و در نتیجه ذات او به واسطه تغییر کائنات تغییر نمی‌کند و علم او به آن‌ها، عارض بر ذات او نمی‌شود تا او را حالت منتظره باشد و با این فرض که او تام و ثابت است، مغایر شود. لذا صدرا تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری خدا را اثبات کرده و از طرف دیگر، مهم‌ترین خصیصه از خصایص دین را در نظر گرفته که خدا به ماورای ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است (همان: ۱۲۷-۱۳۱). بنابراین با تفصیل مذکور روشن می‌شود که تنها معبر شناخت خداوند، صفات اوست که می‌توان با لحاظ کمال تام و طرد نقایص در فهم معنای صفات، آن‌ها را مرکبی مناسب برای رسیدن به فهم صحیحی از خدا و ارتباط و سخن گفتن با او دانست.

نتیجه‌گیری

معرفت ذات حق تعالی به نحو اکتناه امکان‌پذیر نیست. این مرتبه، دورترین مرتبه از ذکر و فکر است؛ زیرا هویت واجب بسیط بوده و به لحاظ شدت نور و وجود، نامتناهی است. حقیقت واجب، عین تشخیص و تعین است و لذا مفهوم، مثل، مشابه، ضد، حد، برهان و شاهد ندارد. به همین سبب، عقل راهی به ادراک آن نداشته و از تفکر در ذات

خدا نهی شده است. «قرآن کریم» نیز در مورد ذات حق، صرفاً به تقدیس و تنزیه پرداخته است. در مجموع می‌توان گفت که تأکید فلاسفه بر محدودیت ادراک انسان، بیشتر بر ادراک کنه و ذات حضرت حق متمرکز است. به تعبیر دیگر، ما کنه ذات حق تعالی را درک نمی‌کنیم و فقط به خواص و لوازم او، آن هم خواص و لوازم اضافی و سلبی دسترسی داریم.

اما دربارهٔ معرفت صفات حق تعالی باید گفت که فلاسفه درک این مرتبه را آسان‌تر و مجال معرفت را در آن وسیع‌تر دانسته‌اند؛ زیرا صفات، مفاهیمی عقلی هستند که بین خدا و ماسوای او مشترک می‌باشند. تفاوت فقط در این است که در واجب، مصداق ذاتی این صفات در نهایت کمال و ظهور تحقق دارد؛ ولی در ماسوی چنین نیست. به‌رغم وجود این مطلب، معرفت صفات و به‌ویژه برخی از آن‌ها دشوار است؛ آن هم به این علت که معرفت برخی از صفات مثل کلام، جز برای اهل بصیرت امکان‌پذیر نیست و همچنین سمع و بصر و استوای بر عرش و غیر آن را جز راسخون در علم نمی‌شناسند. اشاره به این نکته ضرورت دارد که هرچند فلاسفه خصوصاً ملاصدرا، شناخت مفهوم صفات یا حداقل برخی از صفات را امکان‌پذیر دانسته‌اند، با این حال، او شناخت حقیقت و واقعیت این صفات را ناممکن خوانده است؛ زیرا صدرا بنا بر توحید صفاتی گفته است که تنها چیزی که از صفات برای ما حاصل می‌شود، مفهوم آن‌هاست؛ اما عینیت صفات قدسی متوجه مفهوم آن‌ها نیست، بلکه به این حقیقت برمی‌گردد که به ازای این صفات، حقیقتی متعالی وجود دارد که به چنگ فهم و حصر عقل و وهم در نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۲۴). به همین دلیل، او حقیقت صفات گوناگون خدا از قبیل وحدت و... را مجهول‌الکنه دانسته است:

وحدت خدا، وحدت دیگری است که همچون ذات خدا، کنه آن مجهول است (همو، ۱۳۴۱: ۲۲۱).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابو حامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۸ ق.
۳. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائنی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۶. ابویزید، منی احمد، الفكر الكلامی عند ابن خلدون، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۷ ق.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۰۰ م.
۸. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، به کوشش مصطفی و حسین درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۱. رمضان عبدالله، محمد، الباقلائی و آراؤه الكلامیه، بغداد، مطبعة الامه، ۱۹۸۶ م.
۱۲. زرکان، محمد صالح، فخرالدین الرازی و آراؤه الكلامیه و الفلسفیه، قم، دار الفکر، بی تا.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. شافعی، حسن، الامدی و آراؤه الكلامیه، قاهره، دار السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، بی تا.
۱۸. همو، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۹. همو، رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. همو، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، شهریار، ۱۳۴۱ ش.
۲۱. همو، کتاب المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. همو، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۵۷ ش.
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تعلیق نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۶ م.
۲۵. همو، فصوص الحکم، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، شهریار، ۱۳۳۹ ش.

۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *المحصل*، تحقیق حسین آتای، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸ ش.

نقش خیال در تجسم اعمال

از دیدگاه ابن عربی*

- سیدصدرالدین طاهری موسوی^۱
- مهدی صفائی اصل^۲

چکیده

رابطهٔ تکوینی بین جزای اخروی و عمل انسان که از آن به «تجسم اعمال» تعبیر می‌شود، یکی از مهم‌ترین مباحث معاد است. تصریح به این رابطه پیش از صدراییان و در لسان عرفا به ویژه ابن عربی شکل گرفت. محی‌الدین با طرح نظریات بدیع خود در مورد خیال، تقسیمات و احکام آن، کمک شایانی برای فهم تجسم اعمال و اثبات آن در عوالم اخروی نمود. از نظر او، خیال ظرفی برای تلطیف محسوسات یا تجسم معانی است و راه ادراک این معانی تجسم‌یافته در عالم مثال نیز قوهٔ خیالی است که خداوند در وجود انسان قرار داده است. وی ارتباط بین قوهٔ خیال و عالم مثال را از راه خواب و مکاشفه امکان‌پذیر می‌داند؛ به طوری که انسان در خواب و مکاشفه از حواس ظاهری به حواس باطنی منتقل شده و معارف علوی را مشاهده می‌کند. علاوه بر دو راه ذکرشده، محی‌الدین به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسندهٔ مسئول) (ss_tahery@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (safayyy@yahoo.com).

خلق اشیا در خارج توسط «همت» نیز اشاره می‌کند؛ به طوری که ایجاد اشیا عینی در این دنیا، اختصاص به اوتاد داشته و در آخرت، وصف تمام انسان‌ها بوده و سبب خلق صور نیکو یا زشت توسط نفس خواهد شد. تجرد برزخی قوه خیال نیز یکی از مقدمات اثبات تجسم اعمال است که از برخی عبارات محی‌الدین قابل دستیابی می‌باشد.

واژگان کلیدی: خیال، تجسم اعمال، خواب، مکاشفه، همت.

طرح مسئله

از مهم‌ترین مباحث مربوط به معاد، مسئله جزای اعمال انسان در آخرت است و یکی از مسائلی که از دیرباز ذهن معتقدان به معاد و جزا و پاداش اعمال را به خود مشغول داشته، این است که چه رابطه‌ای بین اعمال انسان و کیفر و پاداش اخروی وجود دارد؟ آیا این رابطه اعتباری و قراردادی است؟ یا بین عمل و جزا رابطه تکوینی وجود داشته و جزایی که انسان در آخرت می‌بیند، از عمل او نشئت گرفته و تجسم اعمال اوست.

تجسم اعمال که از آن به تمثیل و تجسد اعمال نیز یاد شده، به معنای ظهور پیدا کردن حقیقت اصلی اعمال و اعتقادات انسان پس از مرگ است، به طوری که پاداش و کیفر انسان در برزخ و قیامت، همان حقایق اعمال دنیوی اوست که در سرای آخرت بدین صورت جلوه‌گر شده است. به عبارت دیگر جزای اخروی، عین اعمال و اعتقادات انسان است که بدون اندکی مجازگویی به او بازگردانده شده و دقیقاً با عدل الهی همخوان و سازگار است.

نظریه «تجسم اعمال» را می‌توان با تعابیر مختلف، در گفتار حکمای دوران باستان مانند فیثاغورس یافت (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۸۸۴/۲). اما در اسلام، نخستین بار بحث حضور اعمال در قیامت (ر.ک: آل عمران/ ۳۰؛ زلزال/ ۸-۷؛ کهف/ ۴۹) و مجازات گناهکاران توسط اعمال خود (ر.ک: غافر/ ۱۷؛ تحریم/ ۷؛ تکویر/ ۱۲-۱۴؛ نساء/ ۱۰)، در قرآن کریم و به تبع آن در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام مطرح شده است. اما از آنجا که دسته‌ای دیگر از آیات، دلالت بر اعتباری بودن عذاب اخروی می‌کنند (ر.ک: دهر/ ۴؛ ابراهیم/ ۵۱)، این عقیده (تجسم اعمال) از صدر اسلام تا کنون مورد بحث و گفتگوی متکلمان، فلاسفه و عرفا بوده است.

دیدگاه تجسم اعمال پیش از اینکه در حکمت صدرایی و پیروان ملاصدرا به رشد و

اعتلای خود برسد و مبانی آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد، در آثار عرفای مسلمان به ویژه ابن عربی مطرح شده که شایسته است مبانی این تفکر در آثار بزرگانی همچون محی الدین بررسی و تنقیح شود. شیخ اکبر در *الفتوحات* به تجسم اعمال تصریح کرده، می گوید:

«کل إنسان فی البرزخ، مرهون بکسبه، محبوس فی صور أعماله، إلی أن یبعث یوم القیامة من تلك الصور فی النشأة الآخرة» (ابن عربی، بی تا: ۳۰۷/۱)؛ هر انسانی در برزخ در گرو آن چیزی است که به دست آورده و در صور اعمال خویش تا روز قیامت محبوس خواهد بود.

این بیان علاوه بر تصریح به تجسم اعمال، گویای رابطه تکوینی اعمال انسان با ثواب و عقاب اخروی است. در جای دیگر، قائل به بازگشت خود عمل به صاحب آن شده و عمل را مرکبی برای پیمودن درجات بهشتی می داند (همان: ۷۵/۲). البته شیخ ثواب و عقاب اخروی را منحصر در تجسم اعمال نمی داند و علاوه بر بهشتی که مربوط به اعمال انسان است، بهشت اختصاصی خداوند و بهشت موروثی را نیز مطرح می کند (همان: ۳۱۸/۱). وی معتقد است که برای هر عمل خاصی، بهشتی مخصوص به همان عمل وجود دارد و به حسب احوالات بهشتیان، بهشت اعمال نیز متفاوت خواهد بود (همان). سیدحیدر آملی از عرفای بنام شیعه نیز در رابطه با تأثیر عمل در ادراک برزخی می گوید:

«فجميع ما یدرکه الإنسان بعد الموت فی البرزخ من الأمور، إنما یدرکه بعین الصورة التي هو فیها فی القرن، وبنورها وهو إدراك حقیقی» (۱۴۲۲: ۴۸۲/۳)؛ هر چه انسان بعد از مرگ و در برزخ درک می کند، دقیقاً همانند چیزی است که در دنیا درک کرده است.

سعیدالدین فرغانی نیز تجسم اعمال را این طور بیان می کند:

جملة صور برزخی و حشری و جنانی و غیر آن، عین آن هیئات متجسده اند و نفوس انسانی در برزخ به آن صور متعلق می شوند و نعمت و نعمت ایشان در برزخ از حیث آن صور به ایشان می رسد. اما هر فعلی و عملی و قولی که به قصدی و نیتی صحیح مقرون می باشد، به حسب قوت نسبت آن نیت به وحدت و اخلاص، تجسد او در فلکی عالی تر مقدر می شود (۱۳۷۹: ۵۹۱).

با توجه به طرح این دیدگاه در کتب عرفا و اهمیت بررسی مبانی این تفکر، خیال به عنوان یکی از مبانی تجسم اعمال از اهمیتی ویژه برخوردار خواهد بود؛ چرا که ابن عربی به طور مبسوط در کتب خود به آن پرداخته و از آن در بسیاری از نوآوری‌های عرفانی خویش سود برده است. از نظر او، عالم مثال که واسطهٔ میان عالم ارواح و عالم محسوسات است، اوسع عوالم به شمار می‌رود؛ چرا که هم ارواح در آن به صورت محسوس متجسم می‌شوند و هم محسوسات عنصری در آن متروح می‌گردد. ابن عربی در این باره می‌گوید:

برزخ از جهت وجودی اوسع حضرات است و آن مجمع‌البحرین است؛ یعنی بحر معانی و بحر محسوسات. در واقع محسوس معنا نیست و معنا محسوس نیست، اما در حضرت خیال و مجمع‌البحرین معانی متجسد می‌شوند و محسوسات لطیف می‌گردند (بی‌تا: ۳۶۱/۳).

بنابراین تجسد ارواح، تروّح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهدهٔ مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جبرئیل علیه السلام را به صورت دحیهٔ کلبی در این عالم می‌دید یا عارفان ارواح انبیا و اولیا را به صورت اشباح در این عالم شهود می‌کنند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲؛ قونوی، بی‌تا: ۲۰۵). بدین ترتیب برزخ همان تعلق نفس انسان به بدن مثالی، پس از مفارقت نفس از بدن عنصری اوست. همان طور که ملکوت دنیا همان عمل متجسد انسان در برزخ است؛ زیرا نفس به سبب اختیاری که در دنیا داشته، بدن برزخی خویش را به صورتی نیکو یا زشت ساخته و پرداخته است. لذات و آلام برزخ همگی جسمانی و حقیقی بوده و مدرک آن‌ها نیز خیال انسان است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۳۵). لذا عالم خیال یا مثال، یکی از کلیدی‌ترین مبانی ذهنی شیخ اکبر در اعتقاد به تجسم اعمال است. بدین ترتیب سؤال اصلی مقاله این خواهد بود که چه رابطه‌ای بین خیال و تجسم اعمال وجود دارد؟ همچنین خواب و مکاشفه به عنوان مراتبی از ارتباط خیال متصل با عالم برزخ، چه نقشی در اثبات تجسم اعمال دارند؟ نقش خلاقیت قوهٔ خیال در این زمینه چگونه است؟

به رغم جایگاه مهم این بحث در بین عرفای مسلمان، متأسفانه تحقیق مستقلی در

رابطه با نقش خیال در شکل‌گیری نظریه تجسم اعمال نزد عرفا صورت نگرفته و تنها در خلال کتب و مقالات به این مطلب اشاره شده است. تنها در دو مقاله «تجسم اعمال از منظر عرفانی و اخلاقی امام خمینی» نوشته محمدباقر شریعتی سبزواری و «جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی محی‌الدین ابن عربی» نگاشته مریم صانع‌پور و احمد بهشتی، به طور محدود به این امر پرداخته شده است. لذا این مقاله بر آن است تا به صورت مستقل، به تبیین و اثبات نقش خیال در تجسم اعمال پردازد و تا حدودی این خلأ را پر کند. از طرفی روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی - تبیینی بوده و تأکید آن بر آرای ابن عربی و تا حدودی شارحان و عارفان پس از اوست.

۱. مفهوم‌شناسی خیال

ابن عربی خیال را در معانی مختلفی به کار می‌برد. گاهی این واژه را برای کل «ماسوی‌الله» و عالم هستی به کار می‌برد و گاهی به عنوان واسطه بین عالم عقل و ماده و زمانی نیز به عنوان یکی از قوای انسانی. وی از دو مورد اخیر به خیال یا مثال منفصل و متصل یاد می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۵: ۸۶). بر مبنای معنای اول، وی تمام موجودات را سایه و خیالی از وجود حق دانسته که چیزی جز تجلی و ظهور حضرت حق نیستند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۴/۱). معنای مذکور با گستره وسیعی که دارد، اعم از واژه برزخ بوده و می‌توان گفت که از نظر ابن عربی، خیال اعم از برزخ بوده و رابطه بین آن دو عموم و خصوص مطلق است. اما با توجه به اینکه بحث تجسم اعمال، ناظر به عوالم پس از مرگ است، معنای اول خیال، مد نظر ما در این نوشتار نبوده و بحث متمرکز بر دو معنای اخیر خیال خواهد بود.

از سویی دو واژه «خیال» و «تخیل» در عبارات محی‌الدین گاهی به جای یکدیگر استعمال شده‌اند؛ در حالی که دقت در عبارات او تفاوت این دو کلمه را روشن می‌کند. شیخ برای خیال ارزشی ویژه قائل بوده و آن را حقیقت محض می‌داند، اما در مورد تخیل معتقد به درآمیختن حق و باطل است (همو، بی‌تا: ۱۱۳/۲). نوآوری او بیشتر ناظر به خلاقیت قوه خیال در انسان است؛ چرا که متفکران پیش از او صرفاً این قوه را مخزن صور می‌دانستند.

۲. اقسام خیال

۱-۲. خیال منفصل

خیال منفصل در خارج از انسان و در عالم واقع تحقق دارد. از طرفی قوای نفسانی انسان، شرط تحقق آن نیست. شیخ اکبر برای این عالم، تمثیل حضرت جبرئیل به صورت دحیه کلبی را مثال می‌زند (همان: ۳۰۰/۴). این عالم، واسطه بین مجرد محض و جسمانیت محض بوده و از همین رو جوهری روحانی است که دارای مقدار و برخی خواص ماده است (قبصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۷). مهم‌ترین خاصیت این عالم، تلطیف عالم ماده از سویی و جسمانیت بخشیدن عالم عقل از سوی دیگر است. این خاصیت که لازمه برزخی بودن عالم خیال است، یکی از مبانی اثبات تجسم اعمال در عوالم اخروی می‌باشد؛ به طوری که در ظرف خیال، باطن عمل که امری معنوی است، تجسم یافته و صوری زیبا یا موحش به خود می‌گیرد. عبدالکریم جیلی یکی از نتایج تلطیف جسمانیات و تجسیم روحانیات را توجیه مسائلی مانند معاد جسمانی، معراج جسمانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله، عروج حضرت عیسی و ادريس عليه السلام به آسمان و البته لذت و الم حسی میت در قبر که همان تجسم اعمال است، بیان می‌کند (۱۳۴: ۱۴۲۶). عالم مثال، در سیر نزول بنام «غیب امکانی» و در سیر صعودی به اسم «غیب محالی» شناخته می‌شود (قبصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). سیدجلال‌الدین آشتیانی تفاوت برزخ نزولی و صعودی را چنین بیان می‌کند:

وجود از عقل شروع می‌نماید و مراتب عقول را پیموده، به وجود برزخی می‌رسد، بعد از طی مراتب و مراحل برزخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند و چون منتهای حقایق حق است، وجود به جذبۀ ربوبی از هیولی شروع نموده، بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و برزخ می‌رسد و برزخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناء فی الله است. نفس بعد از استیقای مراتب نباتی و حیوانی و رسیدن به مقام خیال بالفعل، به واسطه اعمالی که ناشی از نیات است، از او سر می‌زند، قهراً صوری برزخی در باطن وجودش حاصل می‌شود و هر عملی مبدأ حصول هیئتی در روح می‌گردد. این صور و ملکات در سایر قوای غیبی نیز حصول پیدا می‌نمایند. صور خیالی مانند عقلی به حسب وجود، عین وجود نفس است

(۱۳۷۰: ۵۱۳). ... دلیل غیریت برزخ نزولی و صعودی نیز عدم تکرار در تجلی و استحالة تحصیل حاصل است (همان: ۵۱۴).

از نظر ابن عربی تمام آنچه انسان پس از مرگ و در برزخ صعودی ادراک می‌کند، با همان صور خیالی آن‌ها بوده و ادراک مذکور، ادراکی حقیقی است. برخی از این صور خارج از تصرف انسان و در مثال مطلق‌اند، مانند ارواح انبیا و شهدا، و بعضی تحت تصرف او و در مثال مقیدند، مانند صوری که بر انسان در عالم خواب متجلی می‌شود (بی‌تا: ۳۰۷/۱). اگرچه شیخ استدلالی برای اثبات تجسم اعمال مطرح نکرده، اما با تفکیک قوس صعودی از نزولی، نقطه عطفی را در اثبات تجسم اعمال رقم می‌زند، در حالی که پیش از او چنین تفکیکی صورت نگرفته و بعدها ملاصدرا با استفاده از همین مطلب، به برهانی کردن تجسم اعمال همت گماشت.

۲-۲. خیال متصل

خیال متصل نیز یکی از قوای ادراکی انسان است که وظیفه درک صور مثالی (همان: ۶۳/۳) و همچنین خلق صور محسوس از معانی عقلی را دارد (همو، ۱۹۴۶: ۹۰/۱). شیخ برای مورد اخیر، متجسد شدن محبوب خویش توسط قوه خیال را مثال می‌زند؛ به طوری که بین او و خیال تجسد یافته، تخاطب و تفاهم صورت می‌گیرد (همو، بی‌تا: ۳۲۵/۲). بدین ترتیب قوه خیال با ایجاد ارتباط بین معقول و محسوس، مادیت را از ماده سلب کرده و به آن وجود مثالی و خیالی می‌دهد و از سوی دیگر، معانی عقلی را تنزل داده و در قوالب حسی می‌گنجانند (همو، ۱۳۶۷: ۶۰۹/۱). به همین دلیل است که تصور دو امر متضاد و گاه متناقض در عالم خیال ممکن می‌شود (همو، بی‌تا: ۳۰۶/۱). همچنین جایگاه این صور خیالی در قلب انسان است (همان: ۳۱۷/۱). قیصری اولین کشف مؤمن را مربوط به این مرتبه از خیال دانسته و آن را راهی برای دستیابی به مثال مطلق و عالم ارواح بیان می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۷۸۳).

بنابراین تفاوت اصلی بین خیال منفصل و متصل این است که خیال متصل، قائم به شخص متخیل است و با از بین رفتن او، خیال متصل نیز از بین خواهد رفت. اما خیال منفصل یکی از حضرات خمس بوده و قائم به شخص نیست، بلکه تجسد معانی و

ارواح در این عالم، وابسته به خاصیت ذاتی آن است نه چیز دیگر (غراب، ۱۴۱۴: ۵۶).

۳. ارتباط خیال متصل با عالم خیال منفصل

محمی‌الدین برای معرفت حاصل از خیال، اهمیتی ویژه قائل است تا جایی که می‌گوید: هر کس جایگاه خیال را نشناسد، واجد هیچ گونه معرفتی نیست و اگر عارف، معرفت خیالی نداشته باشد، بویی از معرفت نبرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲).

او در یک تقسیم کلی، عالم را به غیب و شهادت تقسیم می‌کند. از نظر او هر آنچه از چشم پوشیده و خارج از عالم شهادت باشد، داخل در عالم غیب خواهد بود. بنابراین اگر انسان به مقام غیب دست یابد، خداوند او را به کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. پس انسان می‌تواند نفس و عین خویش را در حالی که خارج از نفس است، مشاهده کند؛ همانند حضرت آدم علیه السلام که خود و ذریه‌اش را مشاهده نمود (همان: ۷۸/۳). البته منظور ابن عربی این نیست که هر کس علم به غیب داشته باشد، لزوماً غیب تمام عالم را به نحو بسیط ادراک می‌کند، بلکه اطلاع از غیب، دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه آن وقوف به «مقام غیب» است که فراتر از هر گونه کشفی است. به همین دلیل، انسان‌های معدودی را قادر به درک این مقام می‌داند (همان: ۸۰/۳). برای اساس، میزان ارتباط سالک با مثال منفصل، بستگی به گستره و قوت کشف او از این عالم دارد؛ به طوری که اگر کشف او فی‌الجمله و محدود باشد، آگاهی او از عالم برزخ نیز به همان میزان است.

از نظر ابن عربی، خیال متصل مانند آینه، منعکس‌کننده معارف و صور عالم خیال منفصل است. بنابراین بین این دو عالم تطابق وجود داشته و خیال متصل راهی برای رسیدن به خیال منفصل می‌باشد. از طرفی بر مبنای تطابق عوالم، خیال منفصل نیز نمایانگر عالم عقل و سایه آن است، پس مسیر انسان برای عروج به عالم ارواح و امور مجرد و همچنین اطلاع انسان از عین ثابت خویش، از خیال متصل شروع می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۹). محمی‌الدین خیال را از سنخ نور دانسته و آن را از هر گونه فساد و خطایی مصون می‌داند؛ چرا که ادراک خیالی همانند ادراک حسی، مصون از خطاست و آنچه متصف به صدق و کذب یا خطا و صواب می‌شود، حکمی است که

توسط انسان صادر می‌گردد (غراب، ۱۴۱۴: ۳۴). به همین دلیل، صحت مزاج انسان و پیش‌زمینه‌های فکری‌اش در ادراکات خیالی او دخالت دارد.

ارتباط خیال متصل با عالم مثال مطلق و ارتقای نفس از ظاهر به باطن، در این دنیا از دو طریق خواب و مکاشفه امکان‌پذیر است (قونوی، ۲۰۰۸: ۱۲۲). پس از مرگ نیز این انتقال و ارتقا با ورود انسان به عالم برزخ ادامه خواهد داشت و آنچه در این دنیا از طریق خواب یا مکاشفه به نحو ضعیف مشاهده می‌کرد، در عالم برزخ به صورت قوی‌تر و بالعیان ادراک می‌کند. محی‌الدین سنخ تجلیات صور معنوی در دنیا، برزخ و بهشت را یکی دانسته که گاهی در خواب و گاهی نیز در بازار بهشت قابل مشاهده‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۴۹/۱). بدین ترتیب با بررسی خواب و مکاشفه در این دنیا و اطلاع از عین ثابت و حالات انسان، می‌توان وضعیت او در عوالم دیگر را نیز بررسی نمود.

اطلاع از عین ثابت و خیال متصل، ربط وثیقی با بحث تجسم اعمال دارد؛ چرا که یکی از راه‌های اثبات تجسم اعمال، شهود و وقوف عارف بر دیگر عوالم علوی است که حقیقت اعمال در آن‌ها ثبت و ضبط شده است. از نظر ابن عربی، حقیقت صور خیالی در این دنیا برای همگان آشکار نیست و زمانی که انسان بعد از مرگ، وارد عالم برزخ و قیامت می‌شود، چشمی تیزبین داشته^۱ و آنچه در این دنیا باطن او بود، تبدیل به ظاهرش در آخرت خواهد شد (همان: ۳۸۴/۱).

۴. کارکرد خواب در تجسم اعمال

خواب یکی از راه‌های ارتباط انسان با عالم مثال است. به عبارتی، خواب حس و معنا را به عالم صور انتقال می‌دهد؛ به طوری که در یکی، معانی لباس ماده را، و در دیگری تنها خواص ماده را با تجرید انتقال می‌دهد (همان: ۳۷۸/۲). از دید ابن عربی، خواب عرصه فعالیت خیال است، جایگاهی است که انسان اعراض را قائم به ذات دیده و با آن‌ها سخن می‌گوید و از سویی در وجود آن‌ها هیچ شکی ندارد (همان: ۳۱۱/۲). در حقیقت، صوری که انسان در خواب مشاهده می‌کند، صور عالم است که در ضمن

۱. «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق / ۲۲): [به او می‌گویند:] واقعاً که از این [حال] سخت در غفلت بودی. پس ما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتم و دیده‌ات امروز تیز است.

اسم باطن خداوند متعال بوده و تعبیر آن به این است که تمامی این صور، احوالات شخص نائم است (همان: ۳۸۰/۲).

محمی‌الدین خواب را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ بخشی وظیفه انتقال (تجسیم صور روحانی) را دارد و بخش دیگر مخصوص استراحت است که شخص در این حالت هیچ گونه رؤیایی نمی‌بیند. از نظر او، محل رؤیا همین نشئه عنصری است و به همین دلیل، ملائک خواب و رؤیا نمی‌بینند. مکان آن را نیز در این دنیا، تحت فلک ماه و در آخرت تحت فلک کواکب ثابت می‌داند (همان). در بخش انتقال - که در بردارنده رؤیاست - ابزارهای حسی منتقل به ابزارهای باطنی شده و شروع به ادراک می‌کنند. بدین ترتیب چشم باطنی، عالم خیال را مشاهده کرده و معانی برای او تجسم پیدا کرده و حقایق عالم - همان گونه که هست - بر انسان ظاهر می‌شوند. این حضرت، همانند پلی انسان را از عالم حس به عالم معنا منتقل می‌کند (همان: ۳۷۹/۲). شیخ اکبر سه منشأ برای رؤیا در نظر می‌گیرد: گاهی منشأ آن را عنایت الهی دانسته و افاضه آن را به فرشته منسوب می‌کند؛ زمانی آن را برگرفته از القائنات شیطانی برشمرده و گاهی نیز ناشی از صور ضبط شده در حس مشترک می‌داند (همان: ۳۷۵/۲).

شباهت ویژه خواب به مرگ که در روایاتی مانند «إِنَّ النُّومَ أُخُو الْمَوْتِ» (الصادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۴۴) و همچنین «لَتَمُوتَنَّ كَمَا تَمُومُونَ وَلَتَبْعَنَّ كَمَا تَسْتَيْقِظُونَ» (صدوق، ۱۴۱۴: ۶۴) (همان طور که می‌خوابید، خواهید مرد و همان طور که بیدار می‌شوید، مبعوث خواهید شد)، مورد اشاره قرار گرفته است، روشی مناسب برای توجیه تجسم اعمال در عوالم اخروی است؛ زیرا همان طور که انسان در عالم خواب از بدن خود غافل شده و خود را در جایگاهی دیگر با صورت‌های زیبا یا ناخوشایند مشاهده می‌کند، با مفارقت روح از بدن، در حالی که ملکات نیک یا بد همراه اوست، غافل از بدن و در عالم مثالی متناسب با اعمال خویش حاضر خواهد شد (آملی، ۱۴۲۲: ۱۳۵/۶-۱۳۶). شباهت عالم برزخ به عالم خواب را می‌توان از آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَا سَكَّتِ الْقِيَامَاتُ عَلَى الْمَوْتِ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى» (زمر/ ۴۲) نیز برداشت کرد؛ زیرا بر مبنای این آیه، عالم برزخی که انسان بعد از مرگ بدان منتقل می‌شود، همان عالم مثالی است که انسان خوابیده در آن قرار دارد؛ چرا که میت، محبوس در عالم مثال و انسانی که از

خواب بیدار شده، از همان برگشته است (جیلی، ۱۴۱۷: ۳۳۸).

بنابراین فارغ از اینکه اعتقاد شیخ در مورد مکان خواب، تحت تأثیر هیئت بطلمیوسی بوده و قابل دفاع نیست، خواب را می‌توان از نظر او کاشف احوالات درونی انسان و مسیری برای پی بردن به حقیقت اعمال دانست؛ چرا که اولاً خواب معبر عالم حس و مثال است، و ثانیاً عملیات تجرید ماده و تجسم روحانیات را بر عهده دارد، و ثالثاً شباهت ویژه آن به مرگ و عوالم پس از آن، شبیه‌ساز مناسبی برای تجسم اعمال است.

۵. نقش کشف و شهود در تجسم اعمال

کشف به معنای برداشتن حجاب است و در اصطلاح، به اطلاع پیدا کردن از معانی غیبی و امور حقیقی که بر دیگران پوشیده است، اطلاق می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۶۲). این کشف به نحوی است که حقیقت برای عارف بالعیان روشن شده و جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نماند (زقزوق، ۱۴۳۰: ۷۲۴). شهود نیز آن است که عارف، اشیا را با دلایل توحید ببیند و توحید را در تمام اشیا بدون هیچ شکی مشاهده کند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۵/۲). بین مکاشفه و مشاهده تفاوت لطیفی وجود دارد؛ به طوری که متعلق مکاشفه معانی و متعلق مشاهده ذوات است. به عبارتی، مکاشفه از طریق تلطیف امور مادی و مشاهده از راه تکاثف و تجسم امور لطیف و معنوی حاصل می‌شود. بنابراین مکاشفه والاتر از مشاهده است (همان: ۴۹۶/۲). البته در غالب موارد، این دو عنوان به یک معنا و به جای یکدیگر به کار می‌روند. اما بر مبنای تفاوت مذکور و تعریف تجسم اعمال، مشاهده قرابت بیشتری با تجسم اعمال دارد. بدین ترتیب انسان با شهود حقایق هستی که بخشی از آن، شهود حقیقت اعمال و اعتقادات خود یا دیگران است، از طریق خیال متصل با عالم مثال منفصل ارتباط برقرار کرده و حقایق عوالم برتر را در همین دنیا می‌بیند. به عبارتی، قبل از مفارقت روح از بدن و ورود به عالم برزخ و قیامت، با تجرد مثالی یا عقلی که در این دنیا کسب کرده، قادر خواهد بود که تجسم اعمال و اعتقادات را مشاهده کند. تلمسانی در این باره می‌گوید:

گاهی در عالم خیال و خلوت، صفات نفس عارف بر او ظاهر می‌شود، به طوری که

اگر صفت درندگی بر او غالب شده باشد، صورت نفس خود را به شکل شیر مشاهده می‌کند و اگر در قید و بند جهالت باشد، خود را در بند و زنجیر خواهد دید. گاهی نیز ارواح ملائک و معانی روحانی را به او نشان می‌دهند. در بدو امر گمان می‌کند که این صور در عالم حس برای او اتفاق افتاده، در حالی که تمام این صور در عالم خیال برای عارف نمایان می‌شوند (۱۳۷۱: ۲۱۳/۱).

۱-۵. متعلق کشف و شهود

متعلق مکاشفه گاهی عمل و گاهی ملکات انسان است. رابطه عمل و ملکه یک رابطه طرفینی و متقابل است؛ به طوری که با تکرار عملی خاص، برای انسان ملکه خاصی پدید می‌آید و بعد از تشکیل ملکه، اعمال مطابق با آن و بدون زحمت و تکلف صادر می‌شوند. از طرفی همان طور که یک ماهیت مانند رطوبت در سه موطن حس، خیال و عقل قابل درک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۵۷)، ملکات و اعمال انسان نیز در این سه موطن قابل ادراک‌اند. بدین ترتیب مثلاً خشم و غضب که علائمی ظاهری مانند سرخی چهره و تغییر لحن و صدا دارد، صورتی مثالی و وجودی عقلی و معنوی نیز دارد. از طرفی این صور، دائم در تغییر و تبدیل‌اند و این تغییر دائمی به دلیل عدم ثبات در اعراض است (جنیدی، ۱۴۲۳: ۵۷۳). همچنین صور مذکور، به اعتبار وجود خیالی و معنوی قابل مشاهده عارف خواهند بود و از آنجایی که در دیدگاه عرفا، ظهورات مراتب عالیه، شدیدتر و قوی‌تر از مراتب پست‌تر هستند و هر ظهوری که در مرتبه پایین جلوه کند، جلوه آن در مراتب بالایی قوی‌تر است، شهود صور یا حقیقت اعمال و ملکات در عالم مثال و عقل، قوی‌تر از تحقق فعلی آن در عالم ماده و حس خواهد بود.

۲-۵. اقسام کشف

عرفا برای مکاشفه تقسیمات مختلفی ذکر کرده‌اند که هر تقسیم بر مبنای ملاکی خاص مطرح شده است. ایشان گاهی ادراک حواس پنج‌گانه و عدم آن را ملاک قرار داده و مکاشفه را به صوری و معنوی تقسیم نموده‌اند و زمانی نیز دخالت و عدم دخالت قوه مخیله را در نظر گرفته و تقسیمات ذیل را مطرح کرده‌اند:

۱. کشف مجرد: کشفی است که عارف با روح مجرد، مطلب پوشیده‌ای را در عالم خواب یا بیداری مشاهده کرده و هر آنچه دیده، در عالم واقع تحقق یابد. از آنجایی که قوه مخیله در این قسم دخالتی نکرده، اولاً نیازی به تأویل ندارد و ثانیاً کذب و عدم صدق از آن منتفی است.

۲. کشف مخیّل: روح انسان در خواب یا بیداری به برخی از مغیبات اطلاع پیدا کرده و نفس او در این ادراک مشارکت و دخالت کند؛ به طوری که قوه مخیله، صورتی از محسوسات را که مناسب آن معناست، به آن پیوشاند؛ مانند مشاهده عداوت و خبث باطن در صورت مار و عقرب در عالم خواب. این قسم از شهود، محتاج تعبیر و کشف حقیقت است و از طرفی به دلیل مداخله قوه مخیله، این نوع از کشف مصون از کذب نیست.

۳. خیال مجرد: در این قسم، مخیله انسان خواسته‌ها و خواطر نفسانی او را در عالم خواب یا بیداری به اشکال مختلف درآورده و شخص همان را مشاهده می‌کند. این حالت اگر در خواب اتفاق افتد، «اضغاث احلام» و اگر در حالت بیداری باشد، «واقعه کاذب» نام دارد (بن عثمان، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۷).

کشف صوری از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال اتفاق می‌افتد؛ به طوری که مکاشفه یا از طریق مشاهده است، مانند دیدن صور ارواح تجسدیافته و انوار روحانی، یا از راه شنیدار است، مثل شنیدن وحی از جانب رسول خدا ﷺ به صورت صدای زنبور یا صدای جرس، یا به وسیله استنشاق نفحات الهی است، مانند حدیث پیامبر ﷺ که فرمود: «همانا نسیم رحمت را از جانب یمن استشمام می‌کنم»، یا از طریق حس لامسه است که از طریق اتصال بین دو نور یا جسم مثالی حاصل می‌شود، مانند کلام منسوب به رسول الله ﷺ که فرمود: «خداوند دستش را بین دو کتف من قرار داد؛ به طوری که خنکی آن را بین دو سینه خود احساس کرده و به آنچه بین زمین و آسمان‌هاست، علم پیدا کردم»، یا از طریق قوه چشایی است، به طوری که عارف با چشیدن و خوردن آن‌ها به معانی غیبی اطلاع پیدا می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۰۸). در بین اقسام کشف، آنچه مربوط به تجسم اعمال و ظهور در عالم خیال است، یکی کشف مخیّل و دیگری انواع مکشفات صوری است؛ زیرا در مکشفات معنوی محض، عارف صور مثالی مشاهده نمی‌کند، بلکه صرفاً معنایی بدون صورت را ادراک می‌کند. خیال مجرد نیز

در واقع مشاهده حقیقی نبوده و صرفاً صورت‌سازی نفس است.

۶. تعبیر و تأویل خواب و مکاشفه

دخالت شیطان و قوه مخیله در خواب و رؤیا، ارجاع خواب به استاد و تعبیر آن را امری ضروری می‌کند تا جایی که شیخ، تعبیر رؤیا را برای برخی از پیامبران الهی نیز لازم می‌داند. او در مورد رؤیای ذبح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام می‌گوید:

حضرت ابراهیم خواب خود را تعبیر نکرد؛ چرا که انبیا و اولیا هرآنچه در عالم رؤیا مشاهده می‌کنند، مطابق واقع و بی‌نیاز از تعبیر است. در حالی که آنچه ایشان در عالم رؤیا دید، رمزی و محتاج تعبیر بود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۶/۱).

سپس این واقعه را نشانه‌ای از جانب خداوند برای حضرت ابراهیم علیه السلام بیان می‌کند؛ به طوری که معانی عالم مثال را که در صور حسی بر ایشان ظاهر می‌شود، نمی‌توان همیشه حمل بر ظاهر نمود، بلکه گاهی باید از ظاهر این صور به باطن آن‌ها عبور کرد. مکاشفات صوری عرفا نیز همانند رؤیا نیازمند تعبیر است؛ چرا که تنها تفاوت کشف و رؤیا در ظرف تحقق آن دو می‌باشد. لذا در هر دو حالت، معانی و امور غیبی لباس مثالی پوشیده و متجسد می‌شوند. پس در مکاشفه نیز محتاج علم دیگری برای رمزگشایی خواهیم بود (جندی، ۱۴۲۳: ۳۸۴).

ابن عربی پس از بیان لزوم تعبیر برای رؤیا، ظهور حضرت حق در مخلوقات را نیز محتاج تعبیر می‌داند (۱۹۴۶: ۸۷/۱). از دیدگاه او جمیع ماسوی‌الله در عین حالی که حقیقی‌اند، جملگی خیال‌اندر خیال‌اند؛^۱ زیرا هم حقایق اشیا و هم مفهوم اعتباری آن‌ها، هر دو خیال‌اند، پس عالم خیال‌اندر خیال است. از طرفی خیال چیزی، غیر آن و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۵). بر این مبنا هر مخلوقی حتی افعال انسان، دارای ظاهر و باطن است و باید از ظاهر به باطن رسید. ظاهر و بطن اعمال، مطلب

۱. إِمَّا الْكُونُ خِيَالٌ، وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ كَلٌّ مِنْ يَعْلَمُ هَذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۵۹/۱)

شاه نعمت‌الله ولی نیز در این باره می‌گوید:

گویند سوی الله خیال است به حقیقت این نیز خیالی است که گویند خیال است (دیوان شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

شریفی است که عرفای مسلمان از قرآن^۱ و روایات^۲ برداشت کرده و آن را وسیله‌ای برای تبیین تجسم اعمال قرار داده‌اند (آملی، ۱۳۸۲: ۲۳). بنابراین شیخ با تشبیه عالم به خواب و لزوم تعبیر خواب، این تعبیر را به تمامی شئون عالم هستی از جمله افعال و اعتقادات انسان سرایت داده و باطن داشتن اعمال در عوالم دیگر و تجسم آن‌ها را مطرح می‌کند.

۷. نقش «همت» در تجسم اعمال

از آنجا که انسان نمونه کاملی از عالم اکبر و کون جامع است، می‌تواند همانند خداوند از قدرت خلق کردن نیز بهره‌مند باشد؛ چرا که نسبت موجودات به خداوند متعال همانند نسبت صورت‌های خیالی انسان به خود اوست. بدین ترتیب انسان با خلق صور در عالم خیال، شبیه‌ترین موجود به خالق خویش است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۰/۳). خلاقیت مذکور گاهی تنها در ذهن و نفس انسان شکل می‌گیرد و گاهی از مرز نفس فراتر رفته و در خارج نیز تحقق عینی می‌یابد.

ابن عربی از این قدرت خلاقه انسان که منشأ آثاری خارج از نفس می‌گردد، به «همت» یاد می‌کند و قدرت مذکور را مرتبه‌ای عالی و پیشرفته‌ی قوه خیال می‌داند. به عبارتی عارف می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که آنچه دیگران با قوه خیال خود در عالم خیال و رؤیا خلق می‌کنند، با همت خویش در عالم خارج و واقع خلق کند (۱۹۴۶: ۸۸/۱)؛

۱. آیاتی مانند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (نساء / ۱۰)؛ در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند و به زودی در آتشی فروزان درآیند. همچنین: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ إِنَّ يَأْكُلُ كُرْهُنَّ أَعْيُنَهُنَّ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (حجرات / ۱۲)؛ و بعضی از شما غیبت بعضی نکنند. آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید. از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.
۲. مانند روایت امام صادق (ع) که فرمود: پیامبر خدا نماز صبح را با مردم خواند. سپس جوانی را در مسجد دید که از شدت بی‌خوابی سر می‌جنباند. رنگش زرد بود، جشمش لاغر و چشمانش در کاسه سر فرو رفته بود. پیامبر (ص) به وی فرمود: جوان! چگونه صبح کردی؟ گفت: ای پیامبر! با یقین صبح کردم. پیامبر (ص) از سخنش شگفت‌زده شد و فرمود: هر یقینی حقیقتی دارد. حقیقت یقین تو چیست؟ گفت: ای پیامبر! یقین من همان است که مرا اندوهگین ساخته و شب‌ها بیدار نگاه داشته و روزها [با روزه‌داری] تشنه‌ام کرده است. خود را از دنیا و آنچه در آن است، رها ساختم. گویا بر عرش پروردگام می‌نگرم که برای رستخیز برپا شده و مردم برای حسابرسی از قبرها سر برآورده‌اند و من در میان آنانم (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۵۳/۲).

همانند «بدلاء»^۱ که در آن واحد در اماکن مختلفی حضور پیدا کرده و حوائج بندگان خدا را برآورده می‌کنند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۳۲). خلق از طریق همت، با شعبده و امثال آن تفاوت اساسی دارد؛ زیرا شعبده‌بازان تصاویری را در خیال مخاطب به وجود می‌آورند که وجود خارجی ندارند؛ در حالی که عارف به وسیله همت، موجوداتی قائم به نفس را در عالم خارج خلق می‌کند (همان). از طرفی وظیفه حفظ آن مخلوق نیز با «همت» خواهد بود؛ به طوری که هر گاه عارف از مخلوق خویش غافل شود، مخلوق از بین خواهد رفت، مگر اینکه هیچ‌گاه غافل نشده و نسبت به تمام حضرات، احاطه و اشراف داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۹/۱).

اشکال و جواب

اما با توجه به مبنای ابن عربی در وحدت وجود و مسئله تشان، در تفکر او اصلاً خلق کردن معنا ندارد، بلکه کل عالم بر مبنای ظهور و تجلی از حضرت حق صادر شده و زمانی که در مورد خداوند معتقد به خلق از عدم نیست، پس چطور در مورد عارف، قائل به خلق اشیا در خارج شده است؟

عفیفی در پاسخ به این اشکال و توجیه همت از دیدگاه ابن عربی، دو صورت را مطرح می‌کند:

۱. عارف در حال فناء فی الله قدرت بر خلق پیدا می‌کند؛ به طوری که خداوند به دست او چیزی را در عالم خارج پدید می‌آورد. بنابراین فعل مذکور کار خداوند است، اما به وسیله عارف در خارج محقق می‌شود و عارف نقشی جز وساطت در این زمینه ندارد. توجیه مذکور، شبیه به نظریه کسب در تفکر اشاعره است.

۲. خلق عارف همان پدید آوردن چیزی در یکی از حضرات خمس (حضرت ذات، عقول، ارواح، مثال و حس) است. بنا بر این توجیه، منظور از همت این است که عارف در حضرت حس چیزی را ظاهر می‌کند که در حضرات بالاتر بالفعل وجود داشته است، نه اینکه عارف چیزی را به وسیله همت از عدم به وجود می‌آورد (همان: ۸۰/۲).

۱. بدلاء هفت نفرند که خداوند متعال اقالیم هفت‌گانه را به واسطه آنها حفظ می‌کند. به این دلیل به آنها بدلاء گفته شده که هر گاه یکی از آنها به جایی مسافرت کند، جسمی همانند خود را باقی می‌گذارد، به طوری که کسی متوجه غیبت او نمی‌شود (ابن عربی، بی تا: ۷/۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۴).

بنا بر توجیه اول، اگرچه خداوند فاعل خلق است، اما نقش عارف در توجه تام به قوای روحی و تجمیع آن‌ها برای خلق یا تغییر اشیا نمود پیدا می‌کند و در توجیه دوم، عارف واسطهٔ صرف نیست، بلکه نقش اساسی در اظهار حقایق بالفعل در عوالم بالاتر را ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به دیدگاه ابن عربی در وحدت وجود و متمایز بودن ویژگی «همت» در عارف، توجیه دوم مناسب‌تر است.

در جای دیگر، شیخ با تسمک به آیهٔ شریفهٔ ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَأْشَتَهُمْ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾ (فصلت / ۳۱)، خلافت عبد را در دار آخرت اثبات کرده، به طوری که اگر به چیزی بگوید: باش، بلافاصله تحقق خارجی پیدا می‌کند و تنها فرق بین عبد و رب را در فقر و نیاز عبد می‌داند (همو، بی‌تا: ۷۳۴/۱). این قدرت خلاقانه که در این دنیا برای معدودی از انسان‌ها فعلیت می‌یابد، در عوالم اخروی برای تمام انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و می‌تواند یکی از بهترین توجیهاات تجسم اعمال و خلق صور زیبا و زشت در بهشت و جهنم باشد؛ زیرا بر مبنای آیهٔ ﴿كُلُّ يَوْمًا عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء / ۸۴)، انسان افعال خود را چه در دنیا و چه در آخرت، بر اساس سریرت خویش انجام می‌دهد و همت نیز در راستای ذات و ملکات انسان به خلق صور می‌پردازد.

۸. جوهریت و عرضیت صور اعمال

مسئلهٔ دیگری که در بحث تجسم اعمال مطرح گردیده، جوهر یا عرض بودن صور متجسم شده در عوالم اخروی است. عبارات ابن عربی در این عرصه، متفاوت و گاه دویپهلوی بیان شده که کار را برای محققان سخت می‌کند. محی‌الدین در این باره می‌گوید:

انسان در خواب و پس از مرگ، اعراض را صوری قائم به نفس مشاهده کرده و آن‌ها را مخاطب قرار می‌دهد؛ به طوری که در تجسد آن‌ها هیچ شکی ندارد. عارف همین اجساد را در حال بیداری و از طریق مکاشفه می‌بیند. همان طور که انسان در آخرت وزن کردن صور اعمال را - در حالی که آن‌ها عرض اند- می‌بیند (همان: ۳۰۴-۳۰۵).

همچنین از نظر او، خداوند اعمال بنی‌آدم را - با وجود اینکه عرض اند- به صورت صور قائم به نفس حاضر کرده و آن‌ها را در موازین قسط قرار می‌دهد. مرگ را نیز - با

۱. و هر چه دل‌هایتان بخواهد در [بهشت] برای شماست، و هر چه خواستار باشید در آنجا خواهید داشت.

وجود اینکه نسبت است و از نظر تجسد ضعیف‌تر از عرض است. به صورت گوسفند سفید و سیاه -کنایه از کمال وضوح آن است- حاضر می‌کند (همان: ۱۸۳/۲): چرا که در حضرت مثال، معانی تنها در صور محسوس ادراک می‌گردند (همان: ۵۹۲/۱). سؤالی که در این مورد به ذهن تبادر می‌کند، این است که چطور ممکن است چیزی که عرض بوده، تبدیل به موجودی قائم به نفس شود؟ اما پاسخ به این سؤال با توجه به مبنای ابن عربی در عالم خیال مشکل نیست؛ چرا که از نظر او، اجتماع نقیضین یا ضدین در این حضرت (خیال) میسر و ممکن است (همان: ۳۰۶/۱). لذا یا باید تبدیل عرض به جوهر را خارج از ادراک عقلی دانست و یا حداقل برای توجیه فلسفی و منطقی آن، عدم اجتماع شروط تناقض در عالم خیال را مطرح کرد.

بدین ترتیب از نظر محی‌الدین، افعالی که از انسان در این دنیا صادر شده‌اند، در برزخ صعودی به صورت قائم به ذات حاضر شده و حتی بین انسان و آن اعمال ممکن است تخاطب صورت گیرد. به عبارت دیگر صور برزخی، همان صور اعمال و نتیجه افعال انسان در دنیاست.

۹. تجرد برزخی خیال

علاوه بر جوهر یا عرض بودن صور اعمال، تجرد برزخی قوه خیال نیز تأثیری بسزا در تجسم اعمال دارد. در مورد خیال متصل، فلاسفه مشایی معتقد به منطبعه بودن آن (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰) و فلاسفه صدرایی قائل به مجرد بودن آن، همانند قوه عاقله هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۱/۹). لذا از دیدگاه ابن سینا و طرفداران او، پس از مرگ تمام قوای مادی نفس از بین رفته و تنها قوه عاقله که مجرد است، به عوالم دیگر منتقل خواهد شد. به همین دلیل، لذت و الم را عقلی دانسته و معاد جسمانی را صرفاً به دلیل شرعی می‌پذیرد. اما از دید کسانی که قائل به تجرد برزخی خیال باشند، این قوه نیز به همراه نفس بوده و معاد جسمانی و تجسم اعمال در برزخ و قیامت توجیه‌پذیر می‌شود. عرفا و از جمله ابن عربی، اشارات متعددی به تجرد مثالی این قوه کرده‌اند. البته به اثبات آن نپرداخته و صرفاً به آیات، روایات و مشاهدات خویش اکتفا نموده‌اند. هرچند ممکن است همین اشارات ابن عربی مانند تأکید او بر جمع بین متضادین یا متناقضین

در عالم خیال (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۶/۱)، مقدمه‌ای برای متأخران از او مانند صدرالمتألهین در اثبات تجرد خیال شده باشد؛ چرا که صدرا یکی از دلایل تجرد خیال را بر مبنای امکان تصور دو امر متضاد در عالم خیال بیان می‌کند، به طوری که چنین امری در امور مادی به دلیل تضاحم وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۲/۳). این دسته از عبارات شیخ باعث شده که برخی متأخران، تجرد مثالی قوه خیال را به وی منتسب کنند؛ برای مثال، سبزواری در این باره می‌گوید:

عرفای محققین - که از اشراقیه اسلام‌اند - نیز به تجرد خیال قائل‌اند و از ایشان بعضی به انشا و فاعلیت نفس نیز قائل‌اند، مثل شیخ محی‌الدین عربی، در *فصوص الحکم* گفته است: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له، إلا فیها وهذا هو الأمر العام لكل انسان» (۱۳۸۳: ۳۰۳).

همین نسبت را علامه حسن‌زاده آملی به عرفا داده و می‌گوید:

قوه خیال نزد محققین از عرفا منطبعه نیست؛ بلکه ایشان قائل به تجرد برزخی قوه خیال‌اند، نه تجرد تام عقلی آن (۱۳۷۱: ۶۸۱).

هرچند اثبات تجرد مثالی قوه خیال باعث توجیه تجسم اعمال در عالم برزخ و همچنین امکان ارتباط خیال متصل با عالم مثال منفصل می‌شود، اما توجیه‌گر عوالم برتر نخواهد بود. البته این مشکل علاوه بر ابن عربی، متوجه ملاصدرا نیز هست. به رغم اشکال مذکور، نمی‌توان از تأثیر شگرف خیال از دیدگاه محی‌الدین در حل مسائل پیچیده معاد چشم‌پوشی نمود؛ چرا که پس از او بزرگانی مانند صدرالمتألهین در مباحثی چون خلاقیت و فعال بودن قوه خیال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۹)، تفاوت برزخ نزولی و صعودی (همان: ۴۲/۵-۴۷)، تغییر ذاتی قوه خیال (همان: ۳۴۰/۱)، دریچه بودن خیال برای عالم غیب، بقای قوه خیال پس از مرگ (همان: ۲۳۳/۹)، اثبات عالم مثال (همان)، جامع اضداد بودن قوه خیال و دیگر مسائل، وامدار شیخ اکبر هستند.

نتیجه‌گیری

۱. از دیدگاه ابن عربی، عالم هستی به غیب و شهادت تقسیم می‌شود و اگر انسان به غیب عالم دسترسی پیدا کند، خداوند او را بر کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. این

امر باعث مشاهده عین مثالی نفس در خارج است.

۲. اگرچه از نظر او، اعمال انسان از سنخ عرض‌اند، اما در عوالم دیگر، صوری قائم به نفس داشته و تجسد می‌یابند که انسان می‌تواند آن‌ها را ببیند و با آن‌ها گفتگو کند.

۳. محی‌الدین با اعتقاد به تجرد برزخی قوه خیال، زمینه تجسم اعمال در عوالم اخروی را هموار کرد؛ چرا که پس از مرگ نیز قوه خیال به دلیل تجرد، همراه انسان بوده و سبب ادراک صور برزخی خواهد شد.

۴. خیال به معنای برزخ بین محسوس و معقول است و به منفصل و متصل تقسیم می‌شود. خیال منفصل واسطه بین عالم ماده و مجردات بوده و در عین روحانی بودن، برخی از خواص ماده را نیز دارد. این عالم با تجسم معنویات و تلطیف مادیات، زمینه بروز تجسم اعمال را به وجود می‌آورد. خیال متصل نیز یکی از قوای نفس انسان بوده که مانند آینه، معارف و صور عالم خیال منفصل را منعکس می‌کند. بدین ترتیب تنها راه ارتباطی انسان با عالم برزخ و مشاهده صور اعمال و اعتقادات، قوه خیال اوست.

۵. با توجه به دستاوردهای پیش، تجسم اعمال و اعتقادات از دو راه اثبات‌شدنی است: الف) ارتباط انسان با عالم مثال: ارتباط مذکور در این دنیا از طریق خواب و مکاشفه صورت می‌گیرد. در این حالات، ابزار حسی کنار رفته و انسان با قوای باطنی خود، معانی مجرد و معقول را در قالب صور محسوس مشاهده می‌کند. به عبارتی، پیش از فرا رسیدن مرگ و رفتن به عالم برزخ و قیامت، حقایق ثابت در آن عوالم را از دو طریق مذکور مشاهده و ادراک می‌کند. البته خواب و مکاشفه به دلیل تبدیل معقول به محسوس و همچنین امکان دخالت شیطان، نیازمند تأویل و تعبیر هستند.

ب) همت: خلاقیت انسان گاهی فراتر از قوه خیال و ذهن او رفته و موجب خلق اشیا در خارج از نفس می‌گردد. ابن عربی از این قدرت به «همت» یاد می‌کند. همت در این دنیا اختصاص به عده معدودی داشته و در آخرت، وصف تمامی انسان‌ها و سبب خلق صورت‌های متناسب با ملکات نفس خواهد بود.

بدین ترتیب تجسم اعمال علاوه بر برداشتهای عرفانی ابن عربی از آیات و روایات، یا از طریق مشاهده اعمال خلق شده توسط نفس در عالم خیال قابل اثبات است و یا از طریق قدرت انسان بر خلق اشیا در خارج از نفس.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعه، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن عربی، ابوبکر محی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. همو، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۶. همو، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۸. بن عثمان، محمود، مفتاح الهدایه و مصباح العنایه (سیرت نامۀ سیدامین‌الدین بلیانی)، تصحیح منوچهر مظفریان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۰ ش.
۹. تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان بن علی، شرح عقیف‌الدین سلیمان التلمسانی علی منازل السائرین الی الحق المبین لابی‌اسماعیل عبدالله الانصاری، تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. جیلی، عبدالکریم قطب‌الدین بن ابراهیم، الاسفار عن رسالة الانوار فیما يتجلی لاهل الذکر من الانوار، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۱۴. همو، الکلمات الالهیه فی الصفات المحمدیه، تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبه عالم الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. چیتیک، ویلیام سی.، عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. زقزوق، محمود حمدی، موسوعة التصوف الاسلامی، قاهره، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۱۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتوح و المختوم، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. الصادق علیه السلام، جعفر بن محمد، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.

۲۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *اعتقادات الامامیه*، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. غراب، محمود محمود، *الخیال، عالم البرزخ و المثال و یلیه الرؤیا و المبشرات من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی*، چاپ دوم، دمشق، دار الکتب العربی، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، ویرایش دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *الفکوک*، نرم افزار عرفان، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
۲۷. همو، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح قاسم الطهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۸ م.
۲۸. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. ولی، نعمت الله، *دیوان اشعار*، تصحیح عباس خیاطزاده، کرمان، انتشارات خانقاه نعمت الله، ۱۳۸۰ ش.

مقایسه روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس از نگاه هرمنوتیک عام و حکمت متعالیه*

□ رامین گل‌مکانی^۱

چکیده

مقایسه روش تفسیر متن مقدس در دو مکتب مختلف، از آن جهت اهمیت دارد که هر یک به نوبه خود اثر شگرفی بر اندیشمندان زمان خود و پس از آن گذاشته است. با توجه به گسترش مباحث معرفت‌شناسی و تطبیقی میان اندیشمندان غربی و مسلمان، ضرورت بررسی روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس را به صورت جزئی از دو دیدگاه غربی و اسلامی برگزیدیم، که در عین حال مقدمه‌ای باشد بر پاسخ به برخی شبهات اعتقادی و معرفتی از جمله نسبی بودن معرفت دینی و تفسیر به رأی. مراد از روش تفسیر متن مقدس، شیوه استفاده از ابزار و راه‌های مختلف برای تبیین معنای متن مقدس است و مراد از غایت تفسیر آن، هدفی است که مخاطب در کنکاش علمی برای تبیین معنای آن دنبال می‌کند. بنابراین در نوشتار پیش رو در پی پاسخ به این سؤال اصلی هستیم که بین طرفداران هرمنوتیک عام (که یکی از شاخه‌های هرمنوتیک محسوب می‌شود) و

حکمت متعالیه در روش و غایت تفسیر متن مقدس، چه شباهت‌ها و فرقه‌هایی است؟
واژگان کلیدی: غایت تفسیر، روش تفسیر، هرمنوتیک عام، هرمنوتیک خاص،
 هرمنوتیک فلسفی، حکمت متعالیه، معناشناسی، فهم متن.

معنا و مفهوم هرمنوتیک

هرمنوتیک مشتق از نام هرمس پسر ژئوس و مایاست. هرمس الهه مرزها و واسطه میان خدایان و مردم، خالق سخن و تفسیرکننده خواست خدایان است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دادند؛ دو ابزاری که انسان برای درک معنا و انتقال آن به دیگران به کار می‌گیرد. واژه هرمنوتیک از ریشه فعل یونانی هرمنیوین^۱ به معنای «تأویل کردن»، یا اسم هرمنیا^۲ به معنای «تأویل»، دارای سه وجه معنایی است:

۱. اظهار و بیان کلمات با صدای بلند؛ این وجه به وظیفه ابلاغی هرمس مربوط می‌شود که به مدلول تصویری کلام برمی‌گردد و بر اساس آن، یکی از شئون یا وظایف عالم دینی، اعلام و اظهار یا ابلاغ احکام دینی به مردم است؛ مانند «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل / ۱۰۲) (بگو قرآن از جانب خداوند به وسیله فرشته وحی، جبرئیل نازل شده است) که وجه بیانی و ابلاغی کلام اوست. پس گفتن و اظهار کردن نیز خود گونه‌ای از تأویل است.

۲. تبیین و توضیح که با استدلال همراه است؛ در این وجه گوینده سخن می‌کوشد آن را برای مخاطب عقلانی جلوه دهد؛ به گونه‌ای که برای او قابل فهم و درک تصدیقی باشد؛ یعنی آن را هضم کرده و به آن اذعان نماید؛ مانند «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲) (اگر قرآن از جانب غیر خداوند بود، در آن اختلاف و ناهمگونی بسیاری می‌یافتند). این آیه وجه تبیینی سخن اوست.

۳. ترجمه کردن که گونه‌ای از تأویل است که معنای کلام را قابل فهم می‌سازد. این هر سه وجه معنایی هرمنوتیک را می‌توان با فعل انگلیسی «to interpret» بیان کرد. بنابراین لفظ تأویل، به سه امر متفاوت و مستقل اشاره می‌کند: بازگویی شفاهی، تبیین

1. Hermeneuein.
 2. Hermeneia.

قابل فهم، و ترجمه از زبانی دیگر (Palmer, 1969: 13-14؛ ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۶-۵). اگرچه هرمنوتیک در گام نخست، در پی تشریح مبانی نظری فهم و تفسیر کتاب مقدس بود، به مرور به فهم و تفسیر دیگر متون سرایت کرد و به این ترتیب، هرمنوتیک در سایر علوم انسانی گسترش یافت و وجهه غیر دینی پیدا کرد. ریچارد پالمر در کتاب *علم هرمنوتیک می نویسد*:

هرمنوتیک واژه‌ای است که امروزه در محافل کلامی، فلسفی و حتی ادبی، بیش از پیش شنیده می‌شود. هرمنوتیک نوین در کلام پروتستانی اروپا به عنوان جنبشی غالب، بر این اعتقاد است که علم هرمنوتیک کانون توجه مسائل کلامی امروز است (Palmer, 1969: 3).

هرمنوتیک در معنای قدیم آن، شامل مباحثی درباره تفسیر متن و فهم آن است. هر بحثی مربوط به تفسیر متن که اصول و ضوابطی را برای کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی کند یا وجود چنین اموری را انکار نماید، در حوزه مباحث هرمنوتیک قرار می‌گیرد. هرمنوتیک در این معنای عام، شامل همه مکاتب تفسیری و حتی مباحث الفاظ علم اصول نیز می‌شود (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

علم هرمنوتیک از گذشته تا کنون دست کم شش تعریف متمایز از هم به خود دیده است که علاوه بر ترتیب زمانی، هر یک بر جنبه‌ای از تأویل و تفسیر اشاره دارند:

۱. نظریه تفسیر کتاب مقدس (جنبه تفسیری)؛
۲. روش‌شناسی عام لغوی (جنبه لغوی)؛
۳. علم فهم زبانی (جنبه علمی)؛
۴. مبناى روش‌شناختی برای علوم انسانی (جنبه مرتبط با علوم انسانی)؛
۵. پدیدارشناسی وجود (دازاین) و پدیدارشناسی فهم وجودی (جنبه وجودی)؛
۶. نظام‌های تأویلی متذکرانه و ساختارشکن برای رسیدن به معنای نهفته در اسطوره‌ها و نمادها (جنبه فرهنگی) (Palmer, 1969: 33).

همان گونه که مشاهده می‌شود، با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت و حتی متعارض در تاریخ هرمنوتیک، ارائه تعریفی جامع بسیار دشوار است، اما می‌توان گفت: محور همه رویکردها فهم و برداشت بشری است و تفاوت‌ها مربوط به متعلق فهم است

که اختصاص به متون مکتوب یا آثار تاریخی و هنری دارد و البته گاهی از آثار مکتوب و غیر مکتوب نیز فراتر رفته و پدیده‌های طبیعی را نیز در بر می‌گیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۲). شاید بتوان گفت که هرمنوتیک همچون تفسیر و تأویل، از مقدمات لازم برای فهم متن است؛ با این تفاوت که تفسیر و تأویل، نوعی خاص از آشکارسازی معنای متن است، اما هرمنوتیک محدود به نوعی خاص از آشکارسازی نیست، بلکه ماهیت فهم را به طور عام یا ماهیت فهم را در ضمن تفسیر متون بررسی می‌کند (گرانث و تریسی، ۱۳۹۳: ۲۹۱).

تفاوت هرمنوتیک با معناشناسی

معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که توجه آن بر لفظ و معنای لغوی آن متمرکز است و هدف اصلی آن، شناخت مبانی و اصول استخراج معنا از متن و سخن مؤلف و گوینده است. اما علم هرمنوتیک همان طور که پیش از این اشاره شد، بر علم تأویل و به ویژه اصول تفسیر متن دلالت دارد. توجه به مثال ذیل برای بیان فرق میان معناشناسی و هرمنوتیک راهگشاست. فردی را تصور کنید که در برخورد با فرزند دوست خود با ابراز محبت و مهربانی می‌گوید: «ای پدر سوخته!». نیز فردی را تصور کنید که در برخورد با شروری که با سنگ، شیشه منزلش را شکسته، با عصبانیت می‌گوید: «ای پدر سوخته!». با صرف نظر از فضایی که این دو جمله صادر شده‌اند، از نظر معناشناسی این دو جمله یکسان هستند و هیچ فرقی با هم ندارند. اما با توجه به شرایط و فضایی که این دو جمله به کار رفته‌اند، دو معنای بسیار متفاوت قابل برداشت است. اختلاف معنایی حاصل از شرایط و فضای صدور کلام، جنبه هرمنوتیکی دارد؛ در حالی که از دیدگاه معناشناختی، جمله «ای پدر سوخته!» در هر دو صورت دارای معنایی واحد است.

گادامر که میدان‌دار حوزه هرمنوتیک فلسفی است، در تفاوت معناشناسی و هرمنوتیک می‌گوید: معناشناسی به نشانه‌ها و حقایق یا داده‌های زبانی از بیرون می‌نگرد، چنان که هستند و ظاهر می‌شوند؛ اما هرمنوتیک به جنبه درونی - کاربردی دنیای واژگان تأکید دارد. تأویل فهم دلالت‌های خاص و کاربرد فردی و شخصی نشانه‌ها و معناهاست؛ اما معناشناسی کاربرد همگانی دلالت‌های معنایی است. مفهوم

معناشناسی یا مدلول تصویری مربوط به واژگان است و فقط در حوزه معناشناسی کاربرد دارد. نیت مؤلف نیز جز از طریق الفاظ که در دایره معناشناسی قرار دارد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ اما آنچه می‌ماند، فهم مخاطب است که در حوزه هرمنوتیک قرار می‌گیرد (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۷۶-۵۷۷).

سیر تطور هرمنوتیک و گرایش‌های آن

هرمنوتیک در تطور تاریخی خود، سه دوره کلاسیک (پیشامدرن)، مدرن (فلسفی) و پسامدرن (معاصر) را پشت سر نهاده است. هرمنوتیک به عنوان یک رشته علمی، در قرن شانزدهم میلادی یعنی دوره رنسانس شکل گرفت. در میانه قرن هفدهم، شخصی به نام دان هاور کتابی با عنوان *هرمنوتیک قدسی* نوشت و بر این اعتقاد بود که علاوه بر کتاب مقدس، هر یک از علوم بشری نیز باید به دانش تفسیر مجهز شوند (Palmer, 1969: 34).

برخی سیر تاریخی هرمنوتیک را به سه گرایش عمده تقسیم می‌کنند:

۱. **هرمنوتیک خاص:** در این گرایش تفسیر، هر متن علمی نیازمند قواعد تفسیری ویژه‌ای است که با قواعد تفسیری متون ادبی متفاوت است.

۲. **هرمنوتیک عام:** در این قسم، متون گوناگون علمی از روش تفسیری واحدی پیروی می‌کنند. شلایر ماخر، دیلتای و هرش از سردمداران این گرایش هستند.

۳. **هرمنوتیک فلسفی:** این گرایش به جای توجه به اصول و قواعد تفسیر و روش فهم متن، بیشتر بر تفکر در اصل و ماهیت پدیده فهم تمرکز می‌کند. هایدگر و گادامر از سران این گرایش به شمار می‌روند. راه هرمنوتیک فلسفی که به همه معارف بشری توجه دارد، از هرمنوتیک خاص و عام جداست و اهدافی را دنبال می‌کند که مورد توجه بنیان‌گذاران گذشته آن نیست. در واقع این سه گرایش به دو قسم کلی قابل تقسیم هستند:

۱. **گرایشی** که از روش تفسیر متن به معنای عام پیروی می‌کند و طرفداران آن، در پی رمزگشایی از متن هستند؛ چنان که پل ریکور در تعریف هرمنوتیک می‌گوید: هرمنوتیک یا تأویل، فعالیتی فکری مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی است.

۲. گرایشی که به هستی‌شناسی فهم توجه دارد تا روش فهم متن.

از جهت دیگر نیز گرایش‌های هرمنوتیک را به دو قسم عینی‌گراها و تاریخ‌گراها تقسیم می‌کنند. عینی‌گراها از فهم ثابت و غیر تاریخی دفاع می‌کنند و به وجود معیارهای عینی و مستقل از مفسر اعتقاد دارند که بر اساس آن معیارها می‌توان به قضاوت میان تفسیرها پرداخت. اما تاریخ‌گراها از تکثرگرایی فهم‌ها دفاع می‌کنند و فهم معنای متن را با افق معنایی مفسر گره می‌زنند (نصری، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۶).

در شکل‌گیری تاریخچه فوق، افرادی مختلف نقش داشته‌اند. اما با توجه به عنوان مقاله، در اینجا تنها به برخی از برجسته‌ترین آن‌ها در شاخه هرمنوتیک عام و دیدگاه خاص آن‌ها اشاره می‌کنیم.

شلایرماخر و قواعد عام فهم

فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر (اشلایر)^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م)، متکلم، فیلسوف آلمانی و مفسر کتاب مقدس که سعی می‌کرد با انتقادات عصر روشنگری مسیحیت سنتی پروتستان مقابله کند، هرمنوتیک را هنر فهمیدن سخنان مکتوب دانسته که دارای قواعدی روشمند است و مفسر را به فهم صحیح از متن می‌رساند. او علاوه بر هرمنوتیک، به مسئله نقد نیز توجه نشان داده و آن را هنر قضاوت صحیح و پذیرش اصالت متن و اجزای آن بر اساس شواهد و داده‌ها می‌داند. در دوره شلایرماخر، مفسران متون مقدس تلاش می‌کردند هر یک از آن‌ها را بر اساس ویژگی‌های زبانی و ساختار بیانی خاص خود تفسیر کنند. اما شلایرماخر سعی می‌کرد شیوه یکسانی برای همه متون ارائه دهد. به قول پل ریکور، این کار شلایرماخر در تفسیر متون، مانند روش کانت در مباحث معرفت‌شناسی است که قواعد عام معرفت‌شناختی را دنبال می‌کرد. شلایرماخر برای دستیابی به قواعد عام تفسیر، به دو نوع تفسیر اشاره می‌کند؛ یکی تفسیر دستوری که به بررسی ویژگی‌های زبانی حاکم بر یک فرهنگ از جمله صرف و نحو و معانی الفاظ و مجموعه آرایه‌های ادبی توجه دارد، و یکی تفسیر فنی که به

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

ویژگی‌های فردی و روان‌شناختی مؤلف و نویسنده توجه می‌کند، که از دیدگاه او تفسیر فنی اصل است (Palmer, 1969: 86)؛ زیرا متن تجلی روحیات و افکار مؤلف است که با توجه به مجموعه آثار وی و تحلیل و بررسی روان‌کاوانه او از راه مقایسه با دیگران، دستیابی به قصد وی امکان‌پذیر است. البته برای نیل به این مهم، شناسایی قواعد و ویژگی‌های زبانی متن ضروری است. در واقع در هرمنوتیک شلایرماخر، دو سؤال مطرح است:

۱. مراد مؤلف از متن چیست؟

۲. متن برای خواننده یا مخاطب چه معنایی دارد؟

از نظر او، متن دارای معنای خاصی است که مؤلف به آن توجه داشته است. پس در تفسیر متن نباید به سراغ معانی گوناگون رفت؛ بلکه با روان‌شناسی مؤلف می‌توان معنای یک اثر را آن‌گونه که مؤلف در سر پرورانده، درک کرد (نصری، ۱۳۸۱: ۸۶-۸۹). از نظر او، مفسر قبل از تفسیر باید از جنبه عینی و ذهنی در جایگاه مؤلف قرار گیرد؛ زیرا فهم، عملی ارجاعی است که از آن به دور هرمنوتیکی تعبیر می‌شود. این دور، کلی است که از اجزا تشکیل شده و دارای وحدتی است که فهم هر جزء با ملاحظه کل صورت می‌گیرد و فهم کل نیز به فهم تک‌تک کلمات وابسته است. بنابراین هم مؤلف و هم مخاطب باید در زبان و موضوع گفتار مشترک باشند تا فعل فهم صورت گیرد. شلایرماخر با تکیه بر غایت علم هرمنوتیک که بازسازی تجربه ذهنی مؤلف است، در پی تجربه آن چیزی بود که مؤلف تجربه کرده بود و آن را جدا از مؤلف آن نمی‌دید (Palmer, 1969: 87-88). علاوه بر این، شلایرماخر بر این نکته نیز تأکید می‌کند که گاهی مؤلف به برخی از ابعاد معنای متن توجه ندارد و مفسر، اثر را بهتر از خود مؤلف می‌فهمد. او بر این اعتقاد است که مفسر باید زمان، آموزش و پرورش، کار و حرفه و حتی لهجه مؤلف را شناسایی کند؛ زیرا گاهی نویسنده به دلایلی خاص اصطلاحاتی را به کار می‌برد که با زبان خواننده متن متفاوت است و از آنجا که میان سخن و اندیشه، وحدت و یگانگی برقرار است، اندیشه در زبان شکل می‌گیرد و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون کلمات فکر کند؛ بدون کلمات، اندیشه نه کامل است و نه روشن. فهم جهت دوگانه دارد؛ از یک جهت به زبان و از جهت دیگر به اندیشه ارتباط

دارد؛ پس زبان تجسم اندیشه است (نصری، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۲۰).

دیلتای و تمایز فهم و توصیف

با مرگ شلایرماخر، علم هرمنوتیک عام رو به سستی نهاد. اما با ظهور ویلهلم دیلتای^۱ (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م.)، مورخ، جامعه‌شناس، روان‌شناس و فیلسوف آلمانی، این علم جانی دوباره گرفت تا جایی که گستره هرمنوتیک را محدود به تفسیر گفتار و نوشتار گوینده و مؤلف ندانست؛ بلکه با پیروی از شلایرماخر بر این عقیده بود که باید متن را از خود مؤلف بهتر فهمید. دیلتای دو نوع فهم را مطرح کرد: ۱. فهم اظهارات ساده مانند سخن، عمل و ایما و اشاره‌ها؛ ۲. فهم برتر و پیچیده‌تری که از درک کل و ترکیب منظم اجزا نتیجه می‌شود (همان: ۸۹-۹۱).

ضابطه هرمنوتیکی دیلتای، بر سه گانه «تجربه، بیان و فهم» استوار است. از نظر او، علوم انسانی چیزی در اختیار دارند که در علوم طبیعی موجود نیست و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. این جابه‌جایی به دلیل شباهت میان واقعیات تجربه ذهنی ما و واقعیات ذهنی شخص دیگر است. این پدیده به همراه تجربه درونی، شرایطی را فراهم می‌سازد که گاهی مفسر به حقایقی بس عمیق‌تر از آنچه مؤلف در متن اظهار نموده، دست می‌یابد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۸).

به باور او برای پر کردن فاصله تاریخی مفسر و مؤلف، بررسی اسناد و نشانه‌های تاریخی، نقشی مهم در شناخت روحيات و قصد مؤلف ایفا می‌کند. توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی دوران مؤلف و روان‌شناسی او، نقش اساسی در شناخت قصد او دارد. به بیان دیگر، روان مؤلف سازنده قصد او، و قصد او خالق متن است. از نظر دیلتای، متن تجلی نظام روحی مؤلف و نشانگر شخصیت اوست؛ لذا او شناسایی متن را تنها در چارچوب تفسیر دستوری و شناسایی الفاظ نمی‌دانست (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۰). دیلتای حوزه هرمنوتیک را علوم انسانی دانسته و با تمایز میان فهم و توصیف، فهم را به علوم انسانی، و توصیف را به علوم طبیعی نسبت می‌داد (همان: ۹۱).

1. Wilhelm Dilthey.

هرش و تمایز فهم و تفسیر

اریک دونالد هرش^۱ (متولد ۱۹۲۸ م.) متفکر آمریکایی، در هرمنوتیک طرفدار عینی‌گرایی در تفسیر متون است. از نگاه او، متن همان چیزی است که مؤلف در سر می‌پرواند و یک معنا بیشتر ندارد و این معنا با گذشت زمان و روش‌های گوناگون ادراک تفسیری تغییر نمی‌کند و یکسان باقی می‌ماند. وظیفه مفسر، بازآفرینی متن برای پی بردن به قصد مؤلف است. او بر خلاف گادامر بر این باور است که امکان فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر وجود دارد و با رعایت معیارهایی می‌توان تفسیر معتبر از نامعتبر را تشخیص داد. او به شدت با نگاه نسبی‌گرایانه و شکاکیت هایدگر و گادامر در تفسیر مخالف است و هرمنوتیک فلسفی را رد می‌کند. هرش با تأکید بر تعین معنایی متن و توجه به قصد مؤلف بر امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر شهرت دارد. از نظر او تنها و تنها معنای ذاتی یا افق معنایی مؤلف مهم است و همه دلالت‌های التزامی معنا باید تحت معنای ذاتی قرار گیرند. هرش میان فهم و تفسیر فرق گذارده، فهم را در مهارت فهمی و تفسیر را در مهارت تشریحی به کار می‌برد. از نظر او، فهم یا مهارت فهمی، بازسازی معنا یا قرار گرفتن در فضای متن و اصطلاحات آن است و تفسیر و تأویل یا مهارت تشریحی، توضیح و شرح اصطلاحاتی است که مخاطب می‌فهمد. فهم خاموش است، اما تفسیر زیاده‌گوست؛ چون از واژگان و اصطلاحات بیشتری استفاده می‌کند. ممکن است افراد نسبت به یک متن، فهمی یکسان داشته باشند، اما تفسیری متفاوت ارائه دهند. در نظریه اعتبار در تفسیر هرش علاوه بر فهم و تفسیر، دو نکته دیگر نیز اهمیت دارد: یکی قضاوت که به مقایسه متن با بیرون از آن می‌پردازد و یکی نقد که شرح و توضیح این مقایسه است (همان: ۹۸-۹۹؛ هرش، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲).

از نظر هرش، دیدگاه گادامر در امتزاج افق معنایی مؤلف و مفسر، با نقد تاریخی سنتی که کشف معنای اصلی متون را دنبال می‌کند، سازگار نیست (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۴). در عین حال، وی با گرایش به مبنای کارل پوپر معتقد است که برداشت مفسر، فهم نهایی

1. Eric Donald Hirsch.

نیست و قضاوت احتمالی با ذکر شواهد اثبات‌شدنی نیست. اما به هر ترتیب با ابطال برداشت‌های احتمالی رقیب می‌توان یک برداشت را از میان برداشت‌های گوناگون برگزید (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۸۲).

بُتی و قواعد تفسیر

امیلیو بُتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸ م.)، حقوق‌دان و فیلسوف ایتالیایی، که در هرمنوتیک طرفدار عینیت‌بخشی به ذهنیت مؤلف است. او هدف از تفسیر را درک جهان فکری مؤلف بر اساس نظام فکری خود او می‌داند. در واقع هدف تفسیر، بازآفرینی و بازشناسی ذهنیت مؤلف برای راهیابی به قصد اوست. برای این منظور، چهار اصل را در تفسیر مهم می‌شمارد:

۱. اصل استقلال:^۱ متن یا موضوع تفسیر و تأویل، امری مستقل و خودمختار است و مفسر نمی‌تواند پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود را در فرایند تفسیر دخالت دهد؛
 ۲. اصل تمامیت:^۲ بین اجزای متن، سازگاری درونی برقرار بوده و معنای هر یک از اجزای متن با کل اثر هماهنگ است. در واقع کل زمینه معنایی متن را فراهم می‌سازد؛

۳. اصل فعلیت فهم:^۳ بازآفرینی ذهنیت مؤلف در ذهن مفسر؛

۴. اصل مطابقت معنا:^۴ ربط معنای متن با علایق و اندیشه‌های مفسر و ایجاد هماهنگی میان مفاهیم ذهنی مفسر با متن.

بُتی این چهار اصل را طی چهار مرحله یا لحظه نظری دنبال می‌کرد:

۱. لحظه فقه‌اللغوی: در این مرحله، مفسر در جستجوی نمادها و نشانه‌های ثابت متن است که به سازگاری منطقی و دستور زبان حاکم بر متن توجه می‌شود.
 ۲. لحظه انتقادی: در این مرحله، مفسر با رویکردی پرسشگرانه تلاش می‌کند با

-
1. Autonomy.
 2. Totality.
 3. Actuality of understanding.
 4. Correspondence of meaning.

عبور از گزاره‌های غیر منطقی و ناسازگاری میان مضامین متن، به معنای درست متن دست یابد.

۳. لحظه روان‌شناختی: در این مرحله، مفسر با قرار دادن خود به جای مؤلف، وضعیت ذهنی مؤلف را بازشناسی نموده و خود را با صاحب اثر هماهنگ می‌سازد.
۴. لحظه فنی یا شکل‌شناختی: این مرحله بیشتر به تفسیر پدیده‌های اجتماعی اختصاص دارد که مفسر در پی فهم منطق حاکم بر پدیده و قواعد رفتار اجتماعی است (نصری، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۱).

بررسی و نقد

از مجموع دیدگاه‌های چهار شخصیت فوق که از سرشاخه‌های هرمنوتیک عام محسوب می‌شوند، هدف و غایت تفسیر، بازشناسی ذهنیت مؤلف و درک جهان فکری مؤلف بر اساس نظام فکری خود او برای راهیابی به قصد اوست و چهار نکته اساسی و مشترک قابل برداشت است:

۱. امکان فهم تجربه درونی مؤلف از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است. این جابه‌جایی به دلیل شباهت میان واقعیات تجربه ذهنی مخاطب و واقعیات ذهنی مؤلف است؛ زیرا متن همان چیزی است که مؤلف در سر پرورانده و یک معنا بیشتر ندارد و این معنا با گذشت زمان و روش‌های گوناگون ادراک تفسیری تغییر نمی‌کند و یکسان باقی می‌ماند. وظیفه مفسر چیزی جز بازآفرینی متن برای پی بردن به قصد مؤلف نیست. بنابراین حتی دلالت‌های التزامی معنا باید تحت معنای ذاتی متن و قصد مؤلف قرار گیرند.

نقد: این نکته اگرچه در جای خود نسبت به متون عادی و غیر وحیانی درست است، نسبت به متون دینی و وحیانی پذیرفتنی نیست؛ زیرا چنین متونی به دلیل صدورشان از منبع علم الهی، از تقدسی ویژه و حقیقتی نورانی برخوردارند و در دلالتشان بر اساس مراتب هستی، دارای لایه‌های مختلف از دلالت ظاهری و باطنی هستند که فهم و درک آن‌ها بر اساس مراتب فهم مفسران یکسان نیست.

۲. برای پر کردن فاصله تاریخی مفسر و مؤلف، بررسی اسناد و نشانه‌های تاریخی،

نقشی مهم در شناخت روحيات و قصد مؤلف ایفا می‌کند. توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی دوران مؤلف و روان‌شناسی او، نقش اساسی در شناخت قصد او دارد. مفسر باید زمان، آموزش و پرورش، کار و حرفه و حتی لهجه مؤلف را شناسایی کند؛ زیرا میان سخن و اندیشه، وحدت و یگانگی برقرار است؛ اندیشه در زبان شکل می‌گیرد و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون کلمات فکر کند؛ بدون کلمات، اندیشه نه کامل است و نه روشن؛ پس زبان تجسم اندیشه است.

نقد: اگرچه در متون دینی و وحیانی که گوینده متن، خداوند و معصومان هستند و آنان نیز ملاک در سخن گفتن و به کارگیری الفاظ را عرف زبانی رایج در میان مردم زمان صدور قرار داده‌اند، اما با توجه به مراتب مختلف دلالت ظاهری و باطنی، نکته فوق که بررسی روان‌شناسانه محیط فکری و اجتماعی مؤلف است، تنها نسبت به سخن راوی که برداشت خود را از کلام الهی و معصوم برای مخاطب نقل کرده، صحیح است و نسبت به عین کلام الهی و معصوم که دارای مراتب مختلف ظاهری و باطنی است، صادق نیست.

۳. مخاطب می‌تواند متن را از مؤلف بهتر بفهمد؛ زیرا گاهی مؤلف به برخی از ابعاد معنای متن توجه ندارد و مفسر، اثر را بهتر از خود مؤلف می‌فهمد.

نقد: این نکته نیز در مورد سخنان بشری و راویان سخن الهی و احادیث معصومان علیهم‌السلام پذیرفته است، چنان که فرمودند: «... ربّ حامل فقه غیر فقیه وربّ حامل فقه إلی من هو أفقه منه» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۱)، اما درباره سخنی که به طور قطع و یقین، عین سخن الهی و معصوم است، چنین ادعایی مردود است که گفته شود این امکان وجود دارد که مفسر کلام الهی و معصوم از خود آن‌ها بهتر بفهمد.

۴. برداشت مفسر، فهم نهایی نیست و قضاوت احتمالی با ذکر شواهد اثبات‌شدنی نیست. اما به هر ترتیب با ابطال برداشت‌های احتمالی رقیب می‌توان یک برداشت را از میان برداشت‌های گوناگون برگزید.

نقد: این نکته هم نسبت به مفسران عادی در متون غیر وحیانی و دینی درست است، اما نسبت به مفسران الهی و آن‌ها که مخاطبان حقیقی و دست اول سخن الهی هستند، درست نیست؛ زیرا آن‌ها با آگاهی از مراتب ظاهر و باطن سخن الهی، ابتدا و

انتهای مراتب فهم را در اختیار دارند، اما به حسب میزان فهم راویان و سؤال کنندگان، ممکن است نسبت به آیه‌ای از آیات، تفسیر و تأویلی خاص ارائه کنند که چه‌بسا اختلاف در تفسیر به نظر آید.

تاریخچه تفسیر قرآن و حکمت متعالیه

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در کتب تفسیر و طبقات مفسران قرآن، پر واضح است که تفسیر قرآن از همان عصر نزول، همزمان با حفظ و ضبط آیات قرآن آغاز گردید که بیان معانی و مقاصد آیات توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امر الهی^۱ صورت پذیرفت و پس از رحلت حضرتش ادامه یافت. لذا در علم اصول، در فهم و برداشت از متن مقدس، سه غایت و هدف تفسیری قائل شده‌اند:

۱. فهم مقصود مؤلف به طور مطلق، چه مدلول کلام باشد یا نباشد؛ مثل تفسیر اهل تصوف و باطنیه؛

۲. فهم مدلول کلام به طور مطلق، چه مقصود مؤلف باشد یا نباشد؛

۳. فهم مدلولی که مقصود مؤلف است.

اصولیان شیعه بر قسم سوم تأکید دارند و به تعبیر شیخ انصاری همه امارات رایج برای استنباط احکام شرعی از الفاظ کتاب و سنت، اعم از اصول لفظیه و وضعیه، به منزله صغری و کبری برای تشخیص مراد شارع هستند (۱۴۲۸: ۱/۱۳۵-۱۳۶).

اما «حکمت متعالیه» که نخستین بار بر زبان ابن سینا جاری شد و سپس خواجه نصیرالدین طوسی در شرح آن آورد: «از آن جهت ابن سینا حکمت متعالیه را به کار برد که حکمت مشاء، حکمت بحثی صرف است» (۱۳۷۵: ۳/۳۹۹) و ملاصدرا نظام فلسفی خود را به آن نام گذاری نمود، تعالی یافته از دانش‌های دیگری همچون عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و نقل است؛ چنان که استاد آشتیانی فرمود:

ملاصدرا به واسطه غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی، و تدرّب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقه محمدیه... خود مؤسس

۱. اشاره به آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴).

طریقه‌ای شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد، ... سعه افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته است. ملاصدرا معتقد است که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت فلسفه خشک و استدلالی صرف نظری خارج نمود. نتیجه این کار منشأ توفیق کامل بین قواعد عقلی و مبانی کشفی و حقایق وارده در کتاب و سنت الهی گردید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۷-۸).

به قول استاد جوادی آملی، هر یک از علوم مذکور تنها به یک جهت اکتفا کرده و به جهات دیگر نپرداخته‌اند و چنانچه به جهتی از جهات دیگر پرداختند، آن را مؤید فن خود به شمار آورده‌اند. اما حکمت متعالیه کمالش را در جمع بین ادله یادشده، دانسته و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با هم می‌خواهد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن‌ها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را بر محور وحی، غیر قابل انفکاک می‌بیند. حکیم متاله عرضه برهان و عرفان را بر قرآن واجب می‌شمارد، نه نافله. در اصول کلی، نه به عرفان محض یا دلیل نقلی صرف اکتفا می‌کند و نه برای استدلال عقلی آن قصور می‌ورزد، چون هم می‌داند که هر مشهودی مبرهن است و هم می‌تواند بر آن برهان اقامه نماید (۱۳۸۶: ۱۶-۱۷).

روش و غایت تفسیر متن مقدس از نظر ملاصدرا

ملاصدرا قرآن را مانده‌ای آسمانی از غذاهای متنوع و رنگارنگ می‌داند که برای همه مردم از دیدگاه‌های مختلف، به میزان استعداد و روزی‌شان بهره‌ای است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰۴). او سر قرآن و مقصود نهایی آن را دعوت مردم به سوی خداوند می‌داند که با دستورات آن، بندگان از حسیض نقص به اوج کمال راه یابند (همان: ۴۹). ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* که مقدمه‌ای بر کتاب تفسیر اوست، برای بررسی‌های علمی و تدبر در آیات قرآن، ده ادب را به عنوان پیش شرط تفسیر قرآن بیان می‌کند:

۱. فهم قرآن در عالی‌ترین مرحله باطنی نیز در حجاب همین الفاظ و حروفی است

که بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده است؛

۲. تطهیر قلب از زشتی گناهان و عقاید فاسد؛

۳. حضور قلب و ترک حدیث نفس و وسوسه شیطانی؛

۴. تدبیر در آیات؛

۵. استنباط و استخراج معنا؛

۶. برطرف ساختن موانع فهم، مثل دقت بیش از حد در ظرافت‌های تجویدی و مخارج حروف، تقلید بدون بصیرت، دقت بی‌اندازه در قواعد عربی و الفاظ ادبی، جمود بر تفاسیر گذشته؛

۷. تخصیص، یعنی خود را مخاطب اوامر و نواهی آیات دانستن؛

۸. اثرپذیری و نشاط قلبی از انوار الهی آیات؛

۹. ترقی، تلاش برای آنکه آیات را از خداوند بشنود، نه از زبان و صدای خود؛

۱۰. تبری، بیزاری جستن از توان خود و راضی به رضای حق بودن (همان: ۵۸-۶۸).

چنان که مشاهده می‌شود، نیمی از آداب فوق در زمینه امور معنوی و باطنی است که در هیچ یک از اصول هرمنوتیکی که گذشت، مورد توجه نیست و همین نکته، وجه تمایز روش تفسیری او از هرمنوتیک عام است. ملاصدرا تفسیر قرآن را دارای مراتب ظاهری و باطنی می‌داند و در یک دسته‌بندی ابتدایی، مفسران قرآن را به دو گروه اهل عبارت و اهل اشارت تقسیم می‌کند. اگرچه هر دو گروه را به دنبال فهم معنا و مقصود سخن خداوند می‌شمارد، اما معتقد است کسانی که گرفتار لفظ و نقش حروف و ضرب الفاظاند، نهایت تلاششان صرف مباحث لفظی و بلاغی می‌شود و کسانی که در پی اشارت‌اند، اهل عنایت و جذب و محبت الهی هستند که نیازی به بررسی‌های عمیق لفظی و نحوی و بلاغی ندارند، مگر به اندازه‌ای که نیازشان برطرف شود (همو، ۱۳۶۶: ۲۸/۱-۲۹). از دیدگاه وی، کسانی که با تکیه بر معنای ظاهر، در برخی الفاظ قرآن به سراغ مجازگویی‌های دور از ذهن رفته‌اند، گرفتار وهم و گمانه‌های باطل شده‌اند. بنابراین به آن‌ها سفارش می‌کند که در تفسیر قرآن، بر نقل صریح و یا بر شهود قلبی غیر قابل رد تکیه کنند، وگرنه دچار شبهاتی خواهند شد که در گذشته و حال موجب سردرگمی بسیاری شده است. او در تقسیمی دیگر با تأکید بر همین نکته، روش‌های مفسران قرآن را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. روش لغوی: اکثر لغویان، فقیهان، محدثان، حنابله و کرامیان معتزلی در این روش

به مفهوم ظاهری و لغوی الفاظ بسنده کرده‌اند، اگرچه با قواعد عقلی ناسازگار باشد، و

امور عقلی را از آن جهت که نه در مکان و نه در جهت هستند، ممتنع و باطل می‌شمارند.
۲. روش عقلی: این گروه، الفاظ و عبارات قرآنی را با مقدمات عقلی و نظری تأویل کرده و از مفاهیم اولیه دور شده‌اند.

۳. روش ترکیبی از دو قسم گذشته: اکثر معتزله از جمله زمخشری و قفال با خلط دو گرایش تنزیه در آیات مربوط به مبدأ و تشبیه در آیات مربوط به معاد، به تفسیر پرداخته‌اند (همو، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۴).

۴. روش راسخان در علم: روش ائمه معصومین علیهم‌السلام و عارفان که قلبشان سرشار از نور ایمان است و از هر کجی و دویینی رهایی یافته‌اند، نه دچار افراط و تفریط در تنزیه و تشبیه‌اند و نه گرفتار خلط میان آن دو، در تفسیر آیات ضمن حفظ معنای ظاهری الفاظ به معنای باطنی نیز پرداخته‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۱۵۹/۴). از نگاه وی، اگرچه بالاترین درجه فهم به راسخان در علم اسرار قرآن اختصاص دارد، اما این به مفهوم نفی معنای ظاهر نیست و با فهم معنای ظاهری هیچ تناقضی ندارد، بلکه تفسیر باطنی مرتبه کمال همان ظاهر است (همان: ۱۶۲/۴).

در نهایت او با اشاره به کتاب تفسیر کبیرش که ناتمام مانده و آن را جامع بیشتر مطالب تفاسیر گذشته و در عین حال به واسطه علوم انوار و باطن اسرار مکنونه کتاب مبین الهی، از آن‌ها متمایز می‌شمارد، شیوه تفسیری خود را روش راسخان در علم می‌داند که قلب‌هاشان از وسوسه شیطان پاک و دل‌هاشان به انوار معرفت گشاده و از اوهام اهل تعطیل و گفته‌های بدعت‌گذاران خالی است (همو، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

ابعاد مختلف در روش تفسیری ملاصدرا

با توجه به جامعیت علمی ملاصدرا در ابعاد مختلف علمی و نمود آن در کتاب تفسیرش، باید به این نکته اذعان کرد که او با تأکید بر روش راسخان در علم، از روش‌های مختلف دیگر مانند تفسیر ادبی، نقلی و عقلی باز نمانده و بر اساس اصل اولیه خویش در عدم تقابل ظاهر و باطن، به روش‌های دیگر نیز چنگ می‌زند که از این جنبه، با روش هرمنوتیک عام در بیشتر موارد مطابقت دارد. در ادامه به برخی از این روش‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. روش ادبی

همان طور که پیش از این اشارت رفت، اصل اولی از دیدگاه ملاصدرا در تفسیر آیات قرآن، بُعد ظاهری الفاظ و عبارات نیست، بلکه در مسیر گذر از معنای ظاهری و دستیابی به تفسیر باطنی است. پس بنا به ضرورت، به روش‌های ظاهری و ادبی نیز می‌پردازد.

۱-۱. لغت‌شناسی

از میان مباحث ادبی، ملاصدرا به معناشناسی و ریشه‌یابی واژگان قرآنی بیش از دیگر روش‌های ادبی توجه نشان داده است. برای نمونه در تفسیر آیه‌الکرسی، درباره عربی، عبری یا سریانی بودن، اسم یا صفت بودن، و جامد یا مشتق بودن لفظ جلاله «الله» بیش از پنج صفحه (همو، ۱۳۶۶: ۲۶/۴-۳۱)، مفهوم و اشتقاق واژه «حی» بیش از سه صفحه (همان: ۸۲-۷۹/۴)، «قیوم» بیش از دو صفحه (همان: ۸۲-۸۴/۴)، «فی» (همان: ۱۲۰-۱۱۷/۴) و «شفاعت» (همان: ۱۲۷-۱۲۴/۴) بیش از سه صفحه توضیح می‌دهد. اما این نگاه معناشناسانه ملاصدرا به واژگان، در راستای هدف اصلی تفسیر باطنی و شهودی اوست.

۲-۱. مباحث صرفی و نحوی

اگرچه مباحث صرفی و نحوی به طور کلی در برداشت معنای ظاهری هر متنی از جمله آیات قرآن دخالت مستقیم دارد، اما از نگاه ملاصدرا پرداختن به مباحث نحوی، در تأیید و دستیابی به تفسیر معنای باطنی و شهودی است. چنان که در تفسیر سوره واقعه، درباره فراز **«وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ»** با توجه به نکته‌ای صرفی و با تأکید بر وضع اولی «وقعت» در زمان ماضی، بر خلاف دیگر مفسران هم‌اکنون قیامت را برپاشده می‌داند، نه اینکه قرار است در آینده برپا شود، و برای این مدعای خود به شواهدی از آیات و روایات استناد می‌کند (همان: ۱۴-۱۳/۷).

او درباره عبارت **«لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَذِبَةٌ»** با اشاره به نکته‌ای نحوی، دو وجه برای «لیس» نقل می‌کند؛ یکی آنکه صفت برای «واقعه» باشد و دیگر آنکه عامل برای ظرف «لوعتها» باشد. در این صورت «لیس» به معنای «لا یکون» که نفی حال است و

برخی از مفسران گفته‌اند، نخواهد بود (همان: ۱۵/۷).

۲. روش نقلی

مقصود از روش نقلی، دو روش «قرآن با قرآن» و «قرآن با سنت» است. روش قرآن با قرآن، در میان اهل بیت علیهم‌السلام رایج است؛ همچنان که امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۹۲). به همین دلیل، قرآن اولین منبع الهامی ملاصدرا در تفسیر آیات است؛ برای مثال در تفسیر آیه وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۲۳)، در تعیین ضمیر در «مثله» که آیا به «مما نزلنا» برمی‌گردد یا به «عبدنا»، در ضمن ادله مختلف، با استشهاد به آیه أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (یونس/ ۳۸) در زمینه تحدی که در آن «عبدنا» ذکر نشده، چنین نتیجه می‌گیرد که بازگشت ضمیر به «مما نزلنا» دقیق‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۲).

دومین منبع الهامی ملاصدرا در تفسیر، احادیث اهل بیت علیهم‌السلام است که با تبحر خاص خود و تسلطی که در این زمینه دارد، به تبیین و تفسیر آیات قرآن می‌پردازد؛ برای نمونه در تفسیر وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ به احادیثی از منابع اهل سنت استناد می‌کند که مراد از «الراسخون فی العلم» را امیر مؤمنان علیه‌السلام دانسته‌اند و طبق احادیثی در منابع شیعی مراد اهل بیت علیهم‌السلام هستند (همان: ۵۹/۴-۶۰).

۳. روش عقلی

مقصود از روش عقلی، شیوه استدلال عقلی و منطقی است. در این روش، از محتوای فلسفی و کلامی برای تبیین و تفسیر آیات بهره می‌گیرند. ملاصدرا که به شدت با روش جدلی متکلمان مخالف است، در نقل مطالب کلامی به ویژه با بیان دیدگاه‌های فخر رازی در تفسیر آیات، غالباً به نقد و رد سخنان او می‌پردازد؛ مثل بررسی ماهیت «ایمان» و «غیب» در تفسیر الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (بقره/ ۳؛ ر.ک: همان: ۲۴۵-۲۶۹).

ملاصدرا در تفسیرش به بسیاری از مبانی فلسفی خود و دیگران استناد می‌کند؛ از جمله در تفسیر آیه «نور» به بیان ابن سینا و شرح خواجه در شرح الاشارات اشاره دارد (همان: ۳۸۰/۴).

۴. روش عرفانی و شهودی

ملاصدرا با گرایش عمیق به مباحث عرفانی، بیش از همه از ابن عربی تأثیر پذیرفته و در تفسیر خویش از آثار عرفانی او و دیگران بهره‌های فراوان گرفته است. او که تفسیر حقیقی را متوقف بر نقل صریح یا کشف قلبی موافق با ظواهر می‌داند، بر آن است که مفسر برای دستیابی به کشف و شهود باید روش ریاضت و تزکیه نفس را در پیش گیرد و با قلع و قمع هوای نفسانی در قول و فعل به اقتضای فطرت خویش گام بردارد (همان: ۲۷۰/۳).

۵. توجه به اسباب نزول و اختلاف قرائات

ملاصدرا در راستای سبک ویژه تفسیری خویش علاوه بر روش‌های فوق، در صورت نیاز به مباحث علوم قرآنی از جمله اسباب نزول و اختلاف قرائات نیز استناد می‌کند؛ چنان که در تفسیر آیه «الْمُؤْمِنُ وَالْمُؤْمِنَةُ آمَنُوا أَنْ خَشِعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...» (حدید/۱۶)، به دو قول اختلافی میان مفسران اشاره می‌کند که به گفته برخی، این آیه یک سال پس از هجرت درباره منافقان نازل شده است، و به گفته برخی دیگر، این آیه درباره مؤمنان است. لذا در تأیید قول دوم، به سبب نزول آیه از قول ابن مسعود و ابن عباس اشاره می‌کند که ابن مسعود می‌گوید: «هنوز از اسلام آوردن ما چهار سال نگذشته بود که به واسطه این آیه، مورد سرزنش قرار گرفتیم و به دنبال آن مسلمانان یکدیگر را مورد سرزنش قرار می‌دادند»، و ابن عباس می‌گوید: «پس از سیزده سال از شروع نزول قرآن، خداوند با این آیه مؤمنان را مورد سرزنش قرار داد» (همان: ۲۰۷/۶).

ملاصدرا با پیروی از دیگر مفسران، گاهی در تفسیر خویش به اختلاف قرائات نیز استناد می‌کند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...» (بقره/۳۶) به نقل از تفسیر مجمع البیان طبرسی، قرائت «أزلهما» را «أزالهما» به معنای زوال از مکان دانسته است (همان: ۱۰۸/۳).

بنابراین روش تفسیری ملاصدرا که از جنبه‌های مختلف کلام الهی را مورد بررسی قرار داده و علاوه بر آن، به آداب تدبر در قرآن و شرایط نفسانی مفسر به عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر تأکید نموده، راه هر گونه نقد را سد کرده است. به همین دلیل،

تفسیر المیزان که به حق بهترین تفسیر قرن اخیر به شمار می‌رود، با کمی تفاوت در مباحث عقلی و تکیه بر تطبیق آیات بر مسائل اجتماعی، روش جامع ملاصدرا را برگزیده است.

نتیجه‌گیری

از مقایسه روش و غایت‌مندی تفسیر متن مقدس در هرمنوتیک عام و حکمت متعالیه صدرایی، چنین به دست می‌آید که اگرچه هر دو مکتب از جنبه غایت تفسیر، در پی دستیابی به مراد و مقصود مؤلف هستند، که با تکیه بر روش بررسی‌های ادبی، نقلی و عقلی، و رعایت شرایط زمانی و مکانی متن قابل دستیابی است، اما با توجه به جنبه‌هایی از نقد که بر هرمنوتیک عام در تفسیر متن مقدس گذشت، روش تفسیری ملاصدرا در تفسیر قرآن از آن جهت متمایز و دارای اولویت است که علاوه بر استفاده از روش‌های عام و مشترک ادبی، نقلی و عقلی، به جنبه شهودی نیز پرداخته است که با تکیه و تأکید بر روش ریاضت و تزکیه نفس و قلع و قمع هوای نفس در قول و فعل به اقتضای فطرت، در پی مراد مؤلف (متن مقدس) و غایت آن یعنی دعوت مردم به سوی خداوند و رساندن بندگان از حسیض نقص به اوج کمال است. بدین ترتیب می‌توان گفت که ملاصدرا دو گام به جلو رفته است: ۱. در جنبه‌های معنوی و باطنی که هم در بخش پیش‌شرط‌های ورود به تفسیر قرآن اشاره شد و هم در بخش روش تفسیری او در بخش روش عرفانی و شهودی گفته آمد. ۲. درست است که او غایت تفسیر را دستیابی به مراد و مقصود حق تعالی در قرآن می‌داند، اما برای این مراد و مقصود نیز غایتی ذکر می‌کند که همان دعوت مردم به سوی خداوند و رساندن بندگان از حسیض نقص به اوج کمال است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق و تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
 ۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
 ۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، چاپ نهم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
 ۴. پالمر، ریچارد ا.، علم هرمنوتیک؛ نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
 ۶. ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ ش.
 ۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
 ۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
 ۹. همو، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
 ۱۰. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۱. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
 ۱۲. گرانت، رابرت مک کوئین، و دیوید تریسی، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه به همراه نقد و تطبیق با قرآن از ابوالفضل ساجدی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
 ۱۳. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱ ش.
 ۱۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
 ۱۵. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۶. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، چاپ سوم، قم، خانه خرد، ۱۳۸۵ ش.
 ۱۷. هرش، اریک دونالد، اعتبار در تفسیر، ترجمه محمدحسین مختاری، تهران، حکمت، ۱۳۹۵ ش.
18. Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

مطالعه تطبیقی

استقلال مفهومی وجود رابط

در ملاصدرا و اسپینوزا*

- غلامعلی مقدم^۱
- ابوالحسن ارجمند^۲

چکیده

رابطه ذهن و خارج از مهم‌ترین مسائل فلسفه است، انحای وجود در خارج، منشأ تحقق حکایات و تصورات ذهنی است. در اندیشه ملاصدرا موجود فی نفسه محکی وجود محمولی است و موجودات رابط از استقلال تصویری و مفهومی بی‌بهره‌اند. اسپینوزا نیز تصور استقلالی از صفات و حالات را بدون لحاظ جوهر ممکن نمی‌داند. به نظر او، حالات استقلال مفهومی نداشته و حتی در مقام تحقق معرفت تصویری خویش نیز در پرتو جوهر لحاظ می‌شوند. در این مقاله با روشی تحلیلی، دیدگاه این دو فیلسوف را در این مسئله مورد مطالعه تطبیقی قرار داده، ضمن تبیین همگرایی و تشابه دیدگاه آن‌ها، اختلاف نوعی را به مثابه موضوعی مشترک در فلسفه تطبیقی معرفی نموده و نشان داده‌ایم که صدرا و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (gh1359@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (abolhasan.arjmand@yahoo.com).

اسپینوزا چگونه از رهگذر این تلقی به لوازم دیگر این نگرش رهنمون گردیده‌اند.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، اسپینوزا، وحدت وجود، جوهر، وجود رابط،
 اختلاف نوعی.

مقدمه

فلسفه حاصل تأمل عقلانی بشر در جهان و انسان است. وحدت دستگاه‌های ادراکی بی‌شک باید سرنوشت واحد یا مشابهی را برای هر دو رقم زند. فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در بخشی از این مسیر با هم مشابه‌اند، چنان که در مبدأ و منتها نیز مشترکاتی دارند. گفت‌وگو میان رهاوردهای فلسفه اسلامی و دستاوردهای تفکر غربی در حوزه‌های مشترک، زمینه تضارب آرا، تبادل انظار، پویایی افکار و تحول آثار را فراهم خواهد آورد. مواجهه فلسفه اسلامی و غرب و ورود به گفتگو با یکدیگر، منشأ تحولات مختلف در جهان، انسان و معرفت است و انزوای آن دو نه تنها برای آن دو که برای اصل فلسفه مضر است. تعصب به نحوه خاصی از تعقل و حکم به بطلان دیگر نطرها، به معنای نفی دستگاه مشترک ادراک عقلی و قابلیت آن در شناخت عالم و آدم است. بنابراین وادار کردن فیلسوفان به گفت‌وگو، نقاط قوت و ضعف هر کدام را آشکار، توانایی‌های آن‌ها را مجسم و پیدا کردن راه حل‌های نو در تبیین و تحلیل فلسفی را بازمی‌کند. صدرا و اسپینوزا از فیلسوفان مطرح اسلام و غرب بوده و در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی دارای نقاط مشابه و مشترک می‌باشند. در این نوشته با اذعان به وجود تفاوت و اختلاف در مبادی و مبانی، نگاه مشابه آن‌ها را به وجود و شئون آن تا آنجا که مسلمات فلسفه آن‌ها اجازه می‌دهد، مورد مطالعه و تطبیق قرار داده و به رغم دیدگاه معتقد به تباین و تضاد، نشان داده‌ایم که مبانی و دستاوردهای آن‌ها در نقاطی با هم یکسان و نتایج آن‌ها به هم شبیه است.

تاریخچه بحث

ثمرات تعقل و فلسفه‌ورزی در پرتو گفت‌وگو و تضارب آرا حاصل می‌شود و مکاتب فکری موفق، از برایند افکار و آرای مکاتب دیگر سر بر می‌آورند. فلسفه اسلامی و فلسفه غرب هر دو مدعی به کارگیری ابزار و روش عقلانی در مسیر حرکت علمی خود

هستند و بر این اساس بی‌شک ثمرات و نتایج همسو و مشابه در آن‌ها زیاد خواهد بود. برخی موضوعات فلسفه تطبیقی، حاصل تحقیق و تأمل در دستاوردهای مشترک و نقاط تشابه افکار حکمای اسلامی و فلاسفه غرب است. در این میان، جهان‌شناسی اسپینوزا در مسئله وحدت وجود، جوهر، حالات جوهر و تبیین معرفت‌شناسانه او در نحوه حصول ادراک به حالات و صفات جوهر، بیشتر مورد مقایسه و تحلیل قرار گرفته است. کتب و مقالاتی نیز به صورت عام یا خاص این نقاط مشترک را بررسی کرده‌اند که از جمله می‌توان به «تعالی و حلول در فلسفه اسپینوزا و ملاصدرا» (شایان‌فر، ۱۳۹۳) و «مقایسه وحدت‌انگاری صدرالدین شیرازی و اسپینوزا» (طاهری سرتشنیزی، ۱۳۹۱: ش ۲۹/۳۳) اشاره کرد.

اما آنچه در این مقاله میان این دو فیلسوف مورد توجه و تحلیل واقع شده است، استقلال ماهوی و مفهومی و عدم آن در نظر آن دو است که در حکمت اسلامی، به اختلاف نوعی و غیر نوعی در وجود رابط تعبیر می‌شود و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. طرح گسترده این مسئله میان اندیشمندان اسلامی و غرب می‌تواند آن را در عداد یکی دیگر از موضوعات فلسفه تطبیقی قرار داده و زمینه تحقیق و تطبیق بیشتر در این زمینه را فراهم آورد.

صدررا، وجود مستقل و رابط

اصطلاح وجود رابط و رابطی از زمان فارابی در آثار فلسفه اسلامی به چشم می‌خورد. لکن تحلیل و تحویل ملاصدرا نسبت به وجود رابط را می‌توان از نوآوری‌های او در این حوزه به شمار آورد. نظریه او در وجود رابط با دیگر دیدگاه‌های او مانند تحویل‌علیت به تشآن، عبور از وحدت تشکیکی به تشکیک مظاهر، منع انتزاع ماهیت از وجود رابط، تحویل ماهیات به اعیان ثابته، وحدت شخصی وجود و... هماهنگ است. از این میان در مطالعه تطبیقی تفکر او با اسپینوزا آنچه بیشتر مورد توجه ماست، نفی استقلال ماهوی و مفهومی وجود رابط به عنوان معنای حرفی و تلقی آن به عنوان حالت و شأن وجود است.

رابط و رابطی در استعمالات فلسفی، اصطلاحات مختلف داشته و ابهام در

تفکیک و تمایز این اقسام، گاه موجب خلط و اشتباه می شده است. از این رو، حکما خود به تسمیه و تفکیک آن‌ها اقدام و تا حدودی از خلط و جابه‌جایی آن‌ها جلوگیری می نمودند. میرداماد وجود رابط را به معانی حرفی و فی‌غیره در هلیات مرکبه، و وجود رابطی را مساوی با وجود لغیره در برابر وجود لفسه تفسیر کرده است. او معنای لفسه را مشتمل بر وجود لشیء و فی‌شیء و عند شیء دانسته است. بدیهی است که وجود رابط به اصطلاح نخست مربوط به قضیه و رابطی به اصطلاح دوم مرتبط با وجودات خارجی و در ناحیهٔ مصادیق جوهری و عرضی وجود معنا پیدا می کند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

صدرا نیز در تبیین اصطلاح وجود، این دو فضا را در نظر داشته و اگرچه عبارات او در اینجا از جهتی ابهام دارد، اما تمایز میان سه معنا در سخن او آشکار است. او رابط به معنای اول را همان وجود رابط و فی‌غیره در قضیهٔ مرکبه در مقابل وجود محمولی قرار داده است، وجود اعراض را در مقابل وجود لفسه جوهر، وجود رابطی و لغیره دانسته و در نهایت مطلق وجودات امکانی را وجود رابط می نامد. او علیت را به تشان عرفانی و معلول را عین ربط و اضافهٔ اشراقیه به علت معرفی کرده و آن را متناظر با اصطلاح فی‌غیره وجود به کار می برد که برای تمایز آن از دو قسم دیگر بهتر است که آن را وجود ربطی بنامیم.

با حکم به ربط بودن ممکنات نسبت به علت و تعریف آن‌ها از وجود حقیقی و ترقی معلول به شأن و ظهور و تجلی و تعلق، به تبع بحث دیگری مطرح گردیده که در حکمت اسلامی از آن به نحوهٔ اختلاف وجود رابط و مستقل یاد می شود. با نفی استقلال خارجی و اضمحلال وجودات امکانی در شعاع حقیقت وجود، این پرسش مطرح می شود که آیا می توان این مظاهر امکانی و روابط شانی را که در تحقق خویش عین ربط و وابستگی به واجب هستند، در تصور ماهوی و مفهومی به استقلال فهم کرد. به تعبیر دیگر، آیا اختلاف میان وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی است؟ یعنی می توان به وجود رابط نگاه استقلالی نمود و آن را که عین تعلق و وابستگی است، به عنوان ماهیتی مستقل مورد توجه و التفات تصویری قرار داد؟ صدرا چنین امکانی را نفی کرده و به اختلاف نوعی رأی داده است.

در تقسیم رایج قبل صدرا، موجود به فی نفسه و فی غیره تقسیم می‌شود. موجود فی نفسه، خود به دو قسم لنفسه و لغیره، و موجود لنفسه به بنفسه و بغیره تقسیم می‌شد. در شاخه اول تقسیم وجود فی غیره از استقلال حقیقی و استقلال مفهومی هر دو بی‌بهره است و در شاخه دوم که جوهر و عرض در ضمن وجود فی نفسه مطرح است، جوهر دارای استقلال خارجی و مفهومی، و عرض تنها از استقلال مفهومی برخوردار است؛ به این معنا که وجود فی نفسه عرض در خارج، عین وجود آن در موضوع بوده و از خود استقلال وجودی ندارد. اما همین وجود لغیره از آنجا که منشأ انتزاع مفهومی ماهوی و معقولی اولی است، دارای ماهیت و مفهوم مستقل بوده و همین استقلال مفهومی، نوعی تمایز و جدایی از غیر برای او به ارمغان می‌آورد.

ملاصدرا در این مسئله، به اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل معتقد شده است. در این نظر تحت هیچ شرایطی نمی‌توان با توجیه التفات به وجود رابط این شأن تعلقی و وابستگی را حتی در مقام تصور از آن جدا نموده و تصور ماهوی مستقلی از آن در ذهن ارائه کرد.^۱

از طرفی، او هماهنگ با دیگر مبانی حکمت متعالیه چون اصالت، بساطت، وحدت و تشکیک وجود و در گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، مطلق استقلال وجودی یا مفهومی برای غیر حقیقت وجود را نفی و عالم امکانی را به وجود حرفی نسبت به مبدأ تحویل برده است. بر این اساس، چیزی برای ممکن به جز وجود فی غیره که عین ربط به وجود مستقل الهی است، باقی نخواهد ماند:

- «و‌هاهنا نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود؛ لا استقلالی ولا تعلقی، بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۳۰۵)؛ و در اینجا می‌گوییم که برای غیر حق وجودی نیست؛ نه وجود تعلقی و نه وجود استقلالی، بلکه وجود آن‌ها جز تطور حق به اطوار خویش و تشأن به شئون ذاتی خود چیزی نیست.

- «لکننا نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غیر کونه مرتباً إلى جاعله التام یكون بتلك

۱. «والحاصل أن الوجود الرباطی بالمعنی الأول، مفهوم تعلقی لا یمکن تعقلها علی الاستقلال وهو من المعانی الحرفیة ویستحیل أن یسلخ عنه ذلك الشأن ویؤخذ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفات إلیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۸۲).

الجهة موجوداً لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان» (همان: ۸۰/۱)؛ ما می‌گوییم که غیر از جهت ارتباط به جاعل تام، جهت دیگری برای معلول نیست تا بر اساس آن، موجود لنفسه بوده و با وجود جاعل مغایرت داشته باشد.

با این نگاه، حقیقت معلول عین ربط، فقر ذاتی و بطلان محض است. از این رو، اشیای عالم امکان در ذات، وصف و فعل خود هیچ هویت و حقیقتی نخواهند داشت: حاصل سخن اینکه جمیع موجودات نزد اهل حکمت الهیه، از پرتوهای نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی هستند. پس آنچه اوهام محجوبان اقتضا می‌کرد که ماهیات ممکنه در ذات خویش دارای وجودند، فرو ریخت و ثابت شد که احکام و لوازم ماهوی، به مدد مراتب وجود که اشعه و اظلال وجود حقیقی و نور احدی هستند، ظاهر می‌شود (همان: ۲۹۲/۲).

موجود ممکن، عین ربط به حقیقت وجود، شأن تجلی و مظهر وجود است، ظهورات با قطع نظر از ذات واجب، معدوم مطلق‌اند و نفسیت و حتی شأنت تصور و اشاره ذهنی نیز ندارند:

«فلا یکون فی نفسه مع قطع النظر عن ما یقوم به متصوِّراً؛ فضلاً عن أن یکون موجوداً» (همو، ۱۳۶۶: ۳۵۸/۴)؛ جوهر حقیقی موجود مستقل بالذات است که در بودنش بدون ارتباط با شیء دیگر واجب است، و عرض حقیقی آن است که به حسب ذات و هویت خود متعلق به غیر است، ... پس فی نفسه و با قطع نظر از مقوم خویش حتی متصور نیست، چه رسد به اینکه موجود باشد.

وجود امکانی به نظر او از آن جهت که عین ربط و فاقد هر گونه هویت استقلالی است، بدون تصور مربوط الیه قابل ادراک نیست. دیدگاه او در این مسئله، مخالف نوعی میان دو وجود است؛ وجود رابط هرگز از شأن رابطی خویش منسلخ نگشته و امکان تصور استقلالی پیدا نخواهد کرد (همو، ۱۹۸۱: ۸۲/۱).

از این جهت وجود رابط ماهیت نداشته و نظام مقولات که به تبیین و دسته‌بندی ممکنات به عنوان ماهیات کلی می‌پرداخت، به نظام معقولات تحول خواهد یافت. بر این اساس، «حقیقت هستی بیش از دو قسم ندارد، یکی مستقل که واجب است و دیگری رابط (نه رابطی) که ممکن است، و ممکن یعنی وجود رابط معنای حرفی

است که به خداوند مستقل متکی است، و معنای حرفی ماهیت ندارد، بلکه مفهوم دارد؛ زیرا ماهیت چیزی است که مستقلاً به ذهن می‌آید، ولی مفهوم حرفی هرگز استقلال مفهومی ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۸۹/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۲/۱).

این نگرش به هستی سبب می‌شود که مفاهیمی از قبیل جوهر، کم، کیف و سایر اعراض که در مقام قبلی بیانگر معقولی اولی دارای محدوده ماهوی مشخصی بودند که منشأ سلوب بی‌شمار بود و در این مدار بسته ماهوی خود را از غیر متمایز می‌نمود، در مقام فعلی بحث، در سطح نازل‌تری از هستی که به نمودها مربوط می‌شود، ایفای نقش کنند. این نمود که همان وجود ربطی و تعلق و اضافه اشراقی و معنای حرفی است، در مقام حکایت مفهومی و ماهوی نیز در پرتو لحاظ ربطی به حقیقت وجود قابل تصور است، آن تباین ماهوی و مفهومی در معقول اولی به معقول ارتقا یافته، و در این ارتقا نیز نه به تحقق منشأ انتزاع که به تحقق کثرت مظاهر حقیقت وجود موجود است:

وقتی ماهیت به مفهوم تبدیل شد، بحث مقولات به مقولات اولی یا ثانوی مبدل می‌گردد و جریان جنس و فصل، و قریب و بعید، و حد تام و ناقص و نیز سایر مباحث مربوط به کلیات خمس که در فلسفه مطرح می‌شود، همگی رنگ مفهوم می‌گیرند و به طور جدی متحول می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۸۹/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۲/۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۵۸/۴).

نکته انضمامی اینکه صدرا در تبیین اختلاف وجود رابط و محمولی، به اشتراک لفظی آنها تعبیر کرده است که نباید آن را به حسب ظاهر تفسیر نمود:
حق این است که اشتراک میان آن دو فقط در لفظ است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۱).

بدیهی است که قول به اشتراک لفظی در معنای وجود رابطی و محمولی، با دیگر مبانی حکمت متعالیه چون اشتراک معنوی و وحدت مفهوم وجود چندان سازگار نیست. لذا سبزواری، هیدجی، زنوزی، نوری، علامه طباطبایی و دیگر کسانی که با این تعبیر برخورد کرده‌اند، هر کدام به نوعی به نقد یا توجیه آن اقدام نموده‌اند. آنچه در این میان مناسب‌تر به نظر می‌رسد، آن است که صدرا برای نشان دادن شدت اختلاف بین این دو نوع وجود، از تعبیر اشتراک لفظی استفاده کرده باشد:

زیرا شکی نیست که مصادیق این دو قسم متباین نبوده و از مراتب حقیقت مشککه خارجی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۳۱/۱).
 مراد او از آن سخن، اختلاف تباینی این دو قسم از وجود نیست، بلکه تنها ارائه شدت تفاوت رتبه آن دو است (همان: ۲۶۷/۱).

اسپینوزا، جوهر و حالت

برای تأمین مواد بحث تطبیقی میان صدرا و اسپینوزا، توجه اجمالی به نظام وجودشناسی اسپینوزا و تحلیل جوهر و حالت در نگاه او ضروری است. او در فصل اول کتاب اخلاق، مباحث مربوط به جوهر و حالت و انحای لحاظ‌های آن دو را مطرح ساخته و با تعریف مبادی تصویری، توضیح اصول موضوعه و متعارف، ذکر و استنتاج قضایا و سپس استدلال و اقامه برهان بر دعاوی که روش معهود اوست، به تبیین و توضیح مراد خویش در این باره پرداخته است.

در تحلیل مبادی، او اصرار دارد که از حالت به جای عرض استفاده کند و هستی را در پوشش جوهر و حالت تبیین نماید. اگرچه گاه عرض در ترجمه فلسفه او، در مقابل جوهر قرار می‌گیرد، اما به دلایلی که خود توضیح داده، بهتر است که در این موارد از تعبیر حالت استفاده شود:

من درباره این تقسیم می‌خواهم این نکته را خاطرنشان سازم که ما صریحاً می‌گوییم: موجود منقسم به جوهر و حالت است، نه جوهر و عرض (Spinoza, 2002: 180).

همچنین ممکن است از ظاهر برخی تعابیر چنین برداشت شود که او به سه مرتبه هستی یعنی جوهر، حالت و اثر معتقد است؛ اما این انتساب، موجبات نفوذ کثرت به متن هستی را رقم زده و با نگاه وحدت‌گرا در نظام فکری اسپینوزا منافای است. در نگاه او هستی منحصر در جوهر است. جوهر حقیقتی واحد بوده و از وحدت ذاتی و نه عددی برخوردار است. حتی آنچه ما به عنوان حالات یا صفات جوهر از آن یاد می‌کنیم، اموری است که عقل آن‌ها را به مثابه مقوم ذات جوهر لحاظ می‌کند. در واقع در عالم جز جوهر واحد چیزی نیست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵، تعلیقات مترجم).

با توجه به نقش محوری جوهر و حالت در تأمین وحدت در نظام فکری اسپینوزا،

در ادامه به تبیین جوهر و حالت در دیدگاه او پرداخته تا از این رهگذر، مبادی تصویری بحث را فراهم آورده باشیم.



جوهر

چنان که اشاره شد، جوهر به تعریف اسپینوزا ذات هستی حقیقی است؛ حقیقتی که در موجودیت و معقولیت بالذات و مستقل است. استقلال وجودی و علمی جوهر همواره در تعبیر اسپینوزا همراه یکدیگر مورد تأکید و توجه قرار گرفته است و حتی او بر استقلال مفهومی جوهر بیشتر تکیه کرده است. این همراهی زمینه مقایسه دیدگاه او را با مسئله استقلال مفهومی وجود رابط در حکمت متعالیه و تحقق علم به مقید از رهگذار مطلق در نگاه عرفانی فراهم می‌کند. به نظر او، جوهر چیزی است که در تحقق، فهم و ادراک مستقل بوده و مسبوق به ادراک منشأ انتزاع یا علت تحقق نیست:

مقصود من از جوهر شیئی است که فی نفسه موجود است و به نفس خود به تصور درمی‌آید؛ یعنی تصور آن به تصور شیء دیگر که از آن ساخته شده باشد، وابسته نیست (Spinoza, 2002: 217).

این استقلال وجودی و علمی در برگردان فلسفی، به وجود فی نفسه ترجمه می‌شود. در مقابل اصطلاح فی نفسه، وجود فی غیره قرار دارد که از حیث مفهومی و وجودی هیچ کدام استقلال ندارد و مشابه آنچه در تقسیم‌بندی فلسفه اسلامی گفته می‌شود، در رتبه مؤخر از وجود فی نفسه لغیره است که اگرچه استقلال وجودی و خارجی ندارد، اما به نظر مشهور، از استقلال ماهوی و مفهومی برخوردار است. پس جوهر به اعتقاد او چیزی است که در وجود مستقل بوده و خود فی نفسه به تصور درآید.

در فلسفه اسپینوزا، جوهر که مساوی با حقیقت هستی و هستی حقیقی است، همان خداوند است. نگاه وحدت‌گرای او مقتضی این است که تنها یک حقیقت واحد بسیط، متن واقع را فراگرفته و اگر غیر، به ادراک یا مشاهده ظاهری درآید، خارج از این حقیقت نباشد، این حقیقت باید با مبدأ هستی در ادیان و شرایع یگانه باشد. در این باره ویژگی‌ها و لوازم واجب‌الوجود را برای جوهر و حقیقت هستی بازگو کرده و بسیار شبیه به الهیات دینی سخن رانده است؛ جوهر حقیقتی نامتناهی است، بالضروره موجود یعنی

واجب‌الوجود است، منحصر در واحد است و فرض غیر با او معنا ندارد، آنچه غیر می‌نماید حالات و مظاهر این حقیقت واحد است:

- تحت خدا جوهر مطلقاً نامتناهی را یعنی جوهری که دارای بی‌شمار صفات است که هر کدام از این صفات مظهر ذات نامتناهی و سرمدی است، می‌فهمم (Ibid.: 217).
 - خدا، یا جوهر دارای صفات نامتناهی که هر یک مظهر ذات نامتناهی و سرمدی است - و از ذاتی نامتناهی و سرمدی حکایت می‌کند- بالضروره موجود است (Ibid.: 222).

خدا یا جوهر وجودی نامتناهی و منشأ ظهور صفات نامتناهی است:

خدا موجودی است که همه صفات یا صفات نامتناهی بر او حمل می‌شود (Ibid.: 40).

در تعبیر عرفانی، مظاهر مقید در بستر مطلق شکل می‌گیرد، مطلق مقدم بر آن‌ها تحقق داشته و لحاظ مظاهر در پرتو آن امکان‌پذیر است.

جوهر همه صفات و کمالات را به نحو مطلق داراست و در نتیجه جایی برای تحقق یا تصور جوهر یا موجودی دیگر باقی نمی‌گذارد:

جوهر دیگری جز خدا نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه به ادراک درمی‌آید... هر آنچه هست، در خداست و هیچ چیز بدون خدا نه هست و نه به ادراک درمی‌آید (Ibid.: 224).

چنان که گفتیم انحصار تحقق و تصور در جوهر به نظر اسپینوزا ملازم هم بوده و همین مبنا او را در تقریر برهان وجودی یاری رسانده است. مطلق برای تصدیق جز به تصور نیازمند نیست. او در شرح فلسفه دکارت می‌گوید: «وجود خدا از صرف ملاحظه و تصور ذات شناخته می‌شود» (Ibid.: 133). این سخنان بن‌مایه برهان وجودی او را شکل می‌دهد. به نظر او، صرف تصور صورت معقول ذاتی که کامل است، وجود را هم متعلق با ذات به همراه خواهد آورد.

حالت و صفت

چنان که دیدیم، مراد اسپینوزا از جوهر وجودی فی‌نفسه بود که در تصور و تحقق، مستقل و بی‌نیاز از غیر است. در مقابل این وجود فی‌نفسه، حالت وجودی فی‌غیره دارد که به واسطه وجود جوهر فهم شده و در بستر آن موجود است:

تحت حالت من احوال جوهر را می‌فهمم؛ به بیان دیگر، چیزی را که فی‌غیره است و نیز به واسطه آن فهم می‌شود (Ibid.: 217).

در مقابل دو خصوصیت بنیادی جوهر، حالت که همان تعیین و ظهور و اثر جوهر است، نه تنها در تحقق بلکه در تصور هم بر خلاف جوهر فی‌غیره است. جوهر در تحقق خارجی و قوام ذهنی مقوم حالت است. در واقع فهمیده شدن با جوهر و در پرتو جوهر مقوم و ذاتی حالت است:
تحت صفت من آن چیزی را می‌فهمم که عقل آن را به عنوان مقوم ذات جوهر به شمار می‌آورد (Ibid.: 217).

گویا اساساً راه شناخت جوهر، لحاظ آن در قالب حالات است. جوهر از طریق حالات در ظرف محدود ادراک ظهور می‌کند. حالات همان ظهور جوهرند. اگر جوهر مقدم بر حالات به ادراک نیامده باشد، حالات هم از تصور ادراکی بهره نخواهند داشت. چنان که اگر در خارج جوهر موجود نباشد، شعاع و پرتو آن هم تحقق نخواهد داشت.

مصادق بارز حالات و صفات، همین ابعاد و امتدادات یا به تعبیری موجودات عالم مشهود جسمانی و تعینات جوهر هستند. پس طبیعت محدود مشهود، حالات جوهرند که به مدد آن معقول و موجودند. به تعبیر بهتر، جوهر و حالات آن از طریق این آثار برای ما آشکار می‌شوند؛ چنان که در نگاه عرفانی و حکمت متعالیه، وجودات امکانی تعینات و روابط و مظاهر وجود حق به شمار می‌روند که نسبت به حق، وجود حرفی بوده و در پرتو اشراق حق موجودند:

- شیء ممتد و شیء متفکر یا صفات خدا هستند یا حالت صفات خدا (Ibid.: 224).
- اشیای جزئی، چیزی جز صفات خدا نیستند؛ یعنی احوالی که صفات خدا به گونه‌ای مشخص و قطعی در آن نمایان می‌گردند (Ibid.: 232).

پس هستی منحصر در جوهر است، جوهر همان خداست و جز او نه چیزی هست و نه مستقلاً به ادراک درمی‌آید:

به جز خدا نه جوهری هست و نه جوهری به ادراک درمی‌آید. حالات بدون جوهر نه هستند و نه به ادراک درمی‌آیند. آن‌ها تنها می‌توانند در طبیعت الهی موجود باشند و

از طریق آن ادراک شوند. اما به غیر از جوهر و حالات آن چیزی نیست. پس بدون خدا، نه چیزی هست و نه به ادراک درمی‌آید (Ibid.: 224).

مطالعه تطبیقی دو دیدگاه

چنان که دیدیم در مباحث جهان‌شناسی، نوعی وحدت‌گرایی در اندیشه نهایی صدررا و اسپینوزا وجود دارد که امکان مقایسه و مطالعه تطبیقی فلسفه آن‌ها را فراهم آورده است. ملاصدررا در نهایت به وحدت شخصی عرفانی وجود اذعان کرده و آن را به عنوان دیدگاه نهایی خود پذیرفته است. او مبانی و مبادی این نظر را در حکمت متعالیه فراهم آورده، به لوازم و آثار آن نیز تا حدودی پایبند بوده، در حد توان استدلال و برهان بر آن اقامه نموده، تحولات مناسب با وحدت شخصی در حکمت متعالیه پدید آورده و از نتایج تازه این بحث استقبال کرده است. پس آنچه به نحو عام در نظام فکری عرفان و فلسفه اسلامی قابلیت طرح در این گفتگوی مشترک را دارد، به نحو خاص در منظومه فکری صدررا منعکس شده است.

در این نگاه عرفانی، واقعیت و وجود منحصر در واحد شخصی است. این واحد بسیط تعینات اطوار و شئونی دارد که به حسب مراتب ظهور و بطون آن، نوعی کثرت در مظاهر پدید می‌آید. کثرات ظاهری از حقیقت وجود برخوردار نبوده، بلکه ظهور و نمود آن حقیقت به شمار می‌روند.

یکی از لوازم پایبندی به وحدت شخصی وجود، تحویل وجودات امکانی به وجود فی‌غیره در حکمت متعالیه است. چنان که گذشت، در این نگاه تعینات امکانی معانی حرفی و فی‌غیره بوده، هیچ استقلال وجودی و تصویری نداشته و ربط محض به مبدأ وجودند. بنابراین لحاظ و التفات به آن‌ها بدون در نظر آوردن جنبه ربطی و قوام‌بخش و مقوم آن‌ها امکان‌پذیر نبوده، بلکه حقیقتی جز این قوام و مقوم ندارند. تصور مستقل در عین ذات و تصور وابسته نهفته است و تصور وابستگی بدون مبدأ امکان‌پذیر نیست. سخن از حق و باطل است و آنچه جز حق است، باطل نامیده می‌شود و آنچه می‌ماند، حق و ظهورات گوناگون و نشانه‌های متفاوت آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۶/۱-۸۷). این مطلب به تعابیر مختلف در معارف اسلامی مطرح شده که همه آن‌ها را باید مرتبط

با این معنا دانست. درک وجود مطلق مقدم بر ادراک مقید، مشاهده حق قبل و بعد و همراه با اشیا، تقدم معرفت حق بر معرفت نفس و شهود حق در باطن وجود نفسانی و حتی مسئله فلسفی توقف علم حقیقی به ذوی الاسباب بر اسباب را می‌توان در همین راستا تفسیر کرد؛ اگرچه صدرا در نفی استقلال تصوری از وجود رابط به نحو خاص به آن دامن زده است.

اسپینوزا نیز از این جهت مشابه و قابل مقایسه با صدراست. او حقیقت هستی را منحصر در خدا و جوهر دانسته و اغیار را تعینات، ظهورات، حالات و صفات جوهر معرفی می‌کند که در حد ذات و بدون لحاظ جوهر، از موجودیت و معقولیت بی‌بهره بوده و در پرتو وجود او از تحقق و تعقل برخوردار می‌شوند. در تعبیر اسپینوزا دیدیم که او به صراحت از تصور قوام‌بخش جوهر و نقش آن در لحاظ مفهومی و تصوری حالات سخن می‌گفت.

در نحوه تصور و لحاظ استقلالی و مفهومی یا ماهوی وجودات رابط نیز مشاهده کردیم که ملاصدرا به نفی چنین امکانی فتوا داده و اختلاف میان وجود فی‌غیره و فی‌نفسه را اختلاف نوعی معرفی کرد. اگرچه کسانی مانند علامه معتقدند که می‌توان به وجود فی‌غیره و ربطی معلول، نگاه و التفات استقلالی داشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۱)، اما صدرا معتقد است که معلول هرگز از شأن ربطی خویش منسلخ نشده و حتی در مقام التفات و تصور نیز نمی‌توان به آن نگاه استقلالی کرد. لازمه سخن صدرا در اختلاف نوعی وجود رابط در قضیه و وجود فی‌غیره دانستن معلول در خارج، عدم امکان تصور ظهورات حقیقت وجود بدون لحاظ مقوم آن‌هاست. لذا از این جهت می‌توان او را با اسپینوزا در این مسئله هماهنگ دانست. چنان که در اسپینوزا نیز تصور و ادراک حالات و صفات بدون لحاظ مقوم ذاتی و مفهومی آن‌ها یعنی جوهر امکان‌پذیر نیست. پس اگر بخواهیم مسئله اختلاف نوعی میان رابط و مستقل و واجب و ممکن را به حوزه بحثی گسترده‌تری در فلسفه تطبیقی منتقل نموده و آن را به مثابه گفتمانی مشترک میان حکمای مسلمان و فلاسفه وحدت‌گرای غرب مطرح کنیم، می‌توانیم در این مسئله اسپینوزا را معتقد به اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل قلمداد نموده و دیگران را به اظهارنظر و تعیین موضع در این اختلاف دعوت نماییم. این مسئله می‌تواند

به عنوان یکی از موضوعات مشترک در معرفت‌شناسی تصور میان فلسفه اسلامی و غرب مطرح شود و مواضع فلاسفه دیگر نیز در آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

ملاصدرا استقلال مفهومی و ماهوی وجود رابط و انسلاخ وجود فی‌غیره از حیثیت ربطی خویش را نفی می‌کند؛ به گونه‌ای که به نظر او حتی با توجیه التفات و لحاظ جداگانه نیز نمی‌توان به معنای حرفی، استقلال مفهومی داد. به نحو مشابه اسپینوزا نیز امکان تعقل و تصور استقلالی حالات و صفات را نفی نموده است. چنان که دیدیم، به نظر او استقلال تنها در مقام ثبوت مطرح نیست، بلکه اسپینوزا منکر هر گونه استقلالی برای حالت و صفت در مقام ثبوت و اثبات است. پیرو همان اصل متعارف اول که او آن را به عنوان قضیه‌ای حقیقه پذیرفته است، اسپینوزا مدعی است که این تبعیت از وجود در مقام تصور نیز برای حالت منعکس است: «جوهر مستقلاً به تصور درآید و حالت جوهر به واسطه جوهر». بنابراین جوهر یعنی حقیقت وجود عرفانی یا خدای اسپینوزا نه تنها واسطه ثبوت در حالات و صفات که واسطه اثبات آن‌ها در مقام تصور نیز هست. حالات اساساً وجودی سوای از جوهر نداشته و شئونات و ظهورات ادراکی جوهر خواهند بود که در عین و ادراک بر آن متوقف‌اند.

مبتنی بر همین تناظر است که اسپینوزا هر گاه سخن از وجود گفته، در پی آن بلافاصله مسئله تصور را نیز مطرح کرده است. در این وحدت‌گرایی غلیظ خارج از خدا یا جوهر چیزی موجود نبوده و قابل درک و تصور نیست: خارج از خدا چیزی نمی‌تواند موجود باشد یا فهم شود (به تصور درآید) (Spinoza, 2002: 224).

صدرا تمام مراتب عالم امکانی از عقول تا ماده را وجود رابط و معنای حرفی نسبت به حق تعالی معرفی کرده است که صرف‌نظر از حق تعالی نه وجود و تحقق داشته و نه به تصور درمی‌آیند. اسپینوزا نیز اگرچه به آن معنا از مراتب هستی و جزئیات آن سخن نگفته و غیر جوهر را با عنوان حالت و صفت جمع کرده است، اما غیر خدا را در پرتو حقیقت خدا موجود و متصور می‌بیند؛ هر چه هست در خداست و هیچ چیز نمی‌تواند بی‌خدا باشد و یا به تصور درآید، احوال جوهر بدون جوهر، نه هستند و نه فهم‌توانند شد. چنان که در نگاه عرفانی حکمت متعالیه، واقعیت منحصر در ذات حق و تجلیات و

شئون او بوده و تعینات در بستر وجود منبسط که تعین فعلی و ظهور کونی حق است، معنا پیدا می‌کنند، در نگاه اسپینوزا نیز هر چه هست و در گستره نامتناهی زمان و مکان به ظهور و ادراک درمی‌آید، همه در پرتو جوهر و طبیعت الهی موجود است:

تکرار می‌کنم که همه چیز در خداست و هر آنچه می‌آید و می‌رود، تنها بر پایه سنن طبیعت بی‌کران الهی و در امتداد ضرورت ذاتی او چنین می‌کند (Ibid.: 227).

به جز خدا نه جوهری هست و نه جوهری به ادراک درمی‌آید. از سویی دیگر، حالات بدون جوهر، نه هستند و نه به ادراک درمی‌آیند؛ پس آنها تنها می‌توانند در طبیعت الهی موجود باشند و از طریق آن ادراک شوند، اما به غیر از جوهر و حالات آن چیزی نیست. پس بدون خدا، نه چیزی هست و نه به ادراک درمی‌آید.

از طرفی می‌توان با محور قرار دادن حقیقت وجود در نگاه عرفا، حکمت متعالیه و فلسفه اسپینوزا، نوعی همگرایی در نگاه این سه مشرب فکری تصور کرد. گرچه اسپینوزا بر خلاف عرفا و صدرا، مفهوم جوهر را اساسی‌ترین مفهوم برای بیان وحدت‌انگاری در فلسفه خود به کار می‌برد، اما مطابقت معنایی میان جوهر و وجود در تاریخ فلسفه، مسبوق به سابقه بوده و از ارسطو به بعد مورد قرار گرفته است.

این مسئله با ضمیمه به مقایسه سایر اجزای حکمت متعالیه، عرفان و فلسفه اسپینوزا مانند عدمی خواندن ماهیات در صدرا، مساوت آنها با اعیان در عرفا و نفی وجود از غیر جوهر در اسپینوزا، راه را برای لحاظ تشابه نظری در وحدت وجود میان آنها هموار می‌کند. هماهنگی ماهیت با اعیان علمی و عینی در حکمت متعالیه و عرفان و نفی وجود از آنها در همین راستا به کار گرفته شده است.

با نفی ماهیت به عنوان امری اصیل و متحقق بالذات یا بالتبع، نوعی نگرش وحدت‌گرا که به دیدگاه عرفانی نزدیک است، حاصل می‌شود. در این نگاه، واقعیت مساوق وجود، و ماهیات اموری عدمی و اعتباری تلقی می‌شوند. واقعیت منحصر در وجود بوده و وجود به حسب اطلاق و تقیید، در مراتب یا مظاهر خود همراه خصایص وجودی است که طبق آن در قالب حد و ماهیتی خاص بروز می‌کند.

چنان که از برخی کلمات اسپینوزا و تصریحات ملاصدرا و عرفا پیداست، ما هرگز حقیقت وجود را به نحو مطلق و بی‌نهایت ادراک نمی‌کنیم. حقیقت وجود نیز

صرف نظر از تعینات، هرگز از آن مقام منیع غیبی فرود نمی‌آید. حقیقت وجود به تعبیر عرفانی، در تعینات و مظاهر و مرایی خویش را می‌نمایاند و ما همواره آن را از مجرای دستگاه محدود ادراکی خویش شهود می‌نماییم. چنان که در تعبیر اسپینوزا، جوهر همواره در قالب صفات و حالات برای ما نمایان می‌شود.

پس ما وجود را در قالب خصایصی که دستگاه ادراکی ما قادر به کشف آن‌هاست، می‌شناسیم. این خصایص و چیستی‌ها و کمالات و اسماء به تعیین درآمده (در نظام عرفانی) یا حالات و صفات (در اسپینوزا) را می‌توان ماهیت نامید. در واقع وجود انعکاس و ظهوری در ظروف ادراکی مدرک پیدا می‌کند که از آن به ماهیت تعبیر می‌کنیم. با این تحلیل صحیح است که ادعا کنیم ماهیت یا اعیان از ابتدا در واقعیت و مراتب تشکیکی یا مظاهر آن هیچ بهره‌ای نداشته و تا ابد نیز به همان حال باقی خواهند ماند. ماهیات معروف ما حدود و خصائص و کمالات مقید وجود هستند که ذهن ما از آن‌ها ماهیتی خاص را انتزاع یا اعتبار کرده است:

- بنابراین برای ماهیت، هیچ واقعیتی باقی نمی‌ماند و آنچه ماهیت تصور می‌شود، نحوی از وجود خاص است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۵).
- «والماهیات من حیث هی مغایرة، لا یکون لها تحقّق أصلاً» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۴۰)؛ ماهیات از حیث تغایر و اختلاف، اساساً تحقیقی ندارند.

پس ماهیات و اعیان هر دو از امور انتزاعی و اعتباری و عدمی هستند که اگرچه نشان‌دهنده آثار مرتبه خاصی از وجود یا ظهور می‌باشند، لکن خود بهره‌ای از تأصل و تحقق نداشته و به تعبیر عرفا که صدرا و اسپینوزا را از این جهت می‌توان با آن‌ها همراه دانست، بوی وجود را استشمام نکرده‌اند. حقیقت وجود، مظاهر و مجالی متکثر داشته و ظهور وجود در هر مرتبه و تنزل آن به شئون مختلف، موجب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات و عینی از اعیان ثابته و حالت، صفت یا اثری خاص می‌شود. هر چه مراتب نزول بیشتر باشد و دوری از منبع وجود زیاده‌تر باشد، ظهور اعدام و تاریکی و پنهانی وجود در اعیان مظاهر و صور مجالی بیشتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۹/۲).

صدرا در بابتی تحت عنوان «تنصیص بر عدمی بودن ممکنات به حسب اعیان ماهیات» مفصل در این باره بحث نموده، به اعتباری و انتزاعی بودن تعینات تصریح، و

در هماهنگی ماهیات فلسفی با اعیان عرفانی تلاش کرده است (همان: ۳۳۹/۲). تمام ممکنات که همان وجودهای مقید و محدود به ماهیت می‌باشند، در این تفسیر ازلاً و ابداً باطل الذوات و هالکة الماهیات اند» (همو، ۱۳۸۶: ۱۵). او هلاکت ازلی و ابدی ماهیات و اعیان را ثمرهٔ برهان، حاصل شهود اهل عرفان و مورد تأیید ادیان می‌داند: «و اتفق أهل الكشف والشهود على أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية» (همان: ۱۴): اهل کشف و شهود اتفاق دارند بر این که ماهیات امکانی امور عدمی می‌باشند.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱. مراتب شدید وجود و مراتب اعلاى ادراک، هر دو انسان را به وحدت باطنی واقعیت رهنمون می‌سازند. از این روی، رگه‌هایی از اندیشهٔ وحدت‌گرایی در شرق و غرب می‌توان یافت که قابلیت مقایسه و مطالعهٔ تطبیقی را دارا هستند. وحدت‌گرایی اسپینوزا از آن جمله است.

۲. نگاه وحدت وجودی به عالم در معنای نهایی غیر را نفی و واقعیت را منحصر در وجود واحد شخصی قلمداد می‌کند. حقیقت وجود در عرفان و حکمت متعالیه و جوهر در اسپینوزا حکایتگر این معناست. آن‌ها هر دو وجود فی‌نفسه را از غیر نفی کرده‌اند.

۳. پس از نفی وجود فی‌نفسه از غیر، در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان به وجود فی‌غیره نظر استقلالی داشته و با توجیه التفات در مقام تصور، مفهوم و ماهیتی مستقل از آن ارائه کرد، اسپینوزا و صدرا هر دو به اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل فتوا داده و امکان هر گونه استقلال ماهوی و مفهومی برای وجود معلول یا اثر و حالت را نفی کرده‌اند. با این نگاه در هر لحاظ مفهومی و تصویری از موجودات فی‌غیره یا حالات، حقیقت وجود یا جوهر به عنوان مقوم خارجی و تصویری وجودات ربطی حاضر است و باید در مرتبهٔ قبل مورد لحاظ و تصور قرار گرفته باشد.

۴. نفی هستی از صفت و حالت در اسپینوزا، الحاق ماهیات به اعیان عرفانی در صدرا، توقف مقید بر مطلق در ادراک و حکم به عدمی بودن اعیان در عرفان، از لوازم این نگاه وحدت‌محور به واقعیت است که در هندسهٔ فکری این سه مشرب، سرشت و سرنوشتی مشابه داشته و آن‌ها را در مسئلهٔ وحدت وجود به هم شبیه و نزدیک نموده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائین‌الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم: شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۵. اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ ش.
۶. شایان‌فر، شهناز، *تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا*، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *ایقاظ النائمین*، تحقیق محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌ای، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. طاهری سرتشنیزی، اسحاق، «مقایسه وحدت‌انگاری صدرالدین شیرازی و اسپینوزا»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۹، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، مشتمل برده عنوان از کتاب‌ها و رساله‌ها و اجازة‌ها و نامه‌ها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
13. Spinoza, Benedictus de (Baruch), *Complete Works*, Translated by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes by: Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2002.

تحلیل انتقادی

«نظریهٔ بداء بر پایهٔ باور به هیولی»*

□ محمد مهدی منتصری^۱

□ احد فرامرزی قراملکی^۲

چکیده

بداء یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی اسلام و از اختصاصات مذهب شیعه است. به رغم آنکه ده‌ها اثر در مورد بداء نگاشته شده، توضیح نحوهٔ وقوع آن با رویکرد مبتنی بر جهان‌شناسی فلسفی نخستین‌بار توسط میرداماد آغاز گشته است و صدرالمتألهین و حکیم سبزواری این راه را ادامه داده‌اند. اما با بررسی آرای این سه فیلسوف مشخص می‌شود که تبیین‌های ایشان نه تنها خالی از خلل نیست، بلکه برخی از اشکالات دیدگاه‌های ایشان علاوه بر استدلال، ریشه در جهان‌بینی آنان دارد. برای تبیین بداء ابتدا باید «لوح محو و اثبات» تبیین گردد. لوح محو و اثبات از مراتب علم الهی، و مجرد است؛ پس باید به نحوی تبیین شود که هم مجرد و هم قابل تغییر باشد. اما بر اساس باور به هیولی - که یکی از ارکان مهم جهان‌بینی بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان است - تغییر و تحول، منحصر در مادیات

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسندهٔ مسئول) (m.montasseri@ut.ac.ir).

۲. استاد دانشگاه تهران (ghmaleki@ut.ac.ir).

بوده و در مجردات به هیچ وجه امکان ندارد. این امر در کنار ابطال نظریه هیئت بطلمیوسی موجب می‌شود که مجالی برای لوح محو و اثبات در جهان‌بینی این سه فیلسوف باقی نماند. این اشکال نه تنها به این سه فیلسوف، بلکه معطوف به جهان‌بینی مبتنی بر هیولی است که در فلسفه اسلامی رایج می‌باشد. این نوشتار با تحلیل انتقادی تبیین‌های این سه فیلسوف - به عنوان سه نمونه برجسته از فلاسفه مسلمان - تبیین صحیح بداء در فلسفه اسلامی را در گرو کنار گذاشتن باور به هیولی دانسته است.

واژگان کلیدی: بداء، هیولی، میرداماد، صدرالمتألهین، حکیم سبزواری.

مقدمه

بداء یکی از آموزه‌های مهم و اصیل اسلام است که به رغم آنکه در منابع روایی اهل سنت نیز بدان اشاره شده (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴: ۸-۷)، بیشتر توسط شیعه مورد توجه قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۷)؛ تا آنجا که برخی بداء را از اختصاصات شیعه تلقی نموده‌اند (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱).

هرچند ماده «بداء» در آیات متعددی از قرآن مورد استفاده قرار گرفته است (ر.ک: انعام/ ۲۸؛ اعراف/ ۲۲؛ طه/ ۱۲۱؛ زمر/ ۴۷-۴۸؛ جاثیه/ ۳۲)، استعمال آن در معنای اصطلاحی تنها در روایات مشاهده می‌شود (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۶/۱-۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۲/۴-۱۳۴؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۲۳۶-۲۳۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۷۰/۱-۷۰؛ کراچکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۱-۲۳۳). از منظر روایات شیعه، بداء اهمیت بسیار زیادی دارد تا آنجا که در برخی از روایات، به عنوان برترین وسیله برای عبادت و تعظیم خداوند به شمار آمده است (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۶/۱).

بداء را می‌توان با رویکردهای مختلفی از قبیل رویکرد حدیثی، کلامی، فلسفی یا عرفانی مورد مطالعه قرار داد. اما رسالت این نوشتار به عنوان پژوهشی در حوزه فلسفه اسلامی، بررسی این مسئله است که از لحاظ جهان‌شناسی فلسفی، بداء چگونه رخ می‌دهد؟ آیا فلاسفه مسلمان توانسته‌اند تبیین صحیحی از مسئله بداء ارائه نمایند؟ در صورتی که چنین توفیقی حاصل نشده، دلیل آن چه بوده است؟

از دیدگاه نگارندگان، فلاسفه به درستی این رویکرد را اتخاذ نموده‌اند که با نظر به روایات، در جهان‌شناسی خود مرتبه‌ای از هستی را به عنوان علم فعلی الهی لحاظ کنند

که صور آن قابل محو و اثبات باشد. آنان تلاش نموده‌اند تا مصداقی برای لوح محو و اثبات بیابند و نحوه وقوع بداء را بر اساس آن تبیین نمایند؛ اما نتوانسته‌اند تبیینی بدون اشکال برای بداء ارائه کنند. برخی از ابعاد این ناکامی، حاصل ضعف براهین ایشان نیست؛ بلکه علت این ناکامی را باید در جهان‌شناسی ایشان جستجو کرد. فلاسفه مسلمان به خاطر قائل شدن به «هیولی» هر گونه تغییر در مجردات را ممتنع دانسته‌اند و این امر، موجب بروز اشکال در تبیین لوح محو و اثبات و به تبع آن تبیین بداء شده است. برای رسیدن به تبیینی صحیح از بداء باید جهان‌بینی فلسفه اسلامی را مورد بازنگری قرار داد.

این نوشتار به طور خاص و به منظور بیان آنکه این اشکال اساسی صرفاً معطوف به یک فیلسوف نیست و با جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی ارتباط دارد، تبیین‌های میرداماد، صدرالمآلهین و حکیم سبزواری را - به عنوان سه فیلسوف برجسته صاحب‌نظر در مورد مسئله بداء - مورد بررسی قرار داده است.

کشف چنین ایرادی در جهان‌شناسی فلسفه اسلامی با استفاده از متون اسلامی، هم زمینه را برای تحقیقات بیشتر در این زمینه فراهم می‌کند و هم در فرایند اسلامی‌تر شدن فلسفه اسلامی نقش مهمی را ایفا می‌نماید.

پیشینه تحقیق

در مورد بداء، ده‌ها کتاب و مقاله نگاشته شده است (ر.ک: زادهوش، ۱۳۸۲: ش ۶۸-۶۹/۶۶-۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۵۱/۳-۵۷). محدثان و متکلمان نخستین کسانی هستند که به بحث درباره بداء پرداخته‌اند که از میان آنان می‌توان به شیخ صدوق (۱۳۵۷: ۳۳۴-۳۳۶؛ ۱۳۹۵: ۶۹/۱)، علامه مجلسی (۱۴۰۴: ۹۲/۴-۱۳۴)، شیخ مفید (اوانل المقالات، ۱۴۱۳: ۸۰؛ تصحیح الاعتقاد، ۱۴۱۳: ۶۵؛ المسائل العکبریه، ۱۴۱۳: ۹۹)، علامه حلی (۱۴۰۷: ۴۰۱) و ابوالفتح کراچکی (کراچکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۱) اشاره کرد. برخی از دانشمندان نیز تلاش نموده‌اند تا با رویکرد عرفانی و با استفاده از جهان‌شناسی مبتنی بر اسماء و صفات الهی به تبیین بداء بپردازند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۹-۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۸۷-۵۸۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۷۲-۴۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۴-۴۰؛ عصار، ۱۳۷۶: ۳۹-۶۳). اما هیچ یک

از این منابع، رویکرد فلسفی به مسئله بدهاء ندارند.

علامه مظفر در کتاب *عقائد الامامیه* (۱۳۸۷: ۴۵-۴۶)، و آیه‌الله سبحانی تیریزی در کتاب‌های *البداء فی ضوء الكتاب و السنه و الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل* (۱۴۱۲: ۲/۲۱۹-۲۵۱) به تبیین بدهاء پرداخته و آن را بر اساس آیات و روایات و بدون رویکرد فلسفی نموده‌اند.

در آثار فلسفی، بدهاء نخستین بار توسط میرداماد در کتاب *نبراس الضیاء* مطرح شده است. پس از وی، صدرالمتهلین در کتاب‌های *شرح اصول الکافی* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۱۸۴)، *الاسفار* (همو، ۱۹۸۱: ۶/۳۹۶-۳۹۷) و *الشواهد الربوبیه* (همو، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۷) به این مسئله پرداخته و برخی از آرای استاد خود را مورد مناقشه قرار داده است. حکیم سبزواری نیز در تعلیقات بر *الاسفار* (همو، ۱۹۸۱: ۶/۳۹۸) دیدگاه‌های خاص خود را بیان نموده است. این سه فیلسوف، بدهاء را بر اساس اعتقاد به هیولی و هیئت بطلمیوس تبیین نموده‌اند.

پس از ایشان، علامه طباطبایی در رساله *افعال الهی* (۱۳۸۸: ۹۲-۹۶) و شهید مطهری در کتاب *انسان و سرنوشت* (۱۳۷۸: ۶۴-۷۱) به بحث درباره بدهاء پرداخته‌اند. اما در این منابع، بدهاء بر اساس مباحث قضا و قدر تبیین شده و «نحوه وقوع بدهاء» با رویکرد جهان‌شناختی مورد بررسی قرار نگرفته است.

مقاله «بدهاء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان» (ریاضی، ۱۳۸۷: ش ۲۷/۲۵-۳۸) آرای مختلف درباره بدهاء را جمع‌آوری و بررسی کرده است. مقاله «رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بدهاء بر مبنای اسلوب تحلیلی» (محمدزاده و طاهری، ۱۳۹۰: ش ۲۸/۱۱۴-۱۳۹) با استفاده از منابع فراوان تلاش کرده است تا آرای مذاهب مختلف اسلامی را بررسی نماید. مقاله «بدهاء در نظام فلسفی صدرالمتهلین» (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ش ۹۰/۷۹-۱۰۲)، عهده‌دار تبیین دیدگاه صدرالمتهلین در این باره می‌باشد و ابعاد مختلف دیدگاه وی را تبیین نموده است. اما در هیچ یک از این مقالات، تحلیل انتقادی در مورد آرای فلاسفه وجود ندارد، صحت تبیین‌های ایشان مورد بررسی نشده و سخنی از دلیل نارسایی این تبیین‌ها به میان نیامده است.

۱. معناشناسی بداء

بداء اسم مصدر از ماده «بدو» است و فعل ماضی ثلاثی آن «بدا» و مضارع آن «یبدو» می‌باشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۳، مقدمه). بداء به معنای حاصل شدن رأی و نظر برای کسی (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶۶/۱۴) یا ظهور امری بعد از پنهان بودن آن (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۹) می‌باشد.

بداء در اصطلاح، در سه مورد به کار می‌رود: بداء در علم، بداء در اراده و بداء در امر. علمای اسلام دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به معنای اصطلاحی بداء دارند. شیخ صدوق بداء را به این معنا می‌داند که دست‌ان خداوند در امر و تدبیر خلقت بسته نیست و می‌تواند امور را محو یا اثبات، و مقدم یا مؤخر نماید. اگر فعل خوب یا بدی از بنده برای خداوند ظهور پیدا کرد، خداوند تقدیر او را دگرگون می‌نماید (۱۳۵۷: ۳۳۵-۳۳۶).

شیخ مفید معتقد است که بداء به معنای ظهور امری بر خداوند نیست؛ بلکه امر مکتومی است که توسط خداوند برای بندگان مکشوف گشته و به ظهور می‌رسد. بنابراین بداء به معنای «اظهار» خواهد بود، نه «ظهور» (تصحیح الاعتقاد، ۱۴۱۳: ۶۵). شیخ طوسی دو احتمال برای اصطلاح بداء ذکر نموده است: ۱- تغییر در مقتضیات زمان، ۲- نسخ (۱۴۱۱: ۲۶۳-۲۶۵). میرداماد نیز بداء را عبارت از نسخ در امور تکوینی دانسته است (۱۳۷۴: ۵۷-۵۵).

امام خمینی بداء را ناشی از جهل انسان می‌داند. گاهی خداوند بنا بر مصالحی امری را ظاهر می‌کند؛ به نحوی که انسان گمان می‌برد که خداوند فلان کار را انجام خواهد داد، در حالی که نه آن کار را انجام می‌دهد و نه از قبل قصد انجام آن را داشته است. از این رو انسان گمان می‌کند که خداوند نظر خویش را تغییر داده است. این خطا ناشی از جهل انسان است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۸۵).

آرای مختلف درباره معنای بداء را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: برخی بداء را به معنای ظهور امری برای خداوند دانسته و برخی دیگر آن را به معنای اظهار امری از جانب خداوند برای انسان تفسیر نموده‌اند. دسته اول باید نحوه انتساب بداء به خداوند

را تبیین نمایند و دسته دوم باید توضیح دهند که چگونه این معنا با ظاهر روایاتی که تصریح به «بدا لله» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۴-۱۲۲؛ کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱/۱۴۸؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۳۳۶) نموده‌اند، تطابق دارد؟ به نظر می‌رسد ارائه معنای اصطلاحی برای بداء، با نحوه تبیین بداء ارتباطی تنگاتنگ دارد.

۲. بیان دیدگاه فلاسفه

در ادامه، دیدگاه سه فیلسوف برجسته در باب بداء بررسی خواهد شد؛ میرداماد به عنوان اولین فیلسوفی که به تبیین بداء پرداخته است، صدرالمآلهین به عنوان مؤسس حکمت متعالیه، و حکیم سبزواری به عنوان شارح برجسته حکمت متعالیه. از طرف دیگر بر اساس تحقیق نگارندگان، تنها این سه فیلسوف با رویکرد جهان‌شناختی به تبیین بداء پرداخته‌اند؛ رویکردی که این نوشتار در صدد بررسی و نقد آن است.

۱-۲. دیدگاه میرداماد

میرداماد بنیان‌گذار بحث فلسفی در باب بداء است. شاید طعن فخر رازی به شیعیان به خاطر اعتقاد به بداء و پاسخ منفعلانه خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲)، مهم‌ترین عامل برای سوق دادن میرداماد به پرداختن به تبیین بداء بوده باشد. پیش از میرداماد، محدثان به مسئله بداء پرداخته بودند و میرداماد به تأثیر از آنان، به مقایسه نسخ با بداء پرداخت (۱۳۷۴: ۵۵-۵۶). از دیدگاه وی، نسخ و بداء به یک معنا می‌باشند و تنها در استعمال تفاوت دارند؛ نسخ در امور تشریحی استعمال می‌شود و بداء در امور تکوینی. همان‌طور که نسخ در احکام تشریحی عبارت است از انقطاع استمرار حکم و نه ارتفاع آن، بداء نیز در امور تکوینی عبارت است از انقطاع استمرار امر تکوینی و پایان اتصال افاضه علت به آن (همان: ۵۵-۵۷).

از دیدگاه میرداماد، بداء تنها به عالم ماده، هویات هیولانیه و اقلیم طبیعت اختصاص دارد. مجردات تا مه به هیچ وجه دستخوش تغییر نمی‌شوند و بداء در آنها رخ نمی‌دهد. انقطاع فیض به موجود تکوینی نیز تنها به دلیل محدود بودن زمان شرایط و معدّات است؛ نه آنکه تغییری در موجود مجرد حاصل شود و به خاطر آن تغییر، خط

بطلان بر وجود معلول مادی خود بکشد (همان؛ نیز ر.ک: علوی، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

میرداماد در کتاب *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء* - چنان که از عنوان آن پیداست - به دنبال تبیین دو امر می‌باشد: نحوهٔ وقوع بداء و چگونگی تأثیر دعا. در نگاه اول ممکن است چنین به نظر آید که تقارن این دو امر، اتفاقی است. اما طرح این دو عنوان در کنار یکدیگر، حاکی از آن است که این مسئله ذهن وی را مشغول کرده که چگونه ممکن است نظام علی و معلولی جهان توسط دعاء و بداء دستخوش تغییر شود؟ با طرح این مسئله، میرداماد برای نخستین بار در فلسفهٔ اسلامی، بداء را با رویکردی فلسفی تحلیل می‌کند.

تبیین بداء با رویکرد فلسفی، میرداماد را با مشکل «ربط حادث به قدیم» مواجه می‌کند. چگونه ممکن است که خلق تدریجی موجودات عالم ماده، به خداوند و مجردات استناد داده شود؟ وقتی مفیض به خداوند استناد داده می‌شود، از دو صورت خارج نیست؛ «افاضه» یا تدریجی است و یا به طور دفعی صورت می‌گیرد. هر دو صورت ممتنع است؛ صورت اول مستلزم آن است که مؤثر و مفیض (خداوند و مجردات) نیز تدریجی عمل کند و زمانی باشد؛ و لازمهٔ صورت دوم آن است که اثر و فیض که دارای تدریج است، از نحوهٔ افاضه تخلف کند و دفعی باشد و این به معنای تخلف معلول از علت خود خواهد بود.

با پذیرش این اشکال و قائل شدن به خلق دفعی عالم، دیگر جایی برای طرح مسئلهٔ بداء باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، چنین تصویری از جهان هستی جایی برای تغییر حکم یا امر الهی (بداء) باقی نمی‌گذارد. بنابراین میرداماد باید چنین تصویری را از ذهن مخاطب خود بزدايد.

میرداماد در پاسخ به این اشکال برای هر یک از موجوداتی که در ظرف زمان قرار دارند، سه نحوهٔ حدوث قائل شده است: حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث زمانی. همهٔ مخلوقات، اعم از زمانی و مجرد، در ظرف دهر خلق شده‌اند. دهر فاقد سیلان و تدریج است و خلق موجودات زمانی در این مرتبه، تدریجی نمی‌باشد. سبق، لحوق، استمرار و تدریج، بر حسب امتداد زمانی است، نه بر حسب ظرف دهر و ذات الهی. بنابراین در حریم ربوبی اساساً امتداد زمانی -ولو به نحو موهوم- وجود ندارد. فعل

و فیض الهی ابدی و ازلی است و تصور امتداد و سیلان، و فراغ و تعطیل در مورد آن ناصواب است. همه اشیا در ظرف دهر ازلاً و ابداً مخلوق خداوندند. به عبارت دیگر، خداوند اساساً معیت زمانی با زمانیات ندارد و بدین ترتیب اشکال مذکور مرتفع می‌گردد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۸-۶۰).

بنابراین بداء تنها در لوح محو و اثبات امکان وقوع دارد. میرداماد مرتباً دهر را «لوح محفوظ» و عالم ماده را «لوح محو و اثبات» می‌داند. لوح محو و اثبات در دو معنا استعمال می‌گردد؛ گاهی به زمان، از آن جهت که ظرف موجودات تدریجی الوجود است، لوح محو و اثبات اطلاق می‌شود و گاهی بر قوای مدرکه نفوس فلکی از آن جهت که صور جزئیات عالم تکوین در آن منطبق است، لوح محو و اثبات اطلاق می‌گردد (همان: ۱۱۷). بنابراین بر اساس جهان‌شناسی میرداماد، بداء تنها در دو ساحت امکان وقوع دارد: موجودات تدریجی الوجود و علم نفوس فلکی.

میرداماد تغییرات عالم کون و فساد را بداء می‌داند. با توجه به این تفسیر، هر کون و فساد را باید بداء نامید. اما چگونه ممکن است بداء، که یکی از اصول معارف دین است، عبارت باشد از صرف تغییرات عالم کون و فساد؟ میرداماد در پاسخ به این سؤال یادآور می‌شود همان طور که به پایان یافتن حکمی که دارای وقت معین و محدود بوده، نسخ گفته نمی‌شود، بر انقضائات عادی و طبیعی نیز بداء اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه اصطلاح بداء تنها در مورد آجال اخترامی و خوارق عادات طبیعی به کار می‌رود (همان: ۱۱۷-۱۱۸). از توضیحات فوق مشخص می‌شود که بداء منحصر در تغییرات علم نفوس فلکی می‌باشد و قدر عینی از حوزه بحث بداء خارج است؛ زیرا قدر عینی عبارت است از موجودات تحقق‌یافته در زمان، و این با تعریفی که وی از بداء ارائه داده است - یعنی نسخ حکم تکوینی قبل از تحقق آن - مطابق نیست. بنابراین میرداماد بداء را صرفاً به منزله تغییر در علم نفوس فلکی در مورد حوادث زمانی آتی می‌داند.

۲-۲. دیدگاه صدرالمتألهین

در جهان‌شناسی صدرالمتألهین، حقایق اشیا در الواح الهیه ثبت شده است. وی لوح محفوظ را عبارت از عالم عقول می‌داند که از هر گونه تغییر و تبدل محفوظ است.

لوح محو و اثبات نیز عبارت است از نفوس فلکی که مؤثر در تکوین موجودات عالم عناصر می‌باشد و نقوش منقوش در آن قابل تغییر و تبدل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۵).

در برخی از آیات و روایات، اموری به خداوند نسبت داده شده که مستلزم تجسم اوست. در این نصوص، خداوند به تردید (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۲۴۶/۲: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۸/۲: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۰/۶)، تأسف (زخرف/۵۵)، بیماری (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۲/۱۶: مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۷۱: طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳۰)، تشنگی و گرسنگی متصف شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۰/۷۸).

در مورد این مضامین، این مسئله مطرح است که چگونه چنین اموری به خداوند نسبت داده شده است و چگونه چنین مواردی با تجرد او سازگار است؟ صدرا در پاسخ به این مسئله توضیح می‌دهد که با توجه به مبانی وی در مباحث وحدت تشکیکی وجود، الوهیت خداوند دارای مراتب متفاوت، و اسمای الهی دارای مظاهر و مجالی متعدد می‌باشد. تمام موجودات، داخل در عالم ربوبی هستند و همه اشیا دارای جهت خاصی نسبت به خداوند می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱۷-۴۱۶). بدین ترتیب صدرا اثبات می‌کند که نسبت دادن این امور به خداوند حقیقی است و نیازی به تفصیلات قوم برای مجازی دانستن این انتساب نمی‌باشد.

صدرا در صدد است تا نسبت دادن بداء به خداوند را نیز به همین روش توضیح دهد. وی برای تبیین بداء ابتدا دو اصل را متذکر می‌شود:

اصل اول عبارت است از اینکه فعل نفوس فلکی، فعل حق تعالی می‌باشد. نفوس فلکی منزّه از ارادات شهوی و غضبی هستند. بنابراین انگیزه‌ای برای مخالفت با اوامر خداوند نخواهند داشت و اراده آنان، مستهلک در اراده و مشیت خداوند است. نسبت اراده نفوس فلکی به اراده الهی، مانند نسبت قوای حسی نفس انسان به قوه ناطقه است که به رغم اختلاف مرتبه و نشئه، هیچ عصیان و نافرمانی وجود ندارد.

اصل دوم عبارت است از اینکه گاهی شیء بدون وجود معادات و مسیبات مناسب، و صرفاً با توجه به علت فاعلی و امر علوی تحقق می‌یابد. مثال صدرالمثالین حدوث حرارت ناشی از غضب در بدن انسان است. بنابراین در عالم ماده -یا بدن انسان کبیر-

ممکن است امری از جانب نفس مدبر آن، حادث شود که با معدّات خود تناسبی ندارد، بلکه اساساً مخالف اسباب مادی و علل معدّه خود باشد. وقوع برخی از امور غریب و نادر، بر همین اساس است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷).

صدرالمتألّهین با توجه به این دو اصل توضیح می‌دهد که آنچه در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات است، مکتوب حق تعالی است. الواح و صحائف قدری که عبارت‌اند از قلوب ملائکه عمّاله و نفوس فلکی، مرتبه‌ای از مراتب علم الهی هستند و از مجالی اسماء و مراتب الوهیت وی به شمار می‌آیند. این الواح قدری همگی کتاب محو و اثبات هستند و جایز است که نقوش منقوش در آن‌ها دچار زوال و تبدّل شود. لازم به ذکر است که این زوال و تبدّل، به دلیل مرتبه وجودی آن‌هاست (همان: ۳۹۷/۶: همو، ۱۳۹۰: ۴۱۷).

صدرتا تصریح نمی‌کند که اصل دوم چه نقشی در تبیین بقاء دارد. اما به نظر می‌رسد مقصود او از بیان این اصل، پاسخ به این سؤال است که نقوش لوح محو و اثبات به چه سبب دچار تغییر و تبدل می‌گردند؟ وی با بیان این اصل در واقع به این سؤال چنین پاسخ داده است که تغییر نقوش الواح قدری گاهی توسط امور علوی و بدون دخالت اسباب و معدّات صورت می‌گیرد. بنابراین بقاء عبارت است از تغییرات علم نفس فلک که بعضاً بر خلاف اقتضای معدّات است. این دگرگونی‌ها خارق‌العاده و غیر قابل پیش‌بینی بوده و تنها علت آن، اسباب خاص الهی است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷).

از منظر صدرالمتألّهین، علم نبی و ولی علیه السلام به عالم غیب، از طریق اتصال نفس او به یکی از الواح الهیه می‌باشد (همو، ۱۳۹۰: ۴۱۶). بنابراین گاهی نفس انبیا و اولیاء علیهم السلام به لوح محو و اثبات متصل می‌گردد و از آینده مطلع شده و آن را بیان می‌نماید. سپس نقوش لوح محو و اثبات دچار دگرگونی شده و در نهایت آنچه واقع می‌شود، با آنچه که نبی یا ولی علیه السلام از آن خبر داده است، متفاوت خواهد بود. اخبار آنان از غیب، حاصل شهود کشفی یقینی است و معیوب نیست. اما تغییراتی که در صور منتقش در لوح محو و اثبات حاصل می‌شود، غیر قابل پیش‌بینی بوده و علم پیش از وقوع به آن برای هیچ یک از نفوس ممکن نیست. بدین صورت است که شرایع و اخبار الهی دچار

نسخ و بداء می گردند (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷).

۳-۲. دیدگاه حکیم سبزواری

ابن سینا علاوه بر نفس منطبع در افلاک، به نفس ناطقه نیز قائل شده است (۱۳۸۱: ۱۵۱). بر همین مبنا، حکیم سبزواری برای تبیین مسئله بداء ابتدا بین دو مرتبه از علم فلک تمایز قائل می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۶، تعلیقه ۱). نفس فلک از طرفی دارای قوه ناطقه است که حامل ضوابط و قوانین کلی است و آن را از عالم عقول دریافت می کند و از طرف دیگر دارای قوه متخیله است که صور جزئی را تخیل می نماید.

حوادث عالم عنصر - حتی تخیلات و ارادات نفوس ارضی - همگی از لوازم حرکات فلکی به شمار می آیند. بنابراین نفس فلک با علم به حرکات و اوضاع خود، به تمامی تغییرات عالم ماده علم خواهد داشت. اما نفس فلک در مرتبه ناطقه خود، ضوابط و قوانینی کلی دارد و آن چنین است: «اگر حرکات و اوضاع فلکی چنین باشد، حوادث عالم کون و فساد چنان خواهد شد». بنابراین نفس ناطقه فلکی از طریق قضایای شرطیه به حوادث عالم کون و فساد علم دارد. این قضایا همواره صادق می باشند؛ خواه مقدم آن‌ها واقع شود یا نشود (همان).

اما نفس منطبعه فلک با تخیل کردن وصول جسم فلک به هر نقطه از حرکات خود، لوازم آن حرکات در عالم کون و فساد را هم تخیل می کند. اما این نحوه از علم بدون توجه به سایر احتمالات و شرایط است (همان). بدین ترتیب تخیلات نفس فلک باعث می شود که قوانین کلی که نزد عاقله نفس فلک است، تعیین یابد. اما چنان که ذکر شد، هیچ لزومی ندارد که همه تخیلات نفس منطبع فلکی وقوع یابد و تمامی آن‌ها صرفاً قضایای شرطیه است.

نفس نبی و ولی علیه السلام هنگام اتصال به فلک و مشاهده صور آن، از حوادث آتی اطلاع پیدا می کند. اما مشاهده صور فلکی همیشه تام نیست؛ گاهی تنها برخی از صور و لوازم حرکات فلکی را مشاهده می نمایند و برخی دیگر از آن‌ها محجوب می ماند.

دلیل این احتجاب از نظر حکیم سبزواری دو امر است: اول آنکه احاطه علمی به لوازم حرکات و اوضاع سیارات و ثابتات تنها برای خداوند علام الغیوب ممکن است و

از وسع و طاقت بشر - بما هو بشر - خارج می‌باشد. دلیل دوم آن است که معاریح انبیا و اولیای علیهم‌السلام یکسان نیست. نحوه اتصال به نفس فلک و مرتبه مشاهده صور آن حتی در مورد مشاهدات شخص واحد نیز متفاوت است. پس ممکن است که در یک اتصال، برخی از صور مشاهده شوند و در اتصال دیگر، برخی دیگر؛ یا آنکه برخی از مشاهدات تام و کامل باشند و کاشف از آنچه واقع خواهد شد، و برخی دیگر تنها بعضی از احتمالات را نشان دهند.

بنابراین حکیم سبزواری نسخ و بداء را عبارت از اختلاف انبیا و اولیای علیهم‌السلام در مشاهده صور فلکی و قصور آنان در احاطه علمی به تمام حرکات فلکی و لوازم آنها می‌داند (همان). به عبارت دیگر به استثنای عالم عناصر، هیچ چیز در جهان تغییر نمی‌پذیرد و مواردی چون نسخ و بداء، در واقع به کیفیت مشاهده و نحوه اطلاع یافتن انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از عالم غیب باز می‌گردد.

۳. تحلیل و نقد آرای فیلسوفان

میرداماد را به حق می‌توان اولین فیلسوفی دانست که با توجه به جهان‌شناسی فلسفی به تبیین بداء پرداخته است. بنابراین تبیین وی حتی اگر با اشکالات و نقایصی همراه باشد، ارزش و جایگاه خود را به عنوان اولین قدم در فلسفه اسلامی برای تبیین بداء از دست نخواهد داد. وی با تطبیق مراتب هستی با دو اصطلاح دینی «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» تلاش کرده است تا حوزه وقوع بداء را تعیین نماید. تنها مادیات هستند که می‌توانند بستری برای وقوع بداء باشند و در نتیجه، لوح محو و اثبات تنها با عالم ماده قابل تطبیق است. از دیگر اقدامات میرداماد در این بحث می‌توان به پاسخ به اشکال تسری تغییرات موجودات مادی به علل مجرد آنها اشاره کرد. وی با نظریه حدوث دهری، تلاش نموده است تا اشکال ربط حادث به قدیم را حل کند. بدین ترتیب بداء به معنای دگرگونی در مجردات یا تغییر و تردد در ذات خداوند متعال نخواهد بود.

اما تبیین میرداماد دارای اشکالاتی می‌باشد. اشکال اول آن است که میرداماد بداء را از جنس نسخ دانسته و به وحدت حکم نسخ و بداء فتوا داده است (۱۳۷۴: ۵۷-۵۵). وی

مقایسه بین نسخ و بداء را از مباحث محدثان در باب بداء اخذ کرده است، اما چنین مقایسه‌ای شایسته یک بحث فلسفی نیست. وی بدون مقدمات کافی و بدون ارائه تبیین فلسفی درباره نسخ، حکم به یگانگی حکم نسخ و بداء نموده است. به نظر می‌رسد میرداماد در روش بحث خود در این موضوع دچار وحدت‌انگاری دو مسئله شده است. اشکال دوم به درستی از جانب صدرالمتألهین ایراد گردیده است. وی با صرف نظر از اشکال روشی میرداماد در این بحث تصریح می‌کند که نسخ و بداء حکم واحد نداشته و هم‌سنخ نمی‌باشند. صدرالمتألهین به سه تفاوت بین نسخ و بداء اشاره نموده است: اولاً بداء اختصاص به امور خارجی ندارد و گاهی احکام تشریحی نیز دستخوش بداء می‌شوند. ثانیاً بداء پیش از وقوع امر موعود واقع می‌شود و نسخ بعد از مورد عمل قرار گرفتن امر تشریحی. ثالثاً آنچه بداء بدان تعلق می‌گیرد، دارای وحدت شخصی است؛ بر خلاف متعلق نسخ که دارای وحدت ابهامی بوده و بر مصادیق متعدد شمول می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۱۸۴).

اشکال سوم: میرداماد نهایتاً بداء را به معنای تغییر صور علمی فلک دانسته است، اما تبیین وی در خصوص اینکه چرا این صور دچار دگرگونی و تغییر می‌شوند، دارای نارسایی است. علت این دگرگونی‌ها از سه احتمال خارج نمی‌باشد: نفس فلک، علل مافوق فلک یا موجودات مادون فلک. اما نفس فلک نمی‌تواند علت تغییر در صور علمی خود باشد، زیرا ممکن نیست که فاقد شیء، معطی آن شیء گردد. علل مافوق فلک نیز نمی‌توانند به طور مستقل علت این دگرگونی‌ها باشند، زیرا این امر مستلزم دگرگونی در مجردات می‌باشد. تأثیر موجودات عنصری بر نفوس فلکی نیز خالی از اشکال نیست. افلاک در زمره علل طولی جهان هستی به شمار می‌آیند و تأثیر آن‌ها از مادون خود، محل اشکال است. بنابراین تبیین میرداماد از مسئله بداء، خواننده را با سؤالی مواجه می‌کند که از جانب وی بی‌پاسخ مانده است؛ علم افلاک چگونه دگرگون می‌گردد؟

آخرین اشکال بر میرداماد آن است که وی نتوانسته تعارض بین نصوص شرعی و تبیین عقلی خود را حل کند. در نصوص شرعی، بداء به خداوند نسبت داده شده است (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱/۱۴۸، ۲۲۵، ۳۲۷ و ۴۴۱: مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۹۵-۱۲۴)؛ اما میرداماد صرفاً

بداء را با توجه به افلاک تبیین کرده و از نحوه انتساب آن به خداوند سخنی نگفته است. به عبارت دیگر، این تبیین توانسته نحوه انتساب بداء به خداوند را نشان دهد و از این جهت با آموزه‌های روایی مطابقت ندارد.

صدرالمتألهین گام محکم‌تری نسبت به میرداماد برداشته و مشکل انتساب بداء به خداوند را از طریق تعدد مظاهر و مجالی حضرت حق حل نموده است. از دیدگاه وی، افعال ملائکه و نفوس فلکی، «فعل الله» است و می‌تواند به خداوند منتسب گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷). پس دگرگونی علم آن‌ها، دگرگونی علم فعلی خداوند به شمار می‌آید. بنابراین صدرالبداء را به معنای ظهور می‌داند، نه اظهار.

نکته مثبت دیگر در تبیین صدرالمتألهین پاسخ به این سؤال است که چگونه علم نفوس فلکی دستخوش تغییر و تحول می‌گردد؟ صدرالمتألهین در پاسخ به این سؤال معتقد است که برخی از اسباب الهی، بدون دخالت معدّات، در تغییر صور علمی نفس فلکی نقش دارند. دسترسی و علم به این اسباب برای نفوس ارضی و سماوی محال می‌باشد؛ زیرا خداوند علم به آن را به خود اختصاص داده است: «لأنّه ممّا استأثره» (همان).

اما تبیین صدرالمتألهین با انتقاداتی نیز مواجه است. انتقاد اول از طرف حکیم سبزواری مطرح شده و به علت فاعلی این تحولات اشاره دارد: چگونه ممکن است که اسباب الهی، بدون دخالت علل معده در عالم مادی تغییراتی را ایجاد کند و در عین حال، خود دچار تغییر نشود؟! اگر دخالت معدّات در روند تأثیرگذاری اسباب الهی حذف شود، دگرگونی‌های صور علمی نفس فلک، علتی جز دگرگونی در اسباب الهی نخواهد داشت (همان: ۳۹۸/۶، تعلیقه ۱).

نقد دیگر حکیم سبزواری، امتناع تغییر صور فلکی نزد برخی از حکماست (همان). بدن فلک، خرق و التیام نمی‌پذیرد و تغییرات صور منطبع در آن نیز محال است. این انتقاد، مبتنی بر نظام معرفت‌شناسی مشایبان است که به استثنای معقولات، علم را عبارت از انطباق صور در اعضای ادراکی بدن می‌دانند. بدیهی است که این انتقاد با توجه به تجرد صور علمی در نظام حکمت صدرایی وارد نمی‌باشد.

اما از دیدگاه نگارندگان، تبیین خود حکیم سبزواری نیز خالی از اشکال نیست. ایشان علم فلک به عالم ماده را از قبیل قضایای شرطیه می‌داند که ممکن است وقوع

نیابند. این قضایای شرطیه، هیچ تغییر و تحولی ندارند و علم به هر یک از آنها و صدقش، مستلزم وقوع آن در خارج نمی‌باشد (همان). این تبیین به سختی می‌تواند با آنچه در شریعت دربارهٔ لوح محو و اثبات آمده است، مطابقت پیدا کند. لوح محو و اثبات بر اساس آیات و روایات حقیقتاً دستخوش تغییر و تحول می‌گردد و محو و اثبات در آن صورت می‌گیرد.

اشکال دیگر آن است که بر اساس تبیین حکیم سبزواری، در برخی از موارد، اخبار انبیا و اولیای علیهم‌السلام از آینده مطابق آنچه که روی خواهد داد، نیست. یعنی ممکن است نفوس آنان صوری را در عالم افلاک مشاهده نماید و از آن خبر دهد و در عین حال مشاهدهٔ آنان، ارتباطی با واقعیت نداشته باشد. با توجه به آنکه غرض از بعثت انبیا علیهم‌السلام آن است که مردم تابع اوامر آنان باشند، باید مردم بتوانند به آنان وثوق داشته باشند، وگرنه غرض از بعثت انبیا حاصل نخواهد شد (علامه حلی، ۱۳۸۹: ۳۴۹). تبیین حکیم سبزواری وثوق مردم به انبیا و اولیای علیهم‌السلام را دچار خلل می‌نماید و از این جهت مناسبتی با سایر مسائل الهیاتی ندارد.

اشکال سوم آن است که حکیم سبزواری صراحتاً اشتباه در مشاهده را به انبیا و اولیای علیهم‌السلام نسبت می‌دهد و مشاهدات آنان را متفاوت، و میزان نیل آنان به واقعیت را -حتی در میان مشاهدات یک فرد- غیر یکسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۳۹۸، تعلیقهٔ ۱). بنابراین نقص از جانب انبیا و اولیای علیهم‌السلام است که موجب می‌گردد گاهی ایشان آنچه را که در آینده رخ خواهد داد، به اشتباه مشاهده نمایند و همان مشاهدهٔ خود را به عنوان اخبار از آینده و به عنوان انباء الهی، به مردم ابلاغ کنند. حکیم سبزواری در حقیقت بر عدم تطابق واقعیت با این کشف ناقص، عنوان بداء را اطلاق نموده است. این، بدان معناست که انبیا و اولیای علیهم‌السلام در فهم -حداقل برخی از- حقایق و معارف الهی فاقد عصمت می‌باشند و چنین چیزی با غرض بعثت ایشان ناسازگار است.

آخرین اشکال که به طور خاص بر حکیم سبزواری وارد می‌شود، آن است که ایشان راه هر گونه تغییر و تحول در جهان فوق ماده را مسدود نموده است. میرداماد با این مسئله مواجه شده بود که چگونه اموری مثل بداء و دعا، در نظام هستی تغییر ایجاد می‌کنند و تلاش نمود تا راهی برای حل این مسئله پیدا نماید. صدرالمتألهین نیز در

واقع با تمسک به «اسباب الهی» تلاش نمود تا جایی برای تغییر و تحول در نظام هستی باز نماید. اما حکیم سبزواری به نحوی بداء را تبیین نموده است که مجالی برای تغییر و تحول و یا محو و اثبات باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، تبیین ایشان در راستای تلاش دو فیلسوف پیش از ایشان برای حل یک معضل فلسفی نمی‌باشد و در واقع به نوعی بازگشت به عقب است.

اما اشکالی که بر تمام آرای مذکور وارد است، ابطال هیئت بطلمیوسی می‌باشد. سه فیلسوفی که مورد بررسی قرار گرفتند، تبیین خود در مورد مسئله بداء را بر هیئت بطلمیوسی مبتنی نموده‌اند و باطل بودن این جهان‌بینی امروزه امری آشکار است. بطلان هیئت بطلمیوسی هرچند ممکن است نتایج تبیین و استدلال را تغییر ندهد و سایر تبیین‌ها نیز فرضاً به چنین نتایجی منجر گردند، اما به وضوح با توجه به بطلان یکی از مقدمات اساسی این تبیین‌ها - که به صورت اصل موضوعه لحاظ شده است - تمام تبیین را مخدوش و غیر قابل اتکا می‌نماید. در واقع اصل وقوع بداء امری حتمی است که بخشی از اعتقادات شیعه را تشکیل داده است و مسئله اساسی، ارائه تبیینی دقیق و صحیح در مورد نحوه وقوع آن است. ابتدای هر سه تبیین مذکور بر هیئت بطلمیوسی - که ابطال گردیده است - حکایت از نارسایی و ناروایی آن‌ها دارد. بنابراین برای تبیین بداء باید راه دیگری را پیمود.

۴. راه حل دیگر

شاید بتوان با استفاده از برخی کلمات صدرالمتألهین راه دیگری را برای حل این مسئله یافت. در صورت صحت این راه حل، تبیینی از بداء وجود خواهد داشت که مبتنی بر هیئت بطلمیوسی نبوده و در نتیجه از اشکال اساسی و مشترک تبیین‌های سه‌گانه مذکور مبرا است. صدرالمتألهین در کتاب *الاسفار، الواح قدری* را عبارت از *قلوب ملائکه عماله* و نفوس مدبرات سماوی دانسته است (همان: ۳۹۷/۶). از دیدگاه صدرالمتألهین تنها بخشی از ملائکه فاقد قوه هستند و لذا بخش دیگر آن‌ها دارای قوه می‌باشند (همو، ۱۳۹۰: ۲۰۸). صدرالمتألهین ملائکه را به سه قسم تقسیم می‌کند: ملائکه مقرب، ملائکه سماوی و ملائکه ارضی (همان: ۴۰۷).

در تحلیل این کلام می‌توان گفت که بنا بر تصریح صدرالمতألّهین، ملائکة مقرب فعلیت محض می‌باشند (همان)؛ بنابراین نمی‌توانند مصداقی برای لوح محو و اثبات قرار گیرند و از آنجا که ملائکة از سنخ مجردات بوده و به مثالی و عقلی منقسم می‌شوند، لوح محو و اثبات را باید در میان قلوب ملائکة عالم مثال جستجو کرد و مجال دیگری برای آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا هر گونه دگرگونی برای موجودات عالم عقول، ممتنع است و این موجودات نمی‌توانند مصداق لوح محو و اثبات باشند.

بنابراین اگر مقصود صدرالمتألّهین از ملائکة عماله، ملائکة عالم مثال باشد، می‌توان گفت که وی بی‌آنکه تصریح نماید، راه حل دیگری در مسئله بدهاء در ذهن داشته است. این تبیین از لوح محو و اثبات، ارتباطی با هیئت بطلمیوسی ندارد و در نگاه اول می‌تواند جایگزین مناسبی برای تبیین لوح محو و اثبات از طریق انطباق آن با مدبرات سماوی باشد. اما در عین حال محشّیان کتاب الاسفار به این نکته اشاره نموده و این طریق را نپیموده‌اند. بر اساس مطالعات نگارندگان، این نخستین بار است که چنین تبیینی در آثار صدرالمتألّهین در مورد نحوه وقوع بدهاء مورد اشاره قرار گرفته است.

۴-۱. نقد این راه حل

از دیدگاه نگارندگان، این تبیین نیز نمی‌تواند بدهاء را توضیح دهد و با اشکال مواجه است. اگر قوه و استعداد برای تغییر و دگرگونی، اولاً و بالذات از آن هیولی و ماده است، هیچ مجردی - اعم از عقلی و مثالی - نمی‌تواند دچار تحول و دگرگونی گردد. هیچ موجود مجردی نمی‌تواند مشوب به هیولی و ماده باشد. بنابراین ملائکة مثالی نیز نمی‌توانند مصداق لوح محو و اثبات واقع شوند.

این نقد حاکی از وجود اشکالی اساسی‌تر در مورد تبیین‌های این سه فیلسوف در مورد بدهاء است. اشکالی که ریشه آن را باید در جهان‌شناسی آنان - و سایر اندیشمندانی که چنین جهان‌بینی را اتخاذ نموده‌اند - جستجو کرد.

۵. دیدگاه نگارندگان: جهان بدون هیولی

از دیدگاه نگارندگان، اشکالات مرتبط با تبیین‌های بدهاء صرفاً به استدلال‌های فلاسفه

باز نمی‌گردد؛ بلکه این جهان‌شناسی فلسفه اسلامی است که نمی‌تواند بداء را تبیین نماید. دلیل این مدعا آن است که برای تبیین بداء، ابتدا باید مصداقی برای لوح محو و اثبات تعیین گردد. بدون تبیین مصداق لوح محو و اثبات و نشان دادن جایگاه آن در جهانی بینی فلسفی، امکان تبیین چگونگی وقوع بداء منتفی است. از آنجا که لوح محو و اثبات محل صور علمی است، نمی‌تواند از سنخ عالم ماده باشد؛ زیرا علم، مجرد از ماده است و در ماده حلول نمی‌یابد. بنابراین لوح محو و اثبات را باید ضرورتاً در میان مجردات جستجو کرد و از آنجا که بر اساس جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی، تغییر و تحول منوط به ماده و استعداد است، مجردات نمی‌توانند دستخوش دگرگونی شوند. بنابراین لوح محو و اثبات نه در مجردات جایی دارد، و نه در میان مادیات. بنابراین جهان‌بینی فلسفه اسلامی مجالی برای لوح محو و اثبات باقی نمی‌گذارد و از اثبات آن عاجز است. این چیزی است که می‌توان از آن با عنوان «بن‌بست در جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی برای تبیین بداء» یاد کرد.

از آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که مشکل در ارائه تبیینی صحیح در باب بداء، به ضعف استدلال‌های فلاسفه مذکور باز نمی‌گردد؛ بلکه این پارادیم جهان‌شناختی این سه فیلسوف است که چنین مشکلی را ایجاد نموده است. این ناتوانی در ارائه تبیینی صحیح درباره مسئله بداء، حکایت از آن دارد که جهان‌شناسی این سه فیلسوف با ایرادی اساسی مواجه است.

اما دلیل این نارسایی چیست؟ کدام مقوله در شناخت فلسفی ایشان از عالم، موجب چنین اشکالی شده است؟ از نظر نگارندگان، علت این نارسایی را باید در نظریه هیولی یافت. قول به هیولی دژه‌ای عمیق بین مجردات و مادیات ایجاد نموده است. قائل شدن به هیولی موجب می‌شود که ما با دو جهان کاملاً متفاوت مواجه شویم؛ جهانی که سراسر تغییر می‌باشد و مانند رودی روان در حرکت دائمی تدریجی است، و جهانی که دارای ثبات محض است. نتیجتاً در چنین جهانی، مجالی برای تحقق لوح محو و اثبات باقی نمی‌ماند و بدون آن، تبیین بداء ممتنع است. لذا باور به هیولی را می‌توان به مثابه سنگ بنای نارسایی‌های موجود در ارائه یک تبیین صحیح فلسفی در مورد بداء دانست. بیان استدلال به صورت «قیاس ذو وجهین» چنین است: بر اساس جهان‌شناسی این

سه فیلسوف، علم الهی که بداء در مورد آن رخ می‌دهد، یا در ذات الهی است یا در موجودات مادی و یا در موجودات مجرد (اعم از مثالی و عقلی). شق اول، مستلزم تغییر در ذات الهی و محال است. شق دوم، قابل تغییر است و به دلیل وجود جوهر مادی هیولانی، تحول در آن ممتنع نیست، اما علم از سنخ مادیات نیست و نمی‌تواند در مادیات تحقق یابد. بنابراین، این شق نیز محال است. شق سوم از سنخ مجردات است و می‌تواند محل برای این صور علمی باشد، اما با توجه به عدم وجود جوهر قابل برای تغییر و تحول - که هیولی نام دارد - این شق نیز نمی‌تواند حامل علمی باشد که در آن محو و اثبات رخ می‌دهد. بنابراین تمامی شقوق فوق محال است. تمسک به «انتقاش صور علمی در نفس فلک» تنها گزینه ممکن در جهان‌بینی این فلاسفه برای خروج از این شقوق محال بوده که ابطال آن نیز امروزه امری بدیهی است.

این استحاله به دلیل آن است که بر اساس جهان‌شناسی این فیلسوفان نمی‌توان مجردات را قابل تغییر و تحول دانست. اینکه مجردات قابل تغییر نیستند، ناشی از آن است که هر گونه تغییر و تحول نزد این فلاسفه صرفاً در صورتی تحقق می‌یابد که قوه و استعداد آن وجود داشته و واجد جوهر هیولانی باشد. بنابراین مجردات که فاقد هیولی هستند، تغییر و تحولی در آنها راه نخواهد یافت. نتیجتاً جهان این فلاسفه برای تبیین بداء با بن‌بست مواجه شده و محلی در آن برای لوح محو و اثبات وجود نخواهد داشت. این اساسی‌ترین اشکال تبیین‌های ایشان در مورد بداء است. به عبارت دیگر، قول به هیولی منجر به بن‌بستی فلسفی در تبیین چگونگی وقوع بداء می‌شود.

اهمیت نقش مخرب هیولی در تبیین صحیح بداء با این مؤید واضح‌تر می‌گردد که دلیل محکمی برای اعتقاد به هیولی وجود ندارد. به طور کلی سه برهان بر وجود هیولی اقامه شده است: «برهان قوه و فعل» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۶۸؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲)، «برهان فصل و وصل» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۶۶-۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۰۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۱۹۲؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲) و «برهان امکان استعدادی» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۸۲). همه این براهین توسط برخی از اندیشمندان مسلمان معاصر - مانند استاد مطهری و آیه‌الله مصباح یزدی - مورد نقد و مناقشه قرار گرفته و ابطال گردیده است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۴، پاورقی؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۴۶۸/۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰/۲).

نتیجه‌گیری

۱. تمامی تبیین‌های چهارگانه مذکور از این سه فیلسوف با ایرادات و اشکالاتی مواجه است.

۲. با تدقیق در ایرادات مشخص شد که اشکال تمامی این تبیین‌ها در سطحی عمیق‌تر از استدلال‌ها مرتبط است و ریشه در جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی دارد. بداء یعنی تغییر در علم فعلی خداوند و در لوح محو و اثبات واقع رخ می‌دهد. علم از سنخ مجردات است و نمی‌تواند محل مادی داشته باشد. اما باور به هیولی موجب شده است که هر گونه تغییر در مجردات، ممتنع به شمار آید. بنابراین باور به هیولی مجالی برای لوح محو و اثبات در جهان‌بینی این فلاسفه باقی نمی‌گذارد. این امر مستلزم پدید آمدن بن‌بست در تبیین مسئله بداء نزد این فیلسوف شده است.

۳. راه حل این بن‌بست در گرو ارائه یک جهانی‌شناسی عاری از باور به هیولاست. به رغم آنکه این نوشتار حاکی از ضرورت ارائه چنین جهانی‌شناسی است، تبیین آن از عهده آن خارج است.

۴. تدقیق در نقش مخرب قول به هیولی در تبیین بداء می‌تواند زمینه را برای پژوهش‌های مشابه فراهم کند. برای مثال تبیین‌های فلسفی در مورد دعاء، استکمال برزخی و اخروی، تغییر در ملائکه و مجردات و ... می‌تواند از این طریق مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. همو، *الشفاء (الالهیات)*، قاهره، دار الكتاب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۹۵ ق.
۴. همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۶. اسماعیلی، محمدعلی، «بداء در نظام فلسفی صدرالمতألهین»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، شماره ۹۰، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۷. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *التعریفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ش.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البتی، ۱۴۰۹ ق.
۹. ریاضی، نوریه، «بداء: نقد و بررسی نظریه اندیشمندان مسلمان»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۱۰. زادهوش، محمدرضا، «آموزه‌بداء و کتاب‌شناسی آن»، *ماهنامه کتاب ماه دین*، شماره‌های ۶۸ و ۶۹، خرداد و تیر ۱۳۸۲ ش.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۵۷ ش.
۱۷. همو، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی شهید مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۹. همو، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. همو، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. عصار، سیدمحمدکاظم، *مجموعه آثار عصار*، با حواشی و مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. همو، *نهج الحق و کشف الصدق*، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۷ ق.

۲۵. علوی، سیداحمد بن زین العابدین، شرح کتاب القیسات میرداماد، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. کراچکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. محمدزاده، رضا و جواد طاهری، «رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بدهاء بر مبنای اسلوب تحلیلی»، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۹۰ ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. همو، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۳. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، قم، صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. همو، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، قم، انصاریان، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، المسائل العکبریه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۸. همو، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، قم، پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۴۰. همو، شرح چهل حدیث، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۴۱. همو، کشف الاسرار، تهران، محمد، بی تا.
۴۲. همو، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدهاء و اثبات جدوی الدعاء، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

تَرْجَمُ حِكْمَهَا

موجز المقالات

دراسة في علاقة النفس والقوى من منظور ابن سينا

□ سيّد عابدين بزرگي

□ أستاذ مساعد بالجامعة الدوليّة لأهل البيت (عليه السلام)

يقوم الإنسان بأفعال ونشاطات مختلفة نحو التغذية والنمو والتوالد والتناسل والإدراك والتعقل. يذهب البعض إلى أنّ لكلّ إنسان نفوساً مختلفة، تنجز هذه الأفعال. بينما يذهب آخرون إلى أنّ لكلّ إنسان نفساً واحدة، تنجز تلك الأمور كلّها. وابن سينا يرى أنّ كلّ إنسان يمتلك نفساً مجردة توجد قوى تستعين بها على إنجاز شؤونها. هذه الدراسة التي تقتصر على مؤلفات ابن سينا وتكشف علاقة النفس الإنسانيّة مع قواها، خلصت إلى أنّ النفس في رأى ابن سينا هي العلة الموجدة للقوى ومسخرها وجامعها، والقوى معلولة عن النفس ومسخرّة وخادمة لها. ومع أنّه يفرّق بين القوى والنفس مفهومًا ومصادقًا، يُسند الأفعال كلّها إلى النفس. وهذا الإسناد إن كان مجازيًا فلا بأس به، لكن إن كان حقيقيًا، فرأى ابن سينا خطأ، ويجب القول بأنّه لم يسعفه النجاح والتوفيق في إثبات التوحيد الأفعاليّ للنفس. المفردات الرئيسيّة: النفس، القوى، علاقة النفس والقوى، كون النفس رابطة

دراسة في موقف فاجنر من توهم الإرادة الواعية على ضوء مبادئ ملاصدرا

□ محمّد حسين زادة

□ أستاذ مساعد بمعهد إيران للدراسات الحكيمية والفلسفية

أحد التحدّيات الجديدة ذات الجذور في العلوم الطبيعيّة والتي يواجهها الاختيار، هو التحدّي الذي أثاره فاجنر حول حدسنا العامّ للاختيار. فقد توصل الرجل متأثراً ببعض معطيات علم الأعصاب وعلم النفس إلى أنّ حدس الإرادة الواعية، حدس تفسيريّ غير مباشر للقوّة العليّة في إرادة الإنسان، ومن هنا فلا يحظى بقيمة معرفيّة. ومن وجهة نظره فإنّ تجربة الإرادة الواعية خداع يولّده الذهن خلال عمليّة نفسية. ألقت هذه المقالة الضوء على موقف فاجنر من توهم الإرادة الواعية وفق مبادئ ملاصدرا، وتوصلت إلى أنّ شواهد فاجنر على النتيجة المقصودة يشينها النقصان، فهي لا تفي بالغرض المنظور. فعلى أساس معطيات الحكمة المتعالية، علم الإنسان بالإرادة الواعية حدس مباشر بلا واسطة، ورأى فاجنر القاضي بكون هذا الحدس تفسيرياً مجرد ادّعاء وزعم يفتقر إلى شواهد معتبرة، ومن هنا فلا يسعها أن تواجه العلم الحضورى للإنسان بالإرادة الواعية.

المفردات الرئيسة: الإرادة الواعية، الإرادة الطبيعيّة، الإرادة الظاهرائيّة، العليّة، العلم الحضورى، فاجنر، ملا صدرا.

معرفة الله، دراسة نقدية تحليلية في الإمكان والامتناع

□ سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

□ فرزانه رنجبر زادة (طالبة دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)

تعدّ مسألة معرفة الله من أهمّ المسائل الأساسيّة التي شغلت أذهان المفكرين على مرّ التاريخ، ودفعت بهم إلى اتّخاذ موقف منها. فمنهم من وقف منها موقف الجاحد المنكر، ذاهباً إلى أنّ معرفة الذات الإلهية أمر ممتنع محال، ومنهم من قالوا بإمكانها، لكن عبر معرفة الصفات الإلهية. كرّس الباحث جهده في هذا المقال على عرض صورة شاملة معبرة عن الموقفين، والنقد المتبادل بينهما، محاولاً التحكيم والتقييم لآرائهما

بمحمورية كلام ملاً صدرا الشيرازي.

المفردات الرئيسة: ذات الله، صفات الله، المعرفة، ملاً صدرا، الامتناع، الإمكان.

١٥١

دور الخيال في تجسّم الأعمال من وجهة نظر ابن عربي

□ سيّد صدر الدين طاهريّ موسويّ (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)
□ مهديّ صفائيّ أصل (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

يعبّر عن العلاقة التكوينيّة بين الجزء الأخرويّ وأعمال الإنسان بـ«تجسّم الأعمال»، وهو من أهمّ القضايا المتعلقة بالمعاد. وجاء التصريح بهذه القضية قبل التيار الصدرايّ وعلى لسان العرفاء، لا سيّما ابن عربيّ. إذ دفع محيي الدين عجلة البحث في هذا المجال وطرح آراءً بديعة حول الخيال وتقسيماته وأحكامه، وساعد إلى حدّ كبير على فهم تجسّم الأعمال وإثباته في العوالم الأخرويّة. يرى محيي الدين الخيال ظرفاً لتلطيف المحسوسات أو تجسّم المعاني، يتمّ إدراك هذه المعاني المتجسّمة في عالم المثال أيضاً بواسطة قوّة الخيال الذي أودعه الله تعالى في الإنسان. كما يرى أنّ الاتّصال بين قوّة الخيال وعالم المثال عبر الرؤيا والمكاشفة أمر ممكن؛ بحيث أنّ الإنسان في النوم والمكاشفة ينتقل من الحواسّ الظاهريّة إلى الحواسّ الباطنيّة، فيشاهد المعارف العلويّة. وإضافة إلى الطريقين المذكورين، يشير محيي الدين إلى خلق الأشياء في الخارج بواسطة «الهمّة» أيضاً؛ بحيث أنّ إيجاد الأشياء العينيّة في هذه الدنيا، يختصّ بالأوتاد، وهو في الآخرة وصف يشترك فيه البشر كلّهم أجمعين، ويؤدّي إلى أن تخلق النفس الصور الحسنه أو القبيحة. والتجرد البرزخيّ لقوّة الخيال هو الآخر من مقدّمات إثبات تجسّم الأعمال التي تُستشفّ من تعابير محيي الدين.

المفردات الرئيسة: الخيال، تجسّم الأعمال، الرؤيا، المكاشفة، الهمّة.

منهج تفسير النصّ المقدّس وغائيته؛

دراسة مقارنة من منظور الهرمينوطيقيا العامّة والحكمة المتعاليّة

□ رامين گلمكانيّ

□ عضو الهيئة العلميّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

تعود أهميّة مقارنة المنهج التفسيري للنص المقدّس في مدرستين مختلفتين إلى ما تركه كلّ واحدة منهما من التأثير في المفكرين المعاصرين واللاحقين. ونظرًا إلى اتّساع رقعة الأبحاث المعرفيّة والمقارنة بين المفكرين الغربيين والمسلمين، اختار الباحث ضرورة دراسة منهجية تفسير النص المقدّس وغايته دراسة محدّدة من المنظورين الغربي والإسلامي، ويمثّل هذا الموضوع في الوقت نفسه مقدّمة للردّ على بعض الشبهات العقديّة والمعرفيّة، مثل نسيّة المعرفة الدينيّة، والتفسير بالرأى. ويراد بمنهج تفسير النص المقدّس طريقة توظيف الآليات والسبل المختلفة لتحديد معنى النص المقدّس واستجلائه. كما يراد بغاية التفسير، الهدف المنشود الذي يسعى المتلقّي وراءه في تحرّيه العلمي لاستجلاء المعنى. وعلى هذا الأساس سعت هذه المقالة إلى الإجابة عن هذا السؤال المطروح بين أنصار الهرمينوطيقيا العامّة (باعتبارها أحد فروع الهرمينوطيقيا) والحكمة المتعالية، وهو ما هي وجوه الاشتراك والافتراق في المنهج والغاية من تفسير النص المقدّس بين المدرستين؟

المفردات الرئيسة: غاية التفسير، منهج التفسير، الهرمينوطيقيا العامّة، الهرمينوطيقيا الخاصّة، الهرمينوطيقيا الفلسفيّة، الحكمة المتعالية، علم الدلالة، فهم النصّ.

دراسة مقارنة في الاستقلال المفهوميّ للوجود الرابط

بين ملا صدرا وسبينوزا

□ غلامعلي مقدّم (عضو الهيئة العلميّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
 □ أبو الحسن أرجمند (طالب ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضويّة)

العلاقة القائمة بين الذهن والخارج تُعتبر من أهمّ القضايا الفلسفيّة، والوجود بمختلف أنحاءه في الخارج مصدر لتحقّق الحكايات والتصورات الذهنيّة. يرى ملا صدرا أنّ الموجود في نفسه محكّيّ للوجود المحموليّ، والموجودات الرابطة لا نصيب لها من الاستقلال التصوريّ والمفهوميّ. كذلك يعتبر سبينوزا التصوّر الاستقلاليّ للصفات والحالات دون أخذ الجوهر بعين الاعتبار، ممتنعًا غير ممكن. ففي رأيه تفتقر الحالات إلى الاستقلال المفهوميّ وحتىّ أنّها يُنظر إليها في ضوء الجوهر، في مقام تحقّق المعرفة التصوريّة عن نفسها. ألقت هذه المقالة التحليليّة المقارنة الأضواء على موقف هذين

الفيلسوفين، وكما بيّنت تقارب الرؤيتين وتمائلهما، قدّمت الاختلاف النوعي على أنه موضوع مشترك في الفلسفة المقارنة، وأثبتت كيف انتقل ملاً صدرا وسبينوزا عبر هذا الفهم إلى المستلزمات الأخرى لهذه الرؤية.

المفردات الرئيسة: ملاً صدرا، سبينوزا، وحدة الوجود، الجوهر، الوجود الرابط، الاختلاف النوعي.

دراسة تحليلية انتقادية في «نظريّة البداء على أساس الاعتقاد بالهولي»

□ محمد مهدي منتصري (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة طهران)

□ أحد فرامرز قراملكي (أستاذ بجامعة طهران)

البداء يمثّل أحد أبرز التعاليم في العقيدة الإسلاميّة كما أنّه من اختصاصات المذهب الشيعي. على الرغم من وفرة المؤلفات في موضوع البداء، سبق مير داماد غيره من الفلاسفة إلى إيضاح كيفية وقوع البداء بمقاربة قائمة على أساس الرؤية الكونية الفلسفية، وسار صدر المتألّهين والحكيم السبزواريّ على خطاه وواصلوا مشواره في هذا المضمار. لكن حينما تتأمل آراء هؤلاء الثلاثة يتّضح أنّ ما أدلّوا به من شرح وإيضاح لا يخلو من ثلثة فحسب، بل يعود بعض الخلل والمآخذ في آرائهم إلى رؤيتهم الكونية بالإضافة إلى عودها إلى استدلالهم. فمن أجل توضيح البداء ينبغي في البداية توضيح «لوح المحو والإثبات». ولوح المحو والإثبات من مراتب العلم الإلهي، ومجرد. إذن يجب توضيحه بحيث يتّسم بالتجريد وقابليّة التغيير. لكن التغيير والتبدّل ينحصران في الماديات وحصولهما في المجردات ضرب من المستحيل على أساس الاعتقاد بالهولي الذي يُعدّ ركناً هاماً في الرؤية الكونية لكثير من الفلاسفة المسلمين. وهذا الموضوع إلى جانب إبطال نظريّة الهيئة البطلموسية لا يتركّان مجالاً للوح المحو والإثبات في الرؤية الكونية التي تبناها هؤلاء الفلاسفة الثلاثة. وكما يؤخذ هذا الموضوع على هؤلاء الفلاسفة كذلك يؤخذ على الرؤية الكونية في الفلسفة الإسلاميّة والتي تقوم على الهولي. وخلصت هذه الدراسة عبر نظرة تحليلية انتقادية في إيضاحات هؤلاء بصفتهم ثلاثة من أعلام الفلاسفة المسلمين، إلى أنّ الإيضاح الصحيح للبداء رهين بالتخلّي عن الاعتقاد بالهولي.

المفردات الرئيسة: البداء، الهولي، مير داماد، صدر المتألّهين، الحكيم السبزواريّ.

theory of the Ptolemaic model, it causes that there is no opportunity for the tablet of effacement (mahw) and affirmation (ithbat) in the world view of these three philosophers. This problem is not only relating to these three philosophers but also it is because of the world view based on matter -hayūlā- which is current in Islamic philosophy. With critical analysis of the determinations of these three philosophers as three notable Muslim philosophers, This paper believes that the true determination of Badā' in the Islamic philosophy depending on abolishing the belief of matter -hayūlā-.

Keywords: *Badā', Hayūlā, Mir Damad, Sadr al-Muta'alehin, Hakim Sabzevārī.*

Mulla Sadra and Spinoza have been led to other obligations of this notion by this thought.

Keywords: *Mulla Sadra, Spinoza, The unity of being (wahdat al-wujud), Substance, The dependent existence, The difference in reality.*

Critical Analysis the Badā' Theory (Revealing after Concealing) Based on Matter (Hayūlā)

□ *M. Mahdi Montaseri (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

□ *Ahad Faramarz Gharamaleki (Prof. at University of Tehran)*

Badā' is one of the most theological Islam teachings and is of the Shia school specifications. In spite of being written dozens of works about Badā', but Mir Damad was the first scholar who has explained how it happens with the approach based on the philosophical worldview, Sadr al-Muta'alehin and Hakim Sabzevārī followed (continued) him. But by the examination of these three attitudes, it has been revealed that their determinations include not only faults but also some of their faults attitudes besides arguments have been rooted in their world view. For the determination of Badā', it should be firstly determined the tablet of effacement (mahw) and affirmation (ithbat). The tablet of effacement (mahw) and affirmation (ithbat) is of the stages of the divine knowledge and it is incorporeal. So, it should be explained in a way that it is incorporeal and also changeable. But according to the belief to matter -hayūlā- (which is one of the important pillar of the Muslim philosophers' world view), the change and evolution is restricted to matter and it is impossible in the separate intelligences (mujarradat). Beside the annulment of the

answer this main question what differences and similarities are between the opponents of the general hermeneutics (which is a branch of the hermeneutics) and Hikmat al-Muta'aliyah in the method and the purpose and cause of the interpretation of the Holy Scripture

Keywords: *The purpose of the interpretation, The method of the interpretation, The general hermeneutics, The regional hermeneutics, The Philosophical hermeneutics, Hikmat al-Muta'aliyah, Semantics, An understanding of the text.*

Comparative Study of the Conceptual Independence of the Dependent Existence in Mulla Sadra and Spinoza

- *Gholam Ali Moqadam (An academic member at Razavi University)*
- *Abulhasan Arjmand (An MA student of Islamic Philosophy & Theology)*

The relationship between mind and external world (exterior to it kharij al-dhihn) is one of the most important philosophy issues. Types of existence at external world are the origination of the occurrence of mimesis and mind imaginations. In the thought of Mulla Sadra, the existent in itself indicates the predicative existence and the dependent existents have no conceptual and imaginative existence. Spinoza also believe that it is impossible the conceptual independent of attributes and moods without regarding the essence. With analytic method, this note has performed a comparative study of these two philosophers' attitudes. Meanwhile determining the sameness and similarities of these two opinions, it has defined the real difference as a common subject in the comparative philosophy and has shown that

the introductions to prove the embodiment of deeds which it can be got from some Muhyi al-Din's statements.

Keywords: *Imagination (khayal), The embodiment of deeds, Sleep, Mokashefeh (unveiling), The spiritual energy (himmat).*

Comparing between the Method and Teleology of the Interpretation of the Holy Scripture from the Point of the General Hermeneutics and Hikmat al-Muta'aliyah

□ *Ramin Golmakani*

□ *An academic member at Razavi University of Islamic Sciences*

Comparing the interpretation method of the Holy Scripture in two different schools is important because it has a remarkable effect on the scholars of its period and after it. With attention to the epistemology & comparative subjects between the western and Muslim scholars, the necessity of the examination of the method and teleology of the interpretation of the Holy Scripture as a part of these two western and Islamic notions has been selected in detail. Meanwhile, it is an introduction to reply some theological and epistemological ambiguities such as the relativism of the religious epistemology and the interpretations based on personal opinion. The meaning of the method of the Holy Scripture interpretation is the way to apply different tools and methods for determining the meaning of the Holy Scripture and the meaning of the purpose and cause of the interpretation is the goal which the addressee aims at his scientific research to determine its meaning. Therefore, the present note is going to

The Role of Imagination in the Embodiment of Deeds from the View of Ibn Arabi

- *Sayyed Sadr al-Din Taheri Mousavi (Prof. at Allameh Tabataba'i University)*
- *Mahdi Safaei Asl (A PhD student at Islamic Philosophy & Theology)*

The existential relationship between the reward of the hereafter and human deeds which has been stated the embodiment of deeds is one of the most important subjects of the hereafter (ma'ad). Before Sadraeians, the specification of this relationship especially in the language of Muslim mystics specifically Ibn Arabi has been shaped. Muhyi al-din with his innovatory opinions about imagination, divisions, and its decrees has created a precious help to the perception of the embodiment of deeds in the hereafter worlds. From his point, the imagination is an occasion for the subtilization of maḥsūsāt sense-perception or the embodiment of meanings. The path to perceive these embodied meanings in the 'alam al-mithal is the faculty of imagination which has been given by God and he believes the relationship between 'alam al-mithal and the faculty of imagination is possible through sleep and mokashefeh (unveiling). As man in sleep and mokashefeh has journeyed from the external senses to internal senses and observes heavenly knowledge. in addition to two mentioned ways, Muhyi al-Din implies to the creation of objects in the external world' (fi'l-kharij) by Himmat (the spiritual energy), as the creation of the concrete objects in this world is specified to the saints of God (awliya' Allah) and in the hereafter, it will be the characteristic of all men and will cause the creation of the divine or evil forms by the soul. Barzakh immateriality of the faculty of imagination is one of

al-Muta'aliyah (transcendental theosophy), human science to Conscious Will is a direct intuition (shuhud) and with no means and Wagner's attitude about this intuition as being interpretive is merely a claim which it has no authentic proofs, therefore, it cannot stand out against this experiential knowledge ('ilm al-huzuri) of man to Conscious Will.

Keywords: *Conscious will, Empirical will, Phenomenal will, Causality, Experiential knowledge ('ilm al-huzuri), Wagner, Mulla Sadra.*

The Critique & Examination of the Possibility or Impossibility of the Cognition of God

- *Sayyed Morteza Husseini Shahrudi (Prof. at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Farzaneh Ranjbarzadeh (A PhD student of Hikmah Muta'aliyah)*

The subject of the cognition of God is one of the most fundamental issues which have involved (preoccupy) the scholars' thoughts and minds. It makes them adopt a particular attitude toward this issue (stand on this issue). Some have followed the viewpoint of denying and believe that the cognition of the Dhāt (essence) of God is an impossible. In contrast, some others believe that the gnosis or knowledge of God is possible but through knowledge to God's attributes. The author has tried to draw a perfect form of reasons and proofs of both attitudes and determine the critiques which have been presented by one group against the other one and with the pivot of Mulla Sadra discourses, it is going to judge and evaluate their discourses.

Keywords: *The Dhāt (essence) of God, God's attributes, Cognition, Mulla Sadra, Impossible, Possible.*

subjected and employed by nafs. Although he believes that the faculties from the concept and meaning aspect are not as nafs but all acts of faculties are attributed to nafs. This attribution is not fault if it is metaphor but if it is real his attitude is not true and it does not success in proving the unity of divine acts of nafs.

Keywords: *Soul, Faculties, The relationship between soul and faculties, Nafs being a ligament and gatherer, Ibn Sina.*

The Examination of Wagner about the Illusion of Conscious Will with Relying on the Bases of Mulla Sadra

□ *Muhammad Husseinzadeh*

□ *Assistant professor at Iran Research Institute of Philosophy*

One of the contemporary challenges in free will which has been advanced based on some findings of experimental sciences is the challenge which has been propounded by Wagner about folk intuition about free will. Under the impact of some findings of neuroscience and psychology, he has resulted that intuitions conscious will is an interpretive and indirect intuition from the causal force of will and consequently for this reason it has no cognitive value. In his opinion, the experience of conscious will is deception which has been created by our mind through a psychological process. After stating Wagner's attitude about the Illusion of Conscious Will, this paper has investigated it with using the bases of Mulla Sadra and has resulted that the proofs which have been presented by Wagner to achieve his goal are not absolute and do not prove his claim. In Hikmat

Abstracts

Studying the Relationship between the Soul and Faculties from the View of Ibn Sina

□ *Sayyed Abedin Bozorgi*

□ *Assistant professor at Ahl Al-Bayt International University*

Man has different faculties such as nutrition, growth, reproduction, perception and thought. Some believe that every human being has various nufūs to act towards their fulfilment. Some others think that human being has one nafs which solely acts toward their fulfilment. Ibn Sina believes that every man has an incorporeal soul (nafs) which has created faculties. nafs does its acts through them. The present research with pivot of Ibn Sina's books has been performed and it presents the relation between human self with its faculties. It has resulted that from the perspective of Ibn Sina, nafs is the cause, subjecting and all-inclusive faculties and faculties being effect,

Table of contents

Studying the Relationship between the Soul and Faculties from the View of Ibn Sina Sayyed Abedin Bozorgi	3
The Examination of Wagner about the Illusion of Conscious Will with Relying on the Bases of Mulla Sadra/ Muhammad Husseinzadeh	23
The Critique & Examination of the Possibility or Impossibility of the Cognition of God Sayyed Morteza Husseini Shahrudi & Farzaneh Ranjbarzadeh	39
The Role of Imagination in the Embodiment of Deeds from the View of Ibn Arabi Sayyed Sadr al-Din Taheri Mousavi & Mahdi Safaei Asl	65
Comparing between the Method and Teleology of the Interpretation of the Holy Scripture from the Point of the General Hermeneutics and Hikmat al-Muta'aliyah Ramin Golmakani	87
Comparative Study of the Conceptual Independence of the Dependent Existence in Mulla Sadra and Spinoza/ Gholam Ali Moqadam & Abulhasan Arjmand	109
Critical Analysis the Badā' Theory (Revealing after Concealing) Based on Matter (Hayūlā) Muhammad Mahdi Montaseri & Ahad Faramarz Gharamaleki	127
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	149
English Translation/ Ali Borhanzahi	162