

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام علیؑ:

«مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ».

شناخت خداوند پاک، بلندترین شناخت هاست.

(غرر الحکم، ج ۶، ص ۱۴۸)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین زاده

استادیار فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

استادیار فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن رضائی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

یارعلی کردفیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

مجتبی مصباح

دانشیار فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: عباس بگ‌جانی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۵۹۳۷۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۴۰۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استادی زیر نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

۴. پایگاه مرجع دانش (سیولیکا): (www.civilica.com)

۵. مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم: (www.search.ricet.ac.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و برپایه مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده / نویسندگان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود: (nasim-e-kherad.ismc.ir).
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داورى نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- مجله هزینه‌ای برای داورى و چاپ از نویسندگان دریافت نمی‌کند. اما مقالاتی که پس از داورى، به درخواست نویسنده بازپس گرفته شوند باید هزینه‌های یادشده را که ۲۰۰/۰۰۰ تومان است، به شماره شبای (IR800180000000001563023186) به نام «مدیریت حوزه علمیه استان قم، تخصصی فلسفه» پرداخت نمایند.
- مقاله‌های دریافتی بازگردانده نخواهند شد و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ شوند.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله آزاد است.
- کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ مقاله در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) است. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف بازگردانده می‌شوند و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهند رسید.
- هر مقاله را دست‌کم دو داور ناشناس ارزیابی می‌کنند.
- شیوه نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی بر آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

- مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و رایانامه.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- کلیدواژه‌ها: پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.
- مقدمه: تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).
- پیکره اصلی: متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، استنباط و استنتاج، نقد (در صورت نیاز)، تقسیم‌بندی‌های محتوایی و ...
- نتیجه: نتایج منطقی و مفید مقاله.
- پانویس: توضیحات ضروری در پایین صفحات.

منابع: فهرست منابع مقاله.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله داخل صفحه A4، به قلم (IRlotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه پرداز word نوشته شده باشد.

- ابتدای هر بند، به جز اولین بند زیر هر عنوان، با نیم سانتی متر تورفتگی شروع شود.

- نقل قول های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی متر تورفتگی از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

- عنوان بخش های اصلی و زیربخش های مقاله شماره گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن ها یک سطر سفید باشد.

- آیات، روایات و نقل قول های غیرفارسی در پانویست ترجمه شوند.

۴. شیوه ارجاع

۱-۴. درون متن

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، تاریخ نشر اثر: جلد/ صفحه یا صفحات؛ نمونه: (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱/۱۵-۲۰)؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۶: ۹۱).

نکته: اگر در متن به دو یا چند اثر از یک مؤلف ارجاع داده اید که همه در یک سال چاپ شده اند، با نوشتن «الف»، «ب» و... در کنار سال چاپ، از هم متمایز شوند؛ مثال: (بهشتی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

۲-۴. فهرست منابع

- کتاب

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانی)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، شماره جلد، محل نشر: نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»); مثال:

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹)، انسان در قرآن، قم: صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

- مقاله

نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا مجله (ایرانی و بدون ذکر واژه مجله و...)، شماره انتشار: صفحاتی که مقاله در آن آمده است؛ نمونه:

میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، انسان پژوهی دینی، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

یادآوری: در بخش منابع اگر نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می شود. همچنین، ابتدا منابع فارسی و عربی می آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... ذکر می شود.

فهرست مطالب

۷	سرمقاله
	روح‌الله سوری
۹	مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی
	نادیا مفتونی
	محمد مهدی داور
	نقش «تضاد و جاذبه» در «شدن انسان» (بررسی انتقادی دیالکتیک هگل و تبیین دیدگاه شهید بهشتی).....
۲۷	محمد مهدی رفیعی
۴۳	تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف
	قاسم بهلول زاده
۶۱	مبانی مکتب تفکیک از نظر محمدرضا حکیمی
	محمدصادق فرزام
۷۳	نقش شهود قلبی در حصول تصور صحیح از مسئله
	مهدی ذوالقدر
۸۹	مکاشفه، وحی و معراج از دیدگاه ملاصدرا
	احمد میرزایی
۱۰۳	بررسی تطبیقی جبر و اختیار در سعادت و شقاوت از دیدگاه ملاصدرا و آیت‌الله مجتبی قزوینی
	علیرضا دهقان‌پور
۱۱۷	ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه
	حسین عباسی

۱۳۳	ضرورت و حقیقت وحی از نظر ملاصدرا.....	حمید عرب مختاری
۱۴۵	ملاک اختیار از نظر علامه طباطبائی.....	یوسف معزز
۱۶۱	وجود رابط و مستقل از دیدگاه علامه طباطبائی، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی.....	رسول آقائی آلانق، محمود دزفولی نسب
۱۷۳	بررسی رویکرد عرفانی به جریان عاشورا با تأکید بر منظومه زبدة الاسرار.....	محمد شیروانی
۱۸۹	خلصة الهی (حکمت ادبی ۶).....	روح الله سوری
۱۹۱	Leading Article.....	

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

سرمقاله^۱

جهان، جریان سیال آگاهی است؛ از آگاهی‌های خُرد زیراتمی تا آگاهی‌های کلان کهکشانی. آگاهی‌های بی‌شماری که تراکم و پیوند آن‌ها اشیا را پدیدار می‌کند. آیا این سخنان رواست؟ آیا رواست که بگوییم: عالم عین از انباشت (تراکم) علم پدید می‌آید؟ آیا می‌توان گفت آفرینش چیزی جز جریان سیال و انباشته آگاهی نیست؟ اکنون پاسخ‌های فلسفه، عرفان و دین را از دیده می‌گذرانیم. خدا از نگاه فیلسوفان مشائی فاعل بالعنایه است؛ یعنی علم او بدون هیچ واسطه و ابزار بیرونی، آفریننده عین است. فیلسوفان مشائی تأکید می‌کنند که علم حق تعالی فعلی است نه انفعالی، و مرادشان این است که علم او از هیچ الگوی پیشین عینی پیروی نمی‌کند، بلکه خود آن علم، الگوی هر پدیده بیرونی است. اکنون خداوند را در جایگاه ذات خود، پیش از آفرینش چیزی، تصور کنید. در چنین جایگاهی که جز خدا چیزی نیست، چیزی برای واسطه‌گری و تبدیل علم به عین در میان نیست؛ تنها و تنها علم اوست و دیگر هیچ.

به زبان تمثیل، خدا مانند نجار نیست که طرح ذهنی خود را به کمک ابزارهای نجاری و با الوارهای چوب بسازد. اینجا، هم ماده پیشینی مانند الوارهای چوب در میان است و هم ابزارهایی که صورت (طرح ذهنی نجار) را از ماده (الوارهای چوب) پدید می‌آورند، اما در جایگاه ذات الهی، چیزی جز علم او نیست. نه ماده پیشینی هست و نه ابزاری، تنها و تنها علم اوست که باید عالم عین را پدید آورد. به عبارتی دیگر، عالم عین جلوه علم و آگاهی است و آگاهی تاروپود جهان بیرونی است. فیلسوفان مشائی تا اینجا پیش رفته‌اند، اما این نکته را پی نگرفته‌اند که معنای پدید آمدن عین از خود علم دقیقاً چیست؟ حکمت متعالیه با طرح آموزه «فاعل بالتجلی» به این پرسش پاسخ داده‌اند.

۱. کد [20.1001.1.24764302.1401.8.1.1.4](https://doi.org/10.1001.1.24764302.1401.8.1.1.4) :dor

فاعل بالتجلی بودن خداوند به این معناست که خود علم، در فرایندی به نام تجلی، عین را پدید می‌آورد. حال باید دید تجلی چیست و چگونه رخ می‌دهد؟ عارفان این نکته را روشن‌تر کرده‌اند و می‌گویند: اعیان ثابته (که متعلق علم خدا پیش از آفرینش اشیا هستند) تنها خاستگاه اعیان خارجی‌اند. عارفان دیدگاه خود را چنین توضیح می‌دهند که خداوند نوری است بی‌کران که تابیدن و اشراق لازمه هویت اوست. این نور یگانه و بی‌کران پس از رویارویی با اعیان ثابته، گونه‌گون و رنگارنگ می‌گردد. این انوار گونه‌گون و رنگارنگ همان اعیان خارجی‌اند.

بنابراین، نور تنها چیز موجود در خارج است، اما این نور در صقع ذات خویش یگانه و یکتاست. کثرت و گوناگونی او، نتیجه رویارویی‌اش با اعیان ثابته است. در نتیجه، این اعیان ثابته مستقر در علم الهی‌اند که حقیقت یگانه نور را گونه‌گون کرده، اعیان خارجی را جلوه‌گر می‌کنند. وانگهی آیه شریفه «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) تأکید می‌کند که همه جهان تسبیح‌گوی حق‌اند. تسبیح، هر معنایی که داشته باشد، بر گونه‌ای علم و آگاهی متوقف است؛ در نتیجه همه عالم از آگاهی بهره‌مندند.

این نگرش در فرضی است که تسبیح را اثر و لازمه اشیا بدانیم، اما اگر تسبیح را هویت عالم عین برشماریم، آنگاه آگاهی نیز متن هویت آن‌ها را تشکیل خواهد داد. برخی متون دینی نیز بر خوانش دوم تأکید می‌کنند؛ برای نمونه امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «إِبْتَدَأَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مَثَالٍ كَان... أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۶۱/۲). عرش جایگاه فرمانروایی و مدیریت حق تعالی است که برابر این روایت، بر آب استوار شده است و آب تمثیل علم است. از سوی دیگر، هر تصویری که ما از جهان بیرون داریم، آگاهی ما از بیرون است. معنای این سخن، نفی واقعیت بیرونی نیست، بلکه اقرار به این حقیقت است که ما، جز از روزه آگاهی خویش، دریافتی از بیرون نداریم. این آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد، اما هرگز این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که دریافت ما از بیرون فقط از روزه آگاهی ماست.

اکنون با این پرسش رویارو می‌شویم که اگر جهان نتیجه انباشت جریان آگاهی باشد، چرا ما آن را این‌گونه نمی‌بینیم؟ آیا جهان چنین نیست یا ما چنین نمی‌بینیم؟ عقل و شهود و دین، گویای آن‌اند که جز این نمی‌تواند باشد، اما هنوز این پرسش برجاست که آگاهی ازلی چگونه خود، به‌تنهایی، واقعیت عینی را می‌آفریند؟ این پرسشی است که پاسخ نهایی آن، جز با اشراق‌های ربوبی به چنگ نمی‌آید. تنها پس از این‌گونه شهودهاست که عقل می‌تواند صورت‌بندی شایسته‌ای از پاسخ یادشده به دست دهد.

روح‌الله سوری

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی^۱

نادیا مفتونی^۲

محمد مهدی داور^۳

چکیده

سهروردی با تدوین حکمت اشراق و تأسیس مکتب اشراقی، در عرصه اندیشه ایرانی و اسلامی تحول ایجاد کرد. حکمت و اندیشه اشراقی سهروردی، که مجموعه آثار و افکار فلسفی و عرفانی سهروردی را دربرمی گیرد، در کتاب حکمة الاشراق او به نحو احسن نمایان شده است. سهروردی مانند فارابی در باب مدینه فاضله اثر مستقلی تألیف نکرده، ولی در مورد حاکم مطلوب و حق حاکمیت سخنانی گفته است. همچنین در آثار تمثیلی خود، بیش از هر چیز به نکاتی اخلاقی اشاره کرده که می توانند افراد یک جامعه را به سوی رستگاری ببرند. فلسفه سهروردی بر پایه اصالت نور استوار شده که نشان می دهد او به حکمای ایران باستان نظر داشته است. همچنین سهروردی بارها به خسروانیون و حکمای فاضل ایران باستان چون زرتشت و کیخسرو اشاره کرده و مثلاً در باب سیاست و دولت، حکومت کیخسرو را حکومت مطلوبی دانسته است. رکن دیگر اندیشه سهروردی کتاب و سنت اسلامی است و از این رو، نظرش درباره حکومت و حاکم، با آموزه های اسلامی مطابقت دارد. ضمن اینکه او خود را وامدار حکمای الهی یونان مانند فیثاغورس و افلاطون و سایر حکمای الهی جهان مانند هرمس دانسته و بسیاری از آرای حکمای سلف خود مانند فارابی و ابن سینا را هم اخذ کرده است؛ بنابراین می توان احتمال داد که او در بسیاری از جهات در مورد مدینه فاضله و ویژگی ها و شرایط حاکم آن با فارابی هم رأی باشد.

کلیدواژه ها: سهروردی، شیخ اشراق، مدینه فاضله اشراقی، آرمان شهر، مبانی الهیاتی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۷؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.2.5

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (nadia.maftouni@ut.ac.ir)

۳. (نویسنده مسئول) کارشناس فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (mohamadmahdidavar@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

پرسش این جستار این است که جهان‌شناسی فلسفی سهروردی و دیدگاه‌های عرفانی و آرای وی در حکمت عملی چگونه می‌تواند در جامعه حضور مؤثر و زنده داشته باشد و منجر به ایجاد مدینه فاضله اشراقی شود؟

فرضیه مقاله این است که نظام الهیاتی سهروردی به نبوت و ولایت ختم می‌شود که زمینه‌ساز معاد و خبر دادن از سعادت ابدی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ب: ۲۷۰/۲؛ نک. محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۵). نبی و ولی که در عین حال حکیم است، حاکم آرمانی و مطلوب است و می‌تواند مدینه فاضله اشراقی را تحقق بخشد؛ بنابراین حکمت نظری و عملی در فلسفه سهروردی پیوند عمیقی با هم دارند. جهان‌شناسی فلسفی و الهیاتی سهروردی در نهایت به مسئله نبوت می‌رسد؛ در عین حال محور حکمت عملی سهروردی مسئله انسان کامل و فردی است که می‌تواند به اصلاح اجتماعی دست بزند. این مقاله درصدد تبیین این نظر است که اندیشه سیاسی سهروردی که در مسئله حاکم آرمانی تجلی یافته، حاصل مبانی او در حکمت نظری و حکمت عملی است و این حکیم متأله رئیس جامعه آرمانی نیز هست.

شیخ اشراق در مورد مدینه فاضله، که ما در این جستار اشراق شهر نامیده‌ایم، بحث مستقلی ندارد، ولی فرض مقاله این است که او با طرح مسئله حاکم آرمانی که حاصل مبانی فلسفی اوست و برخی اشاره‌ها در رساله‌های رمزی و دیگر آرای فلسفی و اخلاقی‌اش، به طرح‌ریزی یک جامعه آرمانی اشراقی نظر داشته است. دو سلف سهروردی، یعنی افلاطون و ابونصر فارابی، به صورت مستقل در مورد آرمان‌شهر و مدینه فاضله بحث کرده‌اند و سلف دیگر سهروردی ابوحامد محمد غزالی نیز درصدد احیای کامل شریعت حضرت ختمی مرتبت ﷺ بوده (نک. زیباکلام، ۱۳۸۲: ۳) و به اصطلاح غایت او ایجاد مدینه فاضله نبوی بوده است. نیز ابوالقاسم فردوسی، از اسلاف دیگر سهروردی، اندیشه ایران‌شهری داشته است.

سهروردی در رساله آواز پر جبرئیل از «ناکجاآباد» نام می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج: ۲۱۱/۳؛ نظری، ۱۳۸۹: ۱۲۲؛ اصیل، ۱۳۸۱: ۱۹) و در کتب فلسفی خویش از سرزمینی به نام «هورقلیا» یاد می‌کند. همچنین باید اشاره کرد که او تحت تأثیر اندیشه‌های فیثاغورس قرار داشته، و روش او که بیان رمزی بوده را اخذ کرده است. فیثاغورس رئیس جمعیت اخوان بوده که می‌توان آن را یک انجمن سری، عقیدتی، سیاسی و اخلاقی محسوب کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۹-۴۱؛ فروغی، ۱۳۴۴: ۶/۱؛ راسل، ۱۳۸۸: ۳۸). شیخ اشراق نیز، یاران و شاگردان خود و اهالی کشف و شهود و تجربه عرفانی را اخوان

تجربید خطاب کرده است (برای مثال نک. سهروردی ۱۳۸۰ الف: ۹۵/۱). در نتیجه می‌توان احتمال داد که او هم صاحب انجمنی بوده باشد؛ چنان‌که باید اشاره کرد که شیخ اشراق گرایش‌های باطنی و اسماعیلی نیز داشته است و اسماعیلیه دارای تشکیلاتی منسجم و سری بودند. باید اشاره کرد که یکی از بهانه‌های محکوم کردن سهروردی توسط فقهای حلب فعالیت‌های سیاسی و گرایش‌های باطنی و شعوبی‌گری بود. بنا به گفته برخی از معاصران احتمالاً موضوع سیاسی مطرح بوده یا لاقلاً به نظر حکومت سهروردی از نظر سیاسی مشکوک بوده است (حبیبی، ۱۳۹۶: ۳۰-۳۱). با محبوبیتی که سهروردی در اقامت چندساله خود در حلب به دست آورده بود و وجود اندیشه‌های اسماعیلی در آثار او، آن هم در زمانی که قدرت، به‌تازگی از فاطمیان اسماعیلی مذهب، به صلاح‌الدین ایوبی منتقل شده بود، بعید نیست که برای صلاح‌الدین این شبهه را پیش آورده باشند که سهروردی مزاحم قدرت تازه‌پاگرفته اوست (همان: ۳۱). به گمان برخی از محققان، سهروردی کوشیده است به جنبه سیاسی فلسفه اشراقی خود جامه عمل بپوشاند (مارکوت، ۱۳۹۵: ۵۸). همچنین برخی بر این گمان‌اند که مجدالدین جیلی، استاد سهروردی یا خود او متعلق به سازمان‌های سری از نوع گشتک‌دفتران دوران ساسانی و حوزه‌های سجستانی و اخوان‌الصفا بوده‌اند (رضی، ۱۳۷۹: ۱۰۷). با این اوصاف، می‌توان احتمال داد که او برای تحقق ایده آرمان‌شهر اشراقی خود فعالیت‌هایی نیز کرده است.

۲. روش تحقیق

روش تحقیق این مقاله توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای است. ابتدا آرای سهروردی بررسی شده و سپس مطالب مربوط به مفروضات نگارنده استخراج شده است. درباره سایر اندیشمندان نیز مطالبی طرح شده است.

۳. پیشینه تحقیق

پیشینه این تحقیق از دو جهت درخور بررسی است: تحقیقات و اشاراتی درمورد فلسفه سیاسی سهروردی؛ پژوهش‌هایی درباره مدینه فاضله و آرمان‌شهر در نظام فکری شیخ اشراق. ضیایی در زمینه سیاست در اندیشه شیخ اشراق بررسی‌هایی انجام داده است (Ziai, 1992). همچنین رکسان مارکوت در مقاله خود تحت عنوان «سهروردی» که در دانشنامه فلسفی استنفورد منتشر شده، اشاره مختصری به فلسفه سیاسی سهروردی می‌کند (مارکوت، ۱۳۹۵: ۵۷). پژوهش‌های دیگری نیز در رابطه با اندیشه سیاسی در فلسفه سهروردی انجام شده است که هر کدام به جهاتی از اندیشه سیاسی شیخ اشراق اشاره کرده‌اند (مثلاً نک. اسفندیار، ۱۳۹۲؛ بهشتی، ۱۳۹۴). مسعود و داوود بیات نیز مبانی اندیشه سیاسی سهروردی را بررسی کرده‌اند (بیات، ۱۳۹۳).

درمورد اندیشه آرمان‌شهری در فلسفه شیخ اشراق نیز تحقیق کرده‌اند. عالیخانی در این زمینه مقاله‌ای با عنوان هورقلیا تألیف کرده است (عالیخانی، ۱۳۸۹). هاشمی مفهوم «ناکجاآباد» سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰ ج) را در پژوهشی ادبی بررسی کرده است (هاشمی، ۱۳۹۲). درمورد بررسی رئیس مدینه فاضله از نظر سهروردی و افلاطون نیز پژوهشی تطبیقی انجام گرفته است (شریفی، ۱۳۹۱). در پژوهش حاضر، مبانی الهیاتی و فلسفی سهروردی و تأثیر این مبانی در آرای دیگر او و شکل‌گیری نظام فکری اشراقی بررسی شده و مبانی کلی و فلسفی اشراق شهر سهروردی استخراج شده است و از این نظر دارای نوآوری است. البته باید یادآور شد که پژوهش در زمینه شبیه‌سازی خود مدینه فاضله اشراقی نیز ضرورت دارد.

۳. نور الانوار

نظام فلسفی سهروردی، یا به عبارت دیگر نظام الهیات عامه او، حول محور نور می‌گردد (نک. کرین، ۱۳۹۳: ۱۹؛ رضی، ۱۳۷۹: ۹۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵؛ حکمت و حاجی‌زاده، ۱۳۹۱: ۴) و به نور الانوار و مباحث الهیات خاصه منتهی می‌شود و بالطبع تمامی نظام الهیاتی او به تبعیت از فلسفه‌ای که براساس نور تدوین شده، هم از حیث مفهوم و هم از حیث اصطلاحات، بر پایه نور است. شیخ اشراق مفهوم نور را یک مفهوم بدیهی عقلی می‌داند و برهانی که برای مدعای خویش اقامه می‌کند این است که اساساً مفهوم نور بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد و هرچه در تعریف آن ذکر شود، از قبیل شرح اسم است. مدعای برهان چنین است که مفهومی جلی‌تر و روشن‌تر از مفهوم نور وجود ندارد که بخواهد برای نور معرّف واقع شود و نیز مفهوم نور دارای جنس و فصل و حتی خاصه نیست که بخواهد تعریف حدی و رسمی شود. این برهان بر مفهوم وجود صدرایی نیز قابل اقامه است (نک. طباطبایی، ۱۴۴۰ق: ۱۱-۱۲). از آثار سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی برمی‌آید که نور به‌هیچ‌وجه مستحدث و وابسته نیست یا در معیّت ظلمت یا هر چیز دیگری قرار ندارد، بلکه بالذاته موجود و قدیم و بدون تعریف است (رضی، ۱۳۷۹: ۹۶-۹۷، ۱۴۹-۱۵۰؛ نک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷۳). نور مفهومی است ظاهر بالذات و مظهر للغير و این مفهوم برای وجود نیز صدق می‌کند (نک. طباطبایی، ۱۴۴۰ق: ۱۷؛ سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶: ۵۶۴). همچنین نقش ظلمت در برابر نور همان نقش عدم در برابر وجود است (محمّدی، ۱۳۷۲: ۱۷). می‌توان نور در فلسفه سهروردی را با وجود در فلسفه صدرایی تطبیق داد.^۱

۱. بحث درباره اینکه آیا نور در حکمت اشراقی سهروردی همان مفهوم وجود در حکمت متعالیه صدراست یا نه درخور پژوهشی مستقل است.

شیخ اشراق در تألیفات و تصنیفات گوناگون خود ذات واجب الوجود را که در اصطلاح فلسفی وی نورالانوار است، با براهین مختلف اثبات می‌کند (رک. سهروردی ۱۳۸۰ الف: ۳۳/۱-۳۴) و سپس به مسئله صفات و وحدانیت او می‌پردازد و پس از مسائل ذات واجب تعالی وارد مسائل افعال، فرشته‌شناسی، نبوت و معاد می‌شود.

۴. اثبات نبوت

شیخ اشراق عناصری از نظریه نبوت را از حکمای پیش از خود اخذ کرده است؛ از جمله بحث ضرورت نبوت بر مبنای احتیاج اجتماعات انسانی به قانون الهی، محاکات متخیله و تصویرسازی آن از حقایق عقلی (فاضلی، ۱۳۸۸: ۹۱). در واقع سهروردی برای ورود به بحث نبوت، همان مسیر فارابی و ابن‌سینا را رفته و حرکت خود را از زندگی اجتماعی انسان آغاز کرده است (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۴). همچنین باید ذکر کرد که بعضی از محققان اذعان دارند که نظریه نبوت سهروردی مسبوق به نظریه او درباره وحدت میان عقل و وحی است (سید عرب، ۱۳۸۵: ۱۷). او در رساله یزدان‌شناخت در ضرورت وجود نبی می‌گوید:^۱

چون ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز گردانید؛ پس هر شخصی را حاجتمند شخصی دیگر گردانید در میان نوع انسان به صناعات بدنی. و اگر چنان‌که یک شخص منفرد خواستی تا جمله شغل‌ها که او را در این عالم ضروری است، کفایت کند به ذات خویش، به تنهایی ممکن نشدی الا به معاونت دیگری از جنس خویش، چنان‌که مثلاً این شخص از بهر دیگری نان پزد و دیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند و دیگری از بهر آن دگر آلات درهم آورد تا به اجتماع و مشارکت ایشان کار جملگی بر نظام بود. پس به سبب اجتماع حاجتمند شدند، به ترتیب شهرها و عقد مدین‌ها و قیام نمودن به مصالح و شرایط آنچه در بلاد و مُدُن به کار آید. پس چون نظام عالم به این سبب حاصل می‌آید، چاره نباشد از وجود انسان و بقای نوع آن به مشارکت بنی‌جنس خویش، و مشارکت تمام نمی‌شد الا به معاملت، و معملت تمام نمی‌شد الا به سنتی و عدلی، و سنت و عدل تمام نمی‌شد الا به سنت نهنده و عدل‌گستری. و البته می‌بایست که این سنت و عدل میان خلق مستعر و مستقیم شود، پس حاجت بود به شخصی که نبی و ولی بود هم از جنس بنی‌آدم تا آن سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی محو کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۵۳/۳).

۱. انتساب یزدان‌شناخت به سهروردی محل بحث است (نک. نصر، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷؛ مفتونی، ۱۳۹۶: ۴۹).

۵. وجوب وجود نبی

سهروردی در رساله پرتونامه نیز از ضرورت ارسال نبی سخن می‌راند:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شاری ضروری است در هر وقتی و قومی که فاضل النفس باشد، مطلع بر حقائق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳؛ همچنین نک. همو، ۱۳۸۰ الف: ۹۵/۱-۹۶؛ ۱۳۸۰ الف: ۲۳۸/۱؛ ۱۳۸۰ ب: ۲۷۰/۲-۲۷۱-۱۳۸۰ ج: ۴۵۳/۳-۴۵۵).

از نظر شیخ اشراق کار و هدف نبی تقنین قانون برای مصالح اجتماعی و سوق دادن بشر به سوی خداوند و آماده کردن او برای روز معاد است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۰/۲). این قانون صرفاً این جهانی نیست، بلکه انبیا مردم را از طریق این عالم به عالمی دیگر دعوت می‌کنند (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۵؛ نک. سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۹۶/۱).

۶. شروط نبی از نظر شیخ اشراق

سهروردی در کتاب تلویحات چهار شرط برای نبی ذکر می‌کند: ۱. از آسمان برای اصلاح نوع مأمور باشد؛ ۲. علوم را از طریق غیر بشری کسب کرده باشد؛ ۳. اتصال او با عقل فعال شدید باشد؛ ۴. از امور غیب و از جریان‌های گذشته و آینده اطلاع داشته باشد و از آن‌ها خبر دهد (همان: ۹۵/۱). شیخ اشراق در آثار خود، نبی را با امام، قطب، ولی و حکیم متأله، تقریباً مترادف می‌داند و تنها تفاوت نبی و امام و حکیم متأله را در شرط اول نبوت، یعنی مأمور بودن از آسمان، می‌داند و از نظر او در مابقی شروط، وظیفه نبی با امام، قطب و حکیم متأله یکسان است (پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۹). سهروردی در رساله پرتونامه چنین می‌نویسد که فقط شرط اول خاص انبیاست و سه شرط دیگر میان اولیا و متألهان مشترک است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳-۷۶). همچنین اگر حکیم متأله شریعتی نوین بیاورد، نبی است، وگرنه امام است (پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۶).

۷. اوصاف و ویژگی‌های انبیا و اولیا

سهروردی بحث اوصاف و ویژگی‌های انبیا و اولیا را به‌صورت مشترک بیان می‌کند؛ زیرا از نظر او نبی و حکیم متأله یکی است و تنها وجه امتیاز نبی نسبت به متأله این است که نبی دارای شرط اول از چهار شرط ذکرشده و شریعت است. ویژگی بارز انبیا و اولیا اتصال آنان به عالم عقول و انوار است که می‌تواند کلی باشد؛ چنان‌که در رساله‌های پرتونامه و یزدان‌شناخت آمده (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳-۸۱، ۴۴۴-۴۴۶؛ پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۱) یا از طریق واسطه، یعنی یک فرشته راهنما یا پیری

نورانی باشد؛ چنان‌که در رساله‌های آواز پر جبرئیل و عقل سرخ اشاره شده است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۲۱۰، ۲۲۸). سهروردی در بعضی از رساله‌هایش از تعبیر عقل فعال یا عقل دهم استفاده کرده است که صبغه مشایی دارد (نک. همو، ۱۳۸۰ د: ۸۸/۴) و در آثار اشراقی‌اش از آن به نور اسپهبدی تعبیر کرده است (نک. همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۰۰/۲؛ همچنین نک. رضی: ۱۳۷۹: ۱۲۳؛ پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

صفت دیگر انبیا و اولیا اطلاع بر حقایق و علوم بدون استاد است که معلول امر اتصال به عالم ملائک و انوار یا عقل فعال است. صفت دیگر، آگاهی از معارف غیبی است. نفوس سماوی بر امور مربوط به عالم کون و فساد، اعم از رخدادهای گذشته و آینده، واقف‌اند و چون نفوس انبیا و اولیا به این نفوس سماوی متصل شوند، همانند آن‌ها به امور مربوط به عالم کون و فساد آگاه می‌گردند (همان: ۱۲۳؛ همچنین نک. سهروردی ۱۳۸۰ ج: ۳/۴۴۶-۴۵۳، ۷۵-۸۱؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۰۴/۱-۹۶؛ همو، ۱۳۸۰ د: ۱۲۱/۴-۱۲۳، ۲۳۸-۲۴۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۳۶/۲-۲۴۴). می‌توان دریافت که این صفت هم معلول ارتباط نبی یا ولی با عقل فعال یا عالم عقول است.

صفت دیگر که می‌تواند شاخص‌ترین ویژگی نبی و ولی باشد و آن هم معلول ارتباط با عالم عقول و عقل فعال است، توانایی انجام معجزه و اقدامات خارق‌العاده است. یکی از اموری که برای نبی ضرورت دارد تا حقانیت خود و سخنانش را ثابت کند و نوع انسانی را در برابر خود خاضع گرداند تا به نبوتش اقرار کنند، معجزه است (حائری‌پور، ۱۳۸۵: ۴۹).

۸. ذومراتب بودن انبیا و اولیا

تمامی فلسفه سهروردی جنبه تشکیکی دارد. در حقیقت، وی به مسئله تشکیک اهمیت بسیاری داده و در مورد آن به تفصیل سخن گفته است (رضازاده و منفرد، ۱۳۹۶: ۱۲۲). بالطبع تمامی جوانب فلسفه سهروردی این جنبه تشکیکی را دارند. مبحث نبوت نیز جزئی از نظام الهیاتی و فلسفی شیخ اشراق است و از این رو، این مطلب در مبحث نبوت نیز صدق می‌کند؛ زیرا جزء تابع کل است و خاصیت آن را داراست. به عبارتی دیگر، سهروردی میان انبیا و اولیا تشکیک قائل است.

شیخ اشراق در رساله یزدان‌شناخت ضعیف‌ترین موجود در عالم تحت قمر را ماده می‌داند و پس از آن عناصر، مرکبات و معدنیات و موجودات نامی (گیاهان، حیوانات و انسان) قرار دارند و انسان افضل موجودات دیگر است. سهروردی این سیر مراتب از ضعیف به قوی را در نوع انسان نیز جاری می‌داند و طبق آن کامل‌ترین و برترین انسان‌ها کسانی‌اند که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند و معقولات را به نحو یقینی تعقل می‌کنند و نیز دارای فضایل اخلاقی، و متصل با عقول مفارق‌اند. سهروردی فاضل‌ترین این

افراد را کسی می‌داند که به مقام نبوت رسیده باشد. او انبیا را در یک مرتبه واحد نمی‌داند و بر این عقیده است که در میان انبیا، رسولان یا به عبارت دیگر انبیای مرسل از دیگران افضل‌اند و برترین انبیای مرسل، پیامبران اولوالعزم‌اند و افضل انبیای اولوالعزم از دیدگاه او حضرت ختمی مرتبت ﷺ است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۴۵۳، ۴۴۴-۴۴۶). به دلیل قائل بودن سهروردی به مسئله تشکیک و استنادش به حدیثی که در آن علمای امت پیامبر اسلام ﷺ (اولیا) برتر از انبیای بنی اسرائیل شناخته شده‌اند، طبیعی است که انبیا را دارای مراتب و درجات مختلف بداند (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۶). شیخ اشراق در رساله بستان القلوب اذعان دارد که هر کدام از انبیا دارای معراج، تکریم و تشریعی خاص‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۳۷۶).

۹. اندیشه سیاسی شیخ اشراق

حکمت و فلسفه شیخ اشراق بر دو رکن ذوق و استدلال، یعنی تجربه و شهود عرفانی و تفکر منطقی استوار است. او برهان صریح را ملاک شناخت حقایق می‌داند و کلید فهم این حکمت، معرفت نفس است. اندیشه سیاسی سهروردی نیز از این قاعده مستثنا نیست و دارای این دو پایه اساسی است (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲). سهروردی امور دنیوی را به دو امر خارج از حیطه انسان و داخل حیطه انسان تقسیم می‌کند: امر اول همان مسائل حکمت نظری از قبیل الهیات و ریاضیات و طبیعیات است و امر دوم به سه قسم خلقیه، منزلیه و مدنییه تقسیم می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱/۲-۳؛ اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲؛ صارمی و مهدیان‌پور، ۱۳۹۵: ۲۶۴). او به ضرورت پرداختن به معرفت نفس و معرفت حق تعالی و معرفت فرایض و سنن شرعی اشاره می‌کند و دانستن این امور را از لوازم بقای زندگی دنیوی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۳۹۲؛ همچنین نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲). همچنین سهروردی چهار اصل عدالت، حکمت، شجاعت و عفت را لازمه سلوک عملی می‌داند و تأکید می‌کند که اصل لازم در این چهار عنصر، اعتدال است و نه افراط و تفریط (همان: ۱۲۳). شیخ اشراق نیز مانند اغلب فلاسفه اخلاق، این چهار فضیلت را حد وسط افراط و تفریط سه نفس شهوانیه، غضبیه و ناطقه می‌داند و عدالت را نیز قسیم آن می‌داند. بر این اساس، فضیلت، اعتدال و حد وسط میان افراط و تفریط است که رذیلت محسوب می‌شوند. سهروردی حصول خلق عدالت را عالی‌ترین درجه کمال عقل عملی انسان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۶۷-۶۹)؛ همو، ۱۳۸۰ د: ۴/۱۲۹؛ نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳). همین‌جا می‌توان گفت که یکی از شروط اساسی حاکم آرمانی ملکه شدن قوه عدالت در اوست. عدالت یکی از ارکان آرمان‌شهر افلاطون (نک. جمهور) و مدینه فاضله فارابی (نک. آرای اهل مدینه فاضله) و یکی از شروط مدینه عادلّه ابن‌سینا (نک. شفا و اشارات) به‌عنوان اسلاف

سهروردی است و همچنین یکی از ارکان مدینه فاضله خواجه نصیرالدین طوسی (نک. اخلاق ناصری)، به عنوان خلف شیخ اشراق است.

سهروردی در بخش مدینه حکمت عملی بخشی را به سیاست اختصاص داده است، ولی برخلاف ابونصر فارابی، بخش مستقلی درباره مدینه‌ها ندارد (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).^۱

۱۰. حاکم آرمانی

شیخ اشراق درباره ویژگی‌های حاکم جامعه و جهان سخن گفته است. او در آغاز حکمة الاشراق، اهل حکمت، اعم از حکیمان و جویندگان حکمت را به ده گروه تقسیم می‌کند و سپس بیان می‌کند که به ترتیب اولویت، کدام یک شایستگی حکومت را دارند (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۵۷؛ نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۲). به عبارت دیگر باید بنیان نظریه سیاسی سهروردی را در ابتدای کتاب حکمة الاشراق جست‌وجو کرد (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

این ده گروه عبارت‌اند از: ۱. حکیم الهی متوغل در تأله و فاقد بحث؛ ۲. حکیم خبره در بحث و فاقد تأله؛ ۳. حکیم الهی متوغل در تأله و خبره در بحث؛ ۴. حکیم الهی متوغل در تأله و متوسط در بحث؛ ۵. حکیم الهی متوغل در تأله و ضعیف در بحث؛ ۶. حکیم متوغل در بحث و متوسط در تأله؛ ۷. حکیم متوغل در بحث و ضعیف در تأله؛ ۸. طالب تأله و بحث؛ ۹. طالب تأله؛ ۱۰. طالب بحث (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۲).

بعضی از معاصران این ده گروه را به چهار گروه کلی تحت عنوان طبقات دانایان دسته‌بندی کرده‌اند: ۱. آنان که اخیراً به معرفت گرایش یافته‌اند و در راه جست‌وجوی آن گام نهاده‌اند؛ ۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده‌اند و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بی‌بهره‌اند؛ ۳. آنان که اصلاً به جنبه‌های صوری استدلال و معرفت نفس توجه نداشته‌اند و صرفاً به تزکیه نفس پرداخته‌اند و به کشف و شهود درونی رسیده‌اند؛ ۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند و هم به اشراق و عرفان و آنان را حکیم متأله می‌خوانند (نصر، ۱۳۸۶: ۷۵). در رأس این سلسله قطب و امام قرار دارد (همان: ۷۵) و اولویت ریاست و خلافت و حکومت با کسی است که متوغل در تأله و بحث باشد و در صورت نبود او حق حکومت با حکیمی است که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد و در صورت نبود او نیز حق ریاست با کسی است که متوغل در تأله و عديم‌البحث باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲/۲).

۱. توصیف سهروردی از حاکم آرمانی را می‌توان با نظریه مدینه فاضله فارابی و آرمان‌شهر افلاطون تطبیق داد.

از عبارات خود شیخ اشراق می‌توان چنین نتیجه گرفت که شرط اصلی حکومت و خلافت تأله است و بحث از شروط فرعی ریاست است. همچنین او هیچ‌گاه زمین را خالی از حکیم متوغل در تأله نمی‌داند (همان‌جا) و معتقد است حتی اگر ریاست او ظاهری نباشد، در باطن خلافت دارد. عصری که او در آن، هم حکومت باطنی و هم حکومت ظاهری داشته باشد، عصر نور است و عصری که او در آن فقط حکومت باطنی داشته باشد و عامه مردم او را نبینند، عصر ظلمت است (همان‌جا).

سهروردی بر این اعتقاد است که باب حکمت همواره مفتوح است و عالم هرگز از حکمت و از حکیمی که حکمت قائم به او باشد و حجج و بینات الهی نزد او باشد، خالی نیست و چنین شخصی خلیفه خدا در زمین است و در عین حال قیم کتاب و مرشد نیز هست (همان‌جا؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۱؛ مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۵۸-۱۵۹؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۴۳/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۴۶/۳-۴۴۷). سهروردی در پایان کتاب المشارع والمطارحات از انقطاع سیر الی الله تأسف می‌خورد؛ زیرا هرچه جست‌وجو کرده، فرد مطلع و مؤمنی نیافته است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۵۰۵/۱). ممکن است چنین برداشت شود که این سخن شیخ اشراق در نقض سخن پیشین خود در حکمة الاشراق است؛ زیرا المشارع والمطارحات از نظر زمانی پس از حکمة الاشراق تألیف شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۲). در پاسخ باید گفت که او آثاری را به شیوه حکمای مشایی، هم قبل از تصنیف حکمة الاشراق و هم پس از تصنیف آن، نگاشته است؛ زیرا تسلط در حکمت بحثی را لازم می‌شمرده است. همچنین او در المشارع والمطارحات تصریح کرده است که عقاید اصلی من در کتاب حکمة الاشراق بیان شده است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۳/۱). سهروردی اذعان دارد که قبل از خواندن حکمة الاشراق باید کتاب تلویحات و سپس المشارع والمطارحات خوانده شود، آنگاه پس از آموختن حکمت بحثی، سالک باید یک دوره چله‌نشینی را شروع کند که در پایان کتاب حکمة الاشراق الزامی دانسته شده است و سپس فهم حکمة الاشراق را آغاز کند (نک. همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۴/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۸/۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۲، ۴۷). همچنین سهروردی در آغاز المشارع والمطارحات گفته است کسی که در علوم بحثی کتاب المشارع والمطارحات مهارت نیابد، راهی به کتاب حکمة الاشراق ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۴/۱). این تعبیر نشان می‌دهد که شیخ اشراق حتی بعد از تدوین حکمة الاشراق، هنوز به نگارش آموزه‌های مشایی اهتمام داشته است (مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۳). سهروردی تصریح می‌کند که آثار مشایی برای فهم راحت‌تر حکمة الاشراق تألیف شده‌اند (همان: ۳۷؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۰/۲). او در پایان الهیات المشارع والمطارحات، پس از وصیت به انقطاع به‌سوی خدا و مداومت بر تجرید، می‌گوید کلید این امور را در کتاب حکمة الاشراق قرار داده و در هیچ موضع دیگری نیاورده است (مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۳-۹۴).

روشن است که حکمة الاشراق و برخی دیگر از کتب سهروردی که مشتمل بر دیدگاه سینوی است، هم‌زمان نوشته شده‌اند، مثلاً در المشارع والمطارحات ارجاعاتی به حکمة الاشراق وجود دارد (سهروردی، ۱۳۸۸ ب: ۳۷؛ همچنین نک. همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۴/۱، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۱۳).

سهروردی حاکم را متصل به عقل فعال می‌داند و در بحث هستی‌شناسی، عالم حس را نردبان ورود به عالم عقل می‌داند و بر همین مبنا نگاهش به سیاست ابزاری است. چنان‌که نگاهش به اخلاق و در کل حکمت عملی چنین است (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

از نظر شیخ اشراق، حاکم صرفاً به فرمان خدا می‌تواند حکمران مشروع باشد، در نتیجه تدبیر حکومت در صورتی توجیه‌پذیر است که مورد تأیید خداوند و در ارتباط با اوامر الهی باشد؛ لذا یکی از ارکان اساسی و مبنایی سیاست اشراقی ارتباط حکمران با منبع وحی است (همان: ۱۲۳). این ارتباط یا مستقیم است، یعنی خود نبی زمامدار حکومت است، یا غیرمستقیم، یعنی حاکم جانشین نبی و حکیم است. سهروردی بر این عقیده است که حاکم یا باید نبی باشد یا جانشین او که حکیم متأله است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۹۵/۱). عروج انسان در داستان‌هایی نظیر قصه غربت غربی و رسالة الطیر به‌خوبی مشهود است (نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۲۰۵-۱۹۸).

حاکم آرمانی که در عین حال حکیم متأله نیز هست، با عقل فعال در ارتباط است و صاحب فره کیانی نیز گردیده است. فره به دلیل جنبه تشکیکی که دارد به مراتب گوناگونی از موجودات تعلق می‌گیرد، مانند فره جمادات، فره نباتات، فره حیوانات، فره انسان‌ها، فره فرشتگان و فره ایزدی. فره انسان‌ها خود چهار قسم است: فره ایرانی که صبغه اجتماعی دارد، فره پهلوانی، فره موبدی و فره کیانی (انواری، ۱۳۹۷: ۲۹).

حاکم آرمانی که متوغل در مقام ذوق و تأله نیز هست، دارای فره کیانی است. این فره به شاهان و حاکمان عادل و فاضل داده می‌شود و بر قلب حکیم می‌تابد و او را برازنده حکومت و خلافت می‌کند (همان: ۳۱؛ همچنین رک. انواری، ۱۳۹۱). کسب این مقام نیازمند صلاحیت و شایستگی معنوی است و تنها انسان‌های کامل و متأله می‌توانند به آن برسند و از این طریق به ولایت و خلافت دست یابند (همو، ۱۳۹۷: ۳۱). این مفهوم نیز بر مشروعیت بخشی به حاکمان دلالت می‌کند (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

بنا به حدیث مشهور «الناس علی دین ملوکهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷/۱۰۲)، می‌توان گفت صفات حاکمان در میان مردم مدینه تجلی می‌کند، در نتیجه می‌توان براساس صفات و خصوصیات حاکم آرمانی سهروردی، مدینه فاضله اشراقی را نیز شبیه‌سازی کرد. همچنین می‌توان براساس دیدگاه‌های اسلاف وی از قبیل زردشت، افلاطون، فارابی، فردوسی و دیدگاه‌های آنان در باب مدینه

فاضله و حاکم آرمانی، آرمان‌شهر اشراقی را شبیه‌سازی کرد. نیز می‌توان ادعا کرد که مقام حاکم آرمانی، مقام معنوی است و هدف و وظیفه وی ارشاد مردم و راهنمایی آنان برای رسیدن به سعادت معنوی است و به همین دلیل سیاست در نزد او ابزاری است برای رسیدن به سعادت ابدی و می‌توان گفت مدینه فاضله اشراقی نیز شبیه‌سازیِ عالم «هورقلیا» است و آماده‌سازی مردم مدینه برای رسیدن به آن عالم. چنان‌که سهروردی در آواز پر جبرئیل لفظ «ناکجاآباد» و در دیگر کتب خود لفظ «هورقلیا» را برای شهر مثالی به کار می‌برد. نگاه آسمانی سهروردی به انسان و هستی مستلزم چنین دیدگاهی است. شیخ اشراق به پادشاهان هم‌عصر خود مانند ملک ظاهر ایوبی یا علاءالدین کیقباد که الواح عمادی را به نام او تألیف کرده است، توصیه‌هایی می‌کند، از قبیل قبیح بودن وابستگی حاکم به عالم و از دست دادن ملک عالم دائم (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳/۱۹۴؛ اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

۱۱. اشراق‌شهر

شیخ اشراق در آواز پر جبرئیل لفظ «ناکجاآباد» را برای آرمان‌شهر به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳/۲۱۱) و در مواضعی نیز آن را «هورقلیا» خوانده است (نک. همو، ۱۳۸۰: الف: ۴۹۴؛ همو ۱۳۸۰: ب: ۲۵۴) که این می‌تواند بر دو امر دلالت داشته باشد: سهروردی اندیشه آرمان‌شهری داشته است؛ آرمان‌شهر سهروردی سبقه معنوی دارد؛ زیرا تعبیر «ناکجاآباد» که در زبان فارسی امروز رواج پیدا کرده است و گاهی در ترجمه واژه «اتوپیا» به کار می‌رود و غالباً امر خیالی و واهی از آن به ذهن متبادر می‌گردد، نخستین بار در رساله آواز پر جبرئیل سهروردی به کار رفته است؛ و در اینجا مقصود از این اصطلاح نه یک امر موهوم و خیالی، بلکه برعکس، حقیقتی جدی به نام عالم عقل یا مینوست (عالیخانی، ۱۳۸۹: ۹۶).

سهروردی برای تدوین نظام فلسفی خویش از آرای گوناگونی بهره جسته است. بعضی از اسلاف شیخ اشراق، با طرح نظریه مدینه فاضله در فلسفه خود، برای آن مبانی و اصولی تدوین کرده بودند. اندیشه سهروردی از سویی تحت تأثیر حکمت ایران باستان یا به اصطلاح حکمت خسروانی بود و این نشان می‌دهد که او با اندیشه ایران‌شهری آشنا بود. همچنین او خود را محیی حکمت خسروانی می‌داند؛ پس می‌توان مدینه فاضله اشراقی سهروردی را صورتی دیگر از ایران‌شهر حکمای خسروانی دانست. از سویی دیگر، سهروردی تحت تأثیر متقدمان یونانی پیش از افلاطون و خود افلاطون بود. از متقدمان یونانی، او از انبازقلس، فیثاغورس و سقراط در نوشته‌هایش نام می‌برد و آنان را از حکمای الهی و اهل کشف و شهود و پیشگام حکمت اشراقی خویش می‌شمارد (حبیبی، ۱۳۹۶: ۸۹؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ب: ۱۰/۲، ۱۳۵، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۳/۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: الف: ۵۰۳/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴؛ نصر: ۱۳۸۶: ۷۰). سهروردی آغاثا‌ذیمون را از سفرای الهی و

پیشوای حکمت اشراق می‌خواند که بارها به شهود ارباب انواع و انوار قاهره توفیق یافته است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲، ۱۵۶؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳). او فیثاغورس و انبازقلس را از حکما و اصحاب شهود و اساطین حکمت می‌داند (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲؛ همو، ۱۳۸۰: الف: ۵۰۳/۱، ۱۱۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳) و از سقراط به‌عنوان کسی یاد می‌کند که معتقد به وجود ارباب انواع است و بارها بر اثر رهایی از اسارت تن به شهود انوار نائل شده است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۲؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳). او افلاطون را «امام حکمت اشراق»، «رئیس حکمت»، «الهی» و «صاحب الاید والنور» می‌خواند که به مقام شهود انوار توفیق یافته است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲، ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۰: الف: ۷۴/۱، ۱۱۱-۱۱۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴). سهروردی درباره نور طامس سخن گفته و معتقد است در میان حکمای قدیم یونان، افلاطون آخرین کسی است که به‌درستی از این نور خبر داده است (همان: ۱۵). همچنین او حکمای یونان را، همچون حکمای خسروانی ایران، برخوردار از خمیره ازلی می‌داند و معتقد است خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری منتقل گشته و از او به ابوسهل شوشتری رسیده است (همان‌جا).

شیخ اشراق حکمای ذکرشده را حکیم متأله می‌داند و بر این باور است که آنان سخن‌هایشان را به رمز یا به عبارت دیگر کلمات الاولین بیان کرده‌اند و او با تأویل این سخنان رمزی، که قابل رد و انکار نیستند، توانسته چنین حکمایی را اشراقی معرفی کند (همان: ۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۰؛ رضی: ۱۳۷۹: ۷۸)؛ برای مثال او نظر فیثاغورس را درمورد اینکه اصل عالم عدد است، با فلسفه اشراق تطبیق داده، و آن را با ارباب انواع و مُثُل یکی دانسته است (حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۰؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰: الف: ۴۵۲/۱-۴۵۳). همچنین نظریه ثنویت مهر و کین انبازقلس، که به نظر او منشأ تکثر موجودات است، مطابق با نظریه قهر و محبت شیخ اشراق است (نک. حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۷/۲).

بهره‌گیری سهروردی از سقراط روشن نیست، اما می‌توان گفت بهره‌گیری او از افلاطون شامل آرای سقراط نیز می‌شود؛ چراکه سقراط از خود اثری مکتوب بر جای نگذاشته و اندیشه‌های او در آثار افلاطون متجلی شده است (افلاطون، ۱۳۹۴: ۷-۸؛ فروغی، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۳۴۴: ۱۷/۱، ۲۸؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۱). نیز باید گفت که شناسایی آرای خالص سقراط از افلاطون بسیار دشوار و گاه ناممکن است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۴۱/۱). همچنین شیخ اشراق تأکید ویژه‌ای بر افلاطون دارد و او را امام حکمت اشراق می‌نامد. این نکته را هم باید متذکر شد که او درخصوص افلاطون تحت تأثیر نوافلاطونیان است که او را اهل کشف و شهود می‌دانسته‌اند (همو، ۱۳۹۶: ۹۱). می‌توان چنین برداشت کرد که سهروردی کاملاً به مدینه فاضله مطرح‌شده در جمهوری افلاطون نظر داشته و مبانی افلاطون برای مدینه فاضله خویش، با اشراق‌شهر سهروردی انطباق‌پذیر است.

آرمان‌شهری که افلاطون در جمهوری توصیف می‌کند دارای چهار اصل دانایی، خویش‌داری، شجاعت و عدالت است و عدالت مهم‌ترین آن‌هاست (نک. جمهور). این چهار شاخصه در مدینه فاضله اشراقی سهروردی نیز دیده می‌شود. برای اثبات این سخن می‌توان سه دلیل اقامه کرد: ۱. سهروردی افلاطون را امام حکمت اشراقی می‌داند، پس بهترین مرجع برای شبیه‌سازی مدینه فاضله اشراقی آرای افلاطون به‌عنوان امام حکمت است؛ ۲. این چهار شاخصه، کاملاً با نظام اخلاقی «اعتدال» منطبق است، که همان حد وسط فضائل و رذایل است و خود شیخ اشراق نیز پیرو آن است. چهار فضیلت بنیادی عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛ ۳. دانایی، خویش‌داری، شجاعت و حکمت چهار صفت حاکم در نظام سیاسی اشراقی است و مردم مدینه نیز تابع این صفات‌اند و در نتیجه خود دارای این صفات می‌شوند.

افلاطون در جمهوری فرد حاکم را شخص دانا یا گروهی از دانایان و حکیمان می‌داند (نک. جمهور) و این در مدینه فاضله اشراقی نیز هست. حاکم یا نبی است که در عین حال حکیم متأله نیز هست یا گروهی از حکما و مجتهدان متأله‌اند. حاکمان حکیم در طبقه اول جامعه قرار می‌گیرند و پس از آنان محافظان جامعه آرمانی و در طبقه بعدی پیشه‌وران قرار می‌گیرند. هر طبقه باید به وظیفه خاص و معین خود بپردازد و هماهنگی و تناسب خاص میان این طبقات همان عدالت است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۱).

با بررسی تطبیقی میان آرای اسلاف سهروردی در باب مدینه فاضله، و استخراج مبانی از منابع فکری سهروردی در باب حکومت مطلوب، و همچنین نظریات خود سهروردی، می‌توان صفات حکمت، عدالت، شجاعت، عفت، حرّیت و معنویت را برای حاکم و مدینه فاضله اشراقی برشمرد. غرض و غایت در تمامی این مشارب یکی است، و آن پاک ساختن جهان از ظلم و دروغ و مرگ و تباهی، و رسانیدن آن به کمال و عدل و راستی و نیکی، و بنا کردن شهر زیبا یا آرمانی است (همان: ۳۰).

مسائل اخلاق دربرگیرنده مسائل متعددی همچون الگوی رفتار ارتباطی چهاروجهی، اخلاق پژوهش، اخلاق سیاست و همچنین مشی اخلاقی خود شیخ اشراق است. برخی معاصران، اخلاق را به سبک رفتار ارتباطی درون‌شخصی و برون‌شخصی، مبتنی بر رعایت حقوق طرف ارتباط، مفهوم‌سازی کرده‌اند. مدل رفتار ارتباطی درون‌شخصی، به معنای سبک ارتباطی فرد با خود است. الگوی رفتار ارتباطی برون‌شخصی، به مفهوم الگوی رفتار فرد با دیگران، اعم از دیگر انسان‌ها، خداوند و محیط‌زیست است. آموزه‌های اخلاقی را می‌توان در سبک رفتار ارتباطی چهاروجهی بررسی کرد: رفتار ارتباطی انسان با خداوند، رفتار ارتباطی انسان با خود، رفتار ارتباطی انسان‌ها با یکدیگر و رفتار ارتباطی انسان و محیط‌زیست (مفتونی، ۱۳۹۴: ۹۸-۹۹).



براساس این الگوی چهاروجهی اخلاقی، که نظام اخلاقی سهروردی نیز با آن انطباق پذیر است، می‌توان ساحت‌های شهر را مشخص کرد: از الگوی ارتباطی رفتار با خداوند، ساحت معنوی شهر، از الگوی ارتباطی رفتار با خود، ساحت آداب شهروندی، از الگوی ارتباطی رفتار با دیگران، ساحت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شهر و از الگوی ارتباطی رفتار با محیط زیست ساحت زیست محیطی شهر قابل استخراج است.

۱۲. نتیجه

فلسفه و نظام فکری سهروردی، حول محور مفهوم نور است. نظام الهیات اخص سهروردی نیز بر پایه مفهوم نورالانوار شکل گرفته است و اندیشه سیاسی شیخ اشراق که در نظریه نبوت و حاکم آرمانی تبلور یافته است برخاسته از این آرا و مبانی است. نظر سهروردی بر این است که حق حکومت با شخصی است که متوغل در تاله باشد. او در ذیل بحث نبوت به این نتیجه می‌رسد که نبی واجد شرایط حکومت است؛ زیرا نبی متوغل در مقام تاله است و پس از او حق حکومت با اولیا و متألهان است. در واقع سهروردی نبی را با ولی به غیر از شرط نخست یکسان می‌گیرد. نبی و حکیم متاله آرمان شهر را به وجود می‌آورد و براساس آرای سهروردی در مباحث مختلف حکمت، می‌توان این جامعه را، یک جامعه الهی خواند که مردم آن در کنار سلوک معنوی به کمال این جهانی نیز توجه دارند. سهروردی بحث مستقلى در باب مدینه‌ها ندارد، ولی می‌توان اندیشه‌های او در باب حاکم آرمانی و آرای اسلافش، همچون افلاطون و فارابی در باب آرمان شهر و مدینه فاضله را اخذ کرد و آرمان شهر اشراقی و به عبارت دیگر، اشراق شهر را شبیه‌سازی کرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، «اصالت نور»، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۳: ۱۱۳-۱۱۹.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر حوزه علمیه قم.
۴. اسفندیار، رجبعلی (۱۳۹۲)، «اندیشه سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، سیاست متعالیه، س ۱، ش ۳: ۱۲۱-۱۳۸.
۵. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱)، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نی.
۶. افلاطون (بی‌تا)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۷. انواری، سعید (۱۳۹۱)، «خره کیانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، تهران: انتشارات بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۸. انواری، سعید و سپیده رضی (۱۳۹۷)، «خره کیانی بالاترین مقام معنوی در حکمت اشراقی»، جاویدان خرد، ش ۳۳: ۲۷-۴۶.
۹. بهشتی، محمد (۱۳۹۴)، «فلسفه سیاسی شیخ اشراق»، اسلام و علوم اجتماعی، ش ۱۴: ۱۳۹-۱۵۶.
۱۰. بیات، مسعود و داوود بیات (۱۳۹۳)، «مبانی اندیشه سیاسی شیخ اشراق»، تأملات فلسفی، ش ۱۳: ۱۲۸-۱۰۱.
۱۱. پوربهرامی، اصغر (۱۳۸۴)، «سهروردی و استمرار ولایت در تمام زمان‌ها»، زبان و ادب فارسی، ش ۱۹۴: ۱۳۴-۱۱۳.
۱۲. حائری‌پور، حمیده (۱۳۹۵)، «نبوت از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا»، آموزش قرآن و معارف اسلامی، ش ۶۲: ۴۴-۵۲.
۱۳. حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶)، سهروردی احیاگر حکمت اشراقی، تهران: وایا.
۱۴. حکمت، نصرالله و محبوبه حاجی‌زاده (۱۳۹۱)، «نور در فلسفه سهروردی»، شناخت، ش ۷۶/۱: ۲۵-۷.
۱۵. رضازاده، رضا و سمیه منفرد (۱۳۹۶)، «از نظریه انوار مشکک سهروردی تا تشکیک وجود صدرایی»، اسفار، س ۳، ش ۶: ۱۲۱-۱۳۷.
۱۶. رضی، هاشم (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
۱۷. زیباکلام، صادق (۱۳۸۲)، ما چگونه ما شدیم، تهران: روزنه.

۱۸. سبزواری خراسانی، ابراهیم (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع والمطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق، قصه الغریة الغربیة، رساله فی اعتقاد الحکما)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ (الواح عمادیه، کلمة التصوف، اللمحات)، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. سیدعرب، حسن (۱۳۸۵)، «هم‌سنخی عقل و وحی»، خردنامه همشهری، ش ۱۱: ۱۷.
۲۴. شریفی، بشارت (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی رئیس مدینه فاضله از دیدگاه افلاطون و سهروردی»، پایان‌نامه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز.
۲۵. صارمی، حمیدرضا و جواد مهدیان‌پور (۱۳۹۵)، «بررسی اندیشه شهرسازی شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، س ۶، ش ۲: ۲۵۳-۲۷۶.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۴۰ ق)، بدایة الحکمه، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. عالی‌خانی، بابک (۱۳۸۹)، «هورقلیا در نزد سهروردی»، جاویدان خرد، ش ۱۵: ۸۷-۱۰۴.
۲۸. فاضلی، علیرضا (۱۳۸۸)، «سهروردی و نبوت»، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۳: ۹۰-۹۴.
۲۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، تهران: زوار.
۳۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۹)، شاهکارهای افلاطون در حکمت سقراط، تهران: جامی.
۳۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.
۳۲. کربن، هانری (۱۳۹۳)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. مارکوت، رکسان (۱۳۹۵)، سهروردی، ترجمه سعید انواری، تهران: ققنوس.

۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ۱۱۰ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. محمدی، مجید (۱۳۷۲)، «سهروردی و فلسفه نبوت»، کیهان اندیشه، ش ۵۲: ۱۰۰-۱۰۸.
۳۶. مفتونی، نادیا (۱۳۸۸)، «ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی»، حکمت سینوی، س ۱۳: ۷۳-۹۸.
۳۷. مفتونی، نادیا (۱۳۹۴)، نگاره‌های اشراقی، تهران: وایا.
۳۸. مفتونی، نادیا (۱۳۹۶)، «فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق»، پژوهش نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷: ۴۳-۶۰.
۳۹. نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۴۰. نصر، سید حسین (۱۳۸۷)، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفيعی.
۴۱. نظری، نجمه (۱۳۸۹)، «مقایسه آرمان‌شهر فردوسی و سعدی»، زبان و ادب فارسی، س ۱، ش ۲: ۱۳۰-۱۲۰.
۴۲. نیولی، گاردو (۱۳۹۱)، «فر/ فره»، ترجمه سعید انواری و سپیده رضی، ادیان، مذهب و عرفان، س ۱۴، ش ۵۳: ۱۰۱-۱۱۸.
۴۳. هاشمی، بی‌بی زهره (۱۳۹۲)، «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی براساس نظریه استعاره شناختی»، جستارهای زبانی، ش ۳: ۲۳۷-۲۶۰.

44. Ziai, Hossein (1992), "Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", In Charles Butterworth ed., The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge: Harvard University: 304-344.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

نقش «تضاد و جاذبه» در «شدن انسان» (بررسی انتقادی دیالکتیک هگل و تبیین دیدگاه شهید بهشتی)^۱

محمد مهدی رفیعی^۲

چکیده

شهید آیت‌الله بهشتی، متفکر و فیلسوف معاصر، در انسان‌شناسی خود، انسان را موجودی متحرک و «شدنی» مستمر معرفی کرده است که می‌تواند در مسیر رشد قرار بگیرد و راه کمال را بییماید. درمورد منشأ حرکت و شدن در هستی‌شناسی، نظریات مختلفی وجود دارد که یکی از برجسته‌ترین آن‌ها را می‌توان نظریه دیالکتیک هگل دانست. در مقابل، اندیشمندان اسلامی این نظریه را رد کرده‌اند و شهید بهشتی نیز قانون تضاد، جاذبه و التیام را اختیار کرده است. براساس مفاد این نظریه، انسان در مواجهه با تضاد و گرایش به یکی از اطراف تضاد ساخته می‌شود و این ساخته شدن مستمر همان حرکت و «شدن» در نگاه بهشتی است. این قانون در انسان‌شناسی او نمودی آشکار دارد و از انسان‌شناسی در نظامات اجتماعی انسان، نظیر نظام سیاسی، حقوقی و تربیتی نشئت می‌گیرد. در این پژوهش، به روش توصیفی - تحلیلی ضمن تبیین و نقد نظریه دیالکتیک هگل، به دیدگاه شهید بهشتی درمورد عامل حرکت در متافیزیک پرداخته‌ایم و از آن در تبیین «شدن انسان» سود جست‌ه‌ایم و به ثمراتش در اندیشه‌های تربیتی و سیاسی شهید بهشتی اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

هگل، شهید بهشتی، دیالکتیک، تضاد، جاذبه، التیام، شدن انسان، حرکت انسان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۸؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.3.6

۲. عضو گروه پژوهشی علم‌النفس و فلسفه ذهن، مؤسسه نفحات (mahdi.rafi.1511@gmail.com)

۱. مقدمه

حرکت نفس انسان یکی از مباحث پرکاربرد در انسان‌شناسی است. حکمای صدرایی معتقدند انسان از پایین‌ترین مراتب وجود حرکت خود را در قوس صعود آغاز کرده است و به‌سوی کمال مطلق در حرکت است. انسان در این حرکت اشتدادی دائماً در حال توسعه وجودی است و به‌سمت کمال مطلق در حال «شدن» است.

در باب حرکت نفس، منشأ و عامل حرکت یکی از مباحث مهم و اساسی است. مسئله شدن و عامل آن از این منظر مورد توجه و اقبال است که اولاً ماهیت انسان را تبیین می‌کند و ثانیاً مسیر رشد او را مشخص می‌سازد. درمورد منشأ حرکت نظریات مختلفی وجود دارد که یکی از برجسته‌ترین آن‌ها نظریه تکاپوی دیالکتیکی هگل است. مفاد این نظر آن است که همه عالم در حال حرکت است و منشأ این حرکت «تضاد درونی اشیا» است.

شهید آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی از فیلسوفان و اندیشمندان معاصر است که در عصر غلبه فلسفه دیالکتیکی بر جهان و به‌خصوص شیوع آن در ایران می‌زیسته است. از فعالیت‌های برجسته دکتر بهشتی مقابله او با ماتریالیسم دیالکتیک است که در مکتوبات و درس‌گفتارهای او پیداست. بهشتی دیالکتیک را، با همان معنایی که هگل مصطلح کرده، حاکم بر همه هستی نمی‌داند. به اعتقاد او برای حرکت جهان هستی به‌سمت تکامل نوعی تضاد لازم است و در عین حال لوازم حرکت به تضاد منحصر نیست، بلکه یک میل و التیام نیز برای حرکت لازم است. این نظر شهید بهشتی در باب هستی‌شناسی طبعاً به انسان‌شناسی او نیز سرایت کرده و بر نگاه او به انسان، مسیر تکامل و لوازم تکاملش اثر گذاشته است.

در این مقاله سعی می‌شود نظر شهید بهشتی درمورد منشأ حرکت واکاوی شود و نمود این نظر در حرکت انسان یا به تعبیر بهشتی «شدنِ انسان» نمایانده شود.

پیش از آغاز بحث توجه مخاطب به این نکته لازم است که آثار به‌جای مانده از شهید بهشتی در این زمینه کم‌شمار است، اما تصریحات او به قدری است که دست مخاطب در فهم اندیشه‌اش کوتاه نمی‌ماند. یکی از منابع اصلی مقاله حاضر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم است. مؤلف این کتاب گران‌سنگ، علامه طباطبایی است و پاورقی آن به قلم استاد شهید مطهری است. این کتاب سلسله بحث‌های علامه طباطبایی با شاگردانش از جمله شهیدان مطهری و بهشتی است:

نزد علامه طباطبایی ... شب‌های پنجشنبه و جمعه با عده‌ای از برادران، مرحوم استاد مطهری و آیت‌الله منتظری و عده دیگری، جلسات بحث گرم و پرشور و سازنده‌ای داشتیم. پنج سال

طول کشید که ماحصل آن به صورت کتاب روش رئالیسم تنظیم و منتشر شد (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷: ۱۶)

ما این کتاب را مورد تأیید شهید بهشتی در نظر گرفته و منبع قرار داده‌ایم. ضمن اینکه مطالب مأخوذ از این کتاب در مقاله حاضر، عمدتاً مقبول حکمای صدرایی معاصر است. نکته دیگر این است که شهید بهشتی از حکمای حکمت صدرایی است و ما اصول قطعی این حکمت را مورد اقبال و تأیید شهید بهشتی در نظر گرفته‌ایم؛ چراکه در جای جای آثارش تأیید این اصول و مبانی به چشم می‌خورد و پرداختن به این اصول در کلام شهید بهشتی، از عهده مقاله حاضر بیرون است. دیدگاه شهید بهشتی برخاسته از نقد نظریه دیالکتیک است؛ بنابراین ابتدا به تبیین و نقد این نظر می‌پردازیم و سپس نظر مختار شهید بهشتی را تبیین می‌کنیم.

۲. «دیالکتیک» و «تضاد و جاذبه» در متافیزیک

در هستی‌شناسی، موجودات به دو دسته متحرک و ثابت تقسیم می‌شوند. دسته اول را موجودات در حال «شدن» می‌خوانند و دسته دوم را موجودات ثابت که «بودن» هستند و تغییری در آن‌ها نیست. فی‌الجمله وجود حرکت انکارناپذیر است و همه ما در زندگی روزمره خود موجودات متحرکی می‌بینیم که از جمله آن‌ها می‌توان به حرکت دستان یا انتقال کتاب از روی میز به کتابخانه اشاره کرد. فیلسوفان حرکت را «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۷۷۳/۳). ملاصدرا در تعریف حرکت می‌نویسد: «کمال اول للشیء الذی هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه» (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۲۰۹). این تعریف نیز ناظر به همان معنای اول است و مراد از آن این است که شیء متحرک دارای قوه است و از حالت بالقوه‌گی به سمت فعلیت (به شکل تدریجی) خارج می‌گردد. نزاع فیلسوفان بر سر این است که آیا همه اشیا و موجودات عالم، اعم از جوهر و عرض، در حال حرکت‌اند یا فقط اعراض خاصی که مشاهده می‌کنیم مانند «کجایی» (آین) و «نهاد» (وضع) متحرک‌اند. بسیاری از فیلسوفان از دیرباز به حرکت همه هستی، اعم از جوهر و عرض، قائل بوده‌اند؛ برای مثال هراکلیت در قرن پنجم پیش از میلاد همه هستی را در حال حرکت می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۵۱/۱)، اما این مسئله تا پیش از ملاصدرا بیشتر به یک نظریه ذوقی شبیه بود تا نظریه علمی و برهانی.

هگل نیز معتقد بود همه عالم، اعم از فکر بشر و طبیعت و جوهر و عرض، در حال حرکت‌اند. این مطلب در حکمت متعالیه ملاصدرا نیز به اثبات رسیده است (البته فقط در مورد عالم ماده)، با این حال تفاوت این دو نگاه در منشأ حرکت است. هگل تضاد درونی و جنگ اضداد را عامل حرکت و موتور محرک می‌دانست، اما در حکمت متعالیه، تضاد اگرچه شرط لازم حرکت است، شرط کافی نیست.

۱-۲. دیالکتیک یا اصل تضاد (نظریه هگل)

هگل فیلسوف بزرگ آلمانی سده نوزدهم، در باب هستی‌شناسی، خالق نظریه تکاپوی دیالکتیکی است. دیالکتیک اگرچه قرن‌ها پیش از هگل و در یونان باستان نیز به کار برده می‌شد، اما هگل معنایی دیگر برای آن جعل کرد و آن را به اصطلاحی در منطق (و فلسفه) خود بدل نمود.

در یونان باستان دیالکتیک به معنی فن جدل با هدف باطل کردن دلیل خصم به کار می‌رفت تا اینکه در آثار افلاطون، از دیالکتیک روش عقلی برای کشف حقیقت اراده شد. ارسطو پس از افلاطون باز به معنی گذشته دیالکتیک برگشت و همان جدل را اراده کرد و پس از ارسطو تا هگل همواره گاهی اصطلاح دیالکتیک به معنی جدل و گاهی به معنای اثبات برهانی واقعیت به کار می‌رفت (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۸/۴).

هگل در اصطلاحات خود تناقض (تقابل) را وارد مفهوم دیالکتیک کرد و آن را به‌عنوان یک اصل حاکم بر تمام هستی، اعم از فکر و طبیعت، ثابت کرد. از نظر مؤسس فلسفه دیالکتیک، هر موجودی در بطن خود ضدّ خود را می‌پروراند و آن ضد منجر به مرگ شیء می‌شود، اما از دل این مرگ موجود جدیدی متولد می‌شود. به عبارت دیگر، هر شئی (تز) همین که به وجود می‌آید، هم‌زمان با رشد، مخالفتی از درون خویش علیه خود برمی‌انگیزد که آن را ضدّشیء (آنتی‌تز) می‌گویند و از مبارزه این دو (تز و آنتی‌تز)، مولود جدیدی به ظهور می‌رسد که ترکیب (سنتز) آن دو و موجودی برتر است (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۰: ۶۳). باز این مولود جدید ضمن رشد، در بطن خود ضدّ خود را می‌پروراند و مولود دیگری شکل می‌گیرد، و این همان حرکت اشیا به سمت تکامل است.

این فرایند موجب حرکت و شدنِ هستی می‌شود؛ یعنی اشیا ثبات و سکون ندارند و دائماً با جنگ و تضاد در حال تغییر و تحول تدریجی‌اند (فتیحی، ۱۳۹۰: ۶۸). از آنچه گذشت روشن می‌شود که تکامل اشیا به واسطه جنگ اضداد است؛ یعنی هر بار شیء در جنگ با ضدّ خود به مولودی جدید بدل می‌شود و این محصول ترکیب موجود پیشین و ضدّش، عالی‌تر از هر دوی آن‌هاست. به این ترتیب، در نگاه هگل، هستی در یک صیورورت دیالکتیکی از بالقوگی به فعلیت محض می‌رسد (شیخی، ۱۳۹۹: ۱۲۴).

هگل در فلسفه دیالکتیکی خود، در اصل امتناع اجتماع نقیضین تردید کرده و چنین پنداشته که موجودات علی‌رغم موجودیت، عدمی در دل می‌پروراند، و این از نظر او چیزی جز اجتماع نقیضین نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۹/۴). در توضیح باید گفت شیء در دل خود قوّه شیء دیگر شدن را پرورش می‌دهد و قوّه یک شیء در واقع عدم آن شیء پیش از به وجود آمدنش است؛ پس آنچه موجود است یک عدم در بطن خود دارد (فروغی، ۱۳۹۸: ۳۹۹). نیز می‌توان این اجتماع نقیضین را با اجتماع ضدین توضیح داد که هر شئی در خود ضدّشینی (ضدّ خود) دارد.

نقش «تضاد و جاذبه» در «شدن انسان» (بررسی انتقادی دیالکتیک هگل و تبیین دیدگاه شهید بهشتی) **۳۱**

بنابراین می‌توان دیالکتیک هگل را بر سه رکن استوار دانست: همه چیز اعم از فکر و ماده در حال تغییر و تحول و حرکت است؛ ریشه حرکت‌ها و جنبش‌ها تضاد و ناسازگاری است که در اشیا مستقر است؛ حرکت تحولی و تکاملی اشیا براساس عبور از ضدی به ضد دیگر و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد در مرحله‌ی عالی‌تر است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۹/۴-۷۰).

۲-۲. نقد و بررسی نظریه دیالکتیک

پاسخ تفصیلی به نظریه هگل یا ردّ آن از عهده مقاله حاضر خارج است، اما برای منقح شدن دیدگاه شهید بهشتی، به نقد شهید مطهری بر نظریه هگل در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم اشاره می‌شود.

شهید مطهری بحث را با مفهوم‌شناسی «عدم» آغاز می‌کند و چنین ادامه می‌دهد که «عدم» به معنایی در مقابل و متناقض با «وجود» است که سلب الربطی است (مانند زید ایستاده نیست). به عبارت دیگر، عدم به معنی حقیقی خود سلب هرگونه تحقق است، اما همین لفظ عدم توسط ذهن در معنایی مجازی اعتبار شده و به کار رفته است. در مثال «زید نایستاده است» ربط السلب رخ داده؛ یعنی یک امر سلبی بر یک امر ایجابی حمل شده است، در حالی که پیداست که آنچه تحقق ندارد، حمل هم نمی‌شود. به تعبیر شهید مطهری، در واقع ذهن در اینجا یک نحوه ثبوتی برای نبودن و خالی بودن جای شیء می‌بیند و چنین فرض می‌کند که نبودن شیء جای بودنش را گرفته است (در حالی که نبودن یک امر یعنی عدم و نیستی و نیستی نمی‌تواند هست شود تا جایگزین هستی در عالم خارج شود). به این اعتبار است که خارج (أَبْوَه) هم «هستی» را در خود جای می‌دهد و هم «نیستی» را (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۸/۴-۸۰).

مطهری سپس ادامه می‌دهد که آنچه دیالکتیسین‌ها آن را اجتماع نقیضین پنداشته‌اند، نه اجتماع وجود و «عدم حقیقی» که اجتماع وجود و «عدم اعتباری» است. به عبارت دیگر، اصلاً عدمی (حقیقی) در خارج نیست که بحث از اجتماعش با وجود پیش آید و آنچه حکما مبنی بر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین گفته‌اند همچنان صادق و بر جای خود باقی است (همان: ۸۰).

حکمای اسلامی اصل تضاد (که غیر از اجتماع ضدین است) را پذیرفته‌اند. ایشان معتقدند صورت‌های متضاد هر یک پس از دیگری بر ماده عارض می‌شود و ماده دائماً در حالت تلبس به صورت‌های متضاد است. در واقع، ایشان تضاد را شرط لازم حرکت می‌دانند، اما مانند هگل وقوع حرکت را حاصل اجتماع ضدین نمی‌دانند، بلکه بر این باورند که حرکت به علل دیگری هم نیاز دارد.

به این ترتیب، حکمای اسلامی این میزان از نظریه هگل را قبول دارند که اصل تضاد و جنگ بر جهان حاکم است و گر نه اصلاً حرکتی رخ نمی‌داد. حکمای الهی می‌گویند: «لولا التضاد ما صح دوام

الفیض عن المبدأ الجواد»؛ یعنی اگر تضاد نبود، ماده امکان تلبس به صورت‌های جدید را نداشت و در نتیجه صورت‌های جدید یافت نمی‌شد و عالم در سکون و رکود بود (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۶۴).

در پایان، توجه به این نکته لازم است که محققان بر این باورند که هگل منکر اصل امتناع اجتماع متضادین یا متناقضین نشده (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۸/۴)، بلکه این عبارات او به‌گونه‌ای اشاره‌ای است به این نکته که شیء تا از صورت فعلی خود خارج نشود، به صورت جدید دست نمی‌یابد.

در نگاه نخست، چنین پنداشته می‌شود که هگل در این سلوک عقلی جمع متقابلان را ممتنع نمی‌داند و واجب می‌انگارد، ولی حقیقت این نیست؛ اولاً متقابلانی که هگل برابر می‌نهد مفهومات انتزاعی‌اند، و فقط هم‌نهاد (سنتز) است که متحقق است. ثانیاً برای فرار از متقابلان است که از برنهاد (تز) و برابرنهاد (آنتی‌تز) هم‌نهاد (سنتز) ساخته می‌شود (فروغی، ۱۳۹۸: ۴۰۰).

۲-۳. نظریه تضاد، جاذبه و التیام (نظریه مختار شهید بهشتی)

شهید بهشتی درصدد ردّ کلی دیالکتیک برنیامده و اصل تضاد حاکم بر جهان را پذیرفته است، اما برای این اصل کلیت و انحصار قائل نیست:

درست است که در تحولات اجتماعی، در مواردی، سیر دیالکتیک (تز، آنتی‌تز، سنتز) مشهود است و با تضاد درون جامعه ترکیبی تازه پیدا می‌شود؛ یعنی دگرگونی و تکامل نظام اجتماعی محصول تضاد است...، اما این رابطه، نه در کل جهان و نه در جامعه، کلی و دائمی نیست (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۰: ۶۵).

بهشتی با ذکر موارد نقض، کلیت اصل تضاد را ابطال کرده و به همین وسیله وجود التیام و جاذبه را اثبات نموده و آن را مکمل تضاد در حرکت هستی معرفی کرده است. بهشتی اصول ثابت‌شده برای دانشمندان تجربی را اصل موضوعه بحث خود قرار داده است و می‌گوید:

پدیده‌های فیزیک و مکانیک یکسره محصول تأثیر انرژی‌ها روی مواد است، بدون آنکه رابطه دیالکتیک برقرار باشد. نیز در فعل و انفعالات شیمیایی به ترکیب دو یا چند عنصر برمی‌خوریم که احیاناً با دخالت انرژی‌های مختلف صورت می‌گیرد، بدون آن‌که هیچ‌یک از بطن دیگری بیرون آمده باشد (همان: ۶۵).

یعنی شیء نه به واسطه تضاد درونی یا دیالکتیک، بلکه در موارد مذکور به واسطه یک عامل بیرونی به حرکت درآمده است.

درمورد تولیدمثل نیز بهشتی اشاره می‌کند پیدایش آنتی‌تز از دل تز بدون وساطت تز دیگر (زوج نر) امکان‌پذیر نیست؛ پس نمی‌توان گفت در این مسئله نیز دیالکتیک جریان دارد (همان: ۶۶).

بهشتی دو نقض دیگر برای قانون دیالکتیک برشمرده است: یکی مسئله تجزیه که مصادیق آن



نقش «تضاد و جاذبه» در «شدن انسان» (بررسی انتقادی دیالکتیک هگل و تبیین دیدگاه شهید بهشتی)

به‌وفور در عالم یافت می‌شود، در حالی که غیر از سنتز و بلکه خلاف آن است؛ دوم اینکه حتی خود ترکیب (سنتز)، که در دیالکتیک آن را حاصل جنگ و نزاع دانسته‌اند، در بسیاری از موارد حاصل میل و شوق و عشق است؛ مانند ترکیب دو عنصر از روی میل که در دانش شیمی به اثبات رسیده است (حسینی بهشتی، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

بنابراین، «به نظر می‌رسد که کمی دقت در عالم طبیعت نشان بدهد که فقط تضاد نیست؛ کشش‌ها هم هستند، یعنی هم تضاد، هم جاذبه، هم التیام» (همان: ۱۱۳).
شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

اگر تضاد و اختلاف بین عناصر نباشد، تأثیر و تأثر معنا ندارد؛ فی‌المثل اگر فقط اکسیژن‌ها را کنار یکدیگر بگذاریم آنچه این دارد، آن دارد و آنچه این ندارد، آن ندارد، این چیزی ندارد به آن بدهد و آن چیزی ندارد که این بخواهد از آن بگیرد، در نتیجه صورت جدید را همین اختلاف‌ها به وجود می‌آورند، ولی در عین حال این اموری که با هم تضاد و اختلاف دارند، تمام وجودشان در ناسازگاری خلاصه نمی‌شود، سازگاری هم دارند که همان «میل ترکیبی» نام دارد که محصول نوعی جذب و دفع است (غیر از جاذبه و دافعه نیوتن)؛ مثلاً پیدایش مرکبات نتیجه جذب‌ها، یعنی سازگاری‌ها و دفع‌ها، یعنی ناسازگاری‌هاست. اگر همدیگر را جذب نکنند، روی هم اثر نمی‌گذارند و اگر اختلاف (تضاد) نداشته باشند، باز روی هم اثر نمی‌گذارند (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۶۴).

در یک جمع‌بندی مختصر می‌توان رأی شهید بهشتی را این‌گونه بیان داشت که او در هستی‌شناسی خود دیالکتیک (تضاد درونی) را علت تامه هر حرکتی نمی‌داند، بلکه معتقد است تضاد صرفاً یک شرط لازم برای حرکت است. این تضاد در بسائط و مرکبات اولیه (مانند عناصر اولیه یا اجسام معدنی) تضاد خارجی است؛ یعنی عامل‌های متضادی از خارج صورت ماده را زایل کرده، ماده را آماده حرکت به‌سمت صورت جدید می‌کنند، اما در مرکبات عالیه که خود از سلسله مرکبات ساده‌تر به وجود آمده‌اند، نظیر حیوانات و انسان‌ها، علاوه بر تضادهای خارجی یک سلسله تضادهای درونی و داخلی نیز در تغییر و زوال حالت‌ها و صورت‌های موجود مؤثر است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۵/۴). علاوه بر تضاد صور، میل ماده (موجود) به‌صورت جدید و التیام (سازگاری) نیز از عوامل شکل‌گیری حرکت است. بهشتی معتقد است اگر جنگ و نزاع و تضاد تنها اصل حاکم بر هستی بود، اصلاً جهان بر پایه‌ای استوار نمی‌گشت و لذا بر این باور است که یک سازگاری و «جاذبه» نیز برای حرکت عالم به‌سمت تکامل لازم است.

۳. تضاد و جاذبه در انسان‌شناسی

انسان جزئی از عالم هستی است؛ بنابراین تمام قواعد کلی هستی بر این موجود خاص نیز حمل

می‌شود. اکنون به این مسئله خواهیم پرداخت که با توجه به نظر شهید بهشتی در مورد منشأ حرکت عالم، انسان (به عنوان موجود متحرک) چگونه به حرکت درآمده، مسیر کمال را می‌پیماید.

انسان موجودی است دوساحتی متشکل از جسم و روح (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱/۴۵۰). جسم انسان مانند دیگر اجسام عالم در حال حرکت است و مشمول تضاد و جاذبه و التیام است. هر شیء جسمانی تکویناً به حرکت درآمده، قوای خود را به فعلیت می‌رساند. بدن انسان روزی متولد شده، رشد می‌کند و تا کهولت و مرگ مسیر خود را می‌پیماید. در این حرکت از عوامل متضاد بیرونی و درونی منفعل می‌شود و نیز در بسیاری از موارد مشمول شوق و جاذبه است. بدن انسان خواه ناخواه حرکت می‌کند و رشد جسمانی دارد و اگرچه این جسم تحت فرمان خود واقعی انسان، یعنی روحش باشد، جسم به این دلیل که یک موجود مادی است، فرایند طبیعی خود را طی خواهد کرد (برای مثال تسلط روح بر بدن مانع شمولیت قانون جاذبه بر بدن نخواهد شد).

اما بحث در مورد شدن انسان به این دلیل نیست که موجودی مادی و جسمانی است، بلکه نگارنده تکامل روح انسان را در نظر دارد و می‌خواهد درباره حرکت روح انسان کاوش کند. روح انسان یا به تعبیر فیلسوفان، نفس (همان: ۳۹)، جزئی از عالم است و به تبع مشمول حرکت جوهری نیز خواهد شد. در علم النفس و انسان‌شناسی فلسفی بحث‌های بسیاری درباره حرکت این موجود درگرفته است و حکمای صدرایی قائل به حرکت این موجودند (عبودیت، ۱۳۹۵: ۳/۴۳۳). ممکن است ایراد بگیرند که بحث حرکت منوط به مادی بودن نفس است، در حالی که حکما ثابت کرده‌اند نفس مجرد است (طاهرزاده، ۱۳۹۸: ۹۰). در پاسخ باید گفت حکما در عین اقرار به تجرد نفس، به تعلق فعلی نفس به ماده نیز قائل‌اند و معتقدند نفس مادام که به ماده تعلق دارد، امکان حرکت نیز دارد. اگرچه برخی از فیلسوفان حرکت را به موجودات مادی منحصر ندانسته‌اند و اصلاً راه خرده‌گیری را بسته‌اند (فیاضی، ۱۳۹۷: ۲۸۱).

شهید بهشتی در مورد حرکت یا شدن انسان می‌گوید:

در جهان‌بینی اسلام، انسان «شدنی» است مستمر و «پویشی» است «خودآگاه»، «انتخابگر» و «خودساز». در نهاد و نهانش کشش‌ها و خواسته‌ها و انگیزه‌ها آفریده شده که او را به حرکت و پویش خودساز و امی دارد و براساس آگاهی‌هایی که در فطرتش زمینه دارد و در پرتو تجربه و عمل بارور می‌شود و با قدرت گزینش آزاد که به او داده شده، جهت این پویش سازنده را «آگاهانه» و «آزادانه» برمی‌گزیند و در جهتی که خود «انتخاب» و «اختیار» کرده است، رشد می‌کند، جلو می‌رود و ساخته می‌شود. ویژگی اساسی انسان همین «خودسازی آگاهانه و آزادانه» اوست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۸: ب/۴۰۳).

به این ترتیب، انسان در بُعد روحانی خویش در پی کمال است و برای رسیدن به این کمال دست به حرکت می‌زند.

براساس نظر شهید بهشتی باید از دو رکن درمورد «شدن» انسان سخن گفت: تضاد؛ التیام و جاذبه. درمورد تضاد گفتیم که هدف آن خارج ساختن ماده از انحصار در یک صورت است و این امکان را به ماده می‌دهد که برای تلبس به صورت جدید به حرکت درآید. در حالی که اگر تضاد بین صورت‌ها وجود نداشت، ماده در یک صورت منحصر مانده، امکان حرکت و به تبع کمال را نداشت. درمورد جاذبه نیز باید گفت نقش تعیین‌کننده صورتی از میان صورت‌های متضاد را دارد. اکنون می‌کوشیم دو رکن مذکور در «شدن انسان» را از دیدگاه شهید بهشتی اثبات کنیم.

۱-۳. نقش جاذبه در «شدن انسان»

در حکمت صدرایی، همه انسان‌ها از یک نوع (نوع انسانی) نیستند، بلکه آن‌ها در جنس انسانی مشترک‌اند، اما هر انسانی با توجه به صورتی که خود انتخاب می‌کند نوعی نیز برای خود برمی‌گزیند که آن نوع می‌تواند ملکی یا شیطانی یا سبعی و بهیمی باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۳: ۴۳). البته این انواع خود در ادامه حرکت جوهری جنس انواع بعدی قرار می‌گیرند (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۴۳). بنابراین انسان در حرکت خود به سمت اشتداد و استکمال حتماً به تضاد نیاز دارد، تضادی که صور مختلف از ملکی و شیطانی و غیره را بر سر راه انسان قرار می‌دهد، اما آن‌طور که فلسفه دیالکتیک معتقد بود، این تضاد نمی‌تواند به تنهایی عامل حرکت باشد، بلکه به شوق و جذب هم نیاز دارد. در اینجا انسان برای اراده یکی از صورت‌ها ناچار است به یکی از آن‌ها تمایل یابد و جذب شود؛ زیرا حکما گفته‌اند: «اصولاً اراده تبلور میل فطری است؛ یعنی هیچ‌گاه اراده‌ای نمی‌کنیم مگر اینکه میلی برانگیخته شده باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۱۴۴).

نفس پس از تمایل به یکی از صورت‌ها، اگر آگاهانه آن را اراده کرده باشد، خواه‌ناخواه به صورت جدید درخواهد آمد. در واقع، اگر نیت را امری بدانیم که انگیزه، میل و شوق فاعل، آگاهانه بدان تعلق گرفته است (مصباح یزدی، بی‌تا: ۲۱)، از آنجا که براساس مبانی حکمت صدرایی «عرض» شأنی از شئون جوهر و موجود به وجود آن است؛ به صرف عروض نیتی بر نفس، نفس به همان نیت تغییر صورت داده، به سمت آن به حرکت درمی‌آید (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۴۶).

در حکمت متعالیه، وجود عرض چیزی جز وجود جوهر نیست؛ پس هنگام وجود یافتن (حدوث) عرض، در واقع جوهر به وجودی جدید تغییر یافته و از شکل (حد) قبلی خود به شکلی (حد) جدید منتقل گردیده است. به این ترتیب، اگر میلی بر نفس عارض شود، در واقع نفس تغییر یافته، حدودش متفاوت به عرض حادث شده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۰۷/۱).

بنابراین حرکت انسان نیازمند میل و جاذبه است تا به سمت صورتی از صورت‌های متضاد به حرکت درآید و گرنه به عنوان ماده‌ای (موجودی) مختار، اگرچه صورت‌های متضادی در پیش داشته باشد، هیچ‌گاه به سمت صورتی به حرکت در نمی‌آید.

پرسش اساسی در مورد مسئله جاذبه و اشتیاق این است که این شوق و میل چگونه ایجاد می‌شود. وحی، عقل، فطرت و دیگر عوامل از جمله محیط در ایجاد تمایل به سمت هر یک از صورت‌های متضاد مؤثرند. شهید بهشتی درباره اثرپذیری انسان از محیط، که سبب ایجاد گرایش به صورتی از صورت‌های متضاد می‌شود، می‌گوید: «حیات عقلی و ذهنی و فکری انسان ... چون در بستر ماده مستقر شده و از گریبان ماده سر درآورده است، نمی‌تواند از شرایط طبیعی، جغرافیایی، فیزیکی و روابط مادی جامعه متأثر نباشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۰۸). او در مورد نقش فطرت و غریزه معتقد است در انسان انگیزه‌ها و سائقه‌هایی هست که هر یک او را به حرکت در جهت خود وامی‌دارد. برخی از این سائقه‌ها از وجهه مادی انسان سرچشمه می‌گیرند و برخی دیگر از وجهه ملکوتی و روح الهی (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۸۲). او می‌نویسد: «این سائقه‌ها را می‌توانید غرایز، تمایلات، نهادها، نیازها یا کشش‌ها بنامید ... وجود این نهادها به معنی آن نیست که انسان در چنگال آن‌ها اسیر است، بلکه این سائقه‌ها تنها نوعی کشش ایجاد می‌کنند» (همان: ۱۸۲-۱۸۳).

انبیا نیز اگر مبعوث به هدایت انسان شده‌اند، هدفشان از بین بردن صورت‌های باطل و شر نبوده است؛ چراکه این عمل در واقع بستن باب تکامل است، بلکه انبیا ارسال شدند تا در انسان آگاهی و میل به صورت خیر و حق ایجاد کنند (همان: ۱۸۹).

جاذبه جایی معنا دارد که انسان از طریق فطرت و عقل به سوی نیکی‌ها گرایش پیدا کند یا غریزه خاکی یا دیگر عوامل مانند محیط (همان: ۱۸۷) او را به شرور متمایل کنند. انسان یک تضاد درونی دارد که جنگ میان خیر و شر و حق و باطل است و یک التیام و شوق درونی نیز دارد که تکویناً وی را به سمت صورت جدید سوق می‌دهد. بر همین اساس، شهید بهشتی محیط‌سازی را مسئولیت هر انسان در مسیر کمالی می‌داند: «و این خود انسان است که مسئول ساختن خود و ساختن محیط است ... و لتسلن عما کنتم تعملون (نحل: ۹۳)» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۲: ۳۱۸).

بنابراین در یک جمع‌بندی مختصر می‌توان گفت عواملی از درون و بیرون انسان کشش‌هایی ایجاد می‌کنند، و انسان هنگام اراده یکی از صورت‌ها، که هر یک جاذبه‌ای دارند، تغییر یافته، به سمت حد و شکل جدید حرکت می‌کند.

۲-۳. نقش تضاد در «شدن انسان»

در تحلیل حرکت انسان با یک تضاد بیرونی و یک تضاد درونی مواجه خواهیم شد. امام موسی



نقش «تضاد و جاذبه» در «شدن انسان» (بررسی انتقادی دیالکتیک هگل و تبیین دیدگاه شهید بهشتی)

صدر در این باره می‌گوید: «انسان به‌سوی کمال در حرکت است و انگیزه این حرکت، وجود دو عنصر خیر و شر در درون خود او و در خارج است» (صدر، ۱۳۹۸: ۱۸۸/۱۱).

تضاد هنگامی به وجود می‌آید که انسان بین دو یا چند راه مردد باشد. انسان اگرچه فطرتاً خداپرست باشد، ممکن است خدا را نپذیرد. همان‌گونه که انسان در عین عدالت‌دوستی می‌تواند ظالم باشد؛ یعنی انسان راه‌های متعددی پیش‌روی خود می‌بیند و این همان تضاد حاکم بر حقیقت انسان است. شهید بهشتی می‌نویسد:

تضادی که در درون انسان است، تضاد بین جاذبه‌های مادی (خاستگاه انسان) و سائقه‌های ملکوتی (افاضه ماورایی) است. انسان آگاه و آزاد باید از این تضاد بهره‌گیر و با تعدیل و هدایت این سائقه‌ها در طریق تکامل خود ... گام بردارد (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

در ادامه مسیر زندگی انسان، جنگ و تضاد خیر و شر و حق و باطل در مسائل مختلف شدت می‌گیرد و در بسیاری از اوقات غریزه خاکی یا به تعبیر شهید بهشتی «سائقه شر» بر فطرت ملکوتی و عقل تحلیلگر انسان فائق می‌آید. این جنگ در لایه‌های متعدد دنبال می‌شود و برای مثال جامعه، خانواده، محل آموزش، شرایط بدنی و جسمی و غیره همگی بر انسان اثر می‌گذارند؛ خواه گرایش به نیکی ایجاد کنند و خواه گرایش به شر پدید آورند.

پس همواره یک جنگ و تضاد میان صورت‌های مختلف وجود دارد که مسبب حرکت نفس می‌شود (همان: ۲۱۶). حال اگر خیر بر شر فائق آید (به سبب گرایش‌هایی که وحی، عقل، فطرت، محیط و ... در انسان ایجاد می‌کنند) نفس به‌سمت تکامل پیش می‌رود و رشد می‌کند تا آنجا که مظهر اسمای الهی گشته، به مقام خلیفه‌اللهی نائل می‌آید، و اگر شر بر خیر پیروز شود، نفس انسان سقوط و افول می‌کند و به جایی می‌رسد که به تعبیر قرآن از حیوانات نیز پست‌تر می‌گردد.

نقش صورت شر را در تکامل انسان می‌توان چنین ترسیم کرد که اگر انسان امکان تنزل نداشته باشد، همچون دیگر موجودات مادی بدون اراده و انتخاب صرفاً از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود؛ در حالی که تفاوت «شدن» در انسان و دیگر موجودات در همین است که انسان ماده‌ای مختار است که در انتخاب صورتش آزادانه عمل می‌کند. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است که هر طور می‌خواهد ترسیم کند» (مطهری، ۱۳۹۹: ۳۴). حال اگر صورت شر برای انسان وجود نداشته باشد، دیگر او ماده‌ای مختار و انتخابگر در صورت خود نخواهد بود. امام موسی صدر می‌گوید:

اگر انسان شر را درک نمی‌کرد یا در خارج شر وجود نداشت، اختیار، یعنی جنگ یا تلاش همیشگی، وجود نداشت و در نتیجه حرکت دائمی به‌سوی کمال وجود نداشت. این نکته،

مفهومی قرآنی است، در سوره شمس آمده است: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (صدر، ۱۳۹۸: ۱۸۸/۱۱).

بنابراین یکی از عوامل رشد انسان همین تضاد است و اصلاً بدون شر رشد معنایی نخواهد داشت؛ چراکه رشد از عوارض حرکت است و حرکت در گرو تضاد است.

۴. نتیجه

نظریه دیالکتیک، هم با نگاه فلسفی و هم با نگاه علمی، دارای کاستی‌هایی است و به همین دلیل نمی‌تواند قانونی دائمی و کلی حاکم بر هستی باشد. با این حال، نمی‌توان تضاد حاکم بر جهان را منکر شد و در اصل وجود صورت‌های متضاد تردید کرد. بهشتی با مثال زدن گرایش عناصر به یکدیگر، سازگاری و جاذبه را مکمل تضاد خوانده و «شدن» را حاصل این ترکیب دانسته است.

انسان به‌عنوان جزئی از هستی برای حرکت به‌سمت تکامل هم نیازمند مواجهه با صورت‌های متضاد خیر و شر است و هم نیازمند گرایش و تمایل به‌سوی یکی از صورت‌ها. براساس مبانی حکمت متعالیه، صرف تمایل آگاهانه به صورتی، می‌تواند حقیقت انسان را شکل دهد. پس تمایل و نیت جایگاه ویژه‌ای در هستی‌شناسی صدرایی و به‌طور خاص در اندیشه شهید بهشتی دارد.

اگر دیدگاه شهید بهشتی مبنی بر وجود دو رکن «تضاد و جاذبه» در حرکت انسان در نظامات علوم انسانی جریان داده شود، اثر شگرفی در آن نمودار خواهد شد. می‌توان تضاد و جاذبه را در ادبیات علوم انسانی، «آزادی» و «عشق» خواند. تضاد همان آزادی انسان و امکان روبه‌رو شدن با راه‌های مختلف و گزینش هر یک از راه‌هاست، و جاذبه عشق و میل انسان به راه‌ها و مسیرها برای پیش بردن حرکت است. عشق انسان به مسیر حق و عبودیت با وجود آزادی و حق انتخاب مسیر شقاوت و تیره‌روزی، سعادت را برای او به ارمغان می‌آورد و عشق به شرارت و مسیر باطل در عین امکان انتخاب مسیر سعادت و خداپرستی و خداگونگی، به شقاوت او می‌انجامد.

بر این اساس، شهید بهشتی در مباحث تربیتی خود، بستن راه‌های فساد بر روی متری را به‌شدت نهی کرده و تربیت درست را در گرو اهدای آزادی برای انتخاب هر یک از اضداد و ایجاد محیط مناسب برای به وجود آوردن تمایل به‌سمت صورت‌های خیر دانسته است:

اگر به بچه غذا ندهید ستمی به او رفته، اما نه ستمی بزرگ، اما اگر فضای آزاد زیستن را از او گرفتید بزرگ‌ترین ستم را به او کرده‌اید؛ چراکه انسانیت او را در معرض خطر قرار داده‌اید. عرض کردم، بزرگ‌ترین ویژگی انسان از دیدگاه اسلام این است که جاننداری است آگاه، اندیشمند، انتخابگر و مختار (حسینی بهشتی، ۱۳۸۸: ج ۱۸).

آزادی و اختیار بیانگر اهمیت تضاد است و آگاهی نشان‌دهنده تأثیر تمایل. تضاد بستر اختیار را فراهم می‌سازد و آگاهی تمایل به صورت‌ها را ایجاد می‌کند.

شهید بهشتی در فلسفه سیاسی خود نیز نه اجبار به نیک زیستن را می‌پسندد و راه‌های فساد را بر مردم می‌بندد، و نه جامعه‌رها و لیبرال را تأیید می‌کند. او معتقد است هم باید به مردم قدرت انتخاب داد و هم محیط را پاک کرد تا هم تضاد حفظ شود و هم حکومت اسلامی به وظیفه خود، یعنی ایجاد گرایش به خیر، عمل کرده باشد: «نظام اجتماعی اسلام محیط را برای رشد فضیلت‌ها پاک می‌کند، اما راه فاسد شدن را به‌طور صد درصد بر روی فرد نمی‌بندد» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۰).

اگر بپذیریم که انسان برای تکامل ناچار است با صورت‌های متضاد مواجه شود، می‌توان گفت در حکومت‌داری نیز حاکم حق ندارد باب فساد را بر روی مردم ببندد. در تربیت نیز اجازه خطا و انتخاب دادن به مربی از اصول بنیادین خواهد بود.

از آنجا که گرایش و جاذبه یکی از ارکان حرکت است، توجه به آن برای دنبال‌کنندگان رشد و تکامل انسان بسیار ضروری است. از اینجا می‌توان فهمید که انبیا و اوصیا و نایبان آن‌ها همه برای ایجاد گرایش به خیر کمر همت بسته بوده‌اند و هدفشان بستن باب شر، و به دیگر سخن، سلب آزادی نبوده است.

منابع

۱. حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۸ الف)، بایدها و نبایدها، تهران: نشر بقیه.
۲. _____ (۱۳۸۸ ب)، حزب جمهوری؛ مواضع تفصیلی، تهران: نشر بقیه.
۳. _____ (۱۳۸۸ ج)، نقش آزادی در تربیت کودکان، تهران: نشر بقیه.
۴. _____ (۱۳۹۰)، شناخت اسلام، تهران: نشر بقیه.
۵. _____ (۱۳۹۲)، درس گفتارهای فلسفه دین، تهران: نشر بقیه.
۶. _____ (۱۳۹۷)، من محمد حسینی بهشتی هستم، تهران: روزنه.
۷. شیخی، سینا و محمدتقی چاوشی (۱۳۹۹)، «بررسی مفهوم دیالکتیک در اندیشه مارکس؛ بررسی نسبت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک کانتی و دیالکتیک هگلی»، غرب‌شناسی بنیادی، س ۱۱، ش ۱: ۱۱۷-۱۳۷.
۸. صدر، سید موسی (۱۳۹۸)، گام به گام با امام، ج ۱۱، تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۹. صدرالمآلهین (۱۳۹۳)، عروشه، تهران: مولی.
۱۰. _____ (۱۳۹۸)، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
۱۱. طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۸)، معرفت نفس و حشر، اصفهان: دفتر نشر لب المیزان.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۹)، مباحث علمی در تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. _____ (۱۳۹۸)، نهاية الحکمة، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۶. فتحی، حسن و صدیقه موسی‌زاده (۱۳۹۰)، «دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون»، تاریخ فلسفه، س ۲، ش ۱: ۴۹-۸۰.
۱۷. فروغی، محمدعلی (۱۳۹۸)، سیر حکمت در اروپا، تهران: نیلوفر.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷)، علم النفس فلسفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، شرح نه‌ایة الحکمة، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. _____ (۱۳۹۸)، مقالات فلسفی، قم: صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۹۹)، انسان‌شناسی در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. _____ (۱۳۹۹)، عدل الهی، قم: صدرا.
۲۴. _____ (بی‌تا)، کلمة حول فلسفة الأخلاق، قم: در راه حق.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۹)، انسان در قرآن، قم: صدرا.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف^۱

قاسم بهلولزاده^۲

چکیده

از دیرباز، روش‌شناسی فلسفه در اندیشه محققان فلسفه زوایای مختلفی داشته است که می‌توان یکی از لایه‌های عمیق آن را نظریه علامه طباطبایی با عنوان حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام، دانست. نوشتار پیش‌رو با روشی توصیفی و تحلیلی، به تبیین و بسط مبانی این اندیشه و نقد آرای مخالف آن پرداخته است و هدف آن بیان اثرگذاری مستقیم مبانی فلسفی علامه بر روش‌شناسی ایشان است و بر این نکته تأکید دارد که با توجه به هم‌خوانی مبنا و روش مبتکرانه علامه در ارائه این نظریه، اشکالی بر آن وارد نیست. اهمیت بررسی و تأیید نظریه علامه به این شکل، زمانی روشن می‌شود که بدانیم محصلان فلسفه در برخورد با این نظریه، از همان آغاز با آرای مخالف آن مواجه می‌شوند و در مبانی فلسفی این روش‌شناسی تأمل نمی‌کنند؛ حال آنکه تعمق بیشتر و دقیق‌تر نشان می‌دهد که مبانی حکمت متعالیه، روشی جز روش پیشنهادی علامه به دست نمی‌دهد و نپذیرفتن این روش است که منتقدان را با اشکالات مبنایی مواجه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی فلسفه، برهان این ملازمات عام، برهان لم، علت و معلول فلسفی، تشان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۹؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.4.7

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ghasem.bohloulzade@gmail.com)

۱. مقدمه

آگاهی از هیچ علمی بدون اطلاع از روش‌شناسی آن علم، ممکن نیست؛ چراکه شاید بتوان گفت روش‌شناسی در هر دانشی، همان شناخت راه رسیدن به عوارض ذاتیه و مسائل آن دانش است که بدون آن راهی به آن دانش نخواهد بود. جایگاه روش‌شناسی هر علمی، بسته به میزان دقت و ارزش آن علم ارزشمند است.

وابستگی همه دانش‌ها در اثبات موضوعات خویش به فلسفه، این دانش دقیق و باارزش را در صدر علوم قرار داده است؛ از این رو، روش‌شناسی در فلسفه نیز اهمیت و جایگاه خاصی می‌یابد. نکته بسیار مهم در روش‌شناسی فلسفی، آن است که روش ویژه حکمت، چیزی نیست که بتوان به راحتی و در مقدمه و فصلی مستقل از متون حکمی آن را یافت و مورد اتفاق همه فلاسفه و پژوهشگران این حوزه باشد؛ بلکه روش‌شناسی‌های مکاتب فلسفی بنا به مبانی فلسفی و اجتهادات عقلی متغیرند و کشف روش‌شناسی منطبق بر هر یک از مبانی، نیازمند بحث و بررسی‌های فلسفی است. یکی از مسائلی که درباره روش‌شناسی حکمت متعالیه طرح شده و مخالفت‌هایی برانگیخته است، نظر ابتکاری علامه طباطبایی در عدم کاربرد برهان لمّی در فلسفه و حصر براهین فلسفی در برهان اتّی به ملازمات عام است.

دیدگاه علامه از زمان طرح آن، همواره با مناقشات و خرده‌گیری‌های شاگردان علامه و پژوهشگران حکمت متعالیه همراه بوده و کمتر به مبانی و ادله آن توجه شده است؛ در صورتی که تأمل در این دیدگاه نشان می‌دهد که نه تنها دیدگاه علامه موجّه است، بلکه در مقام ثبوت و واقع نیز نتیجه این روش‌شناسی در کشف و حصر نوع برهان به کاررفته در حکمت متعالیه، تأیید می‌گردد. ضمن اینکه این مسئله را اغلب به عنوان نظر انحصاری علامه طرح و نقد می‌کنند، در حالی که علامه بیان صدرالمتهلّین در «شبه‌لم» دانستن براهین اثبات واجب را شاهی بر تأیید دیدگاه خویش در کشف روش‌شناسی حکمت متعالیه دانسته و در تعلیقه بر اسفار نوشته است:

[برهانی که صدرالمتهلّین از واجب نفی می‌کند] مقصود، همان برهان مصطلح در فلسفه، یعنی برهان لمّی سلوک از علت به معلول است؛ زیرا «وجود مطلق فلسفی» که شامل واجب و ممکن است، علت ندارد [در نتیجه برهان لمّی نیز ندارد] و مقصود نمی‌تواند نفی برهان مصطلح منطقی که شامل برهان اتّی و لمّی است بوده باشد، چگونه چنین باشد و حال آنکه براهین به کاررفته در فلسفه و از آن جمله براهین اثبات وجود واجب الوجود، همگی برهان‌های اتّی اند که سیر از برخی لوازم وجود (مثل اینکه وجود بذاته حقیقت ثابت یا علت اولی است)، به برخی لوازم دیگر وجود (مثل واجب بذاته بودن) است. دلیل این دیدگاه ما این گفتار صدرالمتهلّین: «و اینجا جای برهان شبیه به لمّی است»

است که وی به تحقیق معترف به وجود برهان در اینجا بوده، ولی لمّیت را از آن نفی کرده است؛ در نتیجه جز برهان *إنّی* نخواهد ماند (طباطبایی ۱۹۸۱: ۲۹/۶).

با توجه به آنچه در ضرورت روش‌شناسی و به‌ویژه روش‌شناسی حکمت متعالیه و نظر علامه طباطبایی گفتیم، پرسش اساسی «چرایی دیدگاه علامه مبنی بر ضرورت حصر براهین حکمت متعالیه در برهان *إن* به ملازمات عام» است که در پیشینه این تحقیق و تحقیقات مرتبط، کمتر مطرح شده و رویکرد قاطبه پژوهشگران و شاگردان علامه، مخالفت با او و تلاش برای پاسخ به پرسش «چرایی کاربرد برهان لم در فلسفه و عدم حصر آن در برهان *إن* به ملازمات عام» است (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۴/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۳۰-۳۲۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۲ به بعد؛ غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۱/۱). در حالی که قبل از اثبات دیدگاهی مخالف، می‌بایست ادله و مبانی اندیشه مردود بررسی و نقد شود. تأکید این تحقیق بر پاسخ به پرسش اول با بسط دیدگاه علامه است و ضمن طرح مبانی و ادله آن، به دفع اهمّ مناقشات نیز پرداخته است. البته پیداست که انعکاس عمق تفکر آن حکیم فرزانه نیازمند شرح و تفصیل‌های بیشتر است و در این مختصر تنها به اجمال کوشیده‌ایم بر لزوم توجه به واکاوی بیشتر دیدگاه علامه تأکید کنیم.

۲. برهان *إن* و لمّ

پیش از بیان دیدگاه علامه، توضیحی مختصر از برهان لم و *إن* را باید از نظر گذرانند:

در قیاس منطقی که از جمله آن‌ها برهان است، مقدمات موجب تصدیق نتیجه‌اند؛ از این روی، حد وسط در همه براهین، علت تصدیق نتیجه (که اثبات حد اکبر بر حد اصغر است) است و این مربوط به مقام اثبات و ذهن است، ولی در برخی از براهین، حد وسط، علاوه بر علت تصدیق نتیجه، علت وجود نتیجه در نفس الامر نیز است که مربوط به مقام ثبوت است. بر این اساس برهان به دو برهان *إنّ* و برهان لمّ تقسیم می‌شود که اگر مقدمات برهان، تنها علت تصدیق نتیجه باشند، آن برهان، برهان *إنّ* است، اما اگر علاوه بر آن، علت وجود نتیجه در خارج و نفس الامر نیز باشند، برهان حاصل، برهان لمّ است (رک. طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

۲-۱. شرایط علت، در برهان لمّ

- این علت باید علت تامّه باشد؛ چراکه اگر ناقصه باشد، با وجودش وجود مطلوب ضرورت نخواهد داشت و در نتیجه یقینی حاصل نخواهد شد (رک. همان‌جا).

- این علت باید علت وجود محمول برای موضوع باشد نه علت وجود خود محمول؛ زیرا وجود فی نفسه و وجود لغیره دو معنای جدا از هم‌اند و همان‌طور که امکان دارد این دو معنی در ذات خود از

هم جدا باشند، ممکن است از حیث علت نیز جدا باشند. پس اگر موضوع علت وجود فی نفسه محمول باشد و علت وجود آن، محمول برای موضوع دیگر نباشد، در این صورت، ثبوت محمول بر موضوع، مانند ثبوت آن بر موضوع، ضروری نخواهد بود و یقین به مطلوب حاصل نخواهد شد، و این خلف است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

- لازم است علت، در قیاس حدّ اوسط قرار گیرد و نیز اگر در برهان آنّ علتی باشد، آن علت، همان حدّ اکبر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

۲-۲. برهان این

برهان آنّ، برحسب تقسیم، احتمال دارد از مقدماتی حاصل شود که سبب ندارند یا سبب دارند. در صورت دوم، یا حدّ اکبر علت حدّ اوسط است یا هر دو معلول علت سومی اند. قسم اول نزد جمهور منطقیان «دلیل» و قسم دوم «برهان آنّ مطلق» نامیده می‌شود. براهین اینّی غیر از دلیل را برهان اینّی مطلق می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). بنا به آنچه در کتب منطقی به اثبات رسیده، هیچ‌یک از دو قسم از صورت دوم، یقینی نیستند (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۵-۸۶؛ طباطبایی، ۱۹۸۱: ۴۷۰/۳؛ ۲۷/۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۶۲)؛ چراکه به حکم قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، اگر ثبوت حدّ اکبر بر حدّ اصغر سبب داشته باشد، باید آن سبب را شناخت تا باعث یقین به نتیجه (یعنی ثبوت اکبر بر اصغر) شود.

تنها برهان اینّی مفید یقین، صورت اوّل است که از مقدماتی حاصل می‌شود که سبب ندارند. این برهان که برهان اینّی مطلق از راه ملازمه است، آنجاست که موضوعی (اصغر) دو محمول جداگانه داشته باشد و هر دو از عوارض ذاتی آن موضوع باشند و ثبوتشان بر آن بدون سبب باشد، اما حمل یکی از این دو بر آن (حد وسط) بین و دیگری (اکبر)، با وجود ذاتی بودن، غیر بین باشد، با اینکه ثبوت این دو محمول (اکبر و حد وسط) بر یکدیگر نیز بین است؛ در این صورت، محمولی که حمل آن بر موضوع بین و روشن است در مقدمه، صغرا و مقدمه‌ای که در آن ثبوت بین یکی از دو محمول بر محمول دیگر آمده است، کبرا قرار داده می‌شود و از این طریق ثبوت محمول دیگر بر موضوع، که بین نبود، اثبات می‌شود (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۶).

۲-۳. دیدگاه خاص علامه در برهان مستعمل در فلسفه

از بین دو گونه یقین‌آور برهان، یعنی برهان لمّی و برهان اتّی مطلق از راه لوازم، علامه طباطبایی معتقد است برهان لمّی به فلسفه اولی راه ندارد و تمام براهین به‌کاررفته براهین این از طریق لوازم عام‌اند:

اعم الاشياء بودن موضوع فلسفه (موجود بما هو موجود) موجب می‌شود تا معلول چیزی خارج از آن نباشد؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست. بنابراین علت ندارد. پس براهین مورد استفاده در فلسفه لمی نیستند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶).

علامه در هیچ‌یک از مسائل فلسفی برهان لمی را جاری نمی‌داند:

سلوک از برخی لوازم عامه‌ای که علت ندارند، مانند لوازم وجود از آن حیث که موجود است، به‌سوی برخی دیگر، برهان ائی مفید یقین است، چنان‌که در فن برهان از علم منطق بیان شده است. همه براهین مورد استفاده در فلسفه اولی از این نوع‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۷/۶).

این دیدگاه خاص علامه نیازمند شرح است تا با روشن شدن زوایای عمیق آن، بتوان به اشکالات و نقدهای وارد بر آن نیز پاسخ داد.

۴-۲. ملازمات عامه در برهان این مطلق

باور علامه در حصر روشی حکمت متعالیه بر برهان ائی از راه ملازمات عامه، راه‌یابی از یکی از دو متلازم عام به دیگری است (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶) و او این دو ملازم عام را دو صفت متلازم خوانده است (رک. همان: ۲۶۲).

براساس توضیحات علامه باید گفت منظور از عام بودن لزوم، جزئی و شخصی و موردی نبودن آن است. لازم عام الف، لازم ذات الف است، نه لازم آن در موردی خاص. در حقیقت، شرط افاده یقین کلی در برهان ائی از راه لوازم این است که لزوم عمومی برقرار باشد. ملازم عام، همان صفت عام و کلی و غیرشخصی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۲). این همان نکته‌ای است که ابن‌سینا در بیان شرط یقینی بودن این نوع از برهان بیان کرده است: «إنما كان یقیناً لأن المقدمتين کلیتان واجبتان لیس فیهما شک» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۶).

تحلیل دیگری نیز از ملازمات عامه وجود دارد و آن این است که ملازمات عامه اموری‌اند که تعدد واقعی با یکدیگر ندارند و نمی‌توان بینشان تلازم خارجی فرض کرد و فقط در تحلیل عقلی است که متعدد لحاظ می‌شوند و همانا تلازمشان نیز به دلیل وحدت مصداقشان است (و از شیء واحد مفاهیم گوناگونی انتزاع می‌شود که با یکدیگر تلازم دارند و سببی نیز برای این تلازم‌ها جز مصداق واحد داشتن آنها نیست)؛ مثل وجود و صفات حقیقی وجود؛ زیرا صفات وجود در خارج با آن عینیت دارد و تعددی با یکدیگر ندارند؛ در نتیجه برقراری رابطه علیت بین برخی با برخی دیگر یا معلولیت همه برای یک شیء واحد ممکن نیست، بلکه تعدد و تکرارشان صرفاً مفهومی و ذهنی است (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۰/۱، ۳۲).

۳. چرایی اندیشه علامه طباطبائی و مبانی آن

بیان مبسوط چرایی اندیشه علامه طباطبائی و مبانی آن را می‌توان در این چارچوب مستدل کرد:

۱-۳. عوارض ذاتیه موضوع علوم برهانی و یقینی باید مساوی آن باشند.

به باور علامه، نحوه شمول عوارض ذاتیه موضوع علوم برهانی و یقینی، اخص یا اعم از آن موضوع نیست و به تنهایی یا با طرف مقابلشان مساوی موضوع اند. علامه در مخالفت با نظر ملاصدرا در جواز اخص بودن عرض ذاتی علاوه بر مساوی بودن آن، چنین استدلال می‌کند: در علوم یقینی و برهانی ما نیازمند حصول یقینیم و دستیابی به یقین برهانی نیازمند چهار شرط اساسی است: الف) ضروری الصدق بودن؛ ب) دائمی الصدق بودن به حسب همه زمان‌ها؛ ج) دائمی الصدق بودن به حسب همه احوال؛ د) ذاتی بودن محمول برای موضوع، یعنی بدون در نظر گرفتن هیچ چیزی جز خود موضوع، آمدن موضوع، محمول را بیاورد و رفتن آن، محمول را رفع کند.

اگر شرط ذاتیت در مقدمات برهان نباشد و بود و نبود موضوع اثری در بودن و نبودن محمول نداشته باشد، یقینی حاصل نخواهد شد و این خلاف فرض یقینی بودن این علم است. وقتی ضرورت این شرط روشن گشت، می‌بایست برای تحقق آن حتماً محمول ذاتی، مساوی موضوع باشد؛ در غیر این صورت، اگر اخص باشد (مثل متعجب برای حیوان)، در عروض آن، مجرد وضع موضوع به تنهایی کافی نخواهد بود؛ اگر اعم باشد (مثل ماشی برای انسان)، قیدی که در موضوع آمده است (مثل ناطقیت) لغو و در عروض بی اثر خواهد شد.

حال اگر محمولی اخص از موضوع بود، در دیدگاه علامه آن محمول با طرف مقابلش، یک محمول می‌شوند برای موضوع اعم و در واقع هر یک، ذاتی حصّه و بخشی خاص از موضوع اند که مجموع همگی را، موضوع به نحو مردده المحمول فراگرفته است (رک. طباطبائی، ۱۹۸۱: ۲۸/۱، ۳۰).

علامه علاوه بر استدلال پیشین، برای مدّعی خویش در موضوع فلسفه، استدلال ویژه‌ای را در مدخل کتاب نه‌ایة الحکمة از طریق اعم الاشیاء بودن موضوع فلسفه بیان می‌کند که با قبول آن بیرون از آن برای هیچ چیز ثبوتی نیست و درباره محمول‌های اثبات شده در آن نیز باید گفت:

- یا خود موضوع اند، مانند: «هر موجودی از آن جهت که موجود است، واحد یا بالفعل است»؛ زیرا «واحد»، هرچند به لحاظ مفهوم مغایر موجود است، به لحاظ مصداق عین آن است و اگر غیر موجود بود، باطل الذات بود و برای موجود نمی‌توانست ثابت باشد؛ چنان‌که در امر بالفعل نیز چنین باید گفت.

- یا خود موضوع نیستند، بلکه اخص از آن‌اند، ولی غیر آن هم نیستند و اگر گفته می‌شود «علت

موجود است» از همین قبیل است؛ زیرا علت اخص از موجود است، ولی علیت حیثیتی خارج از موجودیت عام نیست، وگرنه باطل می‌شد.

مقابل این‌ها (کثرت، بالقوه) نیز به قضایای مردده‌المحمول برمی‌گردد؛ طوری که اطراف تردید مساوی با موجودیت عامه خواهد بود و مثلاً گفته می‌شود: «هر موجودی یا فعلیت دارد یا بالقوه است». سایر تقسیمات فلسفی نیز به همین صورت است (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۵-۶).

مطابق استدلال علامه، تمام محمولات و مسائل فلسفی از لوازم موضوع فلسفه‌اند و در نتیجه براهین فلسفی این مسائل نیز لاجرم برهان‌های اتی از راه ملازمات عامه خواهند بود؛ چراکه برهان اتی از راه ملازمه به این معناست که اگر شیئی لوازم ذاتی داشت می‌توان لازم آشکار را حد وسط قرار داد و دیگری را، که مخفی است، نتیجه گرفت و این چیزی جز کشف لازم مخفی از طریق لازم بین نیست بدون در کار بودن سببیتی در بین، بلکه اقتضای ذاتی و لوازم ذاتی (یا همان عوارض ذاتیه) هستند که اجزای این برهان را تشکیل داده‌اند (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۹، ۸۶، ۸۷).

مناقشات این مبنا

۱. عدم وجود علت برای موجود مطلق، مستلزم عدم علت برای حصّه خاص یا مرتبه‌ای خاص از آن نیست و اگر محمولی بر حصّه‌ای از موضوع علم نیز حمل شود، در ذاتیت آن محمول برای موضوع کفایت می‌کند؛ چنان‌که اگر حصّه‌ای از محمول برای موضوع نیز ثابت شود، در ذاتی بودنش برای موضوع کفایت می‌کند. در نتیجه موضوع برخی مسائل فلسفه، اخص از موجود بما هو موجود است (در نتیجه عرض ذاتی می‌تواند اخص از موضوع باشد) و اگر موضوع اعم علت ندارد، به معنی علت نداشتن این‌ها نیست (رک. مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۶).

در پاسخ باید گفت نمی‌توان رابطه میان حصص و مراتب، با وجود عام را علاقه و اشتراک مفهومی، که در واقع انعزال و مباین است، دانست؛ لذا چنین اشکالی نیز وارد نخواهد بود، بلکه همان‌طور که خواهد آمد، رابطه آن‌ها وحدت و عینیت تشکیکی است که مراتب چیزی جز کثرت آن وجود عام نیستند. حال با توجه به این‌گونه از پیوستگی، حکم عدم علت برای وجود عام، در حصص و مراتب نیز جاری است که چیزی جز خود او و بیرون از آن نیستند.

۲. حتی اگر تمام محمولات موضوع فلسفه، لوازم آن باشند، همگی از علت خارجی بی‌نیاز نیستند. اگر لحوق لازم به موضوع فلسفه علت خارجی ندارد، بین الثبوت خواهد بود و اصلاً به اقامه برهان برای اثبات آن نیازی نیست (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۴).

همان‌طور که گذشت برهان این مطلق سلوک از ملازمی بین به ملازمی مخفی است و چنین امری

غرض اقامه چنین برهانی بوده است و می‌توان به تعبیر علامه در تقریری که از برهان صدیقین اقامه کرده است، چنین براهینی را تنبیه و آگاهی دادن دانست (رک. طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴/۶).

۲-۳. اعمیت مطلق موضوع فلسفه مانع استفاده از برهان لمّی در فلسفه می‌شود.

در ابتدای نوشتار اشاره شد که علامه با اشاره به اعمّ الاشیاء بودن موضوع فلسفه، این امر را ضمن آنکه موجب بیرون نبودن هیچ مسئله‌ای از قلمرو موجود بما هو موجود می‌داند، باعث علّت نداشتن آن نیز برمی‌شمارد؛ زیرا وقتی موضوع فلسفه همه‌جا را درنوردید، دیگر نمی‌توان گفت علّت ثبوت احوال موجود بما هو موجود، خارج از آن است؛ چراکه موجود بما هو موجود دیگر ورایی ندارد تا معلول آن گردد و در نتیجه برهان لمّی جایی در فلسفه نخواهد داشت (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶).

مناقشات این مینا

۱. شرط لمّی بودن برهان آن نیست که حد وسط علّت اصغر باشد تا با نفی آن (یعنی علّت نداشتن موضوع فلسفه) بتوان برهان لمّی را در فلسفه نفی کرد، بلکه شرط لمّیت برهان آن است که حد وسط علّت ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

توضیح اینکه، بنا به ساختار برهان فلسفی، در صغرا، موضوع فلسفه (یعنی موجود بما هو موجود) حد اصغر و حد وسط بر آن حمل می‌شود و در کبرا، حد وسط، موضوع قرار می‌گیرد و حد اکبر بر آن حمل می‌گردد و در نتیجه، حد اکبر بر حد اصغر (یعنی موضوع فلسفه) حمل می‌شود و اگر اینجا برهان، لمّی باشد، حد وسط علّت ثبوت خارجی حد اکبر برای اصغر (موضوع فلسفه) خواهد بود، نه اینکه علّت خارجی خود حد اصغر باشد که موضوع فلسفه است؛ بنابراین از علّت نداشتن موضوع فلسفه (حد اصغر)، نمی‌توان به نفی برهان لمّی (ثبوت اکبر برای اصغر) رسید.

علّت نداشتن وجود مطلق با ثبوت علّت در این موارد منافاتی ندارد: حمل موجود بر چیزی که خود وجود، علّت ثبوت می‌شود نه اینکه چیزی علّت آن گردد؛ حمل مفهومی دیگر بر وجود مطلق، خصوصاً با نظر به اینکه علامه خود فرمودند مسائل فلسفی از باب عکس‌الحمل اند. اینجا نیز چیزی علّت وجود نگردیده است و در عین حال برهان لمّی نیز جاری می‌شود.

همچنین رجوع جمیع محمولات به موضوع فلسفه نیز، به کارایی برهان لمّی در فلسفه خللی نمی‌رساند؛ زیرا این رجوع و اتحاد به حسب مصداق است، نه مفهوم؛ پس همان‌گونه که خود علامه نیز تصریح دارند، میان موضوع و محمول تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی است (رک. مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۵).

۲. پذیرش دیدگاه علامه مبتنی بر این است که شرط لمّیت برهان را فقط علّت خارجی بودن حد

تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه، در برهان این به تلازم عام و نقد آرای مخالف **۵۱**

وسط برای نتیجه بدانیم (علت خارجی پیوند اکبر و اصغر باشد) تا از نبود آن در مباحث فلسفی، نفی برهان لمّی را در فلسفه اثبات کنیم. اما چنین نیست؛ زیرا:

- حتی با پذیرش چنین شرطی، وقتی با بسیاری از مباحث فلسفی مواجه می‌شویم، موضوعات آن‌ها، قسمی از وجودند، نه خود وجود مطلق. محمولات آن مسائل نیز امور خاص‌اند، نه محمولات وجود مطلق، پس برهان لمّی را در این‌گونه مسائل می‌توان راه داد؛ زیرا برای ثبوت هر یک از این محمولات برای موضوعش ممکن است علتی خارجی باشد. چنان‌که بر نظام احسن بودن خلق عالم، از راه علم ذاتی حق تعالی به نظام احسن، که علت آن است، استدلال می‌شود.

- پذیرش انحصار خارجیت علت، صحیح نیست و حتی اگر حد وسط علت تحلیلی نتیجه در عقل نیز باشد، برای لمّی برهان کافی خواهد بود. از مثال ابن‌سینا برای برهان لمّی، که از نوع علیت تحلیلی است، نیز می‌توان به جواز علیّت تحلیلی در برهان لمّی رسید. مثال او برای برهان لمّی این است که حیوان بر زید حمل می‌شود (زید حیوان است) و دلیل این حمل انسان است (انسان حیوان است). اینجا ابتدا حیوان بر انسان حمل می‌شود و سپس انسان بر زید حمل می‌شود، در نتیجه حیوان نیز می‌تواند بر زید به واسطه انسان حمل شود. یا در مثال «انسان جسم است»، حمل جسم به واسطه حیوان است که علت انسان است (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱).

مثال نقض دیگر برای حضور برهان لمّی در فلسفه، استدلالی است که برای اصالت وجود از طریق بودن علیت و معلولیت در وجود می‌شود (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳) و نشان از پذیرش برهان لمّی در فلسفه دارد (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۱/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۵).

در پاسخ به اشکالات فوق باید به این نکات توجه داشت:

۱. همان‌گونه که از عبارت علامه برمی‌آید، در دیدگاه ایشان، مقدمه‌ای مطوی است: محمولات موضوع فلسفه خارج از وجود نیستند، بلکه عین وجودند؛ بنابراین حد وسط حتی اگر علت ثبوت این محمولات برای اصغر باشد، باز باید علت اصغر یعنی وجود نیز باشد (رک. فیاضی، ۱۳۸۵: ۳۰/۱). چرایی این نکته در نکات بعد می‌آید.

۲. علیت و معلولیت یک رابطه وجودی میان علت و معلول است و این رابطه میان وجود علت و وجود معلول دایر است؛ گرچه توقف، حاجت و فقر گاهی به ماهیت هم نسبت داده می‌شود، ماهیت هیچ بهره‌ای از این رابطه ندارد (رک. طباطبایی ۱۴۰۲: ۱۵۷).

۳. وجود معلول در قیاس با علتش، وجود رابط است (رک. همان) و در تبیین وجود رابط باید دانست که وجود رابط هیچ استقلالی ندارد و همانند نسبت و ربط در قضایاست که در انکارناپذیر بودن، مندک و مستهلک در وجود مستقل است (رک. همان: ۲۸).

۴. برای وجودات رابط، نمی‌توان ماهیتی فرض کرد؛ زیرا ماهیات در جواب «ما هو» گفته می‌شوند و در نتیجه مفاهیمی مستقل‌اند، در حالی که وجودهای رابط مفهوم مستقلی ندارند (همان: ۳۰). از همین رو، صدرالمتألهین در مرحله ششم اسفار، پس از خروج از مباحث علت و معلول فلسفه رایج، در بحث نهایی علت و معلول چنین نتیجه می‌گیرد که معلول اثری مجزا و مستقل در برابر علت نیست و حتی در تحلیل عقلی نیز چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا معلول هیچ هویت مستقلی از موجد خود ندارد، حتی به‌گونه‌ای که عقل بتواند مستقلاً به آن اشاره کند (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۲).

۵. یکی از اصول فلسفی آن است که برای حقیقت وجود، به‌هیچ‌وجه، سببی متصور نیست (رک. همان، ۵۳/۱). در نشئه وجود، فقط وجود واجب تعالی مستقل است و سایر موجودات روابط، نسب و اضافات‌اند (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۱) و علت تأمه همه موجودات اوست و جز او مؤثری در عالم نیست (رک. همان: ۱۷۶).

این نکات و مقدمات به فهم بهتر این مبنا (اعمیت مطلق موضوع فلسفه) و پاسخ به مناقشات کمک می‌کنند و نتیجه را چنین می‌توان بیان کرد: همان‌طور که در شرط اول برهان لم گذشت، در این برهان، علت باید علت تأمه باشد و در فلسفه جز علت‌العلل علت تأمه‌ای نیست و نیز موضوع فلسفه اعمیت مطلق دارد؛ بنابراین:

- چگونه می‌توان علت ثبوت خارجی حد اکبر برای اصغر، یعنی موضوع فلسفه، را چیزی جدا از علت خود اصغر بدانیم، وقتی که اصغر او را هم گرفته و فرض جدایی اش از موضوع محال است؟
- وقتی فقط حقیقت وجود است که سبب ندارد و غیر او در او مستهلک‌اند، چطور می‌توان غیر از رابطه علی و معلولی بین او و ماسوایش، علیت و معلولیت دیگری فرض کرد؟
- بعد از روشن شدن حقیقت رابطه علیت در حکمت متعالیه و اینکه وجود ربطی و غیرمستقل معلول حتی به اشاره عقلی در نمی‌آید، چگونه می‌توان علت و معلول تحلیلی، فرض کرد؟
- با شناخت رابطه علت و معلول در حکمت متعالیه، دیگر نمی‌توان، علت و معلول‌های به‌کاررفته در فلسفه را برای رد دیدگاه علامه شاهد آورد.

با این اوصاف، مناقشات مطرح‌شده جایی در این نوع از روش‌شناسی نخواهند داشت.

۳-۳. وجود اصیل است و «غیر» و «ثانی» ندارد.

از احکام سلبی وجود «غیر» و «ثانی» نداشتن است:

وجود «غیر» ندارد؛ چراکه لازمه منحصر بودن اصالت در حقیقت وجود، بطلان ذاتی هر آن چیزی است که مغایر با وجود و بیگانه از آن فرض شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۸). وجود «ثانی» ندارد؛ زیرا اصالت حقیقت واحد وجود و بطلان و پوچی غیر او هرگونه اختلاط و

ترکیب داخلی و انضمامی را از آن نفی می‌کند. پس وجود بنفسه صرف است و صرف و خالص هر چیزی، دوئیت و تکرار برنمی‌دارد. بنابراین، هرچه به‌عنوان «ثانی» برای وجود در نظر گرفته شود، به همان اول، که خود وجود باشد، باز می‌گردد و الا باید وجود اول از دوم به چیزی غیر از آن تمایز پیدا کند که یا داخل آن است یا خارج از آن، حال آنکه فرض آن است که وجود هیچ‌گیری ندارد و این خلاف فرض می‌شود (طباطبایی ۱۴۱۶: ۱۸-۱۹).

این مبنا می‌تواند در ترقی‌ای که صدرالمتألهین از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی داشت معنایی عمیق‌تر پیدا کند که به تعبیر عرفانی او غیر از حق تعالی دنیاری در این دیار نخواهد ماند: «الموجود والوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار» (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲) و هرچه به درک آید وجود حق خواهد بود و ماسوای اظلال و مظاهر او می‌شوند. این ارتقای مبنایی که موجب اکمال فلسفه و تتمیم حکمت گردیده^۱، نیازمند غور و تعمقی است که از حوصله تعلیمات رایج فلسفی خارج است، ولی براساس آن می‌توان دیدگاه علامه طباطبایی را ابتکاری در مبرهن ساختن مشهود عرفانی و بیان فلسفی از منهج عرفانی دانست.

نتیجه آنکه هرگز نمی‌توان فرض «غیر» و «ثانی» را به مباحث فلسفی راه داد و هرجا موضوع فلسفی، یعنی «موجود بما هو موجود»، بود، محمول جدا از آن نیست و این چیزی جز نیل با برهان این از طریق ملازمات عامه نیست.

مناقشات این مبنا

ادله علامه به وراي وجود بودن علت در برهان لمی متکی است، اما علیت و معلولیتی که اینجا مطرح است، لازم نیست در دو وجود جداگانه تصویر شود. گاه معلول از وجود علت می‌جوشد و بر آن حمل می‌شود. برای نمونه وجود اصیل ماهیت‌ساز است و به‌نوعی می‌توان آن را معلول وجود دانست، البته نه علیتی که میان دو وجود جداگانه تحقق می‌یابد، اما به لحاظ برهان لمی، رابطه وجود و ماهیت را می‌توان علیت به شمار آورد (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۰۵-۲۰۶).

در پاسخ، علاوه بر آنچه در پاسخ به اشکالات مبنای دوم گذشت، باید این نکته را نیز ضمیمه کرد: یکی از اصول پرتکرار در حکمت متعالیه آن است که وجود علت ماهیت نیست و این هم نه به جهت آن است که ماهیت مافوق جعل باشد، بلکه ماهیت چون دونه جعل است، مجعول واقع نمی‌شود (رک. سبزواری، ۱۹۸۱: ۲۷۴/۳). صدرالمتألهین در تأیید گفته محیی‌الدین «و ما شمت و لا تشم رائحة

۱. «فحاولت به إكمال الفلسفة و تتمیم الحکمة» (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲).

الوجود أصلاً» حکم به وجود ماهیت را ناشی از محجوب بودن دیده می‌داند و مجعول حقیقی را موجود می‌داند، نه ماهیت، و انتساب معلولیت در حق ماهیت را همانند موجودیت، برای آن امری مجازی برمی‌شمارد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲).

حاصل آنکه در نظام فلسفی صدرایی، نمی‌توان برای وجود، ورا و غیره تصور کرد و تصوّر، متصوّر و متصوّری بیرون و جدا از او نیست. در این نگاه، معلول، عین‌الربط به علت است و همان‌طور که گذشت در تحلیل، حتی دوگانگی و وجود علت و معلولی جدا را نیز نمی‌توان فرض کرد. برخلاف آنچه در اشکال با تعبیر «جوشش معلول از درون علت» یاد شد، باید آن را بیانی از برهان‌انی دانست نه لمّی؛ زیرا همان‌طور که در توضیح برهان‌انی یقین‌آور گذشت، مقدمات چنین برهانی از لوازم ذاتی اوست و بدون سبب بر آن حمل می‌شوند و تعبیر «مستشکل از جوشش معلول از علت» چیزی جز آن را نمی‌رساند.

۴-۳. وجود واحد است.

گفتیم که از وحدت حقیقتِ اصیل وجود می‌توان دوگانگی را از هستی نفی کرد. اکنون سخن در خود وحدت و یگانگی وجود است که می‌توان به‌تنهایی از این طریق نیز دریافت که جز وجود و سلوک از وجود به خود وجود چیزی نداریم: «حقیقت وجود در عین حال که واحد است، کثیر است [و وحدت تشکیکی دارد] ... [وجود] حقیقت مشککه دارای مراتب است که مابه‌الامتياز در هر مرتبه آن عین مابه‌الاشتراک با مراتب دیگر است» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۸).

تأمل در مثال ساده و در عین حال دقیق وحدت تشکیکی به «نور» و ویژگی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» آن، رابطه وجود با ماهیات را در عین وحدت، به‌خوبی روشن می‌کند و نیز این نکته را که چگونه بدون مخدوش شدن بساطت و وحدت وجود، کثرات همو هستند و غیره در میان نیست (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷-۱۸).

ملاصدرا استوارترین و شریف‌ترین براهین اثبات واجب تعالی را برهانی می‌داند که حقیقتاً حد وسطی جز خود ذات واجب در آن نیست و در نتیجه طریق به مقصود، خود عین مقصود است و این را همان راه و شیوه صدّیقین می‌خواند. تقریر او از برهان صدیقین براساس مبنای وحدت تشکیکی وجود است و علامه سلوک‌انی آن را چنین تشریح کرده است:

و این برهان در عین حال که اسدّ البراهین و اشرف آنهاست، برهان‌انی به شمار می‌رود که سلوک از بعضی لوازم، یعنی حقیقتی تشکیکی داشتن وجود (که مراتبی از تأمه صرفه تا ناقصه مشوب را داراست) به برخی لوازم دیگر، یعنی مرتبه تأمه صرفه (واجب‌الوجود) آن، است. و گفته صدرالمتألهین که «طریق در این برهان عین مقصود بوده و همانا در آن سلوک از ذات

باری تعالی به ذات او، سپس، از ذاتش به صفات وی، بعد از صفات به افعالش» سزاوار است بر چنین معنایی حمل شود: این برهان اِتی از میان سایر براهین اِتی در این باب، بیشترین شباهت را از سایرین به لم داراست، و الا اگر بر چنین معنایی حمل نگردد، علیت ذات نسبت به خود و صفاتی که عینت با او دارند، بی معنا خواهد بود؛ همچنین سلوک نظری از چیزی به خودش یا به صفاتی که عین او هستند، بی معنی است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۳/۶).

مرحوم علامه مصباح یزدی یکی از موارد نقض دیدگاه استاد خویش را علت بودن وجود خداوند متعال و صفاتش برای افعال الهی می‌داند و معتقد است با حد وسط قرار گرفتن خداوند و صفاتش، به افعال او پی برده می‌شود و از این طریق وجود برهان لمّی در فلسفه را اثبات می‌کند (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۶۶/۱). این نقد را نمی‌توان نقض مدّعی علامه به حساب آورد؛ زیرا با توجه به تبیین علامه از اِتی بودن برهان صدیقین صدرایی، افعال الهی نیز چیزی جز لوازم صفات الهی نیستند که آن‌ها نیز لوازم ذات حق‌اند (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۸۷-۲۸۸). در نتیجه، افعال لوازم ذات‌اند و سلوک از لازمی به لازمی دیگر را نمی‌توان برهان لمّی دانست.

در نفی برهان لمّ از فلسفه، نکته عمیق فلسفی که نباید از نظر مغفول داشت این است که معلول از لوازم ذات علت تامّه است و بین آن دو هیچ‌گونه بینونت و انفکاک می‌توان تصوّر کرد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۶/۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۵۹). بنابراین، چنان‌که در نقد مناقشات مبنای دوم نیز گذشت، علت و معلول (یا در بحث موردنظر، فعل و فاعل) جدا از علت تامّه، حتی در تحلیل عقلی معنی نخواهد داشت و علت تامّه و معلول، چیزی جز لازم و ملزوم جدانشدنی نیستند. پس در اثبات صفات و افعال الهی، برهانی استوارتر از برهان صدیقین، که برهان این شبه‌لم و سلوک از برخی لوازم به برخی دیگر است، نخواهیم داشت (این پاسخ می‌تواند به‌عنوان مبنایی مستقل نیز طرح شود).

نکته دیگری که توجه به آن در پاسخ ضروری است، تمایز محیط و محاطی بودن حق و خلق و بینونت وصفی حق از خلق است که با معنای علت و معلول متعارف سازگار نیست و دلیلی دیگر بر مدّعی علامه خواهد بود.

۵-۳. توقف حیطه معرفت عقلی بر آثار و لوازم اشیا و راه نداشتن عقل به حقیقت و فصل شیء

از مبانی محکمی که می‌توان در اینجا بیان داشت این است که چه در تحلیل سینوی و چه در تحلیل صدرایی، شیوه عقلی و استدلالی فقط می‌تواند به خواص و لوازم شیء برسد. شیخ‌الرئیس در التعلیقات این نکته را چنین بیان داشته است:

وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض

نمی‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک از اشیا را، که حقیقت آن را نشان می‌دهد، نمی‌شناسیم، بلکه تنها می‌دانیم آن‌ها اشیایی‌اند با خواص و اعراضی (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴).

ملاصدرا پس از نقل عبارت فوق، چنین نتیجه می‌گیرد که بر افراد وجود، برهانی جز برهان شبیه به لم نمی‌توان اقامه کرد:

تأویل کلام شیخ همان است که بدان اشاره کردیم و در مباحث وجود بر آن برهان اقامه کردیم و آن اینکه بر افراد وجود نمی‌توان برهان اقامه کرد، مگر به نوعی چاره و حیل که برهانی شبیه به لم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹۲/۱).

او سپس شناخت حقیقت خاص هر موجودی را به مشاهده حضوری ارجاع می‌دهد. بنابراین در مواجهه عقلی، عقل از موجودات چیزی جز لوازم به دست نخواهد آورد و از این رو، برهانی جز برهان اینی از طریق ملازمه (یا همان شبه‌لم) نمی‌توان اقامه کرد. در تحلیل صدرایی، وجود جنس و فصل ندارد و ذهن آن را در نمی‌یابد. ذهن حقایق را تنها از طریق لوازم می‌شناسد و برای شناخت حقیقی باید سراغ مشاهده شهودی و حضوری رفت:

وجودها هویت‌هایی خارجی و مشخص به ذات‌اند، بدون اینکه به جنس بودن و نوع بودن و کلی بودن و جزئی بودن وصف شوند ... و از آنجا که جنس و فصل ندارند، تعریف (حد) ندارند و در نتیجه برهان نیز بر آن‌ها اقامه نمی‌شود؛ به خاطر مشارکت حد و برهان در حدود، همان‌گونه که اشاره شد. پس علم به وجودها یا از راه مشاهده حضوری است یا از راه استدلال بر آن‌ها توسط آثار و لوازمشان که از این راه جز معرفتی ضعیف حاصل نگردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۳/۱).

۳-۶. محمولات فلسفی شئون وجودند و نمی‌توان رابطه علیت برقرار کرد.

آیت‌الله جوادی آملی در مکاتباتی با علامه طباطبایی که مربوط به کتاب *نهاية الحکمة* می‌شود، بر عدم جریان برهان لمّی در فلسفه، چنین اشکال گرفته‌اند:

حد وسط در برهان [لمّی] علت ثبوت محمول برای موضوع است، نه علت ثبوت برای خود موضوع. بنابراین تلازمی میان این دو نیست. بنابراین در فلسفه برهان لمّی قابل ورود است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

علامه در پاسخ مرقوم داشته‌اند:

موضوع یا محمول قضایای فلسفی یا خود موجود بما هو موجود است یا شئونی از شئون آن و خاصه‌ای از خواص مساوی آن. و وجود علت ندارد، نه برای ثبوت خودش و نه ثبوتش برای چیزی، در نتیجه برهان لمّی راهی به مسائل فلسفی نداشته و هیچ مجالی در فلسفه برایش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۰-۳۲۹).

بنابراین رابطه محمولات فلسفی با موضوع، چیزی جز شئون و اطوار نیست و جز سلوک انی از طریق ملازمی به ملازمی دیگر نخواهد بود.

مشابه این دیدگاه و بیان علامه را می‌توان در سخن صدرالمتألهین درباره تقدم و تأخر بالحق یافت: و اما تقدم وجود بر وجود، غیر از تقدم بالعلیه است؛ زیرا میان دو تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیت نیست، بلکه حکم آن دو، حکم شیء واحد است که دارای شئون و اطواری بوده و تطوّر از طوری به طوری دیگر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۸/۳).

به موجب این مبنا، دیدگاه علامه طباطبایی در عکس‌الحمل دانستن گزاره‌های فلسفی، جایگاه ویژه‌ای پیدا خواهد کرد؛ زیرا بنابر آنچه گذشت روشن شد که عروض و ثبوت وجود برای ماهیت نمی‌تواند از باب اضافه مقولی باشد که متوقف بر ثبوت قبلی معروض قبل از عارض است و به مقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ثبوت وجود برای ماهیت، در واقع، ثبوت و تحقق ماهیت توسط وجود است. بنابراین، عروض و ثبوت وجود برای ماهیت، «اشراقی» است و فقط به سبب انس عقل با ماهیات است که ماهیت را موضوع فرض کرده، وجود را بر آن حمل می‌کند، و این در واقع از قبیل عکس‌الحمل است که جای موضوع و محمول در آن عوض شده است (رک. طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶)، ولی عقل در نگاهی عمیق‌تر، به رابطه غیرعلّی و معلولی میان قضایای حکمت پی می‌برد و به ملازمه و کشف ملازمات با یکدیگر حکم می‌دهد (رک. طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۶۲-۲۶۳) و ماهیات را «ظهورات الوجود للأذهان» می‌داند (رک. همان: ۱۵).

در توضیح ظهور و اشراق، به دلیل انس ذهن با اضافه مقولی، توجه به این نکته مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مناسب است که همه موجودات «آیه» حق‌اند و «آیه» هویتی جز فنای در ذی‌الآیه ندارد. ایشان معتقدند با دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی‌ماند که در قرآن کریم همه چیز با همه اختلاف وجوه و تنوعاتشان، آیات خدای تعالی و دال بر اسما و صفات او هستند؛ بنابراین هر چیزی در اصل وجود و نیز در هر جهت مفروضی از جهات وجودی، آیه و نشانه‌ای از ساحت عظمت و کبریایی حق است.

اشیا در وجودشان از حق تعالی آیتیت دارند و بدون ذوالآیه هیچ استقلالی ندارند؛ زیرا اگر چیزی در وجودشان یا جهتی از جهات وجودی‌شان مستقل می‌بود، دیگر از جهت آیه نشانگر و دلالت‌کننده به خداوند نمی‌شدند (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۱۳-۱۹۵). همان‌طور که با تأمل در رابطه نفس با شئون مختلفش می‌توان این را یافت.

بنابراین در ظهور و اشراقات وجودی قضایای فلسفی آنچه پیموده می‌شود، نمی‌تواند پیمایش از علتی به معلولی باشد که ولو به تحلیل عقلی منفک فرض شده‌اند و این جز سلوک انی بین لوازم نخواهد بود.

۷. نتیجه

دیدگاه علامه طباطبائی در برهان مستعمل در فلسفه را می‌توان مبتنی بر اصول شش‌گانه‌ای دانست. براساس مبانی طرح‌شده در مقاله، محمولات موضوع فلسفه مساوی آن است و هیچ جای فلسفه از موضوع آن، که هیچ علتی ندارد، خالی نیست و با کشف فلسفی از رابطه علت و معلول، علاقه آن دو را باید همان رابطه لوازم با یکدیگر برشمرد (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۹۰؛ طباطبائی، ۱۴۰۲: ۱۵۸) که در برهان این به کار می‌رود. در نتیجه برهان لمّی منطقی در مسائل فلسفی هیچ کاربردی ندارد و در حقیقت، علیت اینجا تلازم است و برهان مستعمل آن نیز شبه‌لم است و اساساً به مناقشات مطرح‌شده نیز پاسخ داده خواهد شد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، شمس الوحی تبریزی؛ سیره علمی علامه طباطبائی، قم: اسراء.
۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق صدرالدین شیرازی، قم: نشر بیدار.
۵. سبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱)، تعلیقه بر اسفار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد)، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۸. _____ (۱۳۸۷)، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۴۰۲ق)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۱۶ق)، بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر اسفار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵)، نهاية الحکمة (صححها و علّق علیها)، ج ۱، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح نهاية الحکمة، تحقیق عبدالرسول عبودیت، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.
۱۵. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۷)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

مبانی مکتب تفکیک از نظر محمدرضا حکیمی^۱

محمدصادق فرزام^۲

چکیده

محمدرضا حکیمی نگرش عده‌ای از فقها به علوم بشری را، که از بیرون وارد حوزه دینی شده‌اند، «مکتب تفکیک» خواند. پیروان این مکتب، در مورد علوم بشری، بیشتر دغدغه‌ای اعتقادی و معارفی داشته‌اند. آنان در مباحث فقهی و سیاسی اختلاف اجتهادی داشته‌اند، ولی در این نکته با هم موافق بوده‌اند که باید اصل دین را، که نص صریح کتاب و سنت است، از علوم بشری، که هر لحظه در حال تغییر و دگرگونی است، جدا کرد و از ورود این علوم به حوزه دین جلوگیری کرد تا بتوان حقیقت نظر قرآن و اهل بیت را در مباحث گوناگون درک کرد. پیداست که وارد شدن این علوم به حوزه دین باعث پدید آمدن تأویل‌های تازه از قرآن و سنت می‌شود و همین به دور شدن از مکتب وحی می‌انجامد. تفکیک یعنی منفک کردن فهم متون دینی از فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی که خود از علوم بشری قلمداد می‌شوند. حکیمی تعقل را از فلسفه جدا می‌داند و معتقد است مخالفت با فلسفه لزوماً مخالفت با تعقل نیست، بلکه می‌توان در «سایه وحی» از «تعقل فطری و الستی» بهره برد و به تازه‌هایی از معارف دینی دست یافت. این نوشتار می‌کوشد مبانی فکری حکیمی در این حوزه را آشکار کند.

کلیدواژه‌ها

مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی، نقد فلسفه و عرفان، فلسفه و دین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۸؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.5.8

۲. دانش‌پژوه سطح فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (mf.farzam@yahoo.com)

۱. بیان مسئله

طریقه برخورد با فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی، که منشأ آن‌ها غیردینی است، معركة الآراء فرهیختگان شده است. عده‌ای معتقدند این دو علم به هیچ وجه نباید خوانده شوند یا به حوزه دین وارد شوند؛ چراکه انسان را از دین دور می‌کنند و عده‌ای دیگر معتقدند اگر کسی این دو علم را نخواند از فهم بسیاری از اسرار دین محروم می‌ماند و کمیت اسلام‌شناسی‌اش لنگ می‌ماند. در کنار این دو نظر کاملاً نقیض، نظر سومی هست که در کمال متانت و تعادل است و توجه هر عالم منصفی را به خود جلب می‌کند. این نظریه را محمدرضا حکیمی نظریه تفکیک و در ابعادی فراتر مکتب تفکیک نام نهاده است. این نوشته می‌کوشد نگرش حکیمی به مکتب تفکیک را در دو کتاب او مکتب تفکیک و اجتهاد و تقلید در فلسفه بررسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که آیا از نظر حکیمی واقعاً پیروان مکتب تفکیک در برابر فلسفه و عرفان منشی معتدل و دور از هرگونه افراط و تفریط دارند؟ به نظر نگارنده نکته‌های نابی در این دو کتاب نفیس بیان شده است که براساس آن‌ها می‌توان حکیمی را یکی از نظریه‌پردازان این مکتب برشمرد.

۲. نظریه محمدرضا حکیمی

نظریه حکیمی بر چند پایه استوار است. اولین ورود او به موضوع توضیح معنای لغوی و تبیین اصطلاح «تفکیک» است. از نظر لغوی تفکیک جداسازی و خالص کردن چیزی است و در اصطلاح، جداسازی معارف و حیانی از ناخالصی‌های علوم بشری است.

۱-۲. طرق معرفت

حکیمی سه راه شناخت معرفی می‌کند: شناخت و حیانی و قرآنی؛ شناخت فلسفی و برهانی؛ شناخت کشفی و عرفانی. با اینکه ارزش این سه روش نفی نمی‌شود و در جای خود بسیار باارزش‌اند، به سبب تفاوت در روش و جنس، بسیاری پیشنهاد می‌کنند آن‌ها از یکدیگر جدا شوند. به نظر حکیمی زمینه تکوّن و عناصر ماهوی و مبدأ پیدایش این سه مکتب یکی نیست، و داده‌های خالص هریک، بدون دخالت دادن عنصر تأویل در آن‌ها، با یکدیگر وحدت ماهوی ندارند. دقیقاً به سبب همین اختلاف ماهوی تلاش برای جمع کردن این سه طریق معرفتی بی‌نتیجه می‌ماند.

۲-۲. تلاش بی‌فایده برای یکی شدن وحی و فلسفه و عرفان

مهم‌ترین اساس نظریه تفکیک اثبات ناهمخوانی و جمع نشدن این سه منبع شناختی است و تا این مسئله اثبات نشود، ضرورت جداسازی و تفکیک معارف هر کدام از این سه منبع درک نمی‌گردد. حکیمی

برای اثبات بی‌نتیجه ماندن تلاش بسیاری برای جمع میان این سه طریق معرفتی، یعنی وحی و فلسفه و عرفان، به کلام علامه طباطبایی اشاره می‌کند (رک. طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۰۵/۵). علامه نوشته است کسانی مانند ابن عربی، ابن‌فهد، فیض کاشانی تلاش کرده‌اند ظواهر دینی و عرفانی را باهم سازگار کنند و کسانی مانند فارابی و سهروردی خواسته‌اند فلسفه و عرفان را با هم آشتی دهند و کسانی مانند قاضی سعید قمی کوشیده‌اند ظواهر دینی و فلسفه را با هم جمع کنند و کسانی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا در پی آن بوده‌اند که همه این‌ها را با هم داشته باشند، ولی با همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق (وحی و فلسفه و عرفان) به حال خود باقی است و کوشش‌های فراوان برای ریشه‌کن کردن این اختلاف نتیجه‌ای جز ریشه‌ای‌تر شدن اختلاف نداشته است (رک. حکیمی، ۱۳۷۹: ۱۴۹).

حکیمی معتدلانه می‌گوید این سخن علامه طباطبایی از اعتبار فلسفه نمی‌کاهد و آن را از فلسفه بودن و اشتغال بر بحث عقلی فلسفی ساقط نمی‌کند، بلکه از اهمیت ویژه وحی پاسداری می‌کند و هشدار می‌دهد که ظواهر و حیانی دستخوش هرگونه تأویل نگردد. با این حال، چنین نیست که میان پیامبران و حکیمان الهی و عارفان همواره دشمنی و ستیز بوده باشد و پیوسته روزگار را به عناد سپری کرده باشند. این سه طایفه همواره مردم را به معارف عالی‌ه فرامی‌خوانده‌اند. فلاسفه و عرفا در طول تاریخ کوشیده‌اند خود را به انبیا و اوصیا نزدیک کنند و در این سخنی نیست. سخن اینجاست که آیا ماهیت علمی و نظری و شناخت مبدأ و معادی که در این سه مکتب عرضه شده، یکی است یا نه؟ باید گفت خیر (رک. همان‌جا).

نگارنده بارها با مخالفان فلسفه مواجه شده است. غالب ایشان فلسفه و زحمات حکما را کاملاً بی‌ارزش می‌دانند. در صورتی که حکیمی می‌نویسد در مکتب تفکیک کسی نمی‌گوید فلسفه و عرفان نخوانید که بی‌فایده است، بلکه می‌گوید در فلسفه و عرفان نمانید و نمی‌گوید تعقل نکنید، بلکه می‌گوید در تعقل کردن مقلد نباشید. او در جای دیگر می‌گوید که موظف به متوقف ماندن در هیچ فلسفه‌ای نیستیم ... توقف در هر فلسفه‌ای به معنای مطلق کردن و نهایی کردن آن است و این ویژگی (به حکم عقل) مخصوص وحی است.

۲-۳. حدگرایی علوم

حکیمی در کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه به اذعان بزرگان فلسفه اسلامی همچون ابن‌سینا در تعلیقات و خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس و شیخ اشراق در حکمة الاشراق به عجز عقل از شناخت تعاریف حقیقی اشیا و همین‌طور اعتراف فلاسفه غربی مانند انیشتین در جهان و انیشتین، آلفرد نورث وایتهد در سرگذشت اندیشه‌ها و برتراند راسل در بزرگان فلسفه به ناتوانی دانش بشری در شناخت

ماهیت و طبیعت واقعی جهان اشاره می‌کند و به این نکته تنبّه می‌دهد که این دانشمندان با اینکه از صاحب‌نظران فنّ خود بودند، به عجز عقل در شناخت بسیاری از حقایق اذعان کرده‌اند و خود عقل نیز نشان داده است که از فهم حقایق عالم ناتوان است. او از همین جا لزوم حدگرایی در مورد علم و فلسفه را گوشزد می‌کند و می‌گوید با این چگونگی‌ها در عالم اندیشه و نظر و تجربه و علم اصطلاحی، ... آیا می‌توان در کار شناخت حقایق به علوم تجربی یا فلسفه‌ها بسنده کرد؟ و به «حدگرایی در علم و فلسفه» بی‌اعتنا بود و در جای دیگر می‌نویسد: «این‌گونه اظهار حقیقت و سخنان بیدارگر انسان‌های هوشمند را از بت‌پرستی قرون جدید، یعنی بت‌پرستی علمی و سقوط‌های شناختی و تقلیدهای فکری و محدودیت‌های ادراکی و انحطاط‌های تربیتی نجات می‌دهد (حکیمی، ۱۳۷۹: ۲۰).

نگارنده می‌افزاید: در غرب، مشخص نکردن حدود علوم تجربی و مقایسه همه چیز با تجربه، در نهایت به انکار حقایق ماوراءالطبیعه و تمام معارف انبیا انجامید. خدا ناباوری به سبب قرار نگرفتن او در زیر تیغ جراحی، از حد نگذاشتن برای علم تجربی نشئت می‌گیرد. چنان‌که تأویل آیات و روایات نزد فلاسفه و عرفا نیز به سبب این بود که آنان می‌خواستند همه معارف و حیانی را با نگاه فلسفی بسنجند و برای علم فلسفه حدی قائل نشدند و این در نهایت به باور معاد مثالی در مقابل معاد عنصری منجر شد.

۴-۲. تعصب یا اعتدال

حکیمی همان‌طور که چند نمونه از تطورات علوم تجربی را در کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه بیان می‌کند، فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی را از این تطورات دور ندانسته و حتی آن را لازم می‌داند. به نظر او، در واقع تمام علوم بشری در همین راستا هستند و فلسفه و عرفان نیز جزو علوم بشری قلمداد می‌شوند. تعصب در مورد احکام فلسفه و عرفان با تالی‌فاسدهای بسیار همراه است. مشخص نکردن حدود این علوم، باعث غلو در کارایی آن‌ها می‌گردد و غلو در علوم بشری، معلمان و متعلمان این علوم را در محدوده‌های خاص محصور می‌دارد. از طرفی دیگر، عدم تعیین حد در هر علمی باعث تأویل دیدگاه‌های دیگر به نفع آن می‌شود و تأویل تسامح درباره دیدگاه‌های دیگر و تشخیص ندادن خطوط قرمز هر نظریه را در پی دارد و همین خود ضد علم و حقیقت است. به بیان دیگر، غلو در فلسفه و عرفان باعث می‌شود آدمی از جهان واقعی به جهان پنداری سوق داده شود. حکیمی برای ملموس کردن غلو در علم و تأویل و نهایتاً رکود عقلانیت، شاهدهی می‌آورد:

حکمای یونان درباره شناخت کائنات نجومی، یعنی اعتقاد به وجود افلاک نه‌گانه پوست‌پیزی بطلمیوس، عقول عشره را مطرح کردند و بنابر قاعده مخدوش «الواحد لایصدر عنه آلا

الواحد» هریک از نه فلک موهوم را آفریده شده به وسیله یکی از عقول دهگانه مفروض دانستند و عقل دهم را «عقل فعال» نامیدند و آن را مدبّر این عالم شمردند و کارهای جهان را همه به این عقل منسوب داشتند. سپس (با پیشرفت های علمی) که ابعاد عظیم کیهانی تا حدودی معلوم گشت و افلاک نه گانه به پوچی گرایید و انسان فضایی به کره ماه سفر کرد و در آن پیاده شد و راه رفت، همه دیدند ماه سیاره کوچکی است در گوشه ای از این منظومه و این منظومه مجموعه ای است در گوشه منظومه ها و کهکشان های دیگر، و ماه چنین نیست که عالمی تحت آن باشد و عقل فعال مدبر خصوص آن باشد. متأسفانه فلاسفه اسلامی به همان «عقول عشره» و «افلاک نه گانه» اعتقاد پیدا کردند و همه بر صحت آن مفروضات استدلال کردند و پای فشردند و چه رساله ها و کتاب ها در این باره نوشتند (همان جا).

حکیمی در چند جای کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه تأکید دارد که باید سیر تاریخی تطورات دیدگاه های فلسفی بررسی شود. شاید کسی بپرسد که این کار چه ارزشی دارد؟ پاسخ این است که ارزش این کار در همین شاهد مثال بالا مشخص می گردد. به راستی اگر حکمای اسلامی می دانستند که «قاعدة الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و همچنین «عقول عشره» و «افلاک نه گانه» از چه توهمی نشئت گرفته اند، هیچ گاه برای توجیه این چند قانون پافشاری نکرده و آن ها را به هیچ وجه وارد فلسفه اسلامی نمی کردند (رک. همان جا).

۵-۲. تأویل یا تنزیه

یکی دیگر از پایه های فکر حکیمی، که از آن به نام مکتب تفکیک یاد می کند، جلوگیری از تأویل و منزه کردن معارف و حیانی است. حکیمی حیات و بقای یک مکتب فلسفی را، که بنیان گذار آن نتواند یا نخواهد مکتبی مستقل تأسیس کند، تأویل می داند و این تأویل نه تنها دامن انظار علمای آن علم، بلکه دامن آیات و روایات را نیز می گیرد و از همین رو، لازم است مکتبی در مقابل سیل امتزاج و التقاطها و تأویلها بایستند و به سره سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم و حیانی اهتمام ورزد (رک. حکیمی، ۱۳۸۲: ۵۰).

حکیمی در پاسخ به این پرسش که «فایده تفکیک چیست؟» می گوید تا هر کس بتواند نظر قرآن کریم را خالص و به دور از تحولها و تطورها و تطبیقها و تأویلها و التقاطها و امتزاجها به دست آورد. دیگر اینکه مکتب تفکیک می خواهد همه بدانند که قرآن کریم برای بیان معارف خود به معارفی خارج از دنیای اسلام، یعنی تکمله و توجیه فلسفی و عرفانی، نیازی ندارد.

۶-۲. تقلید یا اجتهاد

اجتهاد در لغت یعنی سخت کوشی و به کار گرفتن همه توان درباره امری و مسئله ای. مصدر مجرد

آن «جهد» است که به معنای کوشیدن تا حد خسته شدن است. ابن منظور در این باره می‌گوید: «الاجتهاد و التجهاد: بذل الوسع والمجهود» (لسان‌العرب، ماده جهد). در معنای اصطلاحی، «اجتهاد» یعنی کوشیدن تا سرحد امکان برای رسیدن به نظری مستقل درباره موضوعی و مسئله‌ای و در برابر آن «تقلید» و داشتن نظر تقلیدی در مسائل است. طرز نگریستن به هر علمی ما را در موفقیت یا عدم توفیق علمی کمک می‌کند. اینکه ما متعبدانه و مقلدانه یا محققانه و مجتهدانه به علمی بنگریم بسیار مهم است. حکیمی در همین راستا به این مسئله مهم اشاره می‌کند که آنچه باعث پیشرفت علم و متعلم می‌شود، بررسی تحقیقی و اجتهادی مسائل هر علم است نه صرفاً بیان اقوال بدون نگاه نقادانه (حکیمی، ۱۳۷۲: ۵۸).

از نظر حکیمی استدلال غیر از اجتهاد است. انسان ممکن است درباره مسئله‌ای فنی و موضوعی استدلال کند، ولی در آن مسئله مجتهد نباشد، بلکه استدلالش بیان استدلال دیگران باشد؛ مثلاً بسیاری از فلاسفه معاد مثالی ملاصدرا را، که براساس اصولی فلسفی و عرفانی بنا شده است، و دیگر مطالب فلسفی او را مقلدانه بیان می‌کردند، ولی هیچ‌گاه نسبت به آن‌ها نظری انتقادی و اجتهادی نداشتند تا اینکه ۲۵۰ سال پس از ملاصدرا جناب آقا علی حکیم ظهور کرد و به شکلی اجتهادی معاد مثالی را نقد و بررسی کرد (رک. همان‌جا).

حکیمی برای حصول اجتهاد فلسفی به شش مرحله اشاره می‌کند: ۱. نگریستن به نظریه، برون از فضای خاص نظام فلسفی؛ ۲. نگریستن به نظریه با توجه به قابلیت نقدپذیری آن؛ ۳. نگریستن به نظریه، با رسیدگی به نقدهای وارده؛ ۴. بررسی پاسخ‌های نقدها؛ ۵. بررسی شالوده نظریه؛ ۶. اجتهاد آزادانه در کل مسئله.

نکته دیگری که حکیمی به آن پرداخته، مسئله شخصیت‌محوری و مرعوب شدن در برابر بزرگان فلسفه است. او می‌گوید بزرگان فلسفه بزرگانند، ولی نباید مرعوب شخصیت آنان گشت و نهایت همت تنها فهمیدن آرای پیشینیان باشد؛ چراکه اگر همه مقلد بودند، هیچ‌گاه فلسفه اشراق پس از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق پس از فلسفه صدرایه وجود نمی‌آمد.

نگارنده اضافه می‌کند که بارها استادان چنان شخصیتی از مؤلف کتاب در نظر دانش‌آموز می‌سازند که به هیچ‌وجه به ذهن او خطور نمی‌کند که بتواند به سخن مؤلف اشکالی وارد کند. عباراتی همچون «فلان فیلسوف اگر پیامبر بود به او ایمان می‌آوردم...» یا «یعنی تو می‌خواهی به فلان عالم اشکال علمی وارد کنی؟!» یا «آنچه تو گفتی را هیچ عاقلی بیان نمی‌کند...» نه تنها هیچ فایده‌ای در سیر علمی ندارد، بلکه مانع آزاداندیشی در هر مسئله‌ای می‌شود. ملاصدرا در کتاب اسفار قبل از بیان نظر خود (قاعده بسیط الحقیقه) می‌نویسد: «این از غوامض مباحث الهیاتی است که درکش بسیار سخت است،

مگر بر کسانی که علم و حکمتی از سوی خداوند نصیبتان شده باشد» (ملاصدرا، بی تا: ۱۱۰/۶). بدیهی است که این گونه سخن گفتن ثمره‌ای جز خارج شدن از بررسی علمی ندارد؛ چراکه طبق گفتار فوق اشکال گرفتن به قاعده بسیط الحقیقه تلازم دارد با اینکه خداوند به مستشکل علم و حکمتی عنایت نکرده است.

۷-۲. نیاز به وحی یا استغنا از آن

استاد حکیمی گفتار حکمای غربی مانند کانت را که گفته‌اند مبانی ایمانی را نمی‌توان با عقل فهمید (باب فهم مابعدالطبیعه بر روی عقل مسدود است) نقد کرده، می‌گوید ما هرگز چنین چیزی نمی‌گوییم بلکه «سخن ما این است که باب فهم هر چیز بر روی عقل مفتوح است (چه طبیعی و چه غیرطبیعی)، لکن توان عقل بر ادراک هر چیز محدود است ... چنان‌که این سینا تصریح می‌کند که عقل حتی از درک حقیقت اعراض ناتوان است تا چه رسد به حقیقت جواهر و سپس مجردات و مفارقات؛ پس (عقل) نیاز دارد به کمک‌هایی بیرون از ذات عقل. عقل همان گونه که در درک موضوعات تجربی مادی نیاز به تجربه دارد ... و همین گونه که برای درک موضوعات تجربی روحی نیاز به تجربه دارد، در درک کامل موضوعات و حیانی نیاز به امدادهای وحی دارد». از طرفی او در تأیید اینکه عقل توان فهم معارف وحی را دارد، می‌گوید: «اصولاً مخاطب وحی، عقل است و انسان به دلیل اینکه موجودی عاقل و متعقل است، مخاطب وحی قرار می‌گیرد ... بنابراین اگر عقل استعداد درک حقایق ماورای طبیعی را نداشته باشد، خطاب وحی به انسان ... درست نخواهد بود، با اینکه خطاب درست است؛ پس عقل توان درک حقایق ایمانی و تعالیم و حیانی را دارد» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۲۴۰).

۸-۲. تفکیک یا اخباری

از دیرباز بعضی بزرگان مکتب تفکیک را به بهانه توجه ایشان به اخبار و روایات معصومین «اخباری» می‌خواندند. حکیمی ابتدا در توضیح اخباری‌گری می‌گوید: اولاً اخباری‌گری یک مکتب فقهی است نه یک مکتب کلامی و معارفی؛ ثانیاً اخباریان با روش اجتهاد و اصول فقه و استفاده از قواعد آن برای فهم اخبار و استنباط احکام مخالف بودند؛ ثالثاً برخلاف مکتب تفکیک، عقل و اجماع را قبول نداشتند و حتی بعضی ظاهراً قرآن را به تنهایی حجت نمی‌دانستند. او سپس به توجه حکمای بزرگ به ظواهر آیات و روایات اشاره می‌کند: ترجیح معاد جسمانی توسط فلاسفه که موافق با آیات است در مقابل استدلال فلسفی که معاد جسمانی را نفی می‌کند بهترین شاهد التزام بزرگان علم و دانش به آیات و روایات است.

در ادامه، حکیمی این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا می‌شود این گونه فلسفه‌شناسان بزرگ را که

حتی مطلبی را که در فلسفه آن را برهانی می‌دانند به صرف مخالف بودن با ظواهر آیات جانب ظواهر آیات و اخبار را می‌گیرند، اخباری نامید؟» هرگز. «باید توجه داشت که مکتب تفکیک نیز همین مشی علمی را دارد و بر آن تأکید می‌کند». او تنبه می‌دهد که «ما همواره باید در نظر داشته باشیم که با داشتن وحی قرآنی و منابع انضمامی قرآن، یعنی سنت و حدیث، راه درست آن است که از منابع سرشار و مطابق با واقع این دو منبع غفلت نورزیم، و در شناخت حقایق دینی و معارف قرآنی محتوای قرآن و حدیث را با آرای فلسفی و عرفانی تأویل نکنیم و استقلال و استغنائی معارف و حیانی را مخدوش نسازیم و مرجعیت اهل بیت را، اکنون که مرجعیت سیاسی آنان نادیده گرفته شد، نادیده بگیریم و هرکس را که دیگران را به افکار والای معارف قرآن و اهل بیت و حفظ استقلال این معارف و نیامیختن آن‌ها با آرا و اصطلاحات علوم و فلسفه‌ها فراخواند، به اخباریگری متهم نسازیم» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۳۵۰).

۹-۲. تعقل فطری یا اصطلاحی

حکیمی در شناخت دین، دو امر را ضروری می‌داند: تعقل و استناد. اگر تعقل نباشد تقلید است و شناخت دین اگر مبتنی بر «استناد» نباشد توجیه است و توجیه در معرض انحراف است. او ابتدا جنس تعقل را در شناخت دین توضیح می‌دهد. «تعقل» و تأملی که یکی از دو اصل شناخت دین است، و برای شناخت حقایق معرفت دینی لازم است تعقل فطری است، نه الزاماً تعقل اصطلاحی و رایج در علوم و فلسفه‌های مختلف و منحصر به افراد معدود در کل جامعه. او می‌افزاید که «در هر مکتب فکری و هر نحله فلسفی چارچوب فکری خاص و برداشت‌ها و تعبیرهایی پیشنهاد می‌شود و مفاهیم و اصطلاحاتی در همان محدوده پدید می‌آید و عرضه می‌گردد...، اما در تعقل فطری چنین نیست؛ زیرا فطرت در اصل خود با حقیقت‌های نامتناهی عالم هستی و فیض مستمر حالت ظروف مرتبط دارد. انسان باید با تذکرات آفاقی و تأمل‌های انفسی موانع درک فطری و تعقل شهودی را از میان بردارد و به مرحله‌ای از محو موهوم (زدودن اوهام و تصورات مختلف از ذهن و پاک‌سازی ذهن از هرگونه پیش‌فهم و پیش‌فرض و توهم و تصور) و صحو معلوم (کنار راندن معلومات و اصطلاحات و اطلاعات از ساحت فکر و منظر عقل) برسد» (همان‌جا).

۱۰-۲. استناد

اصل عقلانی و علمی دین‌شناسی باید مستند به منابع اصلی دین باشد و منابع اصلی دین دو چیز است: کتاب و سنت، یعنی قرآن و حدیث. ایشان تنها راه دوری از تأویل قرآن را شرح آیات به کمک احادیث می‌دانند.

۱۱-۲. تعقل و ریاضت در مکتب تفکیک

معروف است که مخالفان فلسفه در واقع مخالف تعقل اند؛ در صورتی که حکیمی تصریح می‌کند که چنین نیست و مکتب تفکیک مخالف تعقل نیست. به باور او، هیچ مکتبی به اندازه مکتب تفکیک درباره عقل و به‌کارگیری عقل و عمل طبق مقتضای عقل و حرکت متعقلانه تأکید نشده است و حتی باید گفت خود مکتب تفکیک مبتنی بر تعقل است. او در پیوست ششم کتاب مکتب تفکیک می‌نویسد: «نفی فلسفه به‌طور عام یا نفی فلسفه به‌طور خاص مستلزم نفی استدلال نیست، چنان‌که نفی استدلال مستلزم نفی مطلق تعقل نیست». او می‌افزاید تعقل در مکتب وحی جایگاه ویژه‌ای دارد اما تعقل واقعی نه تخیل به توهم تعقل. تعقل واقعی تعقل به «عقل نوری» است که صورت کامل آن از طریق «تشریع تام» و بازگشت به «فطرت الستی» فعال می‌گردد. در واقع، در نهاد هر فردی یک عقل فعال وجود دارد و تا فطرت محجوب به غرایز است آن عقل فعال نمی‌گردد و توضیح مفصل این نکته در این مقاله نمی‌گنجد.

تصفیه نفس از ارکان اصلی مکتب وحی است، با تأکید بر اینکه تصفیه و تزکیه و ریاضت همه باید طبق موازین شرعی باشند. حکیمی میان «ریاضت عبادی» با «ریاضت صنعتی» تفاوت قائل می‌شود: اگر ریاضت عبادی باشد «کشف صحیح» حاصل می‌گردد و در جای دیگر می‌گوید: «آنچه می‌تواند انسان را از خواطر شیطانی (به تعبیر محیی‌الدین عربی) و اغلاط مکاشفین (به تعبیر علاءالدوله سمنانی) مصون بدارد، ریاضت عبادی است، نه صنعتی» (همان‌جا).

۱۲-۲. اعتدال نظریه تفکیک

عامل اصلی جذب نگارنده به نظریه تفکیک، اعتدال آن است که به چند مصداق از آن اشاره می‌کنم:

- بسیاری از مخالفان فلسفه پرداختن به این علم را اتلاف عمر می‌دانند، اما پیروان مکتب تفکیک نه تنها چنین نگرشی ندارند، بلکه خواندن فلسفه را ضروری می‌دانند البته با نگاهی نقادانه و اجتهادی.
- عده‌ای از مخالفان فلسفه به‌هیچ‌وجه چیزی به نام فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی را قبول ندارند و این دو علم را از حیطه اسلامی بودن خارج می‌کنند، اما پیروان نظریه معتدل تفکیک، فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی را از علوم مسلمین می‌دانند و حتی مدعی‌اند در هیچ علمی از علوم اسلامی به این میزان ژرف‌نگری نبوده است.

- مخالفان فلسفه زحمات بزرگان فلسفه را بیهوده می‌شمارند؛ حتی عده‌ای از آنان تفسیر المیزان علامه طباطبایی را بی‌ارزش می‌دانند، ولی حکیمی کوشش‌ها و زحمات بزرگان فلسفه را ارج می‌نهد و به قدری از ایشان به بزرگی یاد می‌کند که گویی با تمام دیدگاه‌های فلاسفه موافق است.

- گروهی از مخالفان فلسفه یا فلسفه نخوانده‌اند یا پس از مخالفت با فلسفه دیگر به سراغ مطالعات فلسفی نرفته‌اند، لکن حکیمی غیر از ۱۵ سال تحصیل فلسفه، ۴۵ سال انواع کتاب‌های فلسفی و عرفان اسلامی را مطالعه کرده و با بسیاری از آن‌ها مأنوس بوده است.

- بسیاری از طرفداران متعصب فلسفه طوری از ملاصدرا و علامه طباطبایی یاد می‌کنند که هیچ متعلمی جرئت نقد نظریات آنان را به خود نمی‌دهند و گمان می‌کند کلام این بزرگان وحی منزل است. حتی خود ملاصدرا در کتاب خود قبل از اینکه نظریه خود را بیان کند، فهم آن را در گرو دریافت نور علم از جانب خداوند می‌داند و این روش به هیچ وجه مناسب فضای علمی نیست؛ در صورتی که جناب حکیمی در اوج احترام به اشخاص، به نقد مبانی نیز می‌پردازد.

۳. نتیجه

در مکتب تفکیک لازم است حد تمام علوم بشری از جمله فلسفه و عرفان مشخص گردد تا دیدگاه‌های مخالف و آیات و روایات به نفع آن‌ها تأویل نشود. تعصب به علمی خاص در مکتب تفکیک جایی ندارد و در سایه رواداری، دانش‌پژوه به مجتهد تبدیل می‌شود و از تقلید اجتناب می‌کند.

بررسی سیر تاریخی و کشف سرچشمه مباحث در علم بشری همچون فلسفه و عرفان، دانش‌پژوه را از پذیرش مقلدانه دور می‌کند؛ مانند عقول عشره که برگرفته از هیئت بطلمیوس بود و اکنون ابطال شده است. طبق مبانی مکتب تفکیک، فلسفه و عرفان با کمال ارزشمندی خود نباید به حوزه دین وارد شوند و با معارف دینی بیامیزند؛ چراکه این دو علم بشری مانند تمام علوم بشری همواره در حال تغییر و پیشرفت‌اند، اما معارف و حیانی ثابت و لایتغیرند. مبانی دینی که برگرفته از نص صریح کتاب و سنت‌اند، باید بدون هیچ تأویلی باقی بمانند و دستاویز علوم بشری نشوند.

برخلاف باور مشهور، مکتب تفکیک فلسفه را تعقل نمی‌داند، بلکه این مکتب با جدا کردن تعقل اصطلاحی و تعقل فطری، تعقل فطری را راه‌حل فهم درست متون دینی می‌داند. تعقل فطری در سایه محو موهوم و صحو معلوم پدید می‌آید. برخلاف بسیاری از مکاتب دیگر، در مکتب تفکیک، سلوک شرعی همراه سیر علمی است و هیچ‌کدام جای دیگری را نمی‌گیرد. این مکتب با سلوک صنعتی و مرتاضی مخالف است.

منابع

۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، مکتب تفکیک، قم: دلیل ما.
۲. — (۱۳۷۸)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸)، المیزان فی التفسیر القرآن، تهران: چاپ آخوندی.
۴. ملاصدرا (۱۹۸۱)، اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

نقش شهود قلبی در حصول تصور صحیح از مسئله^۱

مهدی ذوالقدر^۲

چکیده

انسانی که از استدلال برای شناخت حقیقت استفاده می‌کند، باید برای تصدیق و پذیرش مفاد هر استدلالی، ابتدا طرفین و اجزای آن را به صورت صحیح تصور کند. شهود قلبی از جمله اموری است که در رسیدن فاعل شناسا به تصور صحیح مؤثر است. عقل تصورکننده مسئله با شهود قلبی چه ارتباطی دارد؟ شهود قلبی چه ویژگی‌ای دارد که چنین قابلیت‌هایی در عقل ایجاد می‌کند؟ ابتدا می‌بایست به تبیین اهمیت و جایگاه تصویر صحیح از مسئله پردازیم و اشاره کنیم که عقل نسبت به فهم واقعیت دارای مراتب است و این شهود قلبی است که مرتبه عقل را ارتقا می‌دهد و آن را منور به نور کشف می‌کند. آنگاه عقل به تبع ادراک قلبی، که نوعی علم حضوری است، تصویر صحیحی از واقعیت به دست می‌آورد. نکته اصلی این دستاورد شهود قلبی را باید در حضوری بودن آن دانست، که البته با تصویری که علم حصولی صرف از مسئله می‌دهد، بسیار متفاوت است. به عبارتی دیگر، شهود چشم و گوش فیلسوف را تیز کرده، توجه او را به نقاطی از مسئله جلب می‌کند که تا حال مغفول بوده است.

کلیدواژه‌ها

شهود قلبی، تصور صحیح، عقل، علم حضوری، استدلال.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۲؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.6.9.dor

۲. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (mhasani1414@yahoo.ir)

۱. مقدمه

برای فلاسفه، اهمیت فهم درست کمتر از استدلال نیست و حتی برخی تصور درست مسئله را از تصدیق آن مهم‌تر دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۱۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸۷). اساساً تصور نادرست مسئله، راه تصدیق آن را سد می‌کند. تا کسی مسئله را به‌درستی تصور نکند، از رسیدن به پاسخ صحیح عاجز خواهد بود؛ لذا یک متفکر پیش از هر تلاش علمی برای رسیدن به پاسخ صحیح، می‌بایست سعی خود را بر تصور صحیح مسئله متمرکز کند. همان‌طور که یک شکارچی ابتدا باید هدف خود را خوب و درست نشانه بگیرد تا بتواند آن را شکار کند و بهترین ابزارهای شکار نیز بدون نشانه‌گیری صحیح نمی‌توانند صیاد را در رسیدن به هدف یاری کنند. فیلسوف هم ابتدا باید دنبال اموری همچون برهان، تمثیل، آموزه‌های وحیانی، و کشف و شهود بگردد تا در دستیابی به این تصویر صحیح به او کمک کنند. کشف و شهود دستاوردهای زیادی برای فیلسوفان دارد که یکی از آن‌ها، ایجاد توجه کامل و صحیح نسبت به مسئله است. به عبارتی دیگر، با شهود، مسئله برای عقل واضح می‌شود. برای پاسخ به این سؤال که عقل تصورکننده مسئله با شهود قلبی چه ارتباطی دارد؟ و اینکه عقل به کمک شهود به چه کمالی دست می‌یابد که می‌تواند توجه و تصویر صحیحی از مسئله پیدا کند؟ یا اینکه در شهود قلبی چه ویژگی و حیثیتی نهفته است که چنین توانی در عقل ایجاد می‌کند؟ باید ابتدا به تبیین اهمیت و جایگاه تصویر صحیح از مسئله پردازیم و سپس درباره شهود و مراتب آن و همچنین درباره نحوه ارتباطش با عقل شواهدی از کتب فلاسفه و عرفای اسلامی بیاوریم.

۲. اهمیت تصور صحیح مسئله

محدود بودن مفاهیم الفاظ و کلمات از طرفی، و انس اذهان با مفاهیم حسی و مادی از طرف دیگر، کار تفکر و تعمق در مسائل ماوراءالطبیعی را دشوار می‌سازد. ذهن برای اینکه آماده تفکرات ماوراءالطبیعی شود باید مراحل از تجرید را طی نماید. به عبارتی دیگر، عقل، برخلاف دل، بیشتر با مفاهیم و تصورات و الفاظ و کلمات سروکار دارد و همین کار را دشوارتر می‌سازد؛ زیرا وارد کردن معانی ماوراءالطبیعی به محدوده مفاهیم و تصورات عادی و ریختن آن‌ها در قالب الفاظ و کلمات کاری شبیه گنجاندن دریا در کوزه است. بی‌شک ظهور معانی و مفاهیم حکمت الهی در سطح تعقلات فلسفی، ظرفیت ذهنی و گنجایش فکری خاصی ایجاب می‌کند که با ظرفیت ادبی یا فنی یا طبیعی یا ریاضی کاملاً متفاوت است؛ یعنی ذهن باید در یک بُعد و جهت خاص وسعت یابد تا ظرفیت این‌گونه اندیشه‌ها را پیدا کند (مطهری، ۱۳۸۵ب: ۸۹۸).

برای فلاسفه، اهمیت فهم درست کمتر از استدلال نیست و حتی برخی تصور درست مسئله را از

تصدیق آن مهم‌تر دانسته‌اند: «آنچه بیشترین کار را در فلسفه می‌کند، فهم صحیح و همه‌جانبه امور است. وقتی چنین فهمی روی دهد، آنگاه فلیسوف به‌درستی می‌تواند از آن امر، با همه ظرایف و سطوح و لایه‌هایش، تحلیل و استدلال ارائه کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۷۱). اساساً تصور نادرست مسئله راه تصدیق آن را سد می‌کند؛ مثلاً ممکن است شخصی گزاره بدیهی «الکل اعظم من الجزء» را بشنود و آن را تصدیق نکند؛ به دلیل آنکه با خود فکر می‌کند که این گزاره، با مثال آفتابه نقض می‌شود؛ چون لوله آفتابه که جزئی از آن است، ممکن است بزرگ‌تر از خود آفتابه باشد. در اینجا باید شخص را ملتفت کرد که جزء، هر قدر امتداد داشته باشد، باز از کل کوچک‌تر است. بنابراین تصور غلط موضوع و محمول موجب پدید آمدن شبهه، و شبهه مانع پذیرش گزاره صادق می‌شود. استاد مطهری در توضیح این نکته می‌گوید:

در بعضی مسائل، اشکال عمده در طرح صحیح خود مسئله است که مسئله از اول صحیح طرح شود و اغلب مسئله به‌صورت صحیحی طرح نمی‌شود؛ یعنی یک آدم متفکر از اول مسئله را به یک شکل ناصحیحی طرح می‌کند، بعد هم بیست سال رویش کار می‌کند و به نتیجه‌ای نمی‌رسد؛ چون از اول صحیح طرح نکرده است. می‌گویند مسائل فلسفی یک تفاوتی که با سایر مسائل دارد، همین است که باید خوب تصور شود. انسان اگر بتواند مسئله را خوب طرح کند، پیدا کردن راه حل برایش آسان است. لغزشگاه مسئله همین جاست که اکثر اشتباهات، ایرادها، اشکال‌ها، شک‌ها، شبهه‌های افراد از تصور ناصحیح مسئله است. وقتی که وارد بحثشان می‌شوید، می‌بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور کرده‌اند، بعد هم شک‌ها، شبهه‌ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان بنا کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۱۵).

علامه طباطبایی (۱۳۶۴: ۶۴) نیز در همین رابطه نوشته‌اند: «خوب سؤال کردن، نیمی از درک حقیقت است». اساساً نداشتن تصویر صحیح، منشأ شک و شبهه است و در مقابل، تصور درست داشتن از مسئله در تصدیق آن مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. به عبارتی دیگر، دو نوع فهم درباره مسئله فلسفی وجود دارد: فهم پیش از استدلال و فهم پس از استدلال. گاهی در بحث‌های فلسفی، چنان‌که شایسته است به فهم مقدم بر استدلال توجه نمی‌شود و اهمیت آن مغفول می‌ماند. برای ارائه نظر صائب درباره هر مسئله‌ای باید صورت آن کاملاً واضح باشد. فهم مقدم بر استدلال، واضح بودن صورت مسئله و روشن بودن جوانب آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۲۳۵)؛ یعنی پیش از تصدیق و اثبات مسئله‌ای فلسفی، باید فهمی دقیق و نیکو از آن روی داده باشد. اگر این فهم، دقیق باشد، مسئله به‌سرعت اثبات می‌شود. اگر فهم مقدم بر استدلال به‌درستی تحقق نیابد، طبیعی است که استدلال و تثبیت درست و دقیق نیز به دست نخواهد آمد. یکی از امتیازات ملاصدرا عرضه تصویر درست از

مسئله است و از همین روست که به‌خوبی از عهده تثبیت مباحثی همچون تشکیک خاصی، حرکت جوهری، وجود فقری، و وحدت حقه برمی‌آید.

بعد از روشن شدن اهمیت تصور صحیح، نوبت به تبیین معنای شهود قلبی می‌رسد. برای این کار ابتدا می‌بایست به مراتب شهود اشاره کنیم و سپس به نقش مرتبه قلبی آن در حصول تصور صحیح از مسئله پردازیم.

۳. مراتب شهود

۱-۳. شهود حسی

شهود که همان علم حضوری است، مراتبی دارد. یکی از مراتب آن، علم به محسوسات است. براساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» ارتباط نفس با بدن و محسوسات، با نوعی علم حضوری همراه است که به آن شهود حسی می‌گویند. حقیقت نفس، یک حقیقت واحد گسترده است که دارای شئون متعددی همچون قوای ادراکی عقلی، خیالی و حسی است و در مرتبه تک‌تک شئون خود، حضور وجودی دارد و در موطن هریک از آن‌ها احکام و وظایفشان را به انجام می‌رساند؛ بنابراین نفس در تمام بدن حاضر است و این ارتباط چنان قوی است که می‌توان گفت نفس با بدن در موطن بدن متحد است، به‌گونه‌ای که این بدن، بدن متروح و آن روح، روح متجسد و متجسم است. همین امر عامل ارتباط حضوری نفس با بدن شده است و همین ارتباط نزدیک است که سبب تأثر بدن از نفس و نفس از بدن می‌گردد. از این رو، وقتی دست انسان زخمی می‌شود و بین سلول‌های پوستی فاصله می‌افتد و دست دچار درد می‌شود، نفس در همان موطن زخم حاضر است و درد را در همان‌جا احساس می‌کند.

موجود خردمند آگاه، در هر حوزه‌ای، اگر ارتباط حضوری بیابد، به اندازه قوت آن، آنچه را با آن ارتباط دارد، ادراک می‌کند. در شهود حسی، کنه شیء یافت نمی‌شود. به همین سبب در این مرتبه از شهود، تأکیدی بر ایجاد تصور صحیح از مسئله وجود ندارد. برخلاف مراتب دیگر که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۳. شهود عقلی

در تحلیل‌های رسمی، اغلب از شهود عقلی سخن نگفته‌اند، اما درواقع همه فیلسوفان ناخودآگاه از این شهود برخوردارند. شهود عقلی دریافت مستقیم عقل است، به نحو علم حضوری. معمولاً ادراک عقلی را تنها در دایره علم حصولی مطرح می‌کنند و بیشتر، سخن از عقل حصولی و کلی‌یاب



نقش شهود قلبی در حصول تصور صحیح از مسئله

است، اما می‌توان افزون بر آن، عقل شهودی را هم مطرح نمود؛ به این صورت که عقل در موطن شهود حسی یا شهود قلبی حاضر است و ادراکاتی مناسب خود دارد؛ مثلاً عقل می‌تواند در دل ادراک شهودی حسی، وجود و وحدت شیء را در خارج بیابد. بر این اساس، برای یافتن «علیت»، به چیز دیگری نیاز نداریم. همین که می‌بینیم با چرخش دست، کلید هم چرخید، عقل به علیت پی می‌برد. عقل رابطه علیت میان دست و کلید را به نحو شهودی درک می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۲۶). براساس قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی»، در همان موطن حس، عقل نیز حاضر است و ادراکاتی از جنس ویژه خود دارد؛ یعنی در همان موطن شهود حسی، حقایقی هست که جز با شهود عقل درک‌شدنی نیستند. ما در توضیح اقسام تصور، به محدودیت‌ها و ضعف‌های این مرتبه از شهود به صورت تفصیلی اشاره خواهیم کرد. اکنون به توضیح مرتبه شهود قلبی می‌پردازیم.

۳-۳. شهود قلبی

عارفان درباره شهود قلبی به تفصیل سخن گفته‌اند و در فلسفه اسلامی نیز این مرتبه از شهود پذیرفته شده است. ایشان در تبیین شهود قلبی می‌گویند در ورای قوه عقل، قوه دیگری به نام قلب داریم که در آن، حقایق به صورت کلی و معقول دریافت نمی‌شوند، بلکه آدمی آن‌ها را با قلب یا جان به طور جزئی و متشخص می‌یابد. در تعبیرهای دینی نیز آمده است که قلب چشم و گوش دارد که با آن‌ها می‌بیند و می‌شنود (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۶۷). به نظر می‌رسد تعبیر شاعران عارف در باب صدای هاتف غیبی نیز به همین شهود قلبی ناظر است؛ زیرا کسی صدای آن هاتف را با این گوش سر نمی‌شنود؛ چون او می‌شنود و دیگری نمی‌شنود. همچنین تمثالات برخی مثل شیخ اشراق که می‌گوید من عالم مثال یا عالم عقل را دیدم، از نوع شهودات قلبی است؛ یعنی این امور از عقل یا شهود عقلی برنخاسته‌اند، بلکه در جان یا قلب ریشه دارند. شهود قلبی، از عقل و شهود عقلی بالاتر است؛ همان‌گونه که عقل، از حس و خیال فراتر است. محققان اشراقی معتقدند شهود قلبی، حقایقی را آشکار می‌کند که اکثریت توان دیدن آن‌ها را ندارند؛ چون به حدّ تلطیف روح و صفای قلب نرسیده‌اند. رسیدن به این مقام، ریاضت و کنار زدن زنگارهای قلبی و نیل به صفای فطری و باطنی می‌طلبد. شیخ اشراق بر این نکته تأکید ویژه‌ای دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲۲۵). فلاسفه دیگری همچون ابن‌سینا و ملاصدرا نیز وجود راهی برای کشف واقع به نام شهود را پذیرفته‌اند و در دستگاه فلسفی خود درباره آن تحلیل‌هایی عرضه کرده‌اند؛ گرچه در این زمینه اختلافاتی در باب اقسام آن دارند. مثلاً بعضی شهود را منحصر به قلب می‌دانند و برخی همچون شیخ اشراق، ادراک حسی را نیز در زمره مشاهدات برمی‌شمارند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳). در نگاه یزدان‌پناه نیز شهود عقلی با مبانی ملاصدرا قابل تصور است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۲۶).

۲۳۵). در هر حال موضوع این نوشته تبیین نقش شهود قلبی در ایجاد توجه صحیح به مسئله است؛ از این رو در ادامه سخن، این قسم از اقسام شهود را دنبال خواهیم کرد.

۴. مراتب حقیقت

موضوع این مقاله، تبیین نقش شهود قلبی در به دست آوردن تصور صحیح است. سخن از مسئله و تصویر صحیح، جهت بحث را به سمت علم حصولی و حکایتگری از واقعیت می‌برد، اما باید توجه داشت که حاکی و محکی همواره ارتباطی دوسویه دارند. همان‌گونه که حاکی از ویژگی‌های محکی حکایت می‌کند، اوصاف و ویژگی‌های محکی و حقیقت نیز، در چگونگی شکل‌گیری تصویر نزد فاعل شناسا مؤثر است.

یکی از ویژگی‌های واقعیت، که اشاره به آن تأثیر زیادی در روشن شدن چگونگی شکل‌گیری تصویر نزد فاعل شناسا دارد و فلاسفه صدرایی همواره بر آن تأکید داشته‌اند، مراتب داشتن و مشکک بودن آن است. مراتب عالی هستی، دارای وجودی شدید و مراتب پایین دارای وجودی ضعیف‌اند. درک مراتب عالی وجود امری آسان نیست و نیازمند انواع ریاضت علمی و عملی است؛ لذا مراتب عالی وجود برای انسان‌ها، غالباً امری مخفی و پنهان محسوب می‌شود و آنان اساساً بیشتر اوقات به درک ظاهر عالم اکتفا کرده، از باطن آن غافل‌اند. توجه به این نکته که ما با ظاهری روبرویم و همواره در پی این ظاهر، باطنی عمیق وجود دارد، یاریگر ما در دستیابی بهتر به حقیقت خواهد بود. تشکیک عالم نسبت به فاعل شناسا را می‌توان چنین توصیف کرد که برخی از مراتب حقیقت عیان و ظاهرند و برخی دیگر نهان و پنهان. اگر محکی واقعیتی ساده و عیان باشد، مسئله آن نیز برای همه آسان و قابل‌فهم خواهد بود، اما اگر محکی حقیقتی پیچیده و نهان باشد، طبعاً مسئله آن نیز سخت و غامض خواهد بود. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبهة العقل السليم من الأمراض والأقسام
الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية
شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار
(ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۲۱).

پس نباید همه مسائل فلسفی را در یک سطح و اندازه در نظر گرفت، بلکه مسائل فلسفی با توجه به مراتب حقیقت، دارای اقسامی‌اند.

۱. به تحقیق که نهاد هیچ عقل سلیم از امراض درونی، مقتضای برهان صحیح را انکار نمی‌کند، اما همین عقل‌های سلیم، از درک بعضی مراتب عالی و کمال، به دلیل علوّ و شرافت آن‌ها نسبت به ادراک عقول، عاجزند؛ زیرا وطن این عقول در این دار ظاهر و آشکار است و مهاجرتی به عالم اسرار نداشته‌اند.

اساساً نه حقیقت بسیط است و نه فاعل شناسا، بلکه هردو امری مشکک و ذومراتب‌اند. فهم و درک یک حقیقت، امری دقیق و پیچیده است. انسان‌ها برای ادراک یک حقیقت، معمولاً توجهی لحظه‌ای به سطح و ظاهر حقیقت می‌کنند. حال آنکه برای شناخت کامل حقیقت باید هم توجه کامل و تفصیلی باشد و هم پرده‌های حقیقت به صورت کامل کنار رفته باشد و لایه‌های باطنی دیده شده باشد. چه بسیار اتفاق می‌افتد که شخص اساساً توجه عمیق ندارد و چه بسیار اتفاق می‌افتد که شخص توجه عمیق دارد، ولی حقیقت برای او رخ نمی‌نماید.

در شهود حسی لایه‌های ظاهر، در شهود عقلی لایه‌های پنهان و در شهود قلبی لایه‌های پنهان‌تر و کُنه اشیا درک می‌شوند. کاری که در شهود قلبی اتفاق می‌افتد دو جهت دارد: از یک طرف شخص مشاهده‌کننده از اعماق و با تمام وجودش، متوجه و مرتبط با حقیقت می‌شود و نه با بخشی از وجودش و از طرف دیگر شیء مورد نظر بتمامه در مرئی و منظر شخص مشاهده‌کننده قرار می‌گیرد (نوعی وحدت و یکی شدن).

در فرایند شناخت، باید به این نکته توجه داشت که هم حقیقت مشکک است و هم توجه فاعل شناسا شدید و ضعیف است.

۵. اقسام تصور

با توجه به دو سؤال قبلی، نتیجه می‌گیریم که تصور نیز نسبت به مرتبه شهود و مرتبه واقعیت تقسیم‌پذیر است. به عبارتی دیگر، تصور و تصدیق یک مسئله کار قوه عقل انسان است؛ همان‌طور که کشف و شهود یک واقعیت، مربوط به دریافت‌های قلب آدمی است. برخلاف تصور ابتدایی، عقل همه اندیشمندان و فیلسوفان در یک مرتبه و درجه از کمال و نقص قرار ندارد؛ چراکه ما شاهد نوعی تفاوت و اختلاف در مواجهه و نحوه تصور آنان نسبت به انواع مسئله‌ایم که در حقیقت به مرتبه عقل ایشان بازمی‌گردد؛ یعنی چنین نیست که هر فیلسوف و اندیشمندی که با مسئله‌ای مواجه می‌شود، لزوماً با دیگر دانشمندان، در یک مرتبه از کمال عقلی قرار گرفته باشد. بعضی از اندیشمندان با عقلی ضعیف با مسئله مواجه می‌شوند و به همین دلیل تصویر نادرستی نیز از مسئله خواهند داشت و بعضی دیگر با عقلی تکامل‌یافته به سراغ مسئله می‌روند و در نتیجه تصویر کامل‌تری از آن خواهند داشت. هر مرتبه‌ای از این مراتب عقل، در نحوه مواجهه با مسئله احکام و ویژگی‌های خاص خود را دارد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۶۹-۱۷۲) و در نتیجه، تصور مسئله نیز به تبع مرتبه عقل متفاوت خواهد بود که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

۵-۱. تصورات عقل موهوم

گاهی عقل فیلسوف مشوب به وهم است؛ یعنی وهم در جای عقل می‌نشیند و نتیجه فعالیت

فلسفه‌ورزی در حدّ احکام و هم ظاهر می‌شود و تصورات و استدلال‌های فراهم‌آمده در این مسیر نیز مغالطه‌ای خواهند بود. عقل مشوب به وهم در برخی مواقع حتی در موطن حقایق ساده نیز نمی‌تواند به‌خوبی به حقیقت دست یابد و گاه در برابر حق موضع می‌گیرد و علیه حقیقت استدلال‌هایی مغالطه‌ای برمی‌سازد.

۲-۵. تصورات عقل غیرمنوّر

عقل سلیم، از شبهه، امور وهمی و مغالطه در امان است. این عقل معتبر است و ما را به واقع می‌رساند و می‌تواند نسبت به بسیاری از مسائل ساده، مثل امور بدیهی و ضروری، تصویر درستی داشته باشد و آن‌ها را تصدیق کند، اما نمی‌تواند به‌تنهایی به برخی شهرهای هستی سفر کند و باید در این سفر از کشف و شهود مدد بگیرد. ما این سویم و حقایق ماورا پیچیده و غامض‌اند و برای ما مأنوس نیستند. پیشتر، سخن ملاصدرا در این باره را نقل کردیم. او در ادامه از قول ابوحامد غزالی می‌گوید حقایقی در عالم وجود دارد که عقل سلیم به‌تنهایی آن‌ها را درک نمی‌کند و نسبت به آن‌ها دارای قصور و نقصان است:

قال الشيخ الفاضل الغزالی اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فيترك و جهله^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۲۱).

این ادعا که عقل سلیم نسبت به درک حقایق غامض و پیچیده دارای ضعف و نقصان است، نیاز به توضیح دارد تا روشن شود که وقتی می‌گوییم عقل در ادراک بعضی امور از واقعیت دارای قصور است، دقیقاً مرادمان از این قصور چیست و ناظر به کدامین حیثیات ادراکات عقلانی است؟

- ضعیف بودن معرفت از راه لوازم و آثار

روشن است که برهان حجت است و به واقع می‌رساند و امر نادیده مجهول با استدلال دیده و معلوم می‌گردد؛ یعنی راه استدلال باز است و نتیجه آن قابل پیروی و معتبر است، ولی با استدلال، تنها می‌توان از راه لوازم و آثار شیء بدان راه یافت، نه از راه خود شیء. ملاصدرا در این باره گفته است:

۱. غزالی گفته است بدان که در عالم ولایت، تحقق آنچه عقل به محال بودن آن حکم می‌کند، جایز نیست، اما جایز است که چیزی ظاهر شود که عقل از درک آن قاصر است؛ به این معنا که به خودی خود نمی‌تواند آن را درک کند و البته کسی که بین آنچه عقل به محال بودنش حکم می‌کند و آنچه عقل به آن دسترسی ندارد، فرق نگذارد، قطعاً پست‌تر از آن است که مورد خطاب قرار بگیرد؛ پس او را با جهلش رها کن.

آن حقیقة الوجود وکنهه لا يحصل فی الذهن و ما حصل منها فیہ أمر انتزاعی عقلی و هو وجه من وجوهه والعلم بحقیقته يتوقف على المشاهدة الحضورية^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۶۱).

پس ذهن قابلیت تحصیل حقیقت اشیا را ندارد و معرفت به وجود خارجی از راه لوازم و آثار، معرفت ضعیفی است. برخلاف شهود که خود شیء را مکشوف می‌سازد. مکاشفه دیدن خود شیء است، اما استدلال این‌گونه نیست.

- معرفت عقل غیرمنور دیدن از راه دور و در هوای غبارآلود است.

ملاصدرا در فضای وجودی خویش تحلیلی دارد که سودمند است و به قصور عقل عادی اشاره می‌کند. او می‌گوید فیلسوف با دیدن اشیا مادی به حقایق کلی آن‌ها، که ارباب انواع‌اند، منتقل می‌گردد و به آن‌ها دست می‌یابد، اما چون از راه دور و در هوای غبارآلود می‌بیند، مفهومی قابل‌صدق بر افراد متعدد و مبهم فراچنگ می‌آورد. برخلاف عارف که حقایق عقلی کلی را از نزدیک مشاهده می‌کند و به همین دلیل آن‌ها را بدون ابهام می‌یابد و می‌فهمد که این حقایق تشخص عقلی و کلیت سعی دارند. پس تفاوت دیدن فیلسوف با دیدن عارف این است که اولی از دور و دومی از نزدیک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۸۸-۲۸۹؛ همو، بی‌تا: ۱۳۰). با این تحلیل ملاصدرا به‌آسانی تثبیت می‌کند که عقل عادی ضعیف‌تر از عقل منور است که در ادامه به آن خواهیم رسید.

- عدم دستیابی عقل غیرمنور به شناخت اکتناهی اشیا

فیلسوفان بیان کرده‌اند که آنچه سبب دارد، تنها از راه شناخت سببش به‌درستی شناخته می‌شود. بسط این سخن چنین است که برای شناخت حقیقت هر شیء دارای سبب، باید به محضر مبادی عالی آن راه یافت و آن را مشاهده کرد. این همان شیوه‌ای است که عارفان برای شناخت اشیا در پیش می‌گیرند. بنابراین از آنجا که عقل تنها از راه لوازم و آثار می‌تواند شناخت ضعیفی به دست آورد، از شناخت اکتناهی اشیا عاجز است. در عوض، مرتبه مکاشفه عارفان در افاده یقین، از مرتبه برهان عقلی برتر است؛ چنان‌که صدرالمألهین در اسفار آورده است:

فمرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین فی إفادة یقین بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التي یكون لها سبب إذ السبب برهان علی ذی السبب وقد تقرر عندهم أن علم الیقینی بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابها^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۱۵).

۱. حقیقت وکنه وجود در ذهن حاصل نمی‌شوند و البته آنچه در ذهن حاصل می‌شود صرفاً یک امر انتزاعی است که نهایتاً وجهی از وجه آن شیء است. علم به حقیقت وجود به مشاهده حضوری وابسته است.

۲. پس مرتبه مکاشفات عارفان در به دست آمدن یقین فراتر از مرتبه براهین است، بلکه برهان راه مشاهده است در اشیا که دارای سبب‌اند؛ زیرا سبب خودش برهانی است بر صاحب سبب، در حالی که برای آنان مشخص است که علم یقینی به صاحب سبب به دست نمی‌آید، مگر به وسیله علم به اسبابشان.

۳-۵. تصورات عقل منور

منور شدن عقل یعنی فراهم شدن زمینه فهم درست و درک مناسب از حقایق برتر و پیچیده، که عقل به خودی خود توان فهم و درک آن‌ها را ندارد. ملاصدرا حقایق پیچیده را چنین توصیف می‌کند:

و اعلموا أنَّ المباحث الإلهية والمعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلَّا واحد بعد واحد، ولا يهتدى إلى كنهها إلَّا وارد بعد وارد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية والتعمق في الحقائق الربانية، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية والعملية واكتساب السعادات الأبدية، حتَّى يتيسَّر له شروق نور الحق و تحصيل ملكة خلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء. و لذلك قال المعلم الأول، أرسطاطاليس الفيلسوف «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»؛ لأنَّ العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية، فإدراكها يحتاج إلى تجرّد تام و لطف شديد؛ و هو «الفطرة الثانية»، إذ أذهان الخلق في أوّل الفطرة جاسية كثيفة^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۹).

وقتی که عقل منور شد، فعالیت فلسفی درباره این‌گونه حقایق برتر و ساحت‌های باطنی هستی برایش فراهم می‌شود. آنچه سخن گفتن از نورانیت عقل را موجه می‌سازد، قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوى» است؛ برای نمونه، هنگامی که نفس شهود حسی دارد، عقل نیز در همان موطن حس حاضر است. نفس که در موطن حس به ادراک حسی مشغول است، تمام جهات خود را نیز همراه دارد که یکی از آن‌ها عقل است. عقل قوه‌ای ادراکی و شعوری است و بنابراین حضورش در هر موطنی، حضوری ادراکی است. اگر در موطن شهود نفس، عقل نیز حاضر باشد، ادراک متناسب با خود را خواهد داشت. در موطن شهود حسی، حقایقی هست که جز با ادراک عقلی درک نمی‌شوند. ابن‌سینا در این باره گفته است حس حیوان و همانی است و حس انسان عقلانی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۸، ۱۶۲) و همین سبب شده است عده‌ای از اندیشمندان مکتب صدرایی، قسمی دیگر به نام «شهود عقلی» برای شهود قائل شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۴۶).

با توجه به این مثال، اکنون می‌گوییم عقل در دل شهود قلبی نیز به ادراک مخصوص خود می‌پردازد؛ از این رو که هر قوه بالاتر، تمام قوای پایین‌تر را در خود دارد. البته این تحلیل از آن

۱. بدانید که مباحث الهی و معارف ربانی در نهایت سختی و نهایت دقت است. واقف نمی‌شود بر حقیقت آن مگر یکی بعد از یکی. هدایت نمی‌شود به کنه آن مگر واردشونده‌ای بعد از واردشونده‌ای. پس هر کس خواهان قرار گرفتن در دریای معارف الهی و عمیق شدن در حقایق ربانی است، باید به ریاضت‌های علمی و عملی پردازد و سعادت‌های ابدی را کسب کند، تا اشراق نور حق و تحصيل ملكه خلع بدن و ارتقا به ملكوت آسمان برای او میسر شود. به همین دلیل ارسطو، معلم اول، گفت: «هرکس می‌خواهد کسب علوم ما را آغاز کند، باید برای خودش فطرت دیگری ایجاد کند»؛ زیرا علوم الهی مماثل عقول قدسیه است و ادراکشان به تجرّد تام و ظرافت شدید احتیاج دارد و این همان فطرت دوم است؛ زیرا ذهن‌های مردم در ابتدای ایجادشان شلوغ و مشوش است.

ملاصدراست. از نگاه او، خیال حس را در خود دارد و عقل نیز مشتمل بر خیال و حس است، اما قوه عاقله، مانند قوه برتر، در موطن سمع، به عنوان قوه فروتر تنزل کرده، در آن به کار مشغول می‌شود. از این رو، سمع انسان، سمع عقلانی است، اما قوه فروتر، خود به قوه برتر راه نمی‌برد، بلکه در قوه برتر تمام قوای مادون به شکل برتر وجود دارند و به کارویژه خود مشغول‌اند.^۱ به عبارتی دیگر، همان‌گونه که وقتی قوه برتر عقلی خود را در مرتبه قوه پایین‌تر حسی جاری می‌ساخت و حس او «حس عقلانی»، یعنی آن حس برتر، می‌شد، خودش را در این مرتبه می‌دید و در همین مرتبه، کارهای عقلی مخصوص به خود را انجام می‌داد، هنگامی که فرد به مرتبه شهود قلبی رسید، قوه برتر قلب، خود را در عقل سریان می‌دهد و عقل به نور قلب منور می‌شود؛ یعنی در این صورت، «عقل منور» یا «عقل قلبی» شده، به تبع قلب امور را ادراک می‌کند. به همین دلیل، کسی که امور را از راه شهود قلبی ادراک می‌کند، با عقلش نیز به تبع قلب همان امور را می‌یابد و دیگر تنافی و اختلافی بین یافته‌ها پیدا نمی‌شود. درست است که در مواردی عقل اموری را به تنهایی نمی‌یابد، ولی هنگامی که همان امور را با شهود قلبی یافت، این شهود به عقل کمک می‌کند و عقل نیز بر آن یافته‌های شهودی صحه می‌گذارد و به درستی آن‌ها گواهی می‌دهد، در صورتی که خود عقل فی‌نفسه، آن را نه تنها نمی‌یافت، بلکه یافت آن را مشکل می‌دانست، ولی بعد از یافت شهودی، عقل به تحلیل آن می‌پردازد و حتی معیارهای آن یا مشکلاتش را نیز درک و درباره آن حکم صادر می‌کند. تعبیر استاد یزدان‌پناه در این باره چنین است: «عقل منور عقلی است که با نور کشف نورانی شده است و در پرتو این نور، می‌تواند بسیاری از حقایق پیچیده ماورایی را درک کند. عقل باید کشف‌آلود شود؛ یعنی از کشف مدد گیرد تا نیرومند گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۴۷).

در این راستا می‌توانیم به چند نمونه از کلمات عرفا و عبارات شیخ اشراق در این مسئله اشاره کنیم. صائن‌الدین ترکه در تمهید القواعد می‌نویسد:

انا لا نسلمان العقل لایدرک تلک المکاشفات والمدرکات التی فی الطور الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الاشیاء الخفیة ما لایصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه باستعانة قوه اخرى هی اشرف منه^۲ (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۸).

در واقع، صائن‌الدین می‌گوید اینکه عقل به تنهایی نمی‌فهمد، مهم نیست، مهم این است که عقل

۱. عارفان نیز چنین باوری دارند. از نگاه ایشان، قوه قلبیه قوه برتر است و هنگامی که انسان به مرتبه قلب می‌رسد، عقلش قوه‌ای از قوای قلب و شأنی از شئون آن می‌شود.

۲. ما قبول نداریم که عقل این مکاشفات و مدرکاتی را که در طور بالاتر (طور کشفی) و فوق عقل قرار دارد، اصلاً درک نمی‌کند. آری، امور پنهانی‌ای وجود دارند که عقل به تنهایی به آن‌ها پی نمی‌برد و برای نیل به آن‌ها، نیازمند کمک قوه دیگری است که از عقل برتر باشد.

به تبع مکاشفات می‌فهمد. اینکه برخی گمان کرده‌اند عقل اصلاً توان درک هیچ امر عمیق شهودی را ندارد، سخن درستی نیست؛ زیرا اگر عقل منور شود، آنگاه می‌فهمد، و عقل با استعانت از قوه قلبی منور می‌شود و به ادراک امور شهودی نائل می‌گردد.

قیصری نیز در شرح خود بر فصوص می‌نویسد: «القلب اذا تنور بالنور الالهی يتنور العقل ايضاً بنوره، ويتبع القلب، لانه قوة من قواه فيدرك الحقائق بالتبعية ادراكاً مجرداً من التصرف فيها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

شیخ اشراق نیز درباره تبعیت عقل از شهود قلبی می‌نویسد:

واعلم ان ارباب الرياضة اذا حصل لهم العلوم، و فكروا فی معلوماتهم من مسبب الاسباب و ما دونهم من مبدعاته فكراً لطيفاً، و يضعف قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب ۲ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۱).

در واقع، بیان سهروردی متضمن این است که در دل آن شهود قلبی، عقلی تحلیلی و توصیفی نیز وجود دارد که می‌تواند از یافته‌های شهود قلبی بهره‌گیر و آن را تحلیل و تأیید نماید.

با روشن شدن این مطلب که عقل به تبع ادراک قلبی است که می‌تواند ارتقا یافته، به تصویری روشن از مسئله دست یابد، همچنان یک سؤال پابرجاست و آن این است که در شهود قلبی چه ویژگی‌ای نهفته است که موجب چنین قدرتی در عقل می‌شود؟ آنگاه که عقل در موطن شهود حاضر می‌شود، چه حیثیتی از این فرایند است که موجب ایجاد تصویر صحیح از آن حقیقت می‌شود؟ به عبارتی دیگر، شهود چگونه توجه فاعل شناسا را به زوایای پنهان مسئله معطوف می‌کند؟

۶. ملاک برتری شهود قلبی

مشاهدات قلبی، اعم از مشاهداتی که در خواب یا بیداری مثال متصل یا منفصل رخ می‌دهند، در حال مکاشفه و شهود، علومی حضوری‌اند، اما تفسیرها و تعبیرهایی که با آن‌ها همراه است یا پس از شهود بدان‌ها ضمیمه می‌گردد، حصولی‌اند. با توجه به این ویژگی مشاهده و مکاشفه قلبی، برای یک فیلسوف دو نوع مواجهه با مسئله را می‌توان ترسیم کرد:

الف) گاهی مسئله به صورت علم حصولی صرف، برای فاعل شناسا مطرح می‌شود؛ یعنی شخصی که با مسئله موردنظر مواجه شده است، هیچ درک و دریافت حضوری از آن مطلب علمی ندارد. در

۱. وقتی قلب به نور الهی منور شد، عقل نیز به تبع نور قلب منور می‌شود؛ چون عقل قوه‌ای از قوای قلب است. پس عقل حقایق را به تبع قلب درک می‌کند، بدون آنکه در آن حقایق تصرف نماید.

۲. صاحبان ریاضت آنگاه که علوم را کسب کنند و در معلومات خود از مسبب‌الاسباب (خداوند سبحان) گرفته تا مخلوقات مادیون [مانند مُثُل و عقول] تأمل لطیفی کنند، و قوای آن‌ها با کم کردن خوراک ضعیف شود، اندیشه و عقلشان با قلبشان موافق می‌شود.

اینجا خود واقعیت نزد شخص حاضر نیست، بلکه صورتی از آن، نزد وی حاضر است. در این نوع مواجهه، ممکن است نقاط فراوانی، همچون لوازم بعید و لایه‌های پنهان، مورد توجه فیلسوف واقع نشود و در نتیجه تصویری مبهم و تاریک از آن مسئله برایش شکل بگیرد. اساساً چون او واقع را از مجرای مفهوم می‌نگرد، نمی‌تواند توجه صحیح و کاملی در پی داشته باشد.

ب) گاهی مسئله مسبوق به شهود و کشف (علم حضوری) است. در این صورت، چون خود واقع و نه صورت آن، نزد شخص حاضر بوده و او گونه‌ای اشراف وجودی بر معلوم خود داشته است، دیگر نقاط ابهام و پنهانی در تصویر آن نخواهد داشت. به عبارتی دیگر، چون شخص، نوعی وحدت و اتصال با آن واقعیت علمی داشته، توانسته است در حین این ارتباط خاص، زوایا و لوازم و لایه‌های پنهانی بیشتری از مسئله را دریابد.

در واقع شکل‌گیری و پیدا شدن تصویر صحیح از مسئله به واسطه شهود قلبی مرهون دو چیز است:
الف) حضور عقل در صحنه دریافت قلبی؛

ب) دریافتی که جنسش از نوع علم حضوری است و در آن نوعی اتصال و وحدت میان عالم و معلوم برقرار است و واسطه‌ای به نام مفهوم در میان نیست. با به میان آمدن شهود و علم حضوری، عقل را باید ارتقایافته بدانیم؛ یعنی این عقل بالاتر و کامل‌تر از مرتبه عقل حاضر در علم حصولی است. عقل با این ارتقای مرتبه می‌تواند به باطنی‌ترین لایه‌ها و دورترین لوازم مشهود خود توجه کند و آن هنگام که در مرتبه پایین‌تر حاضر می‌شود، تصویر کامل‌تر را ارائه دهد. البته باید این نکته را نیز متذکر شد که همان‌طور که مشاهده یک حقیقت، موجب به دست آمدن تصویر صحیحی از آن می‌شود، ممکن است تصویر فیلسوف از یک مسئله علمی قبل از مشاهده، در تفسیر او از آن مشاهده و کشف قلبی اثر بگذارد و موجب برداشت غلط او از آن حقیقت مشهود گردد. پیداست که تبیین و تفصیل این اجمال، به بررسی بیشتری نیاز دارد.

۷. نتیجه

انسان برای رسیدن به حقیقت، باید با قوای ادراکی همچون عقل به مصاف آن برود و عقل قوه‌ای است که واقعیات را از مجرای اندیشه می‌نگرد؛ لذا اهمیت دستیابی به تصویر صحیح از مسئله، از خود استدلال کمتر نیست. شهود از جمله اموری است که رسیدن به تصور صحیح از مسئله را برای فاعل شناسا ممکن می‌سازد.

با تبیین ماهیت شهود قلبی روشن شد که در ورای قوه عقل، قوه دیگری به نام قلب وجود دارد که در آن، حقایق به صورت کلی و معقول دریافت نمی‌شوند، بلکه آدمی آن‌ها را با قلب یا جان به طور جزئی و

متشخص می‌یابد. شهود قلبی، از عقل و شهود عقلی بالاتر است، همان‌گونه که عقل از حس و خیال فراتر است.

آنچه سخن گفتن از نورانیت عقل را موجه می‌سازد، قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» است. به عبارتی دیگر، همان‌گونه که وقتی قوه برتر عقلی خود را در مرتبه قوه پایین‌تر حسی جاری می‌ساخت و حس او «حس عقلانی»، یعنی آن حس برتر، می‌شد، خودش را در این مرتبه می‌دید و در همین مرتبه، کارهای عقلی مخصوص به خود را انجام می‌داد، هنگامی که فرد به مرتبه شهود قلبی رسید، قوه برتر قلب، خود را در عقل سریان می‌دهد و عقل به نور قلب منور می‌شود؛ یعنی در این صورت، «عقل منور» یا «عقل قلبی» شده، به تبع قلب امور را ادراک می‌کند.

نکته اصلی و حلقه میانی بین شهود قلبی و تصویر صحیح از مسئله، همان حضوری بودن و گونه‌ای اتصال داشتن است. اتصال و وحدتی که نوعی اشراف وجودی برای فاعل شناسا به ارمغان می‌آورد و به سبب آن عقل ارتقا می‌یابد و می‌تواند به باطنی‌ترین لایه‌ها و دورترین لوازم مشهود خود توجه کند و آن هنگام که در مرتبه پایین‌تر حاضر می‌شود، تصویر کامل‌تر را ارائه دهد. به عبارتی، نقصان علم حصولی صرف این است که چون فاعل شناسا در این نوع مواجهه با مسئله، واقع را از مجرای مفهوم می‌نگرد، نمی‌تواند توجه صحیح و کاملی در پی داشته باشد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (المنطق)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، ج ۵، تهران: نشر ناب.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق (الشهرزوری)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۷۵)، رسائل شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. صائن‌الدین علی بن ترکه (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۸. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، ج ۲، تهران: اسلامیه.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ الف)، توحید، تهران: صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۸۵ ب)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.
۱۲. ملا صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۳. _____ (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. _____ (بی تا)، الحاشیة علی الهیات شفاء، قم: بیدار.
۱۵. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۵)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.
۱۶. _____ (۱۳۹۶)، حکمت اشراق، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. _____ (۱۳۹۹)، مختصات حکمت متعالیه، قم: آل احمد.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

مکاشفه، وحی و معراج از دیدگاه ملاصدرا^۱

احمد میرزایی^۲

چکیده

تبیین مسئله وحی و معراج در دیدگاه ملاصدرا با مفهوم مکاشفه و علم حضوری گره خورده است؛ لذا در این مقاله به بررسی این مفاهیم مرتبط با هم پرداخته‌ایم. ملاصدرا دیدگاه‌های خود در مورد هر یک از این مفاهیم را به صورت منظم و در یک متن توضیح نداده است، اما با بررسی و دسته‌بندی مجموعه سخنان او می‌توان به تصویر روشنی از دیدگاه او در این باره دست یافت. مکاشفه در دیدگاه او حاصل اعمال خالصانه‌ای است که نفس عارف را قوی می‌سازند و زمینه اتصال او به عالم بالا و اتحاد با علل بالاتر را فراهم می‌کنند. از آنجا که در نظر ملاصدرا جمیع هستی وجود شخصی واحد است، عارف با این تکامل نفسانی می‌تواند به مراتب هستی احاطه پیدا کند. از همین رهگذر، وحی صرفاً یک نوع مکاشفه صوری است و معراج نیز تبیین‌پذیر است و ملاصدرا با بهره بردن از برخی یافته‌های فلسفی مثل جسم مثالی در تلاش است به برخی شبهه‌ها در مورد معراج جسمانی پیامبر پاسخ دهد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مکاشفه، وحی، معراج، علم حضوری، شهود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۷؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.7.0

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ahmadmy1370@chmail.ir)

۱. مقدمه

عالم غیب و ارتباط انسان‌ها با آن مسئله‌ای اساسی است که باید با رویکرد هستی‌شناسانه بررسی شود. کشف و شهود از یک سو و وحی و معراج از سویی دیگر، ازجمله مهم‌ترین مسائلی‌اند که به‌نوعی ارتباط با غیب را فراهم می‌آورند. بر همین اساس، فلاسفه اسلامی به این موضوعات پرداخته‌اند، خصوصاً ملاصدرا که دغدغه تبیین عقلانی مفاهیم دینی در سراسر کلمات او موج می‌زند. ما در این مقاله به دنبال تبیین‌های ملاصدرا درباره این موضوعاتیم و تلاش کرده‌ایم با کنار هم قرار دادن منظم مجموعه کلمات او، در این موضوعات به تصویر روشنی از این مفاهیم سه‌گانه (مکاشفه و وحی و معراج) دست پیدا کنیم. پیداست که تبیین نکردن این مفاهیم دینی، مانع پاسخ‌گویی به شبهات متنوع در مورد آن‌هاست.

۲. معانی و مصادیق شهود

ما در این مقاله با کشف و شهود، به معنای ادراک بی‌واسطه یا همان علم حضوری، سروکار داریم و البته خود این معنای عام دارای مصادیقی است که باید به آن‌ها توجه کرد. با یک تقسیم‌ثنائی می‌توان گفت علم حضوری یا بین همه انسان‌ها مشترک است، مثل شناخت هر انسان از خود که همه افراد انسان از آن بهره‌مندند یا اینکه مخصوص افرادی خاص است. در این حالت، یا این مسئله به‌صورت اکتسابی به دست می‌آید، مثل اینکه شخصی با تهذیب نفس یا ریاضت، برخی از مسائل علم حضوری را کسب کند که از آن به کشف و شهود عرفانی تعبیر می‌کنیم یا اینکه قابل تحصیل و اکتساب نیست و صرفاً با عنایتی از بالا ممکن است شخصی به آن نائل شود که در این صورت آن را وحی می‌خوانیم. همان‌طور که در ادامه مقاله خواهد آمد ملاصدرا ارتباط با عقل فعال را شرط وحی می‌داند، ولی آن را کافی نمی‌داند و لذا معتقد است که وحی و نبوت اختیاری نیست؛ زیرا شروط دیگر آن، از حوزه اختیار انسان خارج است.

۳. مراتب و تقسیمات شهود

کشف و شهود را گاه به‌حسب مراتب و گاه براساس معیارهای دیگر، مانند حق یا باطل بودن، به انواع مختلفی تقسیم کرده‌اند. یکی از تقسیم‌های رایج که در آثار قیصری (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۳) و فیلسوفان بعد از او ازجمله ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۹) هست، تقسیم شهود به کشف صوری و کشف معنوی است.

به زبان ساده، کشف صوری در عالم مثال با حواس پنج‌گانه برای مکاشف حاصل می‌شود، مثل اینکه بویی را حس می‌کند یا تصویری را می‌بیند و کشف معنوی، کشف معانی بدون صورت و

ویژگی‌های حواس پنج‌گانه است. کشف صوری، خود به کشف دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود (همان: ۱۴۹-۱۵۱).

کشف معنوی مراتبی دارد: مرتبه اول، ظهور معانی در قوه مفکره بدون استفاده از مبادی قیاس و استدلال است که به آن حدس می‌گویند؛ مرتبه دوم، ظهور معانی در قوه عاقله است که به آن نور قدسی می‌گویند و خود حدس ناشی از نور قدسی است؛ مرتبه سوم، ظهور معانی غیبی در قلب است که آن را الهام می‌نامند و بدون واسطه از جانب خداوند متعال برای مکاشف حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۸۳)؛ مرتبه چهارم این است که آنچه الهام می‌شود روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد و به آن کشف روحی می‌گویند (همان: ۵۵۹). در هر صورت، همه این انواع و اقسام شهود، مربوط به حوزه علم حضوری‌اند و اعتبار و حجیت آن‌ها نیز به همان اعتبار و حجیت علوم حضوری است.

۴. مبانی شهود در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در جای‌جای آثار خود به‌صورت پراکنده به بحث شهود و کشف عرفانی پرداخته است. ما در اینجا در تلاشی بر مبنای سخنان او تصویر روشنی از شهود عرفانی به دست آوریم. برای این هدف، برخی از مبانی نظری او را، که در تبیین شهود عرفانی مؤثرند، فهرست می‌کنیم.

۱-۴. اتحاد نفس انسان با معلولات و مُدرکات خود

از نظر ملاصدرا نفس پذیرنده صور ادراکی است. نفس انسان که در ابتدا خالی از صور ادراکی است به‌مرور زمان به ادراکات حسی و سپس ادراکات خیالی و در فرایند تکاملی خود ادراکات عقلی دست می‌یابد و حتی بعد از مدتی می‌تواند صور معقوله یا حسی یا خیالی را در خود ایجاد کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۱۷-۳۱۸). از آنجا که نفس دارای مراتب است و یک وجود تشکیکی سریانی است، در هر مرتبه‌ای از حس و خیال و عقل، با آن صور حسی یا خیالی یا عقلی متحد می‌شود:

و زمانی که حقیقت را درمورد صور معقوله فهمیدی که معقول عیناً همان عاقل است، پس آگاه باش که در صورت محسوس نیز مسئله به همین صورت است ... و محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل متحد است (همان: ۳۱۶).

استدلال ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بر مبنای خاصی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن و نحوه وجود علم مبتنی است. مراد از اتحاد نیز اتحاد دو امر متحصل و نامتحصل است. این اتحاد در آغاز فرایند شناخت که جنبه انفعالی نفس غالب است، از نوع اتحاد ماده و صورت و در مرحله فاعلیت نفس، از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است (رک. همان: ۳۲۴، ۳۲۵).

از نظر ملاصدرا علم در مراتب سه گانه (حسی و خیالی و وهمی) با نفس مدرک متحد است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست، هر قدر علم از حجابها و صفات مادی خالص تر باشد، حضور آن برای نفس مدرک شدیدتر است:

علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی بر تجرید از ماده متوقف است؛ زیرا ماده، منبع و ملاک عدم و غیبت است و هر جزئی از جسم از بقیه اجزای خود غایب است ... و هر صورتی که شدیدتر و بیشتر از ماده بری باشد، حضور آن برای ذاتش صریح تر (شدیدتر) است. کمترین (حضور و وجود) از صورت محسوس برای ذات خود، سپس برای متخیله مطابق مراتب آن و بعد از آن برای معقول است و بالاترین معقولات، قوی ترین موجودات است (همو، ۱۳۶۳: ۵۰).

بنابراین آگاهی، به عنوان یک امر وجودی نه مقوله ای ماهوی، در ساحات متفاوت نفس، به عنوان صور ادراکی، معلومات بالذات نفس و بلکه عین نفس اند.

۲-۴. شدیدتر شدن وجود نفس در اثر متحد شدن با ادراکات

ملاصدرا در زمینه اشتداد نفس با به دست آوردن صور ادراکی می گوید:

و اصل در بودن و موجودیت، همانا وجود است و ماهیت از آن انتزاع می شود و وجود است که شدت و ضعف می پذیرد. هرگاه وجود قوت بگیرد، جمعیت و احاطه او به معانی کلی و ماهیت انتزاعی عقلی بیشتر می شود. گامی که وجود (نفس انسان) به حد عقلی بسیط و مجرد از تمام اجسام و مقادیر رسید، به کل معقولات و اشیا به نحو اشرف و افضل از آنچه بوده اند، تبدیل می شود (همو، ۱۳۶۸: ۳/۳۷۳).

ملاصدرا به این اشتداد نفس حتی بر اثر تعلم تأکید می کند و می گوید: «و اگر برای نفس بشری چنین تأثیری در ابتدا و سپس روزه روز اشتدادیافتنی نباشد، هیچ کس نمی توانست چیزی از صنایع و حرفه ها را یاد بگیرد (همو، ۱۳۸۲: ۷۵۶/۲).

۳-۴. اعمال صالح مقدمه دستیابی به شهود

رشد قوای نفسانی در چهار مرحله است:

اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورت های علمی (علوم و معارف) و صفات پسندیده؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود و قصر نظر به مشاهده پروردگار و بزرگی های او (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

البته از نظر ملاصدرا بعد از این مراتب، منازل و مراحل فراوان دیگری است که تنها با مشاهده و

حضور درک می‌شوند و زبان از توصیف آن‌ها ناتوان است (رک. همان‌جا). بنابراین تجارب عرفانی نزد ملاصدرا همراه با انفعال است و مراتبی از آن گفتمانی نیست.

۴-۴. خیال متصل و منفصل

به صور خیالی که در درون خود داریم، خیال متصل می‌گویند. ما معمولاً تجربه ساختن صور خیالی در وجود خود را داریم. صور خیالی که ما در افق نفس خویش انشا می‌کنیم، خیال متصل است. به عالم مثال خارج از افق نفس، خیال منفصل می‌گویند (رک. شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۶۵/۳). ویژگی عالم خیال، هویت دوگانه آن یعنی داشتن صفات امر مجرد و امر مادی است. ملاصدرا در مورد نحوه هستی موجودات عالم خیال بر این باور است که افلاطون و قدمای بزرگ و اهل ذوق و کشف از متألّهان معتقد بودند موجودات آن عالم (خیال منفصل) در مکان و جهت قیام ندارند، بلکه این عالم، واسطه بین عالم عقل و حس است و اشباح مثالی که در آن ثابت‌اند، به نحوی مجردند؛ زیرا برخی از ویژگی‌های هر دو امر مجرد و مادی را دارند (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۰/۱).

۴-۵. رؤیت ملکوت و اتصال با عقل فعال

از نظر ملاصدرا نفس می‌تواند با معقولات متحد شود و آن‌ها را مشاهده کند: «همانا نفس انسان عین معقولات می‌گردد و با عقل فعال متحد می‌شود (همان: ۴۸۸/۳). ملاصدرا با استناد به ابزارهای فلسفی حکمت متعالیه، اتصال به مبدأ اعلی و مشاهده ارواح و حقایق ملکوتی را تبیین می‌کند. نفس آدمی بر اثر ریاضت‌های خاص، که البته باید شرعی باشد، می‌تواند تکامل یابد و تا مرتبه عقل قدسی پیش برود و با عقل فعال متحد گردد (رک. همان: ۲۵۹/۸).

۴-۶. وحدت و تشخیص حقیقت وجود و ترقیق علیت به شأن

یکی از مبانی معروف ملاصدرا، که از ادله وحدت وجود نیز محسوب می‌شود، رقیق کردن علیت از بینونت علت و معلول به ظاهر و مظهر و شأن و ذی‌شأن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳). این مسئله سبب می‌شود علاوه بر اینکه معلول نزد علت حاضر است، علت نیز به اندازه ظرف وجودی معلول نزد او حاضر باشد و در نتیجه این دو علم حضوری به یکدیگر داشته باشند؛ البته ممکن است این شهود ناخودآگاه باشد و معلول از این علم خود به علت، آگاه نباشد. فلسفه ریاضت و تهذیب نیز که در مبنای سوم بیان شد، همین‌جا روشن می‌شود. معلول با اشتغال به شئون خود از علت خود غافل شده است و با تهذیب، این اشتغالات کم می‌شود و علم به علت در او پررنگ می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۲۹۸/۱).

۷-۴. جمع‌بندی مبانی شهود

ملاصدرا دیدگاه‌های خود در مورد شهود و مبانی آن را جمع‌آوری نکرده است، ولی به نظر می‌رسد با این مجموعه کلمات از عبارات او، بتوان ابعاد مختلف شهود و کیفیت علم حضوری به حقایق بالاتر را به صورت واضحی تبیین کرد که ابعاد آن به صورت کلی چنین است: عارف با انجام اعمال مهذبانه، زمینه اتصال به عالم بالا و اتحاد با علل بالاتر را فراهم می‌کند و در این اعمال، نفسش قوی می‌شود و به سبب این قدرت امکان اتصال برای او فراهم می‌شود و از آنجا که در نظر او جمیع هستی، وجود شخصی واحد است، با این رشد نفسانی و تکاملی که به آن می‌رسد، می‌تواند به ابعاد مختلف هستی احاطه پیدا کند و علاوه بر آن قدرت انشای حقایق مثالی و آثار عینی را نیز پیدا می‌کند.

۵. وحی در فلسفه ملاصدرا

حال که با مراتب و تقسیمات شهود و نیز مبانی آن در فلسفه ملاصدرا آشنا شدیم، می‌توانیم وحی را نیز از این منظر بررسی کنیم. به نظر ملاصدرا وحی یک نوع مکاشفه صوری است. ملاصدرا در بیان فرق بین وحی و الهام عبارتی دارد که معنای وحی از منظر او را روشن می‌کند:

وحی با واسطه حاصل می‌گردد و الهام بدون واسطه نیز حاصل می‌شود ... سبب حصول باواسطه وحی این است که پیامبر، به دلیل کمال جوهر نبوی، خود دارای نفس وسیع و انشراح قلب و قوت قوا و مشاعر است، تا حدی که صورت تمام آنچه در عوالم وجود و نشئات هستی است، مشاهده می‌کند. بنابراین، فرشته حامل وحی در عالم مثال باطنی و حس داخلی برای او متمثل می‌شود، همان‌طور که در عالم روحانی محض نیز آن فرشته را درک می‌کند. البته، منشأ معارف و حیانی از مقام ارواح مجرد از عالم تمثل است؛ از این رو، اولی به اعتبار شدت مکاشفه و شهود، فرشته «حامل وحی» و شنیدن کلام آن فرشته «وحی» نامیده می‌شود و دومی الهام و تحدیث ... پس، وحی کشف شهودی (و صوری) است که متضمن کشف معنوی نیز است و الهام صرفاً کشف معنوی است، و وحی از خواص نبوت است به خاطر تعلق آن به ظاهر، و الهام از خواص ولایت است و وحی مشروط به تبلیغ است نه الهام (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۷).

مفهوم سخن بالا این است که با توسعه نفس نبی، او بر جمیع حقایقی که در تمامی عوالم وجود دارد، احاطه پیدا می‌کند و آن‌ها را مشاهده می‌کند، اما صرفاً آنچه با واسطه ملک دریافت می‌کند وحی نامیده می‌شود. همچنین از بخش میانی عبارت بالا روشن می‌شود که حقایقی که در عالم مثال درک می‌شود وحی است؛ هرچند تلقی معارف صرفاً به عالم روحانی محض و عالم عقل منحصر است و منشأ آنچه در نفس نبی درک می‌شود، همان عالم روحانی محض است.

پس وحی از طرفی کشف صوری است و متعلق به عالم مثال است، ولی متضمن کشف معنوی هم هست و در واقع پشت‌صحنه‌ای در عالم عقل دارد.

ملاصدرا در کتاب تفسیر القرآن الکریم نیز دریافت وحی در قالب کشف مثالی را چنین تبیین می‌کند:

هرگاه ارواح پیامبران به عالمشان (عالم وحی الهی) متصل شود، کلام الهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است. ... آنگاه که (روح پیامبر) به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و در این هنگام، برای حواس ظاهری حالتی شبیه خواب و اغما دست می‌دهد. ... و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است، می‌شنود. آنگاه، آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد و گفتار خداوند به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع و فعل، و کتابت خداوند به صورت ارقام و نقوش قابل رؤیت درمی‌آید. پس، هریک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر قابل دسترسی می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۱۱۶/۷).

همان‌طور که در این عبارت می‌بینید، مطالبی که ملاصدرا بیان کرده، کاملاً متناسب با عالم مثال است، از این نظر که تمثلات صرفاً برای نبی است و لذا جسمانی نیست و از طرفی سخن از حقایقی چون نور و صوت و امثال آن است که در عالم مثال از نوع غیرجسمانی موجود است.

در جای دیگر می‌گوید: «(از این رو) پیامبر، جبرئیل را اوقات اکثر به صورت یک آدم مشاهده می‌کرد» (همان، ۲۱۲) و این مشاهدات با ویژگی‌های جسمانی همگی بیانگر مثالی بودن ماهیت وحی است که در عبارت اول گذشت.

تبیین این مشاهده صوری این‌گونه است:

برای نفس انسان، چشم، گوش، چشایی، لامسه و بویایی است. ... این حواس باطنی روحانی، اصل و مبدأ حواس جسمانی (گوش، چشم، بینی، چشایی و لامسه) است. پس، آنگاه که حجاب بین حواس باطنی و حواس خارجی (ظاهری) برداشته شد، اصل با فرع متحد و به واسطه حواس ظاهری (جسمانی و مادی) همه آنچه مورد مشاهده حواس باطنی بوده، مشاهده می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

پس نفس نبی، به واسطه برداشته شدن حجاب‌ها، قدرت درک مسموعات و مرئیات مثالی را نیز دارد و آنچه در گزارش‌های ایشان بیان شده است، دارای همین مرئیات و مسموعات و مشمیات و امثال آن است که دیگران حس نمی‌کردند.

ملاصدرا درباره امکان دریافت و شهود صور مثالی و حیانی می‌نویسد:

اگر کسی با وجود حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های مادی آن، به‌جای

توغل و فروغلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کند و نفس خود را براساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دور افکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود (همو، ۱۳۶۱: ۲۹۸/۱).

بنابراین راه برداشته شدن حجاب‌ها در این زمینه، تهذیب و ریاضت است. البته همان‌طور که در عبارت قبلی بیان شد، وحی مختص انبیاست و آنچه اولیا می‌توانند به آن دست پیدا کنند، صرفاً الهام است که کشف معنوی است، برخلاف وحی که در آن کشف صوری متضمن کشف معنوی است. البته ملاصدرا در موضعی دیگر، در بحث مراتب وحی، به مکاشفه صوری اشاره دارد و وحی را در اصطلاحی عام‌تر به کار برده است که شامل دریافت مستقیم نیز می‌شود: «وحی به سه صورت بر پیامبر نازل شده است: دیدن صورت مثالی فرشته وحی ... و دیدن صورت حقیقی و قدسی جبرئیل ... و دریافت مستقیم وحی از خداوند بدون وساطت فرشته» (همان: ۳۰۱).

۶. تبیین ملاصدرا از معراج

با مقدماتی که طی شد، نوبت به بررسی مسئله معراج در منظر ملاصدرا می‌رسد. برای اینکه نظر ملاصدرا تا حدی روشن شود، ابتدا نظر متعارف و سنتی در این مسئله را شرح می‌دهیم و برخی از ابهامات آن را مطرح می‌کنیم تا روشن شود که دغدغه ملاصدرا در این بحث‌ها چه بوده است. بیشتر متکلمان، مفسران و محدثان شیعه و سنی به این نظر تمایل دارند که سیر شبانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تشریفات ویژه از بیت الحرام به بیت المقدس و عروج و صعود به عوالم بالا در بیداری و با جسم و در معیت فرشتگان مقرب با مرکبی خاص صورت گرفت. در واقع اغلب مفسران و متکلمان معراج را جسمانی و در حالت بیداری می‌دانند که با همراهی برخی فرشتگان مقرب و مرکب خاص با تشریفات ویژه صورت گرفته و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دو مرحله از بیت الحرام به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان‌ها و ملکوت به صورت عمودی صعود کرده و حقایق و اسراری را از عوالم خلقت، مراتب هستی و عالم آخرت مشاهده کرده است. کل این اتفاقات با محاسبه مادی در زمان اندکی واقع شده است.

مثلاً شیخ طوسی می‌فرماید:

برخی به معراج روحانی معتقدند، ولی در نظر بسیاری از مفسران و مذهب اصحاب ما و مشهور در اخبار این است که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را زنده و با جسم سالم به آسمان برد تا ملکوت آسمان‌ها را با دو چشم سر ببیند. معراج در خواب نبود، بلکه در بیداری بود (طوسی،

بی تا: ۴۲۴/۹).

یا مرحوم طبرسی می فرماید:

مذهب اصحاب ما مشیر به این است که سیر در بیداری و حال سلامت صورت گرفته است. رؤیت در بیداری با چشم است و در خواب تصورش به قلب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۹)

این تفسیر امتیازات و ابهاماتی دارد. امتیاز آن موافق فهم عرفی از عروج و ظواهر آیات و روایات است و برای اجتناب از عواقب شرعی، نظری محتاطانه است. در ضمن مؤیدات خاص از نصوص دینی نیز دارد. «عبد» (اسراء: ۱) به مجموع روح و بدن گفته می شود. همچنین، در آیات نخست سوره نجم گفته شده است: «مازاغ البصر و ما طغی» (نجم: ۱۷): چشم خطا نکرد و طغیان ننمود. استخدام مرکبی به نام «براق» برای حمل پیامبر در این سفر با سیر مادی و جسمانی سازگاری تام دارد.

ابهامات نظر مشهور نیز درخور توجه است که توجیه آن ها به مشکلات دامنه دار تبدیل شده است:

- فقدان تأمل جدی راجع به عوالمی که در تفکر ملاصدرا و عرفا وجود دارد؛ تفکیک واضح و خطوط فاصل روشن راجع به عوالم سیرشده وجود ندارد. عوالم مادون مقام احدیت در سه عالم تعین یافته اند. ملکوت شامل عالم اسماست که ملزوم اعیان ثابته است و به آن مرتبه واحدیت گفته می شود و (ملکوت) عالم جبروت و عالم ملکوت اعلی، یعنی نفوس کلی که ارواح متعلق به صورند، است، همان طور که عالم جبروت عقل کلی و ارواح بی قیدند. سپس عالم مثال قرار دارد که ملکوت پایین و اسفل است. بعد از آن عالم ناسوت و ماده است. از منظر عرفا و ملاصدرا، عالم دارای این مراتب است، ولی در اخبار معراج خبری از این مسئله نیست.

- لازمه این فرض مکان مندی و جهت داشتن و محسوس بودن عوالم مافوق عالم ناسوت است. در صعود معراجی، خروج از یکی با ورود به دیگری اتفاق می افتد. در حالی که حقایق مافوق ناسوت، دور از حس و مشاهده ظاهری است.

- سیر در عالم ملکوت اسفل و اعلی به صعود ارتفاعی و خروج جسمی از عالم ماده و ناسوت نیازی ندارد؛ یعنی انسان در حالی که پای در زمین دارد و می خورد و می آشامد، می تواند در ملکوت سیر کند. بصیرت قلب برای شهود عالم ملکوت جز با برطرف کردن وابستگی ها و موانع و محقق شدن عوامل نزدیک کننده و زمینه های مدنظر به دست نمی آید.

- توجیه مشاهده مقامات و درجات مؤمنان و موحدان و درکات و عذاب های بدکاران امت، با تفسیر مشهور مشکل است. چون در زمان مشاهده، بسیاری از امور تشریع نشده بود و عذاب در اثر تمرّد از آن امور و نیز مقامات صالحین، که هجرت و جهاد نکرده و شهید نشده بودند، چندان موضوعیت ندارد. پس باید گفت یا این ها در دستگاه ادراکی رسول خدا ﷺ تمثل یافته اند یا در علم

خدایی به دلیل تقرب ایشان به اعتبار مایوؤل الیه (آنچه خواهد شد) با بصیرت باطنی مشاهده شده‌اند.
- جابه‌جایی مکانی و صعود عمودی اشیای مادی دارای وزن و جرم به دلیل جاذبه و نیز اقتضای طبیعت که متمایل به پایین و طبیعت است، برخلاف میل طبیعی است. سرعت بالا در تغییر مکانی با مانع هوا مواجه است و ممکن است به آتش گرفتن یا متلاشی شدن آن‌ها بینجامد.

- در صعود و عروج به آسمان، علاوه بر اشکال‌های فوق، با مشکل فقدان هوای تنفسی در بالای جو و اتمسفر زمین و تابش سوزنده اشعه‌های تابشی و شهاب‌های رها شده و بی‌وزنی مواجهیم که عروج بدنی را با اشکال مواجه می‌کند.

- علاوه بر ابهامات و اشکالات فوق، مباحثی مثل خرق افلاک نیز در طبیعیات قدیم، موانعی برای پذیرش مسئله معراج بود (میرزایی، ۱۳۹۷: ۱۹۸-۲۰۰).

از گذشته مفسران و متکلمان پاسخ‌هایی به این سؤالات و ابهامات و استبعادات داشته‌اند و همین مسئله سبب می‌شود متفکری مثل ملاصدرا به مسئله معراج بپردازد تا با تبیینی مطابق با دستگاه فلسفی خود، از آن دفاع کند.

ملاصدرا، و به‌صورت کلی، فکر فلسفی دنبال ارائه تحلیل‌های معقول از مسائل دینی است و در نتیجه در چنین مسئله‌ای، ملاصدرا از طرفی بسیاری از مسائل پیش‌گفته را با براهین در تنافی می‌بیند و از طرفی برخی از مسائل ولو با برهان در تنافی نباشند، تبیین عقلانی روشنی ندارند. لذا ملاصدرا براساس این دغدغه کلی در این مسئله نیز سعی کرده است به تبیین معقولی از مسئله بپردازد. به‌طور کلی مطالب ملاصدرا در مورد معراج را می‌توان در چند محور بررسی کرد:

۱-۶. ملاصدرا معراج جسمانی را می‌پذیرد.

ملاصدرا نه تنها معراج جسمانی را می‌پذیرد، بلکه مخالفان آن را محکوم می‌کند؛ مثلاً در مفاتیح الغیب می‌گوید: «و برخی از معتزله حکایت معراج را تأویل بردند و گمان کردند که با جسد (جسمانی) نبوده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۵).

۲-۶. ملاصدرا قائل به دو معراج برای رسول اکرم ﷺ است.

از نظر ملاصدرا رسول‌الله ﷺ دو معراج داشتند: یکی در عالم محسوسات و دیگری در عالم روح. معراج اول از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و سپس به ملکوت آسمان بود و معراج دوم از عالم شهادت (که هر چیزی است که به جسم و جسمانیات مربوط است) به غیب بود و از غیب به

غیب الغیب (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۷/۱).

۳-۶. معراج جسمانی مخصوص رسول الله ﷺ است، ولی نماز برای مؤمنان زمینه معراج روحانی را فراهم می‌کند.

ملاصدرا می‌گوید:

آن در حقیقت نردبان‌های عروج به عالم آسمان، بلکه مجاورت با مبدأ اشیاست. مقدمات و اصول مذکور در آن پله‌های نردبان‌های عروج روحانی‌اند، اما قدرت هر نفسی بر معراج جسمانی نیست، بلکه معراج جسمانی مختص به قوت نفس نبی ﷺ است (همو، ۱۳۶۸: ۳۰۱/۹).

همچنین ملاصدرا نماز را جمعی بین معراج حضرت ابراهیم و حضرت رسول الله ﷺ و ملائکه مقربین می‌داند. او می‌گوید:

قول تو: «صورتی را به‌سوی تو قرار دادم» معراج خلیل‌الله علی نبینا و آله و علیه الصلاة والسلام است. همان‌طور که قول تو: «پاک و منزهی تو ای الله و به حمد تو» معراج ملائکه است و همان‌طور که قول تو: «نمازها و عبادات و زندگی و مرگم لله رب جهانین است» معراج حبیب‌الله محمد صلی الله علیه و آله است. پس نمازگزار بین معراج ملائکه مقربین و معراج بزرگان پیامبران مرسل، جمع کرده است (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۸/۱).

۴-۶. معراج جسمانی تا سدره و معراج روحانی بعد از سدره

ملاصدرا در عبارتی چنین احتمال می‌دهد که مراد از سدره در آیه مبارکه سوره نجم (نجم: ۱۷) قوت ملکوتی عظیم واقع بین دو عالم است که تا آنجا معراج نبی با شخص و جسدش همراه بوده و از آنجا به بعد صرفاً روح ایشان عروج کرده است (همو، ۱۳۶۱: ۴۹/۷).

به نظر ملاصدرا برخی از قسمت‌های معراج جسمانی نبوده است. او تصریح می‌کند که مرتبه بشری رسول الله ﷺ بسیار پایین‌تر از حدی است که بتواند به درجه‌ای از قرب برسد که هیچ نبی مرسل و ملک مقربی نمی‌تواند به آن برسد. به عبارت او در اسفار توجه کنید:

و به تحقیق گذشت که نفس بودن نفس به نحو وجودش است، نه اضافه‌ای عارض بر ذاتش بعد اتمام هویت نفس. پس هنگامی که چنین وضعیتی داشته باشد و بعد به مرحله عقل بالفعل برسد، غیرمحتاج به بدن می‌شود... تا اینکه یکی از ساکنان عالم عقل می‌شود... و کجاست صورت بدنی عنصری مادی به نسبت صورتی که به ذات خودش معقول بالفعل است... آیا چنین چیزی به‌جز حرکت جوهری نفس و اشتداد آن و بالا رفتن آن از پایین‌ترین منزلگاه‌ها به بالاترین مقامات و معارج است، همان‌طور که حکایت معراج نبی به آن اشاره

می‌کند پس کجاست مرتبه بشری رسول‌الله صلی الله علیه و آله از این مرتبه الهی که به آن اشاره شده است در قول رسول‌الله صلی الله علیه و آله که: برای من با الله (تعالی) زمانی است که نمی‌تواند با من در آن حال تحمل کند هیچ ملک مقرب و هیچ نبی مرسل (همو، ۱۳۶۸: ۸۵/۹).

از طرفی در بحث معراج یکی از مسائل حاشیه‌ساز قدیمی این بوده که فلاسفه، افلاک را قابل خرق و التیام نمی‌دانستند و اگر معراج به صورت جسمانی می‌بود، باید افلاک خرق می‌شدند. ملاصدرا سعی می‌کند هر دو مطلب را حفظ کند. او می‌گوید از طرفی مسئله معراج جسمانی به صورتی بوده است که از طرفی سبب خرق و شکافته شدن افلاک نمی‌شود و از طرفی سبب نمی‌شود که بدن مبارک ایشان از مدینه طیبه خالی شود (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۱). البته تعبیر «مدینه طیبه» ظاهراً سهو جناب ملاصدراست؛ چون معراج از مکه آغاز شده است.

اینکه یک بدن در جاهای مختلف باشد، پیچیدگی خاصی ندارد؛ خصوصاً اگر بپذیریم که مراحل از معراج با بدن مثالی بوده است. همین‌طور مسئله خرق نشدن افلاک نیز دقیقاً با همین توجیه قابل بحث است؛ چون بدن مثالی سبب خرق افلاک نمی‌شود، اما ملاصدرا در عبارتی مسئله را به صورتی تبیین می‌کند که می‌تواند به منزله بیانی برای این عبارت باشد که چه طور ممکن است بدن پیغمبر هم در مدینه باشد و هم در جاهای دیگر این عالم و عوالم دیگر:

پس انسان کامل ... وقتی به چنین مقامی می‌رسد، زمان و مکان برای او طی می‌شود و در همه اکوان تصرف می‌کند. همان‌طور که نفس در بدن تصرف می‌کند و در حالت واحد در همه مراتب ارواح نورانی و نفوس قدسی روحانی و اجسام کشفی ظلمانی ظاهر می‌شود و از این قبیل معراج نبی صلوات الله علیه و آله است (همو، بی تا: ۲۳۵).

البته در عبارتی دیگر ملاصدرا در توضیح اینکه امور خارق عادت در معراج رخ داده است، بیانی دارد که گویی خرق افلاک در معراج را پذیرفته است (همو، ۱۳۶۱: ۴۶۲/۳).

۵-۶. جزئیات معراج پیامبر

ملاصدرا در بیان ویژگی‌های معراج چندین ویژگی را مطرح کرده است؛ از جمله اینکه پیامبر در معراج با صف اول ملائکه و مقرب‌ترین ملائکه و به‌ویژه روح‌القدس دیدار کرده است. همچنین تصریح می‌کند که این مشاهدات در بیداری بوده است (همو، ۱۳۶۸: ۲۶/۷).

۶-۶. نماز معراج مؤمن است و هدیه رسول خدا از معراج روحانی و جسمانی

ملاصدرا می‌گوید که همان‌طور که مسافر از سفر هدیه می‌آورد، پیغمبر هم از سفر جسمانی و



مکاشفه، وحی و معراج از دیدگاه ملاصدرا

روحانی خود هدیه‌ای برای مسلمین آوردند که همان نماز است. افعال و حرکات نماز، بیانگر جهت جسمانی معراج ایشان است و اذکار و نیات بیانگر جهت روحانی معراج ایشان است و لذا نماز جامع بین این دو جهت است (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۷/۱).

۶-۷. معراج اسما و معراج سمایی

ملاصدرا در کتاب تفسیر سوره یس، این اصطلاح را به کار می‌برد و سفر پیامبر ﷺ از حق به خلق را بعد از دو سفر دیگر او، یعنی معراج به آسمان‌ها و سپس معراج در اسماء الله، می‌داند و چنین استدلال می‌کند که حکم رسالت باید بعد از رسیدن به او (با معراج به سما) و سپس شناخت تامی از خداوند متعال (با معراج اسمایی) صورت بگیرد (همو، ۱۳۶۱: ۱۹/۵).

۶-۸. معراج یونسی

ظاهراً منظور ملاصدرا از این اصطلاح، سفر حضرت یونس به عمق دریاست، برخلاف معراج رسول الله ﷺ که به آسمان بود. ملاصدرا معراج یونسی را برای ملائکه مقرب امکان‌پذیر نمی‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۵۹۲).

۶. نتیجه

در این مقاله ابتدا شهود به شکلی کلی بررسی شد و نشان دادیم که در حکمت صدرایی نفس با تهذیب و ریاضت می‌تواند به درک حقایق بالاتر دست پیدا کند و با عقل فعال متصل شود و ملکوت را مشاهده کند. برای انبیا این مسئله به صورتی شدیدتر از دیگران رخ می‌دهد و علاوه بر مشاهده حقایق عقلی، در عالم مثال نیز حقایقی برای ایشان متمثل می‌شود که از آن به وحی تعبیر می‌شود. یکی از فرق‌های وحی با الهامات و شهودات، که مختص انبیاست، در عبارات ملاصدرا همین ادراک به واسطه ملک در عالم مثال است. سپس به بحث معراج پرداختیم و نشان دادیم که ملاصدرا معراج جسمانی را می‌پذیرد، ولی دو معراج جسمانی و روحانی برای رسول خدا قائل است و به نظر او معراج جسمانی تا سدره‌المنتهی بوده و پس از آن معراج روحانی آغاز شده است.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، ۳ ج، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۴. — (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۵. — (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
۶. — (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۷. — (۱۳۶۸)، الاسفار الاربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۸. — (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. — (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، به کوشش نجفقلی حبیبی، ۲ ج، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. — (بی‌تا)، الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد بن حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

بررسی تطبیقی جبر و اختیار در سعادت و شقاوت از دیدگاه ملاصدرا و آیت‌الله مجتبی قزوینی^۱

علیرضا دهقان‌پور^۲

چکیده

سعادت و شقاوت از آغاز پیدایش بشر، موضوع اساسی و دغدغه اصلی او بوده است. از نظر آیت‌الله مجتبی قزوینی، بحث سعادت و شقاوت چنانکه در فلسفه و عرفان مطرح شده، مخالف معارف قرآنی است، اما فلاسفه‌ای همچون ملاصدرا که در پی سازگار کردن قرآن و برهان و عرفان‌اند، چنین نظری ندارند. این نوشتار درآمدی است بر بررسی دیدگاه فلاسفه در این زمینه و تجمیع نظر آیت‌الله مجتبی قزوینی و ملاصدرا، و گام برداشتن در مسیر ایجاد هماهنگی میان فلسفه اسلامی با معارف قرآنی. ارزیابی سخنان این دو اندیشمند در این حوزه نشان می‌دهد که به‌طور کلی آیت‌الله قزوینی دلایل کافی و قانع‌کننده‌ای در مخالفت با فلسفه ارائه نداده و نظر او درمورد جبران‌گار بودن فلاسفه ازجمله ملاصدرا درست نیست. آیت‌الله قزوینی سعادت و شقاوت را امری اختیاری می‌داند، اما به طبیعت ثانوی شقاوت و تغییرناپذیری آن قائل است. از دیدگاه او، سعادت و شقاوت در فلسفه امری جبری و تخلف‌ناپذیر است، اما ملاصدرا عوامل ارادی سعادت را به‌صراحت برشمرده و موانع دست‌ساز بشر بر سر راه سعادت را گوشزد کرده است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، شقاوت، جبر، اختیار، آیت‌الله مجتبی قزوینی، ملاصدرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۶؛ کد دور: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.14.7

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی (dehqanpour@gmail.com)

۱. مقدمه

سعادت و شقاوت از آغاز پیدایش بشر، موضوع اساسی و دغدغه اصلی او بوده است. سعادت چیست؟ مؤلفه‌های آن کدام است؟ موانع آن چیست؟ آیا سعادت و شقاوت امری اختیاری است یا جبری؟ از قدیم فلاسفه و متکلمان در آثار خود به موضوع جبر و اختیار پرداخته‌اند. ابن‌سینا در آثار خود از جمله شفا و ملاصدرا در اسفار و کتب دیگرش، درباره جبر و اختیار بحث کرده‌اند، اما تا کنون در باب موضوع این مقاله که بحث تطبیقی میان نظرات آیت‌الله قزوینی و ملاصدراست، پژوهشی انجام نشده است.

از منظر آیت‌الله مجتبی قزوینی، سعادت و شقاوت، آن‌گونه که در فلسفه مطرح می‌شود، با بحث قرآنی آن متفاوت است. در فلسفه، سعادت و شقاوت امری جبری و تخلف‌ناپذیر است که طبق علل تکوینی محقق می‌شود، ولی براساس معارف قرآن و سنت، سعادت و شقاوت متغیّرند. ملاصدرا در آثار خود، برخلاف گزارش مخالفان فلسفه، سعادت و شقاوت را امری اختیاری و نتیجه عملکرد انسان می‌داند.

هدف این مقاله پاسخ دادن به چند پرسش در مقوله جبر و اختیار است و اینکه نظر هر یک از این دو عالم وارسته در باب سعادت و شقاوت چیست؟ آیا گزارش و برداشت آیت‌الله قزوینی از سخنان ملاصدرا و اسناد مذهب جبر به او درست است؟ منظور آیت‌الله قزوینی از این اسناد چیست؟ آیا ملاصدرا به‌صراحت به جبر تقوّه دارد یا جبر لازمه اصول فلسفی اوست؟

تأکید این دو عالم وارسته بر احتراز از تقلید، تشویقی است بر قضاوت آزاد و ترجیح نظر برتر. این مقاله عرصه‌ای برای قضاوتی آزاد میان دو گفتار باز می‌کند. توصیه این دو عالم فرزانه، پرهیز از تقلید است. آیت‌الله قزوینی به‌شدت ما را از تقلید و تعصب بر حذر می‌دارد و می‌گوید:

برای خود مستقلاً دارای فکر باشیم، نه آنکه آنچه دیگران گفته‌اند ما هم کورکورانه تقلید نموده و بدون هیچ‌گونه تأمل و نظری، پیرو افکار آن‌ها باشیم. ای بشر، می‌دانی اسلام چه می‌گوید؟ می‌گوید از خواب غفلت بیدار شو و آنچه راه حق و صحیح است برو و از پروردگار خویش خواهان توفیق پیمودن این طریق بنما و از خودخواهی و خودبینی و تقلید و تعصب بر حذر باش (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۹۶).

ملاصدرا تقلید و تعصب را تقبیح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۵۶؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۳۱، همو، ۱۳۶۱: ۲۵۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۹/۷؛ همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۸/۵) و آن را از موانع درک حقیقت دانسته، می‌گوید: «تقلید علم نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۱۱۱). تقلید و تعصب، حجاب و حائل است برای تابش نور حقیقت بر دل. اکثر مردمان هر آنچه از پدر یا استاد در ابتدای امر شنیدند بدان گرویدند.

هر که را تقلید دامن گیر شد بر دل او چون غل و زنجیر شد

(صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۹۹)

۲. تعریف جبر و اختیار

اختیار به معنای آزادی در گزینش است. در مقابل آن جبر است که آزادی گزینش در آن نیست. ملاصدرا می‌گوید: «فإن الاختیار هو الإیجاد بتوسط القدرة والإرادة» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۸۷/۶). اختیار آن است که فاعل، با قدرت و اراده خویش، فعلی را ایجاد کند و قدرت یعنی «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۰۸/۶). فاعل به‌گونه‌ای آزاد در فعل خویش باشد که اگر خواست، آن را انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد.

آیت‌الله جوادی در این باره می‌نویسد:

افعالی که از انسان به‌عنوان موجودی متفکر و مختار سر می‌زند، محور اصلی در مبحث جبر و تفویض به شمار می‌رود؛ از این رو افعالی که از بدن او به لحاظ یک جسم طبیعی یا یک جسم رشدکننده صادر می‌شود، در مبحث جبر و اختیار قابل‌توجه نیست؛ برای مثال، اینکه بدن انسان جسم طبیعی است و مکانی را اشغال می‌کند یا جسم نامی است و رشد می‌کند یا قلب متحرک دارد، در مسئله جبر و اختیار جایگاهی ندارد، بلکه مدار مسئله جبر و تفویض فعلی است که از روی علم و اندیشه از انسان صادر می‌شود، با این سؤال که آیا این‌گونه افعال از روی اختیار از وی سر می‌زند یا مجبور به انجام چنین افعالی است؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

اختیار جایی مطرح است که فاعل، فعل خود را همراه شعور به آن انجام دهد. ملاصدرا می‌گوید: «والحاصل أن مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كاف فی كونه إرادياً، و بمجردة یتحقق الاختیار» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۱۵). نتیجه آنکه اگر شخص عامل، به عمل خود شعور داشته باشد؛ یعنی عمل خود را آگاهانه انجام دهد، همین کافی است که عمل او را ارادی بدانیم و اینجاست که اختیار برای شخص معنا پیدا می‌کند.

۳. اقسام جبر و اختیار

اصطلاح جبر و اختیار در علوم مختلف، طرح و تعریف شده است:

- جبر و اختیار در علم کلام: آیا فرد انسانی، اعمال خود را با اختیار خویش انجام می‌دهد یا مقهور اراده الهی است؟ قائلین به جبر، اعمال انسان را بدون انتساب به شخص انسانی، ناشی از اراده خداوند می‌شمارند. قائلین به اختیار، با مخالفت این نظر، اعمال انسان را برآمده از اختیار انسان می‌دانند که در طول اراده الهی است. خداوند قدرت انتخاب فعل یا ترک فعل را به انسان بخشیده است (عسکری، ۱۳۷۷: ۵). همین اصطلاح از جبر و اختیار، موضوع مقاله است.

- جبر فلسفی: جبری که در فلسفه مطرح است و به آن جبر علّی می‌گویند، به این معناست که تا

علت تامّ شیء به نصاب کمال و تمام نرسد، هرگز موجود نمی‌شود. کسی که اصل علیّت را پذیرفت، چاره‌ای جز پذیرش جبر علیّ ندارد. محور جبر علیّ کاملاً از مدار جبر و تفویض در فعل انسان خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۳۱/۲).

- جبر عرفی: جبر در اصطلاح عرف و گاهی در فقه و حقوق به معنای اکراه یا اضطراب است: الف) جبر به معنای اکراه آن است که فردی برخلاف میل و پسند خود، مجبور به انجام کاری شود که خوش ندارد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۸۰/۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۸؛ حسنی، ۱۳۷۱: ۲۰؛ ب) جبر به معنای اضطراب: اضطراب آن است که فرد به سبب عاملی درونی (نه بیرونی) و طبیعی (مانند بیماری) مجبور به انجام کاری شود که برخلاف میل اوست. استاد جوادی آملی می‌گوید:

اضطرابی که رافع تکلیف است، گاهی مطابق جریان عادی و برآیند عوامل طبیعی است و گاه حاصل علل صناعی و قهری و بر اثر تحمیل و اکراه و اجبار دیگری است. اگرچه مقصود از اضطراب مصطلح همان اولی است و قسم دوم، طبق اصطلاح، «اکراه» نام دارد؛ چنانکه در حدیث شریف «رفع» نیز با ذکر دو عنوان جدای از یکدیگر بین آن دو فرق گذاشته شده: «رفع عن أمتی ... ما أكرهوا عليه ... و ما اضطروا إليه ...» و در فقه و اصول فقه بین اکراه و اضطراب و مُكْرَه و مُضْطَرّ تفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۴۳/۸).

دو نکته قابل ذکر اینکه: الف) معنا و اقسام اختیار به تبع معنا و اقسام جبر روشن می‌شود؛ ب) اقسام دیگری برای جبر در اصطلاح اول گفته‌اند مانند کسب، جبر افراطی، متوسط و معتدل (فخر رازی، ۱۴۱۴: ۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۵/۴، ۱۵۶/۵؛ دینوری، ۱۴۰۵: ۲۰؛ مفتی، ۱۳۷۴: ۲۳، ۲۳۸) که چون همگی تحت اصطلاح اول، جمع‌اند و ارتباطی با موضوع مقاله ندارند و مجال بیان آن‌ها، کتب کلامی است، از بیان تفصیل آن‌ها خودداری شد.

۴. تعریف سعادت و شقاوت

آیت‌الله قزوینی در کتاب بیان الفرقان در تعریف سعادت و شقاوت به تعریف لغوی و عرفی بسنده کرده و می‌گوید: «سعادت به معنای خوشبختی و کامیابی و شقاوت برعکس آن به معنای بدبختی و به رنج افتادن است» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۱). در واقع، ایشان سعادت را به لذت و شقاوت را به الم و درد ارجاع می‌دهد.

ملاصدرا در تحلیلی فلسفی با استفاده از مفاهیمی همچون وجود، خیر، کمال، لذت و ادراک به

تعریف سعادت و شقاوت می‌پردازد:

السعادة نيل ما تشتهي النفس مع الشعور به والشقاوة فقد ذلك مع الشعور به فيكون مقابلاً لها تقابل التضاد. و اعلمان الخير بالحقيقة هو الوجود، والسعادة الحقيقية هي ادراك ما هو الخير، والشر الحقيقي هو العدم، والشقاوة الحقيقية هي ادراكه ... (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶ ب: ۵۱۹/۱).

در نظر ملاصدرا، سعادت نیل به خواسته نفس است همراه با شعور این نیل. شقاوت که مقابل و متضاد با سعادت است فقدان مشتهیات نفس است همراه با درک این فقدان. وجود خیر است. ادراک خیر سعادت است. عدم شر است. نیل به شر شقاوت است؛ بنابراین درجه سعادت به دو امر بستگی دارد: یکی درجه وجود و دیگری درجه ادراک. چون سعادت ادراک وجود است، پس به حسب تفاوت درجات وجود نیز سعادت‌ها، متفاضل و متفاوت در درجه‌اند. هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد و از عدم خالص‌تر باشد، سعادت‌مندتر است. در مقابل، هر وجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیاده‌تر خواهد بود. اکمل وجودات، حق تعالی است، بعد از آن عقول مفارق و سپس نفوس. پایین‌ترین مرتبه وجود از هیولای اولی و زمان و حرکت شروع می‌شود، سپس در مرتبه بالاتر، صور جسمیه و بعد از آن طبایع و آنگاه نفوس قرار دارند (صدرالمতألہین، ۱۳۶۶ ب: ۵۱۹/۱؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۹).

همان‌طور که پیداست آیت‌الله قزوینی در تعریفی درست، اما سطحی به تفسیر لغوی اکتفا نمود، ولی ملاصدرا ابتدا تعریفی لغوی از سعادت و شقاوت ارائه کرد و سپس مطابق اصول فلسفی خود همچون اصالت وجود و تشکیک وجود، به واکاوی مفهومی و تبیین فلسفی معنای سعادت و شقاوت پرداخت. تعریف ملاصدرا خالی از اشکال به نظر می‌رسد، مگر اینکه در اصل اصالت وجود و تشکیک وجود تردید شود.

۵. اقسام سعادت و شقاوت

آیت‌الله قزوینی، سعادت و شقاوت را به دو نوع دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و سعادت واقعی را سعادت اخروی می‌داند؛ چراکه لذت‌ها و رنج‌های دنیوی در مقابل لذت و آلام اخروی از حیث کیفیت و کمیت قابل مقایسه نیستند. علاوه بر اینکه در دنیا، نوش و نیش و شادی و غم به هم آمیخته است؛ بنابراین خوشی‌ها و ناخوشی‌های دنیا ملاک سعادت و شقاوت نیست (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۱). صدرالمতألہین سه نوع تقسیم برای سعادت و شقاوت ارائه می‌کند:

۱. سعادت انسان براساس قوای ادراکی، متناسب با هر قوه، به سعادت حسی و عقلی تقسیم می‌شود. چون سعادت از سنخ ادراک است؛ پس برحسب نیروهای متعدد ادراکی، سعادت متفاوت است و هر قوه به تناسب ادراک خویش، لذت و سعادت ویژه‌ای دارد و بالاترین لذت و سعادت، مربوط به آن قوه‌ای خواهد بود که به لحاظ ادراک، مدرک و مدرک، قوی‌ترین، شدیدترین، دائمی و اکثری باشد.

سعادت هر قوه‌ای نیل به همان چیزی است که قوه اقتضای آن را دارد. کمال و سعادت قوه شهویه، حصول خواسته‌های اوست؛ کمال قوه غضبیه، غلبه و پیروزی، کمال قوه واهمه، امید و آرزو، و کمال و

سعادت خیال، به تصویر کشیدن زیبایی هاست. کمال و خیر نفس به تناسب ذات عقلی اش رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا ادناترین وجود است. سعادت هر یک از حواس ظاهری نیز در امور متناسب با آن هاست. سعادت و لذت بینایی، دیدن منظره‌های زیباست (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹: ۱۲۶/۹).

ملاصدرا سعادت قوه نظری نفس را برتر از سعادت قوه عملی می‌داند؛ زیرا اصل ذات نفس را به جزء نظری اش منتسب می‌کند و جزء عملی نفس را به سبب تعلقش به بدن و اینکه بدن ابزار رسیدن انسان به مقصد است، مهم می‌شمارد. پس سعادت عقلی مطلوب بالذات و غایت حقیقی است، اما سعادت عملی، مطلوب بالعرض و در ضمن غایت دیگری قرار دارد. بنابراین مقصود از وجود انسان، کمال قوه نظری، یعنی کسب معارف حقیقی، است. سعادت جزء عملی نفس از رهگذر وابستگی نفس به بدن مطرح می‌شود. هر کدام از این سعادت‌ها و لذت‌های عملی یا به دلیل سلامتی جسمی و روانی، رهایی از درد ورنج و برقراری نشاط، امید و آرامش است یا به سبب طهارت ظاهری، رسیدن به بهشت و دوری از جهنم، و این به‌تنهایی سعادت حقیقی و ابتهاج عقلی را موجب نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹: ۱۳۱/۹). ملاصدرا سعادت حقیقی را در نیل به کمال عقلی می‌داند؛ یعنی مرحله‌ای که حیات او بدون ماده، فعلیت دارد. «الکمال العقلی فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها الانسان حيا بالفعل غير محتاج في قوامه الى مادة» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۲۷۱).

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که برخلاف آیت‌الله قزوینی که بدون هیچ تفصیلی، سعادت حقیقی را سعادت اخروی مطرح کرد، ملاصدرا سعادت اخروی را دو قسم می‌کند و تنها یک قسم آن را سعادت حقیقی می‌داند و آن ابتهاج عقلی است.

۲. سعادت انسان براساس دو بُعدی بودن او به سعادت جسمانی و سعادت روحانی تقسیم می‌شود. فرق لذت روحانی که همان لذت عقلی است با لذت حسی از جهات گوناگون قابل بررسی است:

- لذت عقلی از نظر کیفیت، اقوی از لذت حسی است؛ چون ادراک عقلی، قوی‌ترین ادراک است؛ چراکه به حقیقت شیء ملایم، یعنی وجود که اصل هر موجود است، راه می‌یابد، اما ادراک حسی به ظواهر و حواشی شیء تعلق می‌گیرد.

- امر حسی به علت نقص وجودی آمیزه‌ای از تضاد است، اما در امور عقلی به سبب سعه وجودی، هیچ تضاد و تراحمی نیست. پس یک محسوس، سرتاسر لذت نیست، بلکه آمیزه‌ای از لذت و الم است؛ برخلاف معقول که سراسر لذت است.

- لذت عقلی از کمیت بیشتری برخوردار است؛ چون ادراک عقلی به همه اشیا تعلق می‌گیرد و تعداد معقولات، بیشتر و بی‌شمار است، ولی ادراک حسی، فقط محسوسات را می‌شناسد.

- لذت عقلی، دوام و همراهی بیشتری با نفس دارد؛ چون صور عقلی وقتی به ادراک عقل درمی‌آیند، مایه استکمال انسان می‌شوند و مطابق اصل اتحاد عاقل و معقول، نفس با معقول اتحاد می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۲۲/۹، ۱۳۳/۴).

- مجرد معرفت به لذت عقلی، موجب التذاذ از آن است، اما در محسوسات، درک امر لذیذ، برای احساس لذت کافی نیست؛ زیرا ممکن است بین حس و محسوس، حجاب‌های جسمانی واقع شوند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۲۵/۹).

۳. سعادت انسان برحسب دو نشأه دنیا و آخرت، به سعادت دنیوی و سعادت اخروی تقسیم می‌شود. از تفاوت‌های لذت دنیوی و اخروی می‌توان موارد زیر را برشمرد:

- فنا و بقا: امور اخروی حق و باقی‌اند، اما امور دنیوی باطل و فانی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۹۱/۷).
 - فعل و انفعال: لذت دنیوی، انفعال نفس از خارج است، اما لذت اخروی، ابتهاج نفس به ذات و لوازم و افعال ذات خویش است. فعل و انفعال از دو مقوله مختلف‌اند که اشتراکی در امر ذاتی ندارند؛ بنابراین لذت فعلی و لذت انفعالی نیز شباهتی با هم ندارند و قابل مقایسه نیستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۲۱۲/۹).

- ضعف و قوت ادراک: ادراک که ملاک تألم و التذاذ است، در آخرت شفاف‌تر و قوی‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۵/۹). نفس با تعلق به بدن، گویا تخدیر شده و احساس خود را از دست داده است.
 - خلوص و عدم خلوص: مدرک و لذیذ در این دنیا به علت امتزاج با ماده ضعیف و ناخالص‌اند؛ برخلاف آخرت که امور در آن، خالص از اضدادند.

- ذهنی و عینی بودن: آنچه مایه لذت است وجود خارجی لذیذ است، نه مفهوم یا وجود ذهنی آن. آنچه در این دنیا برای نفس از معلومات عقلی حاصل می‌شود، وجود ضعیف ذهنی آن‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۲۸/۹، ۳۷۹).

۶. جبری یا اختیاری بودن سعادت و شقاوت

آیت‌الله قزوینی می‌گوید براساس فلسفه، سعادت و شقاوت، امری ثابت و تخلف‌ناپذیر است. سعید همیشه سعید است و شقی همواره شقی؛ زیرا:

- فلاسفه، قائل به جبرند؛ بنابراین اختیار را در سعادت و شقاوت نمی‌پذیرند.
 - سعادت و شقاوت، نتیجه اعمال است. اعمال انسان، برآمده از طبیعت و مزاج خاص اوست. از نظر فلاسفه، نطفه و مزاج بشر، معلول اسباب تکوینی عالم است؛ بنابراین سعادت و شقاوت، نتیجه قهری خلقت اولیه و اسباب تکوینی عالم است و انسان نقشی در آن ندارد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۰).

آیت الله قزوینی (۱۳۸۷: ۲۹۰) در پاسخ به فلاسفه می‌گوید:

- براساس قرآن و سنت، سعادت و شقاوت تغییرپذیر است.

- افعال انسان نتیجه اقتضایی علل تکوینی اند، نه نتیجه علّی آن؛ یعنی علل تکوینی افعال خیر و شر انسان که منتهی به سعادت یا شقاوت او می‌شوند، علت تامه برای افعال انسان نیستند، بلکه فقط در حد اقتضا اثرگذارند.

- اگر سعادت و شقاوت، آن‌گونه که فلاسفه می‌گویند، امری ازلی و تغییرناپذیر باشد، امر و نهی و ثواب و عقاب از طرف خداوند، نامعقول و ظلم محسوب می‌شود.

- برخی از آموزه‌های دینی همچون تحسین دعا، توبه، خوف و رجا و تقبیح یأس از رحمت خدا همگی نشان از نفی جبر در سعادت و شقاوت است.

آیت الله قزوینی به یک نوع شقاوت ثابت اذعان دارد و آن در صورتی است که شخص به سبب گناه و عناد با حق تعالی، طبیعت اصلی خویش را ضایع کند و یک طبیعت ثانوی برای خود بسازد که هرگز هدایت نپذیرد. این حالت نه به واسطه تغییرناپذیری سعادت و شقاوت بلکه به سبب خذلانی است که حاصل اعراض از حق است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۱).

بنابراین آیت الله قزوینی، عامل سعادت و شقاوت را عقاید و افعال اختیاری شخص می‌داند. سعید کسی است که با عقیده و عمل صالح از دنیا رود و شقی کسی است که از ایمان و عمل صالح بی‌بهره باشد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۱).

شهید مطهری درباره مخالفان فلسفه در باب جبر و اختیار می‌گوید:

کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علّی و معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده‌ای رفته‌اند. آری، پیمودن این راه‌ها (به فرض صحت) موجب می‌شود که انسان را اجبارشده از طرف یک علت خارجی ندانیم، ولی از طرف دیگر به صورت دیگری، یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم. اشتباه این صف دانشمندان هم همین‌جاست؛ یعنی این دانشمندان همین‌قدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علّی و معلولی از چنگ اعتقاد به اجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا فراطبیعی رهایی می‌یابند، اما توجه نکرده‌اند که فرضیه آن‌ها موجب می‌شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور به دست تصادف کور و کر و بی‌حساب بیفتد (مطهری، ۱۳۹۰: ۶/۶۱۳).

نکته قابل ذکر آن است که جواب‌های آیت الله قزوینی به فلاسفه، در واقع جواب نیست؛ زیرا مورد دوم و طرح اقتضا در برابر علیت، جواب قانع‌کننده و برطرف‌کننده اشکال نیست. اگر اقتضا مطرح باشد، جای

این سؤال هنوز باقی است که امر ممکن (فعل انسان و اراده او) برای حدوث نیاز به علت دارد، علت آن چیست؟ اما بقیه سخنان آیت‌الله قزوینی در پاسخ به فلاسفه چیزی نیست که مورد انکار شخصی مثل ملاصدرا باشد. ملاصدرا نیز قرآن و سنت را موافق اختیار می‌داند و همان‌طور که در ادامه می‌آید، آموزه‌های فراوانی در باب عوامل سعادت و شقاوت بیان می‌کند که همگی نشان از اختیار دارند.

بنابراین نسبتی که آیت‌الله قزوینی به فلاسفه از جمله ملاصدرا می‌دهد، درست نیست. ملاصدرا جبری نمی‌اندیشد. ملاصدرا در آثار خود درصدد تجمیع توحید افعالی و اختیار انسان است. اگر ما ایشان را در تجمیع این دو امر موفق ندانستیم، آیا می‌توانیم او را جبرگرا بنامیم؟ ملاصدرا به صراحت اختیار را مطرح می‌کند. او در مباحث گوناگون از جمله سعادت و شقاوت، به نحوه عملکرد انسان و اثر آن بر سعادت و شقاوت می‌پردازد.

ملاصدرا در توجیه اختیار انسان با وجود توحید افعالی و قول به اصل علیت دو بیان دارد:

- بیان فلسفی: اشکال به اختیار، این بود که فعل انسان به اراده او نیست؛ زیرا اراده او به اراده خودش نیست. وقتی انسان در اراده مجبور بود، در فعل هم مجبور است. جواب اشکال این است که مختار کسی است که فعلش به اراده او باشد، نه اینکه اراده‌اش نیز به اراده باشد؛ زیرا در غیر این صورت، اراده عین ذات شخص نخواهد بود. قادر کسی است که اگر فعل را اراده کند، فعل از او صادر شود و اگر اراده نکند، فعل از او صادر نشود (صدرالمতألهین، ۱۴۱۹: ۳۸۸/۶). اختیار در مورد حیوان عبارت است از علم و شوقی که در پی آن علم حاصل می‌شود و سبب فعل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۴). واضح است که انسان اختیار به این معنا را داراست.

- بیان عرفانی: براساس وحدت وجود عرفانی، عالم تشأن و تجلّی حق است. مطابق این نظر، فعل انسان فعل خداست؛ همان‌گونه که فعل دیدن که فعل باصره است، فعل نفس است. پس اعمال بندگان، به حقیقت نه مجاز، هم به خودشان استناد دارد، هم به خداوند. قدرت و فعل الهی از مجرا و در مجرای فعل اختیاری بنده جریان و تجلی می‌یابد؛ از این رو جایی برای جبر و سلب قدرت از بندگان نمی‌ماند. ملاصدرا می‌گوید: حقایق و درجات موجودات با همه تفاوتی که دارند در حقیقتی که در نهایت بساطت و احدیت است، جمع‌اند؛ بنابراین شأنی و امری خارج از شأن او نیست و هیچ فعلی نیست مگر آنکه فعل اوست. پس نسبت فعل به فرد صحیح است؛ زیرا همان‌گونه که وجود فرد، شأنی از شئون خداست، فعل او نیز چنین است. بنابراین فعل صادر از فرد دقیقاً فعل خداست، اما نه آن‌گونه که جبری و قدری و فلسفی می‌گویند. تمثیل آن این‌گونه است که می‌توان گفت دیدن در حالی که فعل چشم است، دقیقاً فعل نفس است، نه به این معنا که نفس چشم را به خدمت گرفته است، بلکه به این معنا که نفس همان چشم بیناست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

۷. روایت «الشقی من شقی فی بطن امه»

آیت الله قزوینی روایاتی نقل می‌کند که ظاهرشان دلالت بر سعادت و شقاوت ذاتی افراد دارد. ایشان می‌نویسد: «کسانی که مقلد فلسفه‌اند به بعضی از روایات متشابه تمسک و استدلال می‌کنند با اینکه روایات، بعضی بعضی را تفسیر می‌کند» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۲). یکی از مشهورترین روایات در این باب روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است: «الشقی من شقی فی بطن امه» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸۱/۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۴، ۴۰۲). آیت الله قزوینی در تفسیر روایت فوق از روایت دیگری کمک می‌گیرد و آن را به «علم به شقاوت» معنا می‌کند. معنای روایت این می‌شود که فردی که در آینده به اختیار خود اعمال شقاوت‌مندانه انجام می‌دهد، از همان وقتی که در رحم مادر است، خدا از شقاوت او آگاه است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

ملاصدرا روایت را به «عمل فرد در دنیا» تفسیر می‌کند و می‌گوید: آنچه در آخرت به فرد می‌رسد نتیجه فعل او در دنیا است. دنیا دارِ عمل است و آخرت دارِ جزا. این سوءسابقه در دنیا است که سزاوار ترس و نگرانی است، نه سوءعاقبت. در آخرت که مجال عمل بد نیست. اعمال زشتی که فرد در دنیا مرتکب شده موجب عاقبت بد می‌شود؛ از این رو در روایت می‌خوانیم که شقی کسی است که در رحم مادر شقی است؛ یعنی شقی کسی است که وقتی در دنیا است، شقاوت را تحصیل می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ الف: ۵/۲۱۵).

همان‌گونه که پیداست تفسیر ملاصدرا از روایت، موافق ظاهر باشد یا مخالف ظاهر، درست باشد یا نادرست، هرچه باشد موافق جبر نیست، بلکه برعکس، به اختیار فرد تصریح دارد.

۸. عوامل سعادت و شقاوت

از نظر آیت الله قزوینی عامل سعادت، ختم عمر به ایمان و عمل صالح است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۴، ۲۹۷). عامل شقاوت، معصیت و جحود و معانده با خداوند است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۱). میزان، عمل آخر و خاتمه عمل است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۴). البته چه بسا انسان در حالی که در رحم مادر است، به مقتضای اسباب گوناگون، سعید یا شقی شود و این جبر نیست، بلکه به واسطه بی‌مبالاتی پدر و مادر در مورد احکام شرعی است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۷).

آیت الله قزوینی به اختصار عوامل سعادت را بیان فرمودند. نکته‌ای که به ذهن می‌رسد مطلب اخیر ایشان است که نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه با سخن خود ایشان نیز تناقض دارد. ایشان در تفسیر یکی از روایات می‌نویسد: «از این روایت ظاهر می‌شود که سعید و شقی و اهل نار و بهشت بودن و اطاعت و معصیت نمودن، به فعل و اختیار است. اگر به مقتضای ذات و نطفه بود، خلاف عدل بلکه ظلم بود تعالی عن ذلک» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۹۵). اگر بی‌مبالاتی پدر و مادر سبب شقاوت فرزند شود، این

همان شقاوت ناشی از نطفه است که آیت‌الله قزوینی آن را نمی‌پذیرد. آنچه پذیرفتنی است، سبب بی‌مبالاتی والدین در به زحمت افتادن فرزند و سخت کردن کار با ایجاد زمینه نامناسب است. مثل اینکه پدر و مادر با بی‌مبالاتی خود، سبب نقص عضو فرزند شوند. پرواضح است که این امور، غیر از شقاوت است. سعادت و شقاوت هر فرد به دست خودش است. «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷).

ملاصدرا به تفصیل عوامل و موانع متعددی در باب سعادت و شقاوت مطرح می‌کند. با مطالعه این بخش از سخنان ایشان، جای شکی باقی نمی‌ماند که از نظر ملاصدرا، سعادت و شقاوت به‌طور مستقیم معلول عمل ارادی فرد است. در ذیل به برخی از عوامل و موانع سعادت و شقاوت که از اثنای کلمات ملاصدرا استخراج شده است، اشاره می‌شود:

- راه سعادت در بُعد عملی، کوشش در اعمال صالح و اخلاق پسندیده است تا طهارت نفس حاصل آید و آینه دل از زنگار پاک شود، اما راه سعادت در بُعد علمی، شناخت حقیقت اشیا و دستیابی به مراتب برتر عقل است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۲۵/۹).

- هرچه نفس دارای علم بیشتر و افاضه بیشتر بر غیر باشد، نسبت نزدیک‌تری با خدا پیدا می‌کند و به او بیشتر تشبیه می‌یابد. ارشاد مردم از بزرگ‌ترین راه‌های تقرب به خداست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۴/۶). تشبیه به خداوند حاصل نمی‌شود مگر آنکه انسان از علوم حقیقی، صنایع محکم، اعمال نیکو، اخلاق زیبا، عقاید صحیح و فیض‌رسانی بی‌وقفه به دیگران برخوردار باشد؛ زیرا خداوند چنین است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۰۳/۷).

- گردوغبار شهوات و گناهان، صورت جوهری نفس را می‌پوشاند و مانع صفای قلب آدمی و تجلی حق می‌شود؛ مانند تیرگی و غبار که آینه را بپوشاند و مانع انعکاس صور اشیا در آن شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۳۶/۹، ۱۵۷)، اخلاق زشت موجب شقاوت است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۷/۹، ۳۷۴، ۳۷۷).

- اگر فردی با وجود استعداد و توانایی فراگیری معارف از آن روی گرداند یا از روی عناد و استکبار آن‌ها را انکار نماید، دچار شقاوت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱۳۱/۹).

- اگر نفس به‌واسطه فریب شیطان و تلبس وهم و تزیین خواسته‌های حیوانی مطیع و منقاد بدن شود، به شقاوت می‌رسد. البته نفس مادامی که در تکوّن دنیایی است، نمی‌تواند به‌کلی از بدن و قوای بدنی فاصله بگیرد. از نظر ملاصدرا، نفس تا زمانی که با بدن ارتباط دارد، کمالش در این است که شیوه‌ای را پیشه خود سازد که از میزان آثار بدن بر خود بکاهد و این امر در پرتو اتخاذ یک روش میانی یا حد وسط امکان‌پذیر است؛ زیرا نفس با اتخاذ این روش، خود را از چنگ صفات متضاد (مانند

شهوت و عدم شهوت) می‌رهاند. کسی که در میان گرایش‌های متضاد شیوه میانه را برمی‌گزیند، مثل آن است که به هیچ‌یک از آن گرایش‌ها التفاتی ندارد. پس راه چاره، راه وسط و دوری از افراط و تفریط است. انتخاب راه وسط در میان اضداد، به منزله خلو و رهایی از آن‌هاست. نفس باید از بدن و قوای آن به قدر ضرورت و به حد اعتدال اکتفا کند. این در حکم عدم التفات و عدم انقیاد است (صدرالمতألّهین، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۹).

۹. نتیجه

یکی از مباحث چالش‌برانگیز در مباحث اعتقادی، بحث جبر و اختیار است که به مباحث دیگر از جمله سعادت و شقاوت مرتبط می‌شود. برخی از اندیشمندان مخالف فلسفه، فلاسفه را متهم می‌کنند به اینکه برای ترجیح اصول فلسفی از جمله اصل علیت، اختیار را کنار زده و قائل به جبر شده‌اند. آیت‌الله قزوینی که برای ترجیح جانب شرع، با فلسفه مخالفت می‌ورزید برای گریز از جبر که به زعم ایشان نتیجه اصول فلسفی است و برای موافقت با اختیار که مورد تأیید قرآن و سنت است، اشکالاتی به مبانی و نتایج فلسفی بحث سعادت و شقاوت وارد می‌کند.

در مباحثی که در مخالفت با فلسفه طرح می‌شود، دلایل کافی و قانع‌کننده‌ای دیده نمی‌شود. ضمن اینکه بیشتر به نقل ظواهر اکتفا شده و بحث‌ها عاری از تحلیل و تبیین کافی‌اند. آیت‌الله قزوینی تبیین فلسفی جبر و اختیار را رد می‌کند، اما در مقابل، تبیین روشنی ارائه نمی‌کند. این سخن که اگر اراده معلول است، علت می‌خواهد و تابع علت خویش است آیا قابل رد است؟ طرح فرق بین اقتضا و علیت در اینجا پاسخ سؤال نیست.

آیت‌الله قزوینی و ملاصدرا هر دو در پی پاسخ به مسئله جبر و اختیار و به تبع آن سعادت و شقاوت‌اند، اما نه صرف اظهار اینکه جبر مخالف قرآن و سنت است، ذهن پرسشگر را ساکت می‌کند و نه ملاصدرا مخالف نظر قرآن و سنت مبنی بر پذیرش اختیار نظر می‌دهد. اگر ما تلاش ملاصدرا در تبیین اختیار را موفق ندانیم، نمی‌توانیم او را جبری قلمداد کنیم. به طور کلی اگر دلیل شخص را بر مدعایش نپذیریم، نمی‌توانیم ضد آن مدعا را به او منتسب کنیم.

اگر مخالفان فلسفه، ملاصدرا را به توجیهات ناموجه و تناقض‌گویی متهم می‌کنند، بیانات خودشان نیز خالی از توجیهات نیست؛ به عنوان مثال آیت‌الله قزوینی روایاتی نقل می‌کند که بر تأثیر حوادث غیراختیاری بر سعادت و شقاوت دلالت دارد؛ آنگاه همه را به گونه‌ای توجیه و تفسیر می‌کند که با نظر مختار موافق آید و می‌فرماید روایات همدیگر را تفسیر می‌کنند. در مقابل، ملاصدرا نیز از این گونه تفسیرها در ترجیح نظریه‌اش استفاده می‌کند. در هر صورت، همان‌طور که این دو اندیشمند والامقام فرمودند بر ماست که از تقلید و تعصب بپرهیزیم و با بازخوانی متون و اصول و ادله به نظر درست رهنمون شویم.

منابع

۱. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، قم: اسرا.
۳. — (۱۳۸۸)، فلسفه الهی از منظر امام رضا^{علیه السلام}، قم: اسرا.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: دفتر تبلیغات.
۵. حسنی، محمدعلی (۱۳۷۱)، ترجمه اعتقادات شیخ صدوق، تهران: اسلامیه.
۶. دینوری، ابو محمد کاتب (۱۴۰۵ق)، الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیه والمشبیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. صدرالمتهلین (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
۸. — (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. — (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۱۰. — (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۱. — (۱۳۶۶ الف)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۲. — (۱۳۶۶ ب)، شرح اصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. — (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۱۴. — (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. — (۱۴۱۹)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. صدوق (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.
۱۷. عسکری، سید مرتضی (۱۳۷۷)، الجبر والتفویض والقضاء والقدر، قم: مجمع علمی اسلامی.
۱۸. فخر رازی (۱۴۱۴)، القضاء والقدر، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. قزوینی، مجتبی (۱۳۸۷)، بیان الفرقان، با مقدمه محمدرضا حکیمی، قزوین: حدیث امروز.

۲۰. کلینی (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران: صدرا.

۲۲. مفتی، حمید (۱۳۷۴)، قاموس البحرین، تهران: میراث مکتوب.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه^۱

حسین عباسی^۲

چکیده

فهم حکمت متعالیه به عنوان دستگاه نظام‌وار هستی‌شناسی و احاطه به عرصه‌های پژوهش شده آن نیازمند توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم بر آن است. حکمت متعالیه فلسفه‌ای اسلامی است که شهود و متن دینی و عرفان نظری در آن حضور دارد و آگاهی از روش‌شناسی آن ضروری‌تر به نظر می‌رسد. هدف این مقاله گره‌گشایی از ابهام‌ها و پاسخ به پرسش‌هایی است که محقق فلسفه اسلامی، به خصوص در حکمت متعالیه، با آن‌ها مواجه می‌شود و آن‌ها را در تعارض با هویت فلسفی حکمت متعالیه می‌بیند. منشأ این ابهام‌ها و پرسش‌ها اندیشه‌های مبتنی بر شهود خود فیلسوف یا شهود عارفان یا متن دینی است. در این مقاله، ضمن تحلیل و ارزیابی دو تبیین از روش‌شناسی حکمت متعالیه، یعنی مدعای مقام گردآوری و داوری و مدعای روش خاص و روش عام، تبیینی ارائه کرده‌ایم که بتواند این اقوال را با هم سازگار کند و به سؤالات پژوهشگر در حکمت متعالیه و روش‌شناسی آن پاسخ دهد. **کلیدواژه‌ها:** حکمت متعالیه، روش اشراقی، مقام گردآوری و داوری، روش خاص و روش عام.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۰؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.9.2

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ha60.abbasi@gmail.com)

۱. مقدمه

بی‌تردید فهم درستِ روش‌شناسی یا متدولوژی هر علم که آن را یکی از رئوس ثمانیه^۱ علم شمرده‌اند، در ورود به هر علم و پرداختن به مسائل آن و بررسی نوع تحقیقات انجام‌گرفته حول آن‌ها برای پژوهشگر آن علم بسیار راهگشاست؛ این مطلب در مورد فلسفه و حکمت متعالیه نیز صادق است. فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل نوع ارائه مطالب آن، که غالباً در متون عرفا و متون دینی نیز به چشم می‌خورد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا ارائه مطالب با این شیوه، پژوهشگر حکمت متعالیه را با سؤالات مهمی مواجه می‌کند که اساسی‌ترین آن‌ها، نسبت فلسفه بودن حکمت متعالیه (به‌عنوان هستی‌شناسی برهانی که مقوم آن عقل است) با حضور شهود و نقل در حکمت متعالیه است. برخی در جواب به این سؤالات و مشکلات متصور در فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به‌طور کلی فلسفه بودن آن را نفی می‌کنند و در مقابل، برخی دیگر که قائل به فلسفه بودن حکمت متعالیه‌اند، تبیین‌هایی از روش‌شناسی حکمت متعالیه با جمع میان فلسفه بودن حکمت متعالیه و استفاده از شهود و مطالب عرفا و متون دینی در حکمت متعالیه ارائه داده‌اند. این تبیین‌ها هرچند بسیار راهگشاست، اما خلل‌هایی دارند که تمام پرسش‌های پژوهشگر در حکمت متعالیه درباره نوع ارائه مطالب در این فلسفه و روش کار علمی صورت‌گرفته در آن را پاسخ نمی‌دهند و برخی اشکالات بی‌جواب می‌ماند.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان با ارزیابی دو دیدگاه مقام گردآوری و داوری از استاد عبدالرسول عبودیت و روش خاص و روش عام از استاد سید یدالله یزدان‌پناه در روش‌شناسی حکمت متعالیه به فهم دقیق‌تری نسبت به روش‌شناسی حکمت متعالیه دست یافت. اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله در آن است که اگر تبیین درستی از روش‌شناسی حکمت متعالیه ارائه نشود، پژوهشگر حکمت متعالیه فهم درستی از محتوای آن به دست نخواهد آورد و به همین دلیل فلسفه بودن حکمت متعالیه، با استفاده از شهود و مطالب عرفا و متن دینی متناقض می‌نماید.

۲. مفهوم مقام گردآوری و داوری

مقام گردآوری ناظر به محتوای علمی یک علم نیست و از مقومات آن به شمار نمی‌رود، بلکه ناظر به فرضیه‌ها و مقام جمع‌آوری اطلاعات است که ممکن است پژوهشگر را در رسیدن به مقصود علمی

۱. رئوس ثمانیه: ۱. غرض از علم یا علت غایی آن؛ ۲. فایده یا غایت آن؛ ۳. سیمه علم؛ یعنی وجه تسمیه علم؛ ۴. مؤلف علم؛ ۵. جنس علم که آلی است یا اصالی؛ ۶. مرتبه علم در بین علوم؛ ۷. قسمت و ابواب علم؛ ۸. انحاء تعلیمیه.

یاری کند؛ بنابراین مقام گردآوری ربطی به محتوای درون علم ندارد و فقط با عرضه‌کننده محتوای علمی از جهت پیش‌فرض‌های او مرتبط است. این پیش‌فرض‌ها هر چیزی می‌توانند باشد، اما زمانی به‌صورت محتوای علمی و گزاره‌ای صادق مورد توجه قرار می‌گیرند، که مورد تأیید روش تحقیق علمی آن علم باشند؛ از این معیار در روش تحقیق هر علمی، به مقام داوری تعبیر می‌شود. پس، مقام داوری ناظر به محتوای علمی است و مقام گردآوری ناظر به محتوای علمی نیست و مادام که به‌صورت محتوای علمی عرضه نشده، از نظر علمی سنجیده نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۸/۱-۶۲).

گردآوری و داوری را پوپر مطرح کرد و در تبیین آن گفته‌اند:

تمایز دو مقام گردآوری و داوری اساساً تدبیری است که پوپر برای گریز از نسبی‌گرایی مبتنی بر زمینه‌مندی معرفت اخذ کرد. برخی از معاصران پوپر بر نقش ذهنیات محقق در فرایند تحقیق تأکید می‌کردند و خود پوپر در نوشتار کشکول و فانوس حتی رؤیت را مسبوق و مصبوغ به ذهنیات فرد می‌داند. این تلقی رواج یافت که گران‌بار دیدن نظریه‌ها از پیش‌فرض‌ها و تئوری‌های ذهن آشنا مستلزم کثرت‌گرایی معرفت و عدم عینیت معرفت است. تدبیر پوپر آن بود که از طریق تمایز مقام گردآوری و مقام داوری عینیت معرفت را تأمین کند. نظریه‌ها علی‌رغم مسبوقیت به تئوری‌ها و ذهنیات‌ها در مقام شکار (گردآوری)، قابل‌سنجش و نقد تجربی در مقام داوری‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

در تبیین دیگری از این اصطلاح نوشته‌اند:

در بحث‌های فلسفه علم گفته می‌شود دانشمند تجربی می‌تواند فرضیه خود را از هر جایی برگیرد، حتی ممکن است براساس خوابی که دیده است فرضیه‌ای را در ذهن خود ترسیم کند؛ مقام فرضیه‌یابی مقام گردآوری است، اما در مقام داوری یعنی کار فنی علمی باید از روش معهود علم تجربی استفاده کند. به بیان دیگر دانشمند در مقام گردآوری زمینه‌مند است، اما در مقام داوری چنین نیست. این بیانی است که کارل پوپر دارد و اصطلاح مقام گردآوری و داوری براساس آن پدید آمده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۳۸).

۳. مبانی و ادله مقام گردآوری و داوری

۳-۱. برهان، روش فلسفه

روش فلسفه روشی برهانی و استوار بر مبانی و اصولی است که آن‌ها را بدیهیات می‌دانند. بر این اساس، صدق گزاره‌ها تا وقتی از طریق روش برهانی نباشد، داخل در گزاره فلسفی نیست؛ از این رو گزاره‌ای را می‌توان صادق و فلسفی دانست که در قالب برهان و روش برهانی ارائه شده باشد. بنابراین فقط از طریق برهان می‌توان به هستی‌شناسی صادق فلسفی رسید. نقل و کشف ممکن است صادق

باشند، اما هستی‌شناسی برهانی نیستند و در فلسفه کاربرد ندارند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۹۱/۵).

با این توضیحات عقل برهانی از مقومات مطالب فلسفی شمرده می‌شود و هر مطلبی که در این علم ارائه می‌شود باید با معیار عقل برهانی باشد و عقل برهانی آن را تصدیق کند، در غیر این صورت آن مطلب ارزش فلسفی ندارد؛ هرچند در واقع مطلب حقی باشد. از این معنا به مقوم بودن عقل برای فلسفه تعبیر می‌شود و قائلان به فلسفه بودن حکمت متعالیه طبق این اصطلاح، این معنا را در آن حاکم می‌دانند و از این رو از فلسفه بودن حکمت متعالیه دفاع می‌کنند.

با توجه به این مبنا، عقل برهانی که معیار ارزیابی مطالب است، طبق اصطلاح مقام گردآوری و داوری، ناظر به مقام داوری است. حکمت متعالیه در مقام داوری از عقل به‌عنوان میزان و معیار ارائه مطالب فلسفی بهره برده و لذا فلسفه بودن حکمت متعالیه تثبیت شده است؛ زیرا برای فلسفی بودن یک گزاره هستی‌شناسی، معیار این است که آن گزاره در قالب برهان و مقام داوری، ارزشیابی علمی شده باشد تا قابلیت عرضه به‌عنوان مطلب فلسفی را داشته باشد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۲/۱-۶۸).

نقد مبنای اول

اولاً درست است که عقل برهانی مقوم فلسفی بودن مطالب عرضه‌شده از سوی فیلسوف است و عقل از ارجحیت ذاتی در کشف واقع برخوردار است، اما فیلسوف مسلمان در مقام هستی‌شناسی برهانی، شهود را نیز ناظر به کشف واقع می‌داند و حجیت آن را در کشف واقع، ذاتی می‌داند؛ هرچند عقل فلسفی عادی مؤید آن نباشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۱۷-۱۲۹). به همین دلیل، در نظر ملاصدرا و قائلان به روش اشراقی، شهود خود فیلسوف در مقام داوری می‌تواند ناقض برهان ارائه‌شده باشد. بنابراین شهود علاوه بر مقام گردآوری، در مقام داوری نیز در روش اشراقی حضور مؤثر دارد و به فلسفه فیلسوف اشراقی در مقام داوری جهت می‌دهد (همان: ۲۴۳-۲۴۷).

ثانیاً این معنا که فلسفه مقوم به عقل برهانی است و مطالب فلسفی باید در قالب برهان عرضه شود، مطلب صحیحی است، اما انطباق آن با مقام داوری درست نیست؛ به دلیل اینکه فیلسوف در مقام داوری در مرحله‌ای غیر از مقام ارائه مطالب در قالب برهانی است.

۲-۳. بی‌اعتنا نبودن حکمت متعالیه نسبت به مفاد دین و عرفان

صدرالمتألهین فلسفه‌ای را که مخالف با کتاب و سنت و مخالف کشف صحیح باشد، حکمت نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۱). بر این مبنا، حکمت متعالیه فلسفه‌ای است که نسبت به شهود و نقل بی‌تفاوت نیست و این بی‌تفاوت نبودن در متون حکمت

متعالیه برجسته است؛ به نحوی که ملاصدرا در ارائه مطالب، به شهود و نقل توجه جدی دارد و از آن‌ها بهره می‌برد و در تثبیت مطالب فلسفی خود به آن‌ها استناد می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۶۳/۶). از همین رو فلسفه ملاصدرا را جزو مشرب اشراقی می‌دانند؛ یعنی فلسفه‌ای که نسبت به شهود و نقل به‌عنوان شهود برتر و تام بی‌تفاوت نیست. بر این اساس، مشرب اشراقی از مشرب مشایی متمایز است؛ یعنی مشربی که مبتنی بر روش بحثی است و در آن شهود حضور معناداری در مطالب فلسفی ندارد.

با این اوصاف، حضور شهود و متن دینی در حکمت متعالیه ناظر به مقام گردآوری است؛ یعنی فیلسوف اشراقی طبق این مبنا از شهود و متن دینی در مقام گردآوری در فلسفه‌اش استفاده می‌کند؛ به این صورت که در مقام گردآوری اطلاعات و ارائه فرضیه‌ها در نزد خود، نسبت به شهود بی‌تفاوت نیست و از آن‌ها در مقام تفکر بهره می‌برد. این معنا به این صورت نیست که این امور در فلسفه او دخالت مستقیم داشته باشند و در کنار روش برهانی مبتنی بر عقل برهانی به‌عنوان مقوم مطالب فلسفی در ارائه مطالب فلسفی، معیار سنجش مطالب باشند؛ از این رو هر چیزی در متون حکمت متعالیه از شهود و نقل به‌عنوان روش اشراقی، انعکاس‌دهنده مقام گردآوری است. بنابراین اشراقی بودن حکمت متعالیه ناظر به مقام گردآوری است نه مقام داوری. به همین دلیل اشراقی بودن حکمت متعالیه مخّل جنبه فلسفی آن نیست؛ زیرا معیار و مصحح حضور شهود و نقل در حکمت متعالیه، عقل برهانی در مقام ارزشیابی این امور است و این امور در حکمت متعالیه حضور مستقیم ندارند؛ بلکه بعد از ارزشیابی و سنجش عقل برهانی و در قالب برهان عرضه شده‌اند.

در مقام گردآوری، شهود و نقل از جهت‌های مختلفی نسبت به فیلسوف اشراقی در ارائه برهان و ارائه مطالب در قالب متن فلسفی اثرگذارند: طرح مسئله فلسفی؛ اقامه برهان، به‌صورت الهام‌بخشی و پیشنهاد دادن برهان و القای برهان در حد حدس؛ هدایت عقل؛ کشف مغالطه؛ نشان دادن سازگاری عقل و نقل و کشف صحیح؛ تأیید نتایج روش برهانی و به کار رفتن در مقام استشهاد؛ اطمینان‌بخشی و کاستن از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه‌های حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع فلاسفه (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۴/۱).

نقد مبنای دوم

اولاً همان‌طور که در نقد مبنای اول گذشت، شهود خود فیلسوف علاوه بر مقام گردآوری در مقام داوری نیز حاضر است. ثانیاً برخی از قائلان به فلسفه بودن حکمت متعالیه می‌گویند: گزارش‌های شهود عرفا در عرفان نظری (مقصود عرفان ابن عربی است) و متن دینی برای ملاصدرا، معیار و میزان نیز هست؛ یعنی علاوه بر مقام گردآوری در مقام داوری در حکمت متعالیه نیز حضور دارند. به همین

جهت دین در آغاز کار فلسفی، یعنی مسئله‌سازی و جهت‌دهی و در میانه کار، یعنی تحلیل و استدلال فلسفی و در پایان آن، یعنی بررسی و ارزیابی حضور دارد؛ از همین رو، مفاد اصطلاح مقام گردآوری با مختصات روش حکمت متعالیه سازگار نیست. بنابراین این اصطلاح نمی‌تواند شیوه صدرالمتهلین را کامل و دقیق بازنمایی کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۳۹).

۴. لازمه مقام گردآوری و داوری

لازمه این بحث در روش‌شناسی حکمت متعالیه آن است که شهود خود فیلسوف، عرفان نظری به‌عنوان هستی‌شناسی برتر که گزارش شهود عرفاست و متن دینی به‌عنوان گزارش‌دهنده هستی‌شناسی قدسی در مقام داوری در فلسفه حضور ندارند و حضور این منابع معرفتی به مقام گردآوری منحصر است؛ زیرا در مقام داوری، فلسفه با معیار عقل و برهان عقلی پیش می‌رود و هر آنچه موجب بهره‌برداری علمی باشد، باید در مقام گردآوری مدنظر قرار گیرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۷/۱-۶۸).

نقد

ملاصدرا دریافت‌های شهودی را می‌پذیرد؛ یعنی شهود خود را در کار فلسفی وارد می‌کند و به شهود عرفا نیز اعتنا دارد و عرفان نظری را، که گزارش شهودات ایشان است، هستی‌شناسی برتر می‌داند و ظاهر شهود نبی ﷺ، یعنی متن دینی، را هستی‌شناسی قدسی می‌داند؛ از این رو حتی وقتی برهان فلسفی بر امری اقامه می‌کند، اما بعد از آن، مطلبی جدید از این منابع سه‌گانه برای او آشکار شود، این یافته علمی را، اگر مناقض یا متمم برهان خود بدانند، در مقام داوری برهان خود وارد می‌کند و برهان خود را تنمیم یا نقض می‌کند.

بنابراین مقام مقوم مطالب فلسفی، ارائه برهان در قالب برهان عقلی است که عقل فلسفی در آن حاکم است و مقام گردآوری و داوری را می‌توان ناظر به مرحله کاوش‌های فیلسوف، قبل از ارائه مطالب در قالب برهان فلسفی دانست که به‌نوعی پشت‌صحنه کار فلسفی است که فیلسوف در قالب برهان ارائه می‌کند. در این مرحله، فیلسوف از یافته‌ها و دارایی‌های اندیشه خود بهره می‌برد و این بهره‌برداری به افزایش سرمایه علمی فیلسوف منجر می‌شود. البته خود فیلسوف است که حوزه اندیشه‌ورزی خود را تعیین می‌کند و به آن جهت می‌دهد و به همین دلیل می‌تواند به شهود و منابع معرفتی دیگر رجوع کند یا خود را از آن‌ها محروم نماید.

۵. بررسی مفهومی اصطلاح روش خاص و روش عام

۵-۱. روش خاص

روش خاص علم، روش ویژه هر علم است که با استفاده از آن مطالب آن علم به دست می‌آید و



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

ارزیابی می‌شود. این خصوصیت موجب می‌شود فرایند روش خاص در جلوی صحنه کار علمی و از آن جمله، کار فلسفی باشد. روش خاص از مقومات هر علم است و با آن مطالب هر علمی، هویت ویژه آن علم را می‌یابد و در ساختار آن علم وارد می‌شود و از نظر علمی بررسی می‌شود. قوام هر علمی به روش خاص آن علم است؛ از این رو حتی اگر مطلب علمی صادقی از غیر روش خاص به دست آمده باشد، قابلیت ارائه به عنوان مطلب علمی صادق در آن علم خاص را ندارد؛ بنابراین فلسفه بودن حکمت متعالیه نیز به روش خاص آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۱۸).

روش خاص در فلسفه با دو هویت مشرب بحثی صرف در مکتب مشایی و روش بحثی شهودی در مکتب اشراقی موجود است. خصوصیت مشرب بحثی، تکیه بر دریافت‌های عقلی است که با روش برهانی و با تکیه بر بدیهیات عقلی به دست می‌آید. در این روش نیز مانند مکتب مشایی، در مواردی شهود حضور دارد، اما این حضور، چهره غالب مکتب مشایی نیست. در روش اشراقی، در کنار عقل از شهود نیز بهره برده می‌شود که مراد شهود قلبی است؛ البته شهود قلبی خود فیلسوف، نه شهود فرد دیگر (همان: ۲۲۰).

صدرالمتألهین نیز به این مطلب اشاره دارد که روش حکمت متعالیه روش اشراقی است که با این روش در حکمت متعالیه از شهود نیز در کنار عقل بهره می‌برد. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «در کنار حکمت بحثی، حقایق کشفی را نیز بیان کرده است که به صحت آن متن دینی شهادت می‌دهد» (همان: ۲۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۵).

در روش خاص، شهود فیلسوف حضور مؤثری در فرایند بررسی‌های علمی و ارزیابی مطالب دارد و در پیشرفت مسائل علمی و یافت عرصه‌های جدید بسیار راهگشاست و به فیلسوف امکان و قدرت بیشتری برای کار فلسفی می‌دهد. این مزیت به سبب برتری دریافت‌های شهودی بر دریافت‌های عقلی صرف است؛ زیرا برهانی که فقط مبتنی بر بدیهیات است و به شهود این نگاه را ندارد، از مزیت‌های شهود نیز بی‌بهره است. این مزیت‌ها در روش خاص به چند نحو قابل تصور است: ارائه تصویر صحیح از مسئله برای عقل؛ مثلاً ارائه تصویر حرکت جوهری؛ یافتن حد وسط برهان، به این صورت که از دل کشف، حد وسط برهان را حدس می‌زنند یا حتی از آن برهان به دست می‌آورند؛ هدایت عقل به نحو سلبی؛ هدایت عقل به نحو اثباتی، به این نحو که عقل را از اینکه در محدوده‌های خاصی برداشت‌هایی کند و در آن فضاها پیش رود برحذر می‌دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۳۵-۲۴۷).

۲-۵. روش عام

روش عام، انحای مختلف بهره‌گیری یک علم از منابع معرفتی مرتبط است که به روش خاص علمی خودشان تثبیت شده‌اند و به صورت روش تحقیق میان‌رشته‌ای در محتوای یک علم عرضه

می‌شوند؛ از این رو به‌عنوان مطالب علمی صادقی شناخته نمی‌شوند که آن علم به روش خاص علمی خود به آن‌ها رسیده است و هویت علمی آن علم را ندارند و مقوم هویت ویژه آن نیستند و در جلوی صحنه کار علمی حاضر نیستند و در آن علم ارزش‌گذاری علمی نمی‌شوند؛ زیرا به روش خاص آن علم به دست نیامده‌اند تا قابلیت صدق و کذب آن‌ها را بتوان بررسی کرد؛ از این رو تا زمانی که صدق و کذب آن‌ها به روش خاص آن علم بررسی نشده است برای آن علم مفید نیستند. ملاصدرا در حکمت متعالیه از مطالب عرفا و متن دینی به‌عنوان روش عام بهره برده است؛ این بهره‌برداری به نحو فلسفه‌ورزی نیست، بلکه مطلق راه رسیدن به کشف حقیقت است (همان: ۲۱۷-۲۱۹).

بهره‌برداری از عرفان نظری و متن دینی در روش عام را به انحای مختلفی می‌توان تصویر کرد: مسئله‌سازی به شکل وارد کردن مسائلی که در متون دینی یا عرفانی است و فیلسوف با تبیین فلسفی به آن‌ها می‌پردازد، مثل بحث بدأ و ...؛ بسترسازی متون دینی و عرفانی برای مسائل فلسفی که به فیلسوف جهت می‌دهد و قلمروهای ویژه‌ای را برای بحث فلسفی به او معرفی می‌کند (مسئله‌سازی را در حوزه خُرد باید نگرست و بسترسازی را در حوزه کلان)؛ ایجاد تصویر صحیح مسائل که فیلسوف از لابه‌لای متون دینی و عرفانی به دست می‌آورد؛ استحصال حد وسط از متون دینی و عرفانی؛ استفاده از دین به‌مثابه میزان فلسفه (همان: ۳۱۲-۳۲۰).

۶. مبانی و ادله روش خاص

۶-۱. توافقی و عدم مخالفت عقل و شهود

هم‌افق بودن عقل و شهود به این معناست که هر دو می‌توانند به واقع دست یابند؛ از این رو فیلسوف در هستی‌شناسی خود و رسیدن به واقع، که ممکن است در کنار عقل از دریافت‌های شهودی نیز برخوردار باشد، از شهود نیز می‌تواند در کار فلسفی بهره ببرد؛ زیرا در روش اشراقی، عقل و شهود هر دو حجت و رساننده فیلسوف به واقع‌اند. حجت بودن شهود به‌واسطه عقل نیست، بلکه حجت آن ذاتی خودش است. بنابراین شهود در عرض عقل از حجت برخوردار است؛ هرچند شهود از نظر رتبی در طول عقل است؛ یعنی برتر از عقل است.

در روش اشراقی، شهود نیز در کنار عقل در مقام تفکر فلسفی و هستی‌شناسی و قبل از ارائه آن به‌عنوان مطلبی فلسفی در جایگاه میزان و معیار حضور دارد؛ هرچند مقوم فلسفه عقل است و مطالب فلسفی باید در قالب برهان عقلی ارائه شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۴۷).

نقد مبنای اول

معیار تمایز روش اشراقی از روش بحثی مبتنی بر عقل صرف، فقط بهره‌گیری از شهود خود

فیلسوف با محتوای روش خاص نیست، بلکه معیار تمایز این است که فیلسوف در روش اشراقی علاوه بر عقل به عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی به منابعی معرفتی توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد که نسبت به عقل صرف برای هستی‌شناسی از عمق بیشتری برخوردارند و احاطه بیشتری به ابعاد واقعیت مورد مطالعه فلسفی دارند، اما این منابع معرفتی، گاه شهود، گاه ظاهر متن دینی یا گزارش شهود عرفا در عرفان نظری است. به همین دلیل، فیلسوف اشراقی در فلسفه‌ورزی و در مقام کاوش‌های فکری (مقام گردآوری و داوری) علاوه بر شهود خود و عقل فلسفی، به عرفان نظری و متن دینی نیز توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد.

در تبیین این مطلب می‌گوییم: فیلسوف در شهود خود به حقایقی دست می‌یابد و معرفتی را تحصیل می‌کند، اما این علم همیشه متمایز و ناظر به مطلب خاص فلسفی نیست، بلکه کشف‌های معنوی و معرفتی معانی بسیاری برای صاحب شهود به ارمغان می‌آورد که در مواردی حتی خود او نیز به آن‌ها آگاهی ندارد و در مکان‌ها و زمان‌های مختلف بعدی یا به علل مختلف دیگری ممکن است به حقایق مندمج در آن کشف معنوی دست یابد و معارف بیشتری از دل همان یک کشف معنوی برای او منکشف شود.

برای فهم بیشتر این مطلب توجه به مثالی از دریافت‌های عقلی برای کسانی که حقایق عقلی ناب یافته‌اند راهگشاست: وقتی فردی از ورزیدگی ذهنی در تحلیل و کشف مجهولاتش برخوردار می‌شود، در مواردی به حقایق و معرفت‌هایی عقلی می‌رسد که برای بسیاری از مجهولات دیگر او نیز معرفت‌زاست، در حالی که او برای فهم آن مجهولات تلاشی نداشته است، اما به واسطه معرفت مندمج عقلی که برای او حاصل شده است، بسیاری از معارف دیگر، از دل این معرفت عقلی برای او آشکار می‌شود.

با توجه به این توضیح می‌گوییم، ارائه متن دینی و عرفان نظری در کلام فیلسوف اشراقی دو گونه است:

- فیلسوفی که از شهود معنوی ناب بهره برده است، در مواجهه با متن دینی یا عرفان نظری، یا شهود خود را با متن دینی و عرفان نظری مطابق می‌یابد یا ابعاد معرفتی مندمج این شهود با رجوع به متن دینی و عرفان نظری برای فیلسوف اشراقی آشکار می‌شود که این موارد از موارد ارتقای عقل است. در این موارد، فیلسوف اشراقی با ارائه متن دینی یا عرفان نظری در فلسفه خود، درصدد این است که ابعاد معرفتی شهود خود را تبیین کند و از تطابق آن با متن دینی یا عرفان نظری خبر دهد؛ از این رو متن دینی و عرفان نظری به لحاظ میزان بودن و داوری در ضمن روش خاص، حکم شهود خود فیلسوف را دارد.

- فیلسوفی که از شهود برخوردار نیست، وقتی با قواعد صحیح عقلی برای دستیابی به مجهولاتش به کاوش در متن دینی و عرفان نظری که گزارش شهودند، می‌پردازد؛ عقل فلسفی خود را با ظاهر شهود رسول‌الله ﷺ که متن دینی است یا گزارش شهود عرفا که عرفان نظری است، تطبیق و بسط می‌دهد و از

این رو موجب ارتقای معرفتی عقلش می‌شود؛ زیرا در واقع، عقل را در موطن شهودی تطبیق و بسط داده است و این نیز نوعی ارتقای عقل است؛ در این میان، تفاوت این ارتقا با ارتقای قبل در این است که در این ارتقا، فیلسوف با پای عقل و هویت عقلی حرکت می‌کند و ارتقا می‌یابد نه با بهره‌گیری از شهود و هویت شهودی که در گونه قبل به آن اشاره شد.

بنابراین یافته‌های عقلی فیلسوفی که به منابع معرفتی برتر توجه جدی دارد، متفاوت و برتر از یافته‌های عقل فلسفی در مشرب بحثی صرف است و از این رو، هویت روش خاص در روش اشراقی (به عنوان روشی ویژه در مقابل روش بحثی صرف) که مشرب فلسفه اشراقی و به خصوص حکمت متعالیه است، بهره‌برداری آن از منابعی معرفتی است که در معرفت‌افزایی نسبت به اتکا به عقل برهانی صرف عمق بیشتری دارد، اما دلیل صحت این بهره‌برداری خصوصیت عقل منور است که توضیح آن در تبیین مبنای بعدی می‌آید.

توجه به این مطلب لازم است که فهم متن دینی به عنوان گزارش بهترین هستی‌شناسی و میزان اکبر از قواعد خاصی برخوردار است و فیلسوف باید مجتهد در فهم متن دینی باشد؛ چراکه در غیر این صورت امکان خطا در کار او بسیار است.

۶-۲. قوت شهود و قصور عقل در شناخت حقایق پیچیده

عقل خود می‌فهمد که بعضی از امور برایش وضوح کافی ندارند؛ به ویژه درباره اموری که بسیار پیچیده‌اند، عقل خود به این مطلب اذعان دارد و نقصان خود را می‌یابد. علاوه بر این، عقل خود می‌داند که شهود، در یافتن حقایق، قوی‌تر است؛ زیرا در شهود، فیلسوف بدون واسطه و با علم حضوری با حقایق مرتبط می‌شود و از آن‌ها آگاهی می‌یابد.

شهود به سبب قوت بیشتر در یافتن حقایق، عقل را در به دست آوردن حقایق دشوار یاری می‌کند. شهود با ارتقا دادن عقل موجب می‌شود عقل قدرت نفوذ بیشتری برای کاوش و یافتن حقایق کسب کند. مبنای این ارتقا آن است که انسان فطرت ثانیه پیدا می‌کند که از آن به عقل منور نیز تعبیر می‌شود (همان: ۲۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۸-۹).

توضیح این مبنا براساس تبیین حکمت متعالیه آن است که طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس در تمام مراتب و شئونش حضور دارد؛ یعنی نفس دارای هویتی است که در هر مرتبه و شأنی بتمامه حاضر است؛ یعنی در مرتبه حسی، نفس با همه شئون و قوایش (قوة خیال و برتر از آن) حاضر است یا در مرتبه خیال، نفس با تمام شئونش (قوای مادون خیال و مافوق خیال) حاضر است. نفس در مرتبه عقل نیز با تمام مراتب خود که مراتب مادون عقل و مافوق عقل است، حاضر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۲۶-۱۲۹).

عقل در مرتبه مافوق خود، که مرتبه قلبی نفس است، نیز حضور دارد؛ البته این حضور به این صورت نیست که تمایز مراتب حفظ نشده باشد، بلکه نفس در مرتبه حس، حس است؛ در مرتبه خیال، خیال است؛ در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه قلب، قلب است. بنابراین با حفظ مراتب شئون نفس، هر یک از این شئون و مراتب، امکان نزول و صعود دارند. با توجه به این معنا، شهود که از خصوصیات مرتبه قلبی است، می‌تواند عقل را با انحای مختلفی که ذکر آن در توضیح روش خاص گذشت، ارتقا دهد. پس عقل از جهت منبع معرفتی که به آن ارتقا یافته است، یعنی مرتبه قلبی، از هویت شهودی برخوردار است، در حالی که در این ارتقا، هویت عقلی آن محفوظ می‌ماند؛ یعنی عقل منور از جهت منشأ معرفتی، هویت شهودی دارد؛ چون عقل در موطن قلبی، هویت شهودی دارد، اما از این نظر که عقل نسبت به شهود حاصل شده در موطن قلبی امکان تصدیق و تکذیب معرفتی نیز دارد؛ به آن عقل نیز می‌گویند.

۶-۳. قوام یافتن فلسفه با روش عقلی

کار فلسفی نیازمند و متقوم به روش فلسفی، یعنی به‌کارگیری کنش‌های عقلی است. با توجه به این مطلب، هرآنچه فیلسوف با شهود خود یافته است، برای او حجت است، اما باید آن را در قالب برهان عقلی عرضه کند و تا زمانی که در این قالب عرضه نشود، امکان ارزش‌گذاری آن به‌عنوان مطلبی فلسفی وجود ندارد؛ چون عقل، معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی است. شهود با اینکه در رتبه بالاتر از عقل برهانی قرار دارد، تا با معیار عقلی محک نخورد و در قالب برهان عقلی عرضه نشود، نمی‌توان آن را به‌عنوان گزاره‌ای فلسفی در فلسفه وارد کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۵۷).

نقد مبنای سوم

درست است که طبق این مبنا قوام یافتن فلسفه با روش عقلی است، اما همان‌طور که گفته شد، معیار تمایز روش اشراقی از روش بحثی مبتنی بر عقل صرف، بهره‌گیری از شهود خود فیلسوف با محتوای روش خاص نیست؛ معیار تمایز روش اشراقی آن است که فیلسوف اشراقی علاوه بر عقل به‌عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی، به منابعی معرفتی توجه دارد و از آن‌ها بهره می‌برد که برای هستی‌شناسی نسبت به عقل صرف از عمق بیشتری برخوردارند و احاطه بیشتری نسبت به ابعاد واقعیت مورد مطالعه فلسفی دارند. این منابع معرفتی گاه شهود است و گاه ظاهر متن دینی یا گزارش شهود عرفا در عرفان نظری.

۷. مبانی و ادله روش عام

۷-۱. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با دین و عرفان

فلسفه اسلامی از فلسفه فارابی گرفته تا فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای خدامحور است و این ویژگی در

حکمت صدرایی به اوج رسیده است؛ از این رو آشکارا می‌توان دریافت که این فلسفه با ساحت معارفی دین و با عرفان نظری هم‌افق است. به بیان دیگر، فلسفه اسلامی به ساحت‌های معارف دینی و عرفانی راه یافته است، اما برخی از دیگر دانش‌ها مانند علوم تجربی چنین نیستند. فلسفه اسلامی با معارف دین و عرفان نظری دارای حیطه‌ای مشترک است (همان: ۲۷۹).

۲-۷. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان نه تنها دریافت کرده است که دین دغدغه‌های هستی‌شناسانه دارد و معارف دینی متضمن هستی‌شناسی ویژه‌ای‌اند، بلکه می‌بیند که این هستی‌شناسی، هستی‌شناسی برتر و برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه حاصل مقدماتی عقلی است که خود او به آن‌ها دست یافته و پذیرفته است. وقتی فیلسوف مسلمان می‌پذیرد دین حاوی هستی‌شناسی برتر است، طبیعی است که تعاملی ویژه با آن می‌یابد. او هستی‌شناسی دینی را هستی‌شناسی قدسی، یعنی مبرا از خطا، می‌داند. از نگاه او دین، مخ حقیقت است و متن واقع را بیان کرده است (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

نقد مبنای دوم

ایشان مبنای حجیت و دلیل بهره بردن فیلسوف از دین و عرفان نظری را فقط به پشتوانه مقدماتی می‌دانند که فیلسوف به آن‌ها دست یافته و پذیرفته است. این مقدمات در نظر ایشان مقدماتی عقلی است که فیلسوف را به این بهره‌برداری سوق می‌دهد، اما این مقدمات، فقط مقدمات عقلی نیست، بلکه همان‌طور که در نقد مبنای اول روش خاص گذشت، فیلسوفی که دارای شهود است به شهود خود نیز درمی‌یابد که محتوای دینی و عرفانی مطابق با متن واقع است.

۳-۷. برتر بودن هستی‌شناسی عرفانی

ملاصدرا معتقد است حقایق اصیل خارجی همان وجودات‌اند و برای معرفت به خود وجود، تنها یک راه وجود دارد و آن هم شهود است. معرفت عقلی، معرفت از راه آثار است و به خود شیء تعلق نمی‌گیرد و طبیعتاً معرفت ضعیف‌تری خواهد بود (همان: ۲۹۳).

۴-۷. وجود نقص‌هایی در کار عقلی

هرچند راه عقلی رساننده به واقع است، وجود نقص‌هایی در کار عقلی موجب می‌شود فیلسوف برای شناخت حقایق و رسیدن به واقع، رجوع به دین و عرفان نظری را ضروری بداند. مهم‌ترین این نقص‌ها را می‌توان این‌گونه بیان کرد: الف) امور ماورایی که غالباً فلسفه به آن‌ها می‌پردازد غامض و پیچیده‌اند؛ شیوة اشراقی و شهود خود فیلسوف در این زمینه بسیار کارا و مفید است، اما همواره بسنده

نیست. فیلسوف صاحب شهود نیز ممکن است به مکاشفه برخی حقایق دست نیابد؛ (ب) عقل بشری محدودیت دارد، گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند، اما دست اندیشه‌اش به لوازم دورتر نمی‌رسد، در حالی که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. عقل کل می‌تواند تمام لوازم یک اندیشه را بداند، اما عقل محدود بشری چنین توانی ندارد؛ هرچند هر قدر کار فلسفی بیشتری انجام شود و فیلسوف توانمندتر شود، می‌تواند لوازم بیشتری دریابد. نقصان دیگر در همین زمینه، احتمال خطا در اندیشه بشری است؛ برهان معصوم است و حجیت ذاتی دارد، اما میرهن گاه قواعد را به صورت دقیق به کار نمی‌برد؛ (ج) نقصان دیگر محصول این واقعیت است که اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد (همان: ۳۰۱-۳۰۲).

۸. نقد کلی مبانی روش عام

مبانی روش عام از جهت تبیین و تثبیت لزوم مراجعه فیلسوف، به عنوان محقق در هستی‌شناسی، به متن دینی و عرفان نظری، مطالب صحیحی‌اند، اما این مبانی نمی‌توانند هویت‌دهنده روش عام باشند؛ زیرا همان‌طور که در نقد روش خاص گذشت، توجه به متن دینی و عرفان نظری به همراه شهود در کنار هم هویت‌دهنده روش خاص در روش اشراقی به عنوان روش ویژه حکمت متعالیه‌اند.

۹. بررسی لازمه روش خاص و روش عام

لازمه روش خاص و روش عام در تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه تفکیک روش اشراقی به دو روش عام و خاص است؛ به این صورت که در روش خاص که مقوم کار فلسفی است، شهود فیلسوف در کنار عقل فلسفی حضور چشمگیری دارد و در جلوی صحنه کار فلسفی حاضر است. هرچند مطالب فلسفی در قالب برهان عرضه می‌شود، در روش عام ارائه مطالب فلسفی در قالب برهان انجام نمی‌شود؛ از این رو کار فلسفی صورت نمی‌گیرد و در واقع در روش عام، پشت‌صحنه‌های کار فلسفی عرضه می‌شود.

نقد

اولاً همان‌طور که در نقد مبانی روش خاص و روش عام گذشت، برای تمایز روش خاص و روش عام از روش بحثی صرف در روش‌شناسی حکمت متعالیه معیار کاملی ذکر نشده است. تبیین شد که معیار تمایز روش خاص از روش عام علاوه بر ارائه مطالب در قالب برهان فلسفی، خصوصیت عقل منور است که در روش خاص در مقام کاوش‌های فکری به هستی‌شناسی می‌پردازد.

ثانیاً در بهره‌مندی از منابع معرفتی برتر، همان‌طور که توضیح داده شد، از یک سو فرقی میان شهود خود فیلسوف و متن دینی و عرفان نظری نیست؛ به همین دلیل صحیح نیست که بگوییم شهود چون

مربوط به خود فیلسوف است، در جلوی صحنه کار فلسفی حاضر است و معیار هویت‌بخش برای روش خاص است، اما متن دینی و عرفان نظری به دلیل اینکه مربوط به شخص فیلسوف نیست، پشت‌صحنه کار فلسفی حکمت متعالیه را سامان داده است و هویت‌بخش روش عام است. در فلسفه اشراقی و به‌خصوص حکمت متعالیه، صرف ارائه متن دینی و مطالب عرفان نظری ناظر به روش عام نیست و در این موارد متن دینی و عرفان نظری در جلوی صحنه کار فلسفی در حکمت متعالیه (نه پشت‌صحنه کار فلسفی) حاضر است.

فیلسوف اشراقی وقتی به ساحت شهود راه یافت، عقل منور است که به هستی‌شناسی پرداخته است و فلسفه‌ای که از این روش پدید می‌آید، متفاوت از فلسفه‌ای است که فیلسوف آن از عقل منور برخوردار نبوده است. توجه به این نکته لازم است که عقل منور هر فیلسوف اشراقی تا مرتبه خاصی از موطن شهودی که آن فیلسوف به آن راه یافته است، ارتقا می‌یابد و تفاوت ذوق شهودی هر فیلسوف باید مدنظر باشد؛ چنانکه فلسفه نوری اشراقی متفاوت از حکمت متعالیه است.

با این توضیحات روش خاص حکمت متعالیه طبق بیان مختار، آن است که در مقام کاوش‌های فکری، فیلسوف اشراقی با مراجعه به شهود خود و متن دینی و عرفان نظری طبق مبانی گفته‌شده به تحقیق فلسفی و هستی‌شناسی می‌پردازد و در این مرتبه، عقل، شهود خود، متن دینی و عرفان نظری هر کدام به‌نوعی به‌عنوان میزان و معیار در هستی‌شناسی او عمل می‌کنند، اما در مقام ارائه یافته‌های خود که هویت فلسفی فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه است، فیلسوف اشراقی باید مطالب علمی خود را در قالب برهان فلسفی و از طریق عقل فلسفی ارائه کند و از آن دفاع کند. بنابراین روش عام در فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه، آن است که فیلسوف اشراقی در مقام هستی‌شناسی با بهره‌گیری از متن دینی و عرفان نظری، برداشت‌های فکری خود را، مثلاً از باب تأیید برهانی که عرضه کرده است، در فلسفه‌اش وارد می‌کند، اما این ارائه یافته‌ها در قالب برهانی نیست.

۱۰. نتیجه

با توجه به آنچه در نقد مقام «گردآوری و داوری» و نقد «روش خاص و روش عام» گذشت، خصوصیت عقل منور را باید هویت روش اشراقی و حکمت متعالیه و وجه تمایز آن از روش بحثی صرف دانست. این خصوصیت در مقام فلسفه‌ورزی و تفکر (نه ارائه برهان فلسفی) در روش خاص و روش عام حکمت متعالیه حضور دارد. این حضور در مقام بررسی‌های فکری و جمع‌آوری اطلاعات، اقتدار در هستی‌شناسی و کشف ابعادی از واقعیت را برای به فیلسوف اشراقی فراهم می‌کند و عقل فلسفی صرف، امکان معرفت‌افزایی و اقتدار در معرفت‌افزایی به این صورت را ندارد؛ بنابراین فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه را می‌توان هستی‌شناسی برتر نسبت به فلسفه‌ای دانست که از عقل منور در



ارزیابی «مقام گردآوری و داوری» و «روش خاص و عام» در روش‌شناسی حکمت متعالیه

اندیشه‌ورزی خود بی‌بهره یا کم‌بهره است. گردآوری و داوری یافته‌های فلسفی، هم در روش خاص و هم در روش عام، جاری است؛ با این تفاوت که در روش خاص علاوه بر گردآوری و داوری یافته‌های عقل منور، این یافته‌ها در قالب برهان فلسفی تبیین و عرضه می‌شود، اما در روش عام فقط گردآوری و داوری از طرف عقل صورت می‌گیرد و مطالب در قالب برهانی عرضه و تبیین نمی‌شود.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴)، المبداء و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲. _____ (۱۳۶۳ الف)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۶۳ ب)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
۴. _____ (۱۳۷۸)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. _____ (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. _____ (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸)، روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

ضرورت و حقیقت وحی از نظر ملاصدرا^۱

حمید عرب‌مختاری^۲

چکیده

وحی از ارکان نبوت و تنها راه معصوم در انتقال دین به بشریت است و عده‌ای درصدد نفی این موضوع درون‌دینی یا تنزل آن به تجربه‌ای درونی و الهام عام بوده‌اند. سخنان ملاصدرا این نکته را اثبات می‌کند که بشر از رشد عقل نظری و عملی و اجرای عدالت فردی و اجتماعی و مدیریت در بُعد معنوی و حیات دنیوی عاجز است؛ از این رو باید خدای متعال دستگیری داشته باشد تا بتواند در علوم و معارف و حقایق و مدیریت تعلّق، به نتیجه برسد و این با وحی میسر است. علاوه بر این، تبیین حقیقت وحی از نظر ملاصدرا نشان می‌دهد که وحی و جبرئیل به حقیقتی عقلی منحصر نیست که نتواند تنزل یابد، بلکه جبرئیل با حفظ مرتبه عقلی‌اش تنزل مثالی پیدا می‌کند و حضرت رسول نیز با همین چشم و گوش جسمانی فرشته وحی را می‌بیند و وحی را می‌شنود. این تبیین از وحی راهگشای فهم بسیاری از آیات و روایات است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، وحی، تجربه دینی، عقل نظری، عقل عملی، پیامبر.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۹؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.10.3

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (harabmokhtari@gmail.com)

۱. مقدمه

بی‌تردید وحی از ارکان نبوت است. منشأ و کیفیت وحی از جمله موضوعات درون‌دینی است که از دیرزمان مورد توجه بوده و در بین جوامع اسلامی یک مسئله پذیرفته‌شده قلمداد می‌شده است، اما در عصر حاضر عده‌ای به تبیین نادرست آن برآمده‌اند و آن را در حدّ یک تجربه درونی یا حالات روحی پیامبر یا نبوغ شخصی نبی تفسیر می‌کنند که نتیجتاً به نفی اتصال نبی با خدای متعال و امکان خطاپذیری قرآن می‌انجامد (برای توضیح اقوال رک. سبحانی، ۱۳۷۲: ۲۴۳). البته پژوهشگرانی به مسئله وحی پرداخته‌اند و فلاسفه اسلامی نیز به شیوه عقلانی به تبیین امکان و حقیقت وحی همت گمارده‌اند، اما از آنجا که با اقرار حکمای متعالیه، حکمت صدرایی در تفسیر متون دینی و تبیین عقلانی دین و سازگاری بین مبانی عقلی و متون دینی اثربخش بوده است، پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤالات است که با توجه به اصول فلسفه صدرایی ضرورت و حقیقت وحی از منظر ملاصدرا چیست؟ مناط وحی از نظر صدرا چیست؟ مستندات تبیین حقیقت وحی در متون صدرا چیست؟

۲. تعریف نبوت

ملاصدرا در تعریف نبوت می‌فرماید: «إن النبوة ارتباط الانسان (او من یمائله فی حیثیة التکلیف) بالمبدأ الالهی عن طریق الوحی علی وجه الانباء عن الله لغرض التکمیل و الهدایة و التقرب من الله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۷۴/۱). بنابراین یکی از ارکان نبوت، وحی ارسالی است؛ از این رو لازم است به ضرورت و حقیقت وحی از دیدگاه صدرا پرداخته شود.

۳. ضرورت وحی

برای اینکه بتوان ضرورت وحی را روشن ساخت، باید غایت انسان را روشن نمود و اینکه غایت انسان چیست و برای چه مقصدی خلق شده است؟ اگر خداوند را حکیم می‌دانیم و بر این باوریم که عبث از او محال است، در این صورت انسان مقصدی دارد.

۴. وجود فطرت تربیت‌پذیر و غایتمندی انسان

انسان مقصد و غایتی دارد و برای دستیابی به آن مقصد آفریده شده است. آن مقصد، با انسان بیگانه و متباین نیست، بلکه خدای متعال انسان را به‌گونه‌ای خلق کرده است که تربیت‌پذیر است. مبنای تربیت آدمی هم فطرت اوست. فطرت بذر انسانیت انسان است که فعلیت آن متناسب با غایت و کمال حقیقی آدمی است. سعادت حقیقی انسان در بالفعل نمودن و شکوفایی و رشد دو بُعد فطرت، یعنی بینش‌ها و گرایش‌های اوست؛ پس سعادت انسان به کمال فطرت بازخواهد گشت و از آنجا که انسان

قوای متعددی دارد که اعلاّی آن‌ها، قوه عاقله است، سعادتش به سعادت عالی‌ترین قوه او، یعنی قوه عاقله، خواهد بود که این قوه نیز در دو بُعد نظر و عمل باید تربیت یابد که نتیجه آن همان شکوفایی فطرت است.

به بیان دیگر، فطرت که تعلق به روح الهی دارد، حقیقت انسان و سبب خلود اوست؛ از این رو کمال و سعادت حقیقی انسان مربوط به جسم و بدن فانی نیست، بلکه مربوط به جزء باقی او، یعنی روح الهی اوست.

سعادت هر قوه به ادراک چیزی است که با آن قوه مناسب باشد. سعادت قوه عاقله نیز، چه در بُعد نظر و چه در بُعد عمل، به چیزی است که با آن مناسب است. آنچه با قوه عاقله مناسب است علم و عمل متناسب با آن است؛ چنانکه مانع رشد این قوه دو چیز است: جهل و جهالت. جهل که همان عدم العلم است و جهالت که عمل نکردن طبق بینش و علم صحیح است، از جمله عوامل محجوب نمودن قوه عاقله در دو حوزه نظری و عملی است. ملاصدرا معتقد است سعادت قوه عاقله در بُعد علم به ادراک علوم و حکمت خواهد بود؛ یعنی آدمی صورت هستی را از مبدأ کل تا عقول و ملائکه ارضی و سماوی تا انتهای سلسله موجودات، ادراک کند و کیفیت صدور مخلوقات از واجب را بشناسد و تا جایی که ممکن است از وجود واجب آگاه شود و همچنین علم و معرفت نسبت به سایر امور لازم و متناسب با این حوزه از قوه عاقله پیدا کند. در بُعد عمل نیز انجام عمل صالح و عدم تبعیت از هوا و اندیشه‌های باطل، صعوددهنده انسان به غایت خویش است: «إلیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر: ۱۰). علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید: «فالذی یصعد الیه تعالی هو الکلام الطیب و هو الاعتقاد و العلم، و اما العمل الصالح فشأنه رفع الکلام الطیب» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۹/۱).

از آنجا که روح با بدن در ارتباط است، ادبیات نفس مطرح می‌شود و از این رو مدیریت بدن و جنبه‌های حیوانی لازم است، وگرنه رسیدن قوه عاقله به سعادت حقیقی و غایت عالی خویش ممکن نخواهد بود. دستیابی به علم و معرفت بدون تخلیص و تطهیر امکان‌پذیر نیست و انسان تا تطهیر و تهذیب و ریاضت نداشته باشد، نمی‌تواند معرفتی حاصل کند. ملاصدرا در این باره نوشته است:

لأنّ سعادة الإنسان و کرامة نفسه لا تحصل إلّا بالاشتغال بهذه المطالب، و خلاصه عن شقاوة الجهل منوط بالإعراض عن الدنيا و سایر الرغائب، و جمیعها [ای الصحف] مشترکة فی طریق واحد و مسلک جامع هو العلم باللّه و أسمائه و أفعاله و کتبه و رسله و الیوم الآخر، و مع الخلوص عن غشاوة الدنيا بإصلاح الجزء العملی من النفس، و هذه سبیل الموحّدين جمیعاً من الأنبياء و الأولیاء و العرفاء (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۰۱/۷).

و در جایی دیگر گفته است:

فالجحود و الإنكار والاستنكار عن سماع الحقّ و الاشتغال بطلب الشهوات غالب على أكثر الخلق، فلا يمكن إيصال المعاني اللطيفة إلى قلوبهم إلا بعد أن تلين قلوبهم و يسكن إنكارهم و يزول استكبارهم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۷۵/۷).

بنابراین دستیابی به حقایق منوط به مدیریت تعلّق به بدن است؛ پس می‌توان گفت سعادت آدمی منوط به دو امر است: آگاهی از حقایق و علوم و معقولات کلی، اتصاف به صفات حسنه و تنزه از صفات رذیله.

با توجه به مطالب فوق می‌گوییم: (۱) انسان از نظر وجودی دارای بُعد دنیایی، مثالی و عقلی است؛ (۲) هریک از این ابعاد با هم مرتبط‌اند و به تربیت نیاز دارند؛ (۳) تربیت بعد دنیایی و سیاست و تدبیر منزل و ذیقه علم فقه و فریضه عاده است و تربیت بُعد خیال را علم اخلاق متکفل است، و علم کلام و فلسفه و عرفان هم عهده‌دار تربیت بُعد عقلی انسان‌اند. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «از برای هر یک از این نشئات کمال خاصی و تربیت مخصوصی است و عملی است مناسب با نشئه و مقام خود و انبیا علیهم السلام متکفل دستور آن اعمال هستند» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۴۸۶؛ ۴) راه وصول به هدف نهایی، هر چیزی نمی‌تواند باشد، بلکه بین افعال اختیاری و سعادت انسان رابطه حقیقی وجود دارد؛ بنابراین مصادیق خاصی با حدود و شرایط معینی‌اند که موجب عدالت در مملکت وجودی و سعادت انسان می‌شوند که آن‌ها را وحی مشخص می‌کند نه عقل و تجربه ناقص و محدود بشری.

بنابراین از آنجا که انسان‌ها در ابتدا از کمالات تهی‌اند و از طرفی عاجزند و نمی‌توانند بدون دستگیری الهی، به علوم و معارف و حقایق و تخلّق به صفات حسنه دست یابند، باید خدای متعال دستگیری متناسب داشته باشد و تأمین چنین بستری با وحی است تا انسان بتواند در علوم و معارف و حقایق و مدیریت تعلّق، به نتیجه برسد. پس عدالت در همه ابعاد و مراتب وجود انسان اعم از فردی و اجتماعی با وحی تحقق می‌یابد.

ملاصدرا در این باره فرموده است:

إن سعادة الإنسان منوطة بأمرين: أحدهما الاطلاع على الحقائق و المعقولات بالعلوم الكلية. و ثانيهما الاتصاف بالصفات المحسنات و التنزه عن القيود و المضايق السفليات بالآراء العلمية. و هذه الكمالات مما يخلو الإنسان في أول الحدوث لكونه ضعيف الخلق، كما أشار إليه بقوله: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (نساء: ۲۸) بل فائضة عليه من الله تعالى بتوسط الملائكة العلوية، و ليس كل واحد من الناس مما تيسر له التفطن بالكمالات، و الاتصال بعالم العلويات إلا من أئد بروح قدسی يتصل بفيض علوی، و يعلم الأشياء بإلهام غیبی و مدد سماوی، و هذا الإنسان هو «النبي» أو «الولي» و ما يقبله بحسب صفاء باطنه و إشراق روحه



ضرورت و حقیقت وحی از نظر ملاصدرا

عن الملك الملقى إليه المعارف هو «الوحي» للأنبياء أو «الإلهام» للأولياء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۷۵/۶).

انسان‌ها نیاز دارند که به معنویات و حقایق دست یابند. راه دستیابی به حقایق، اتصال به عالم عقول است. انبیا به سبب شدت صفای باطنی ارتباط و اتصالی قوی با منبع عقل دارند و با آن متحدند؛ از این رو از طریق وحی آن‌ها را می‌یابند و به مردم منتقل می‌کنند. در شریعت، آنچه مقصود و غایت قُصوا این است که انسان به معرفت برسد و بتواند با معرفتی که حاصل می‌کند به قرب الهی دست یابد. شرایع به دنبال این‌اند که خلق را به جوار الهی سوق دهند و به سعادت لقای الهی نائل سازند و از پایین‌ترین مراتب به بالاترین مراتب بکشانند که آن راهی جز معرفت الهی و صفات او و اعتقاد به ملائکه و رسل و کتب الهی نیست.

انسان برای اینکه بتواند از این زندگی نتیجه لازم را کسب کند، این مقدار دانش و دانایی برای زندگی او پاسخ نمی‌دهد، بلکه می‌بایست عجز و ناتوانی عقل او جبران گردد و تکمیل شود. راه تکمیل و جبران عقل، در حوزه دانش و علم و در حوزه عمل، وحی و دین است و تا وحی به صحنه نیاید، عقل تکمیل نمی‌شود و نمی‌تواند نقص‌ها و ناتوانی‌ها را جبران کند.

۵. مدیریت حیات دنیاوی وابسته به وحی است

از نظر صدرا طریق کمال و طی کردن آن در این حیات دنیوی حاصل می‌شود؛ چراکه نفوس که در اول پیدایش خود ناقص و بالقوه‌اند، جز با حرکت نمی‌توانند خود را به فعلیت کمالی برسانند و معلوم است که تغییر تدریجی، مقداری دارد که آن زمان است و از طرفی جز در جایی که ماده‌ای در میان باشد محقق نخواهد شد. حرکت و زمان و ماده قابل از خصوصیات عالم ماده است؛ از این رو حفظ دنیا هم مقصود وحی است. دین و وحی می‌بایست به مدیریت دنیا نیز بپردازد تا بتواند با حفظ دنیا، به معرفت الهی و رفعت و صعود دست یابد و دستیابی به چنین مدیریت عادلانه‌ای در پرتو وحی صورت می‌گیرد:

فقد علم أن مقصود الشرائع ليس إلا معرفة الله و الصعود إليه بسلم معرفة النفس بالذلة و العبودية، و كونها لمعة من لمعات ربه مستهلكة فيه، فهذا هو الغاية القصوى في بعثة الأنبياء، لكن لا يحصل هذا إلا في الحياة الدنيا لكون النفس في الأول لكونها ناقصة بالقوة كما علمت، و الارتقاء من حال نقص إلى حال تمام لا يكون إلا بحركة و زمان و مادة قابلة. و وجود هذه الأشياء من خصائص هذه النشأة الحسية، و هو المعنى بقوله عليه: «الدنيا مزرعة الآخرة». فصار حفظ الدنيا التي هي النشأة الحسية للإنسان أيضا مقصودا ضروريا تابعا للدين، لأنه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۳۲).

از آنجا که نفس با بدن در ارتباط است، این هدفِ عالی دست‌یافتنی نیست، مگر آنکه نفس از جانب بدن مساعدت گردد. قافلهٔ انسان به‌جانب خداوند در سفر است. مسافران، نفوس انسان‌ها و مرکب‌های آن‌ها ابدان نفوس است. به هر دلیل اگر مرکب از راه بازماند، مسافر به مقصد نخواهد رسید. پس شریعتی که سعادت انسان را مدنظر دارد، نمی‌تواند تنها به غایت نهایی و مقصد آخر بپردازد و تنها به مسافر بیندیشد، بلکه باید به مرکب او و نیز زاد و توشهٔ مورد نیاز این راه عنایت داشته باشد و برای راهزنان و سارقان و قطاع طریق نیز چاره‌ای بیندیشد؛ در غیر این صورت، وصول به مقصد نهایی ممکن نیست. آنچه شریعت به آن پرداخته و انسان را به آن ترغیب نموده است، دست‌کم سه چیز است: گاه انسان را به کسب حلال و کار برای برخورداری از معیشتی نیکو فرامی‌خواند؛ گاه او را به اعمالی از قبیل صوم و صلات و حج ترغیب می‌کند؛ گاه از انسان، ایمان طلب می‌کند. این امور اگرچه مطلوب شریعت و غایات آن‌اند، اما هرگز در یک سطح نیستند. غایت اساسی ایمان حقیقی است و سایر امور مقدماتی‌اند.

۶. حقیقت وحی

حال که ضرورت وحی روشن شد، باید به این پرسش پاسخ داد که حقیقت وحی چیست؟ ابتدا مختصراً به بیان معنای لغوی و اصطلاحی وحی اشاره می‌شود و سپس به بحث از ماهیت و حقیقت وحی از نظر صدرا پرداخته می‌شود.

۶-۱. معنای لغوی و اصطلاحی

راغب می‌گوید وحی در لغت به معنای اشاره سریع آمده است؛ از این رو به کارهای سریع وحی گفته می‌شود و نیز به سخنان مخفیانه، رمزی و کنایه‌ای که با سرعت ردوبدل می‌شوند، اعم از اینکه در قالب کلام یا کلمه، مکتوب یا ملفوظ باشد وحی اطلاق می‌گردد. همچنین به کلام الهی که به انبیا و اولیا القا می‌گردد وحی می‌گویند: «أَصْلُ الْوَحْيِ: الْإِشَارَةُ السَّرِيعَةُ، وَ لِتَضَمَّنِ السَّرْعَةَ قِيلَ: أَمْرٌ وَحْيٌ، وَ ذَلِكَ يَكُونُ بِالْكَلَامِ عَلَى سَبِيلِ الرَّمْزِ وَ التَّعْرِيزِ ... وَ يُقَالُ لِلْكَلِمَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَلْقَى إِلَى أَنْبِيَاءِهِ وَ أَوْلِيَائِهِ: وَحْيٌ ...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۸).

وحی در قرآن کریم در معنای وسیعی به کار رفته است و دو نوع قولی و فعلی دارد که شامل وحی به انسان اعم از نبی (مانند آیه ۱۹۳ شعرا: «وَنَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ عَلَى قَلْبِكَ») و غیرنبی (مانند آیه ۷ سوره قصص: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ...»)، و همچنین غیرانسان (مانند آیه ۶۸ سوره نحل: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ») می‌شود. استاد جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

محور وحی خدا گاهی علمی است؛ یعنی مطلبی علمی القا می‌شود که با قطع، یقین، جزم و مانند آن همراه است. زمانی عملی است؛ یعنی کاری افاضه می‌شود که با اراده، نیت، قصد، عزم

۱۳۹ ضرورت و حقیقت وحی از نظر ملاصدرا

و نظیر آن همراه است. ایحا در آیات «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) و «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص: ۷) و «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ» از سنخ دوم است؛ یعنی حضرت موسی با عزم و حیانی عصا را انداخت (جوادی آملی، ۱۳۷۸-۱۳۹۸: ۶۵۳/۲۹).

اقسام سه‌گانه سخن گفتن خدای متعال با بشر عبارت‌اند از: ۱) کلام بی‌واسطه، که اصطلاحاً وحی خاص نامیده می‌شود. وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ وحی ویژه و مستقیم خدا را نیز می‌گرفت که خدای متعال می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَتَلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۲) از ورای حجاب (پشت پرده) مانند تکلیم الهی با حضرت موسی ﷺ از حجاب درخت؛ ۳) با وساطت و اعزام پیک و فرشته پیام‌آور وحی «وَنَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ» (شعرا: ۱۹۳). خداوند سبحان هیچ حقیقتی از سنخ وحی را از حضرت ختمی نبوت ﷺ فروگذار نکرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸-۱۳۹۸: ۳۷۸/۲۱، ۳۷۲، ۳۷۴، ۴۳۶/۳).

۶-۲. اقوال در این باب

حقیقت وحی ارسالی در آیه «وَنَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ» چیست؟ جبرئیل که مجرد است، چگونه الفاظ را از خدای متعال دریافت می‌کند و به حضرت رسول القا می‌کند؟ خود نبی چگونه وحی را می‌شنود و دریافت می‌کند؟ آیا با همین حواس ظاهری ملک را می‌بیند و صدای آن را می‌شنود یا فقط با مرتبه عقلی دریافت می‌کند؟ صدرا برای پاسخ به این مسئله ابتدا اقوالی را بیان می‌کند و سپس به نظر خود می‌پردازد:

- قول برخی از مفسران و متکلمان: جبرئیل کلام خدا را از آسمان می‌شنود، سپس آن را بر رسول‌الله نازل می‌کند، اما در کیفیت دریافت اصوات و حروف از خدای متعال توسط جبرئیل اقوالی مطرح است:

الف) برخی از معتزله: خدای متعال الفاظ و حروف را بر زبان جبرئیل خلق کرده است.

ب) اشاعره که خود سه دسته‌اند: دسته اول) خدای متعال سمع الفاظ را برای جبرئیل خلق کرده است، منتها جبرئیل چنین قدرتی دارد که بتواند متناسب با آنچه شنیده الفاظی را تعبیر کند؛ دسته دوم) خدای متعال الفاظی (الفاظ تقدیری) را در لوح محفوظ نوشته است و جبرئیل لوح محفوظ را مشاهده می‌کند و هر آنچه دیده را بر حضرت رسول قرائت می‌کند؛ دسته سوم) خدای متعال کلامش را به صورت اصواتی (نه مکتوب) در جسم مخصوصی خلق می‌کند، سپس جبرئیل آنچه در جسم نقش بسته است را می‌بیند و به رسول‌الله می‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۹۵/۱).

- قول مشائون: حقیقت وحی، عقلی است و در عالم عقل روی می‌دهد. حضرت رسول آن معارف را در همان موطن از جبرئیل دریافت می‌کند، سپس آن‌ها را با خیال قوی و مطهر خود در قالب

الفاظ می‌ریزد و صورتگری می‌نماید. مشائیون بر آن‌اند که پیامبران انسان‌هایی‌اند که استعدادهای خود را به فعلیت رسانده‌اند؛ از این رو نفس نبی با عقل فعال اتحاد برقرار می‌کند و حقایق معقوله را می‌یابد: می‌توان گفت آنچه پیامبر از عقل فعال دریافت می‌کند، در واقع از خدا دریافت می‌کند؛ زیرا مبدأ وجود عقل فعال و صور معقوله موجود در آن خدای متعال است، و این خداست که با وساطت عقل فعال به پیامبر وحی می‌فرستد ...، اما همه آنچه در وحی به وسیله نبی تلقی می‌شود، معارف کلی و مربوط به عقل نظری نیستند ... (بلکه) امور جزئی مانند بیان اخبار گذشتگان و دیدن و شنیدن فرشته وحی و صدای او نیز وجود دارد (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۳۹۴).

اینجاست که قوه خیال نبی به جایی می‌رسد که می‌تواند صورتگری متناسب داشته باشد: انسان‌ها این قابلیت را دارند که با به فعلیت رساندن استعدادها و قابلیت‌های خود، خیال خود را به جایی برسانند که بتواند معقولات دریافت‌شده از عقل فعال را در حس مشترک تصویر کرده، صور محسوسی از آن‌ها دریافت کند. چنین انسان‌هایی همان پیامبران هستند (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۳۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۶).

ملاصدرا این تبیین‌ها را ناصواب و نشئت‌گرفته از جدل و تخیل می‌داند. صدرا بر این مطلب تأکید دارد که از طرفی ثابت شده است که جبرئیل مجرد و از عالم عقل و مفارقات است، نه جسم و جسمانی و از طرفی دیگر در ادبیات دینی چنین آمده است که حضرت رسول، جبرئیل را با همین بصر جسمانی می‌دیده است و کلام خدا را با همین سمع جسمانی از زبان قدسی جبرئیل می‌شنیده است؛^۱ از این رو اینکه وحی و جبرئیل، مادی قلمداد شود و مرتبه وجودی او منحصر به حقیقت عقلی شود و الفاظ را نیز خود نبی تمثیل کرده باشد، نه اینکه ملک آورده باشد، نادرست است و باید مسئله به‌گونه‌ای تبیین شود که هم با قواعد عقلی سازگار باشد و هم با نصوص و ظواهر دینی:

و هذا ممّا فيه إسراف في فحولة التنزيه، كما في القول الأول في أنوثة التشبيه. وإن في كلاً القولين زيغا عن طريق الصواب، وحيدا عمّا فيه هدى لاولى البصائر والألباب و شقاً لعصا الامة لفرقها المتفرقة وأحاديثها النبوية المتواترة، و خرقاً للقوانين العقلية المنضبطة، فالامة مطبقة على أن النبي صلى الله عليه وآله، كان يرى جبرئيل و ملائكة الله المقربين عليهم السلام، يبصره الجسماني و يسمع كلام الله الكريم على لسانهم القدسي بسمعه الجسداني الشخصي (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۹۸/۱).

صاحب حکمت متعالیه ذیل حدیث باب الحجة اصول کافی می‌فرماید:
و قوله: و الرسول الذي يسمع الصوت و يرى في المنام و يعاين الملك، اي في اليقظة و اذا

۱. «والرسول الذي يسمع الصوت و يرى في المنام و يعاين الملك» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۶/۱).

۱۴۱ ضرورت و حقیقت وحی از نظر ملاصدرا

عاین الملك فی الیقظة فكان سماع الصوت و الكلام منه أيضا فی الیقظة، و وقوع ذلك ليس من جهة اسباب خارجية طبيعية بل هو بروز من مكامن الغيب الى عالم الشهادة، فان الذي يرى بعین الخيال اذا قوى و اشتد تمثله انفعّل منه الحس الظاهر و تعدی الى الخارج من غیران يكون فی مادة طبيعية، و کذا ما یسمع بسمع الباطن اذا قوى ینفعّل منه الاذن و یتعدی صورته الى الكلام الظاهر كما مر (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۳).

آری هرچند وحی بر نبی اقسام و درجات مختلفی دارد، بحث در اینجا مربوط به جایی است که حضرت رسول، جبرئیل را با چهره اصلی اش می بیند و در بیداری چهره و صدای او را می شنود.

۷. مناط رؤیت و سماع حسی

به اعتقاد صدرا مناط رؤیت و سماع حسی صورتی مثالی بصری و مسموع نزد نفس است؛ یعنی خود نفس انشاء صورت حسی می کند تا مادیات را ببیند یا بشنود و این بینایی ظاهری مثلاً اعدادی است برای ایجاد صورت در مرتبه تجرد مثالی انسان؛ پس در خواب هم نفس به حسب ذاتش سمع و بصر و شامه و ... دارد. رؤیت و سماع هرچند در مرحله مادی هم انجام می شود به ایجاد و صورت مثالی نزد نفس است؛ یعنی در دیدن مادی ابتدا اعداد صورت می گیرد تا صورتی نزد من از آن شیء محسوس حاصل شود؛ بنابراین دیدن به صورت مثالی است نزد نفس. ناگفته نماند که خود قوه خیال هم از نظر صدرا مجرد است، برخلاف شیخ اشراق و پیروان مشاء که آن را مادی می دانند. البته مشائون صورت مثالی و خیالی را نیز مادی و منطبع در ماده می دانند، ولی اشراق آن را مجرد می داند. صدرا قائل است که هم خود قوه خیال و هم صور خیالی مجردند.

نحن قد أقمنا البرهان العرشى على جوهرية القوة الخيالية و تجرّدها عن المادّة البدنیّة فی الشواهد الربوبیّة عند البحث عن تحقیق المعاد الجسمانی، فمن كانت نفسه واعلة الهمّة فی الجنة السافلة، طفيفة الانجذاب إلى الجنة العالیة، قليلة التوجّه إلى یمین الحقّ و عالم القدس، لم یکن لجوهر قلبه سبیل إلى مطالعة الصور الغیبیّة إلا من مسلك الحاسة الظاهرة و الاتصال بالآلة البدنیة و حضور المادّة الخارجیّة (همان: ۲۹۹/۱).

نظر ملاصدرا در باب وحی پنین است که جبرئیل که مجرد است با حفظ مرتبه عقلی ای که دارد تنزل مثالی می کند و قوه مجرد مثالی نبی با او اتصال برقرار می کند و نبی می تواند با حس ظاهر خود، او را ببیند و از او کلام الهی را دریافت کند:

جبرئیل حقیقت عقلی را از خدای متعال می گیرد و همان حقیقت را به شکل مثالی و دارای تقدّر به حضرت رسول می گوید. وقتی نبی، وحی را دریافت می کند، حقیقتاً به عالم عقل و مثال و حس وصل است و حقیقت وحی را در همه مراتب دریافت می کند، حقیقتاً نبی به جبرئیل عقلی وصل است و حقیقتاً هم جبرئیل مثالی را می بیند. به صورت مثالی دیدن جبرئیل منافاتی با جهت

عقلی او ندارد. چراکه از نظر صدرا تمام ملائکه مجرد، دارای یک ذات حقیقی و یک ذات اضافی‌اند که از باب ذوات اضافی‌ای که دارند انشاء بدن مثالی می‌کنند یعنی واقعاً خود جبرئیل آمده است در مادون و الواح قدری. و چون حضرت رسول با حقیقت عقلی او ارتباط دارد می‌تواند با صورت مثالی او نیز دست داشته باشد از این رو می‌تواند با حس باطن خود، جبرئیل تنزل یافته در مثال منفصل را ببیند و حتی می‌تواند او را به حس ظاهر هم ببیند. صدرا قوه خیال و حس را مجرد می‌داند پس (در باب وحی) واقعاً تنزل صورت گرفته است یعنی خود جبرئیل آمد در مرحله سماوی و ارضی، و حضرت رسول‌الله هم به خاطر قوتی که دارد واقعاً خودش دریافت کرد (یزدان‌پناه، جزوه درس نبوت، مؤسسه نفحات).

عبارت صدرا در این باره چنین است:

و الملائكة العلیمة ذوات حقیقیة، و لها ذوات مضافة إلى ما دونها تنشأ منها الملائكة اللوحیة، و أما ذواتها الحقیقیة فهي أمریة كلامیة قضائیة، و ذواتها الإضافیة النفسیة فهي خلقیة کتابیة قدریة ... و تتمثل لها صورة الملك بحسب ما یحتملها، فیری ملكا على غیر صورته التي كانت فی عالم الأمر، بل على صورته الخلقیة القدریة، و یسمع كلامه بعد ما كان وحیا، أو یری لوحا بیده مکتوبا، فیکون الموحی إلیه یتصل بالملك بباطنه و روحه، و یتلقى بروحه القدسیة منه المعارف الإلهیة، و یشاهد آیات الله و یسمع كلام الله الحقیقی العقلی من الملك الذی هو الروح الأعظم. ثم یتمثل له الملك بصورة محسوسة، و كلامه بصورة أصوات و حروف منظومة مسموعة، و فعله و كتابه بصورة أرقام و نقوش مبصرة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۱۵/۷-۱۱۶).

۸. نتیجه

با توجه به اینکه انسان غایتمند است و فطرتی دارد که نیازمند تربیت و شکوفایی است و همچنین موجودی است اجتماعی که بسیاری از نیازهایش در تعامل با دیگران مرتفع می‌شود، و از طرفی از اجرای عدالت در ناحیه قوای نفسانی و مدیریت حیات معنوی و زندگی اجتماعی خویش در راستای سعادت حقیقی خود عاجز است، نیازمند وحی است. از نظر صدرا وحی و جبرئیل به حقیقت عقلی‌ای که نتواند تنزل یابد منحصر نیست، بلکه جبرئیل با حفظ مرتبه عقلی‌اش تنزل مثالی پیدا می‌کند و حضرت رسول نیز با همین بصر جسمانی فرشته وحی را می‌بیند و با همین سمع جسمانی وحی را می‌شنود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، ۱۴۰۴ق، الیعیات نفس شفا، قم: مکتبة آية الله مرعشی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸-۱۳۹۸)، تسنیم، ج ۲۹، قم: اسرا.
۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
۴. سبجانی، جعفر (۱۳۷۲)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیه، مؤسسه نشر اسلامی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴)، المبدء والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. _____ (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۷. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۹۸)، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، حکمت مشاء، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۱. کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰)، چهل حدیث، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

ملاک اختیار از نظر علامه طباطبائی^۱

یوسف معزز^۲

چکیده

اختیار از جمله مسائل پیچیده در الاهیات، به معنی اخص آن، است، مخصوصاً اختیار واجب تعالی که به ظاهر با ضروری دانستن تحقق فعل از او ناسازگار است؛ یعنی اگر او فاعل مختار است، نباید فعلش ضروری باشد و اگر فعلش ضروری است، نباید فاعل مختار باشد، و این مستلزم موجب بودن اوست، نه اختیار. هر یک از حکما در مورد ملاک اختیار، خواه در انسان و خواه در واجب تعالی، نظرات متشابه و متفاوتی ارائه داده‌اند. علامه طباطبائی یکی از این حکماست که در نوشته‌های خود ملاک‌های ظاهراً متفاوتی در این زمینه تعیین کرده است، اما بررسی و تحلیل این ملاک‌ها به این نتیجه می‌انجامد که همه آن‌ها بیان‌های متفاوتی از یک ملاک‌اند: مقید نبودن فاعل به هیچ یک از دو طرف فعل و ترک، یا تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک که در اصطلاح آن را امکان بالقیاس می‌گویند. **کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبائی، اختیار، ملاک اختیار، عدم تقید به فعل و ترک، امکان بالقیاس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.11.4

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (y.moazzaz63.m@gmail.com)

۱. مقدمه

برخی از موجودات در کارهایشان هیچ انتخاب و گزینشی ندارند، بلکه براساس جبری که طبیعت بر هستی آنها نهاده است به‌سوی افعالشان کشانده می‌شوند؛ یعنی چنان نیستند که هر وقت خواستند انجام دهند و هرگاه نخواستند ترک کنند. در مقابل، انسان وقتی به وجدان خود رجوع می‌کند، خود را آزاد و مختار می‌یابد، چنانکه اگر خواست کاری را انجام می‌دهد و اگر نخواست آن را ترک می‌کند. سرشت او چنین رقم خورده که باید آزاد و مختار باشد، قدرت انتخاب و اختیار دارد، اما در انتخاب خود آزاد و مختار نیست و همیشه بر سر دوراهی قرار داشته، خود باید یکی را انتخاب کند^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م: ۳۸۸/۶).

اختیار کمال وجودی است و واجب بالذات نیز واجد آن است. با این حال، حکما قاعده‌ای دارند که بنا بر آن، با تحقق علت تامه وجود معلول ضروری است؛ یعنی اگر علت به حد تمامیت رسید و عوامل ایجاد شیء دخیل تحقق یافت، بدون انتظار به چیز دیگر، شیء و معلول باید موجود شود. از سوی دیگر، چون واجب بالذات علت تامه تمام اشیاست، وجود معلول نیز باید ضرورت یابد، و با ضرورت معلول، اختیار تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا علت تامه هیچ‌وقت حالت منتظره ندارد و بودنش مساوی است با بودن معلول؛ در نتیجه هیچ‌وقت بر سر دوراهی نیست که یکی را اختیار کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۹۲/۱).

سازگاری و ناسازگاری اختیار با ضرورت علی و معلولی ازجمله مسائل مهم و پیچیده در حکمت است که اندیشمندان را به خود مشغول داشته و آرای مختلفی را به ظهور رسانده است. برخی راه سازش را در پیش گرفته‌اند و تنافی بین آنها را رد می‌کنند. ایشان هم اختیار را ثابت می‌دانند و هم ضرورت و جبر علی و معلولی را، بلکه اختیار را مثبت ضرورت علی می‌دانند؛ یعنی اگر اختیار است، پس ضرورت علی نیز باید محقق باشد، در غیر این صورت، اختیار نیز منتفی خواهد شد. از نگاه برخی دیگر، این دو در تقابل با هم‌اند و قابل جمع نیستند؛ یا باید اختیار را ثابت کرد و دیگری را رها کرد یا باید جبر علی را نگه داشت و از اختیار دست کشید.

در بین اندیشمندان سازگارگر علامه طباطبایی ازجمله کسانی است که رأی به سازگاری اختیار با ضرورت علی و معلولی داده و جمع آنها را ممکن دانسته است. او مثل دیگر حکیمان سازگارگر نه تنها ضرورت را منافی اختیار نمی‌داند، بلکه اصلاً اختیار را در جایی محقق می‌داند که ضرورتی علی هم تحقق داشته باشد، اگر اختیار باشد و ضرورت نباشد، اختیاری هم نخواهد بود.

۱. «فكان العبد ملجئاً مضطراً في إرادته الجأته إليها المشية الواجبية الالهية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م: ۳۸۸/۶؛ همان: ۳۱۰/۴).

اشکالاتی که بر قائلین به اختیار و ضرورت علی وارد شده و آن‌ها را ناگزیر به جواب کرده است، بر علامه نیز وارد بوده و جواب می‌طلبد، اما علاوه بر آن، برخی اشکالات نیز به مبانی خاص خود علامه برمی‌گردد که بر مدار ملاک یا ملاک‌هایی است که او درباره اختیار بیان کرده است؛ از این رو لازم است ابتدا ملاک ایشان تبیین و سپس نقدها پیرامون آن بررسی شود.

۲. انواع معیار

در آثار علامه طباطبایی معیارهای مختلفی برای مختار بودن فاعل مختار بیان شده است که در نظر ابتدایی، ظهور در اختلاف و تباین آن‌ها دارد؛ از این رو باید بررسی کرد که آیا این معیارها با یکدیگر سازگار و قابل جمع و ارجاع به یکدیگر هستند یا حقیقتاً متباین و متناقض‌اند؟

۲-۱. تساوی نسبت فاعل به فعل و ترک

علامه در این معیار، فاعل مختار را کسی می‌داند که در مقایسه با فعل دارای نسبت تساوی است؛ یعنی هم می‌تواند انجام دهد و هم می‌تواند ترک کند، نه فعل برای او ضرورت دارد و نه ترک فعل: «ثالثاً أن الملاك فی اختيارية الفعل - تساوی نسبة الإنسان إلى الفعل و الترك - و إن كان بالنظر إليه و هو - تام الفاعلية - ضروری الفعل» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

تساوی در اینجا به این معنا نیست که واجب مثل ماهیات است که در نتیجه امکان او اثبات شود، و واجب بالذات منقلب به ممکن شود، بلکه به معنای عدم تقید ذات به اطراف فعل است؛ یعنی چنین نیست که یا حتماً مقید به فعل باشد یا مقید به ترک، بلکه به اطلاق ذاتی خود مقید به چیزی نیست، و این امر از شدت وجودی او سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی وجود در نهایت اطلاق و لاحدی که چیزی توان مقید ساختن آن را ندارد؛ در ادامه توضیح بیشتری خواهد آمد.

استاد فیاضی (دام ظلّه) در مقام توضیح و تبیین این نکته می‌فرماید تساوی فاعل نسبت به دو طرف فعل و ترک در صورتی است که فاعل علت ناقصه باشد نه علت تامه؛ زیرا اگر علت تامه باشد فعل یا ترک دارای ضرورت است، نه تساوی. بنابراین انسان به عنوان اینکه فاعل و علت ناقصه است، می‌تواند نسبت به فعل مشتاق باشد و آن را اراده کرده، انجام دهد و هم می‌تواند اراده نکند و انجام ندهد.

فمراده قدّس سرّه أنّ الملاك فی الاختیار الذی هو کون الفاعل بحیث إنّ شاء فعل و إنّ شاء ترک، المستلزم لتساوی نسبة الفاعل إلى الفعل و الترك، هو تساوی نسبة الفاعل بما أنّه علّة ناقصة إلى الفعل و الترك، بمعنی أنّ الإنسان بما أنّه فاعل - لا علّة تامّة - یمكن أن یدرک کون الفعل کمالاً، فیشاق إلیه، فیریده، و یفعله، و یمكن أن یدرک کون الترك کمالاً، فیشاق إلیه، فلا یرید الفعل، و لا یفعله (فیاضی، ۱۳۹۲: ۴۶۷/۲).

شاید بتوان گفت نگاه علامه در تساوی بین فاعل و فعل، نسبت فاعل به فعل است نه نسبت فعل به فاعل؛ زیرا بین دو مطلب مذکور فرق است. اگر از جانب فعل به فاعل سنجیده شود، چون واجب بالذات علت تامه است و با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است، در نتیجه یکی از فعل و ترک باید ضروری باشد، اما اگر نسبت فاعل به فعل مورد نظر باشد، چون فاعل نسبت به فعل اطلاق دارد و به هیچ کدام مقید نیست، گفته می‌شود نسبت به آن‌ها دارای تساوی است و به هیچ کدام مقید نیست، بلکه خود ضرورت بخش است، نه اینکه ضرورت از جانب فعل بیاید (رک. طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

استاد فیاضی در مقام نقد بیان علامه می‌فرماید اگر تساوی نسبت به فعل و ترک ملاک اختیار باشد، دافع اغیار نبوده، در فواعل طبیعی نیز جاری خواهد بود، در حالی که فواعل طبیعی مختار نیستند؛ مثلاً آتش فاعل طبیعی است و نسبت به احراق و عدم احراق نسبت تساوی دارد، در حالی که کسی آن را مختار ندانسته است؛ به این معنا که از میان احراق و عدم احراق یکی را اختیار کرده باشد، بلکه چنین فواعلی از دایره اختیار خارج‌اند (فیاضی، ۱۳۹۲: ۴۶۷/۲).

شاید این نقد وارد نباشد؛ زیرا علامه قبل از بحث در باب ملاک و معیار اختیار، شروطی را بیان می‌کند که برای اختیار لازم است و با تحقق چنین شروطی بحث از ملاک مطرح است، در غیر این صورت نه عنوان مختار صادق خواهد بود و نه عنوان قادر؛ زیرا قادر کسی است که از روی اختیار فعل را انجام دهد و وقتی عنوان اختیار بر فاعلی صادق نبود، به تبع قادر نیز بر او صادق نخواهد بود. نیز از جمله شروط صدق مفهوم اختیار، علم است، آن هم نه مطلق علم، بلکه علمی که دخالت در فعل داشته باشد و از اسباب تحقق فعل باشد، نه مجرد آگاهی که برای اختیار کافی نیست؛ بنابراین فواعل طبیعی چون علم دخالتی در فعل آن‌ها ندارد، عنوان مختار بر آن‌ها صادق نیست (رک. طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۱۹۷/۹).

فکل نوع علة فاعلية لکمالاته الثانية - و الأنواع فی ذلک علی قسمین: منها ما یصدر عنه أفعاله لطبعه من غیر أن یتوسط فیہ العلم کالعناصر و منها ما للعلم دخل فی صدور أفعاله عنه کالإنسان و القسم الثانی مجهز بالعلم (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۳).

علامه در کتاب اصول فلسفه در ملاک اختیار از تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک از اصطلاح امکان بالقیاس استفاده می‌کند. در مقابل، ضرورت بالقیاس است که با وجود یکی، وجود دیگری ضرورت می‌یابد، مانند علت تامه نسبت به معلول، که با تحقق علت تامه، تحقق معلول ضرورت دارد و در این صورت رابطه علت با معلول ضرورت بالقیاس است، برخلاف امکان بالقیاس که با تحقق یکی، یعنی علت ناقصه، تحقق دیگری (یعنی معلول) ضروری نیست، بلکه غیر از علت ناقصه اجزای دیگر علت باید موجود شود، تا معلول به درجه وجوب و ضرورت برسد؛ بنابراین فاعل مختار کسی

است که نسبت به فعل و ترک دارای نسبت امکان است و توان اختیار یکی از دو طرف آن را دارد، هم فعل و هم ترک:

هر معلول نسبت به علت ضرورت بالقیاس دارد؛ یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم، نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت، یعنی ضرورت بالقیاس، تنها میان معلول و علت تامه آن وجود دارد، نه میان معلول و اجزای علت آن و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به اینکه تنها علت تامه است که ضرورت‌دهنده است، اگر چیزی را به غیر علت تامه‌اش نسبت دهیم، نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است، پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده می‌شود ... و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می‌کند و خودش را مختار، یعنی آزاد در فعل و ترک، و افعال خود را برای خود اختیاری می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۰۸/۳).

پس امکان بالقیاس بیان اصطلاحی همان تساوی نسبت فاعل به فعل و ترک است و منافاتی با آن ندارد. وقتی گفته می‌شود فاعل نسبت به فعل و ترک دارای نسبت امکان یا تساوی است؛ یعنی هم می‌تواند جانب فعل را اختیار کند و هم جانب ترک را، چنین نیست که یا طرف فعل برای او دارای ضرورت است یا طرف ترک آن، و نتواند غیر آن را اختیار کند، بلکه فاعل مختار همیشه بر سر دوراهی فعل و ترک قرار داشته، خودش باید یک طرف را از روی علم برگزیند و انجام دهد یا ترک کند.^۱

آیت‌الله سبحانی (دام‌ظله) در نقد بیان علامه که نسبت فاعل به فعل را نسبت امکان می‌داند، می‌فرماید اگر معلول نسبت به علت تامه سنجیده شود، دارای وجوب است و به تبع تحقق علت، معلول نیز باید تحقق داشته باشد؛ بنابراین تساوی در بین نیست، بلکه ضرورت محقق است، اما اگر معلول

۱. علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام نیز از اختیار با تعبیر امکان استفاده می‌کند و ضروری بودن فعل در جهتی را منافی امکان آن از جهتی دیگر نمی‌داند: «انسان و اختیار: فعلی که انسان انجام می‌دهد یکی از پدیده‌های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده‌های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی‌اثر نمی‌توان دانست؛ مثلاً لقمه نانی که انسان می‌خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آن‌ها فعل غیرمقدور است و با تحقق همه آن‌ها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است. و چنانکه گذشت، ضروری بودن فعل نسبت به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است، نسبت امکان باشد. انسان امکان، یعنی اختیار فعل، را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است، نیست. درک ساده و بی‌آلایش انسان نیز این نظر را تأیید می‌کند؛ زیرا ما می‌بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت فرق می‌گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می‌دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می‌دهند؛ برخلاف قسم دوم که در آن‌ها تکلیفی متوجه انسان نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

نسبت به بعضی اجزای علت مقایسه شود، در این صورت اگر اجزای دیگر غیر از اراده مورد نظر باشد، مفید فایده نبوده، فاعل را مختار نمی‌کند، بلکه موجب خواهد بود؛ زیرا هیچ یک از آن‌ها در دایره اختیار فاعل قرار ندارد، مانند وجود خود فاعل (مثلاً انسان)، وجود مواد غذایی در خارج، که هیچ یک تحت اختیار فاعل نیست، و اگر نسبت به اراده فاعل ملاحظه شود، چون از نگاه علامه اراده به عنوان حلقه آخر مبادی، در دایره اختیار قرار ندارد؛ یعنی نسبت به اراده، اراده دیگری ندارد تا آن را اختیار کند، بلکه اراده بدون اختیار و اراده سابق حاصل می‌شود، در نتیجه فعل نیز به تبع آن تحت اختیار او نخواهد بود، بلکه فاعل موجب خواهد بود، نه فاعل مختار (سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۳).

با ملاحظه مبنای علامه شاید بتوان در جواب گفت که با اینکه همه مبادی اختیار غیراختیاری‌اند (در غیر این صورت تسلسل در مبادی اختیار لازم می‌آید)، اراده که جزء اخیر علت است، فاعل فعل نیست، بلکه اراده و همچنین شوق از لوازم علم‌اند، با حصول علم و تصور و تصدیق به فایده شوق حاصل شده، به تبع آن اراده نیز واقع می‌شود، و از طرفی علم و اراده متمم فاعلیت فاعل است، نه خود فاعل؛ بنابراین اراده فاعل نیست تا با غیراختیاری بودن آن، فعل نیز غیراختیاری شود، بلکه با غیراختیاری بودن همه مبادی همچنان فاعل از دایره اختیار خارج نمی‌شود؛ در ادامه به تفصیل بحث خواهد شد.

۲-۲. تأثیر فاعل در فعل و ترک

علامه در کتاب حاشیه کفایه و همچنین نه‌ایة الحکمه، بیان دیگری از فاعل مختار دارد. او مختار را کسی می‌داند که خود در فعل اثر داشته و آن را انجام داده باشد، و از غیر کسی که هم‌عرض اوست، متأثر نباشد، در این صورت فاعل مجبور خواهد بود، نه فاعل مختار؛ بنابراین کسی که به اختیار خود از کنار دیواری نزدیک فرو ریختن فاصله بگیرد، فاعل مختار است، در مقابل، کسی که فاعلی در عرض او (مثلاً انسان دیگر) در انجام فعل او اثر بگذارد، مختار نیست، بلکه مجبور است؛ کسی که به دیواری تکیه داده و پس از اینکه دیگری او را تهدید کرد که اگر فاصله نگیرد، دیوار را بر سرش ویران خواهد کرد، از دیوار فاصله بگیرد، مختار نیست؛ زیرا او متأثر از دیگری بوده و با اجبار او فعلی را انجام داده است، در نتیجه فاقد ملاک است و فاقد حکم آن، یعنی اختیار، است.^۱

فان المأخوذ فی الفعل الاختیاری ان یکون ترجیحه إلی الفاعل لا إلی غیره و کونه ضروریاً

بایجاب الفاعل غیر کونه ضروریاً بتأثیر من الغیر فی فاعلیة الفاعل (طباطبایی، بی تا: ۵۷).

در بررسی این ملاک می‌توان گفت مؤثر بودن فاعل منافاتی با نسبت امکان و تساوی فعل نسبت به

۱. «هو مختار فی فعله بذاته - إذ لا مؤثر غیره یؤثر فیهِ - فهو تعالی قادر بذاته» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۹۸).

او ندارد، و این‌ها با هم سازگارند؛ زیرا مؤثر بودن زمانی معنا پیدا می‌کند که فاعل ابتدا نسبت به فعل و ترک، نسبت امکان و تساوی داشته باشد و به هیچ کدام مقید نباشد، نه فعل برای او ضرورت داشته باشد، و نه ترک آن، بلکه بتواند هر کدام را که اراده کرد، انجام دهد، در این صورت بعد از فراهم شدن همه مقدمات فعل و ترک، خود فاعل بذاته و بدون تأثیر از دیگران اقدام کرده است و محقق مراد خویش است.

بنابراین مراد از مؤثر بودن، مطلق تأثیر نیست، خواه تأثیر طولی، و خواه تأثیر عرضی، بلکه مراد تأثیر عرضی است، که فاعلی در عرض فاعلیت او تأثیر داشته باشد و او را مجبور به فعل کند، در نتیجه مؤثر در فعل تنها فاعل مجبر است و دیگری از اثرگذاری ممنوع شده است، و به تبع فعل نیز مستند به مجبر خواهد بود، نه هر دوی آن‌ها؛ برخلاف تأثیر طولی که هم فاعل در مرتبه مادون مؤثر بوده، انجام‌دهنده فعل است و فعل به او استناد دارد و هم فاعل در مرتبه اعلی، در نتیجه فعل به هر دو مستند است و این دو منافی یکدیگر نیستند، بلکه در عین اثبات برای یکی برای دیگری نیز ثابت است؛ زیرا تأثیر فاعل در مرتبه اعلی نسبت به مادون خود، تأثیر در فاعل مختار است؛ یعنی واجب در فاعلی تأثیر دارد که فعل خود را از روی اختیار انتخاب کرده، انجام می‌دهد و همان‌طور که وجود فاعل مختار متقوم و وابسته به واجب است، فعل او نیز وابسته به اوست و از دایره امکان خارج نمی‌شود؛ چون فعل نیز مثل ذات فاعل ممکن است و در سلسله مراتب علی و معلولی مستند به واجب است، هم ذاتاً و هم فعلاً و این دو منافی یکدیگر نیستند؛ بنابراین تأثیر واجب، تأثیر در فاعل مختار است نه در فاعلیت بدون اختیار تا او مجبور به فعل باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۳۷۲/۶).

۲-۳. میل و انعطاف

علامه در بیانی دیگر و با عنوانی دیگر فاعل مختار و ملاک آن را تبیین کرده و «میل و انعطاف» را ملاک اختیار فاعل می‌داند، یعنی کشش و انعطاف نسبت به یکی از طرف فعل و ترک، که تعیین و گزینش یکی از دو طرف را می‌فهماند، و این به‌ظاهر مخالف با بیانات قبلی ایشان است که حاکی از تساوی و عدم تقید و بی‌رنگی بود، نه تعیین و توجه به سمتی، ولو به واسطه کشش و جذبه درونی، و این نشان‌دهنده خروج از حالت تساوی و تعیین به یکی از دو طرف است؛ زیرا میل و شوق یک امر نفسانی است که حاکی از حالت کشش و جذبه به سمت چیزی است، مثل گرسنه و تشنه‌ای که جذبه درونی او را به سمت آب و غذا می‌کشاند و به دنبال آن در پی تحصیل مراد خارجی (آب و غذا) برمی‌آید و به سمت آن کشیده می‌شود، در حالی که امکان حاکی از رابطه فاعل با فعل و نسبت تساوی و عدم تقید فعل به فاعل است، که هیچ نوع تعلق و وابستگی به یکی از طرف فعل و ترک را ندارد: «و هذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين - هو الذي نسمة اختیاراً - و نعد الفعل الصادر عنه فعلاً اختیاراً» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

با نگاه دقیق می‌توان از ظاهر رفع ید کرد و گفت این بیان نیز با بیانات قبلی ایشان منافاتی ندارد؛ زیرا میل و انعطاف از نظر مفهوم غیر از مفهوم نسبت امکان و تساوی و عدم تقید فاعل به فعل است، اما این دو به لحاظ مصداق در طول یکدیگرند و یکی تابع دیگری است؛ زیرا عنوان میل و شوق و انعطاف در فاعل‌های مرید است و بعد از علم و تصدیق به فایده، به صورت حالت نفسانی در نفس ایجاد می‌شود و او را به سمت آن متمایل می‌کند، و وقتی این حالت شدت یافت، اراده کرده، فعل را در خارج محقق می‌کند، اما به چنین فاعل‌هایی منحصر نیست، بلکه بر فاعل‌های طبیعی نیز اطلاق دارد و هنگامی که فاعل به سمت فعلی در حرکت است، عنوان میل بر او قابل استعمال است، کما اینکه وقتی سنگی به سمت پایین در حرکت است، می‌گویند میل درونی او را به سمت پایین و حیّز اصلی خود می‌کشاند.

در مورد واجب تعالی نیز خالی از اشکال است و با نوعی توسعه در معنا قابل اطلاق است؛ زیرا واجب مجرد از ماهیت است و اوصاف او تحت هیچ مقوله‌ای قرار ندارد و به تبع فاقد میل و انعطاف نیز هست، اما اگر میل از کیف و مقوله بودن و همچنین از وجود بعد از عدم مجرد شود، در این صورت، نتیجه آن که حرکت به سمت تحقق فعل است، در واجب نیز تحقق دارد، و واجب با اختیار خود به سمت انجام آن حرکت کرده، اراده انجام آن را دارد، که گویا میل درونی بر تحقق آن دارد، که در حقیقت نام‌گذاری لازم به اسم ملزوم است، نتیجه میل به چیزی داشتن، حرکت به سمت تحقق آن در بیرون است، و در واجب نیز چنین است، و استفاده از عنوان حرکت از ضیق تعبیر است؛ زیرا واجب همان‌طور که میل ندارد، حرکت نیز ندارد، بلکه خواستن و شدن در اینجا یکی است، بدون اینکه حرکت و آلت حرکت لازم باشد.

۲-۴. خودتعیینی

«خودتعیینی» ملاک دیگری است که در نوشته‌های علامه وجود دارد؛ یعنی فاعلی که فعلش را خود تعیین می‌کند، نه اینکه از جانب دیگری برای او تعیین شود، کما اینکه برخی موجودات دارای قدرت انتخاب‌اند و همیشه بر سر دوراهی‌ها خود باید انتخابگر و تعیین‌کننده باشند: «القادر مختار بمعنی أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره» (همان: ۲۹۶).

بررسی این ملاک نشان می‌دهد که خودتعیینی نیز با ملاکات سابق منافاتی ندارد، و شاید بتوان گفت این ملاک تعبیر دیگری از ملاک سابق (خودتأثیری) است؛ زیرا فاعل که در تعیین و انتخاب چیزی متأثر از غیر نیست و خود بدون مجبری فعلی را تعیین و گزینش می‌کند، مختار است و خود تعیین‌کننده و خود مؤثر است. البته شاید بتوان بین آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد، به این صورت که در

حقیقت خودتعیینی لازمه فاعل علمی است. فاعل علمی فعل را از روی علم انتخاب می‌کند و لازمه این تعیین فعل از طرف خود فاعل است. علم تمایزدهنده کمال از غیر کمال است، و آنچه برای فاعل کمال محسوب می‌شود را از آنچه برای فاعل کمال نیست، تمییز می‌دهد، و به تبع آن فعل از نسبت تساوی بین دو طرف به یک سمت هدایت می‌یابد، و در نتیجه یک طرف متعین می‌شود و به دنبال آن فاعل درصدد تحصیل و به دست آوردن کمالات وجودی اقدام کرده، فعل را انجام می‌دهد: «فظهر بذلك أولاً أن المبدأ الفاعلي - لأفعال الإنسان الإرادية - بما أنها کمالاتها الثانية - هو الإنسان بما أنه فاعل علمی - و العلم متمم لفاعليته يتميز به الکمال من غيره» (همان: ۱۲۲).

بنابراین خودتعیینی مربوط به مرتبه علم است و در علم و تصدیق به فایده، خود فاعل، به نتیجه می‌رسد و به فایده تصدیق می‌کند، بدون اینکه کسی در تصدیق به فایده نقشی داشته باشد. البته با اینکه از راهنمایی و ارشاد دیگران استفاده می‌برد و در حقیقت مشورتی صورت می‌پذیرد، نتیجه و تصدیق به فایده به عهده خود فاعل است؛ یعنی می‌تواند گوش به حرف مشاور ندهد و راه دیگر را انتخاب کند، برخلاف کسی که تحت غلبه و قهر و سلطه دیگری است و با اینکه خودش به نتیجه‌ای رسیده و مخالف تصدیق مجبر است، به اجبار مجبر نتیجه دیگر را تصدیق و اختیار می‌کند؛ بنابراین تصور و تصدیق به فایده اگر به تعیین خود فاعل باشد، مختار خواهد بود، در غیر این صورت مجبور خواهد بود. البته اگر حرف نهایی علامه مطرح شود که فرق فاعل مختار و فاعل مجبور اعتباری است، که در ادامه خواهد آمد، فرق بین این ملاک و ملاک سابق نیز منتفی شده، به ملاک قبلی (خودتأثیری) بازخواهد گشت؛ زیرا بنابر این مبنا، فاعل مجبور نیز مختار است و خود تعیین‌کننده و تصدیق‌کننده فعل خویش است، بر خلاف فردی که خود مورد فعل است، و نه تصدیق مطرح است و اختیار.

۲-۵. مسبوقیت فعل بر اراده

علامه در بیانی دیگر «اراده» را ملاک اختیار بیان می‌کند، و فاعل مختار را فاعلی می‌داند که فعلش مسبوق به اراده‌اش باشد، اگر اراده کرد انجام دهد و اگر اراده نکرد ترک کند، و این بعد از علم و شوق حاصل می‌شود؛ یعنی بعد از تصور فعل و تصدیق به فایده آن و بعد از شوق و شوق شدید، اراده موجود می‌شود. بنابراین اراده غیر از علم و شوق است؛ زیرا با تصور و تصدیق و همچنین شوق و شوق شدید، فاعل همچنان می‌تواند فعل را اختیار نکرده، و بر ترک باقی باشد.

و بمثل البيان يظهر أن الإرادة - غير الشوق المؤكد الذي عرفها به بعضهم - و ملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة - التي يتوقف عليها فعل الفاعل المختار - هو أن مقتضى الأصول العقلية - أن كل نوع من الأنواع الجوهرية - مبدأ فاعلي للأفعال التي ينسب إليه صدورها - و هي کمالات ثانیة للنوع (همان: ۱۲۱).

ملاک اراده با ملاکات سابق در تعارض نیست و با یکدیگر سازگارند؛ زیرا اراده صفت ذات الاضافه است، اراده مطلق نیست، اراده چیزی است، و همیشه همراه با مراد است، اگر اراده‌ای هست به تبع آن حتماً مریدی هم هست، از هم جدا نمی‌شوند، بعد از تساوی و نسبت امکان، اراده تحقق پیدا کرده، نسبت به یکی از دو طرف فعل و ترک اضافه پیدا می‌کند، یا اضافه به جانب فعل است یا به جانب ترک؛ بنابراین سازش بین این دو ملاک به نحو طولیت امکان‌پذیر است، کما اینکه در موارد سابق نیز چنین بود.

بنابر نظر علامه اراده از جمله صفات فعل است؛ یعنی از اوصافی که به مقایسه و سنجش با فعل نیاز دارد و تا مقایسه نشود این اوصاف موجود نمی‌شوند، مثل وصف خالقیت و رازقیت که تا مخلوقی نباشد و خلقی صورت نگیرد، بر واجب خالق اطلاق نمی‌شود، و همچنین وصف رازقیت، که تا موجودی نباشد و نعمت و رزقی بر او عطا نشود، وصف رازق بر واجب اطلاق نمی‌شود. بنابراین باید مقایسه‌ای بین فاعل و فعل او صورت پذیرد، تا بتوان برخی اوصاف را به واجب نسبت داد. برخلاف اوصاف ذاتی که در مقام ذات تحقق دارد، و نیازمند ملاحظه و مقایسه نیست، مثل وصف اختیار که از نظر حکما از اوصاف ذاتی است و خود ذات کافی است به اتصاف به آن، یا حیات که ذات واجب فی نفسه و بدون مقایسه با امری واجد آن و متصف به آن است؛ از این رو به مقایسه احتیاج ندارد و چون اختیار با مفهوم واحدی هم بر واجب اطلاق می‌شود و هم بر غیر واجب، باید ملاک آنکه مسبوقیت فعل به اراده است در واجب نیز جاری باشد، حال آنکه بر او صادق نیست؛ زیرا اراده صفت فعل است، و به تبع آن اختیار نیز از اوصاف فعل خواهد بود، نه از اوصاف ذاتی. بنابراین باید اختیار را از واجب منتفی دانست که موجب نقص در اوست یا اینکه از ملاک مسبوقیت فعل به اراده دست برداشت، و به دنبال ملاک دیگری بود که بر هر دو بدون نقص و عیب صادق باشد و آن عبارت است از ملاک امکان و تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک و عدم تقید او به هیچ یک از دو طرف فعل و ترک، و این ملاک است که هم در مورد واجب و هم غیر واجب از انسان‌ها صادق است و مشکلی به دنبال ندارد.

در ملاک تساوی بنابر مبنای علامه، اشکالی که به ظاهر قابل طرح است و نشانگر ناسازگاری اختیار در واجب و غیر واجب است، این است که فاعل مجبور که در تقابل با فاعل مختار است، دارای اراده است و فعل را از روی اراده انجام می‌دهد، مثل کسی که از طرف دیگری تهدید می‌شود بر انجام فعلی و اگر انجام ندهد ضرری جبران‌ناپذیر متوجه او خواهد شد، چنین شخصی با اینکه مجبور است، اما با اراده خود کار را انجام می‌دهد؛ بنابراین هیچ فعلی خالی از اراده نیست، حتی فعل جبری: «أن أفعال الإنسان مما للعلم دخل فی صدوره - لا تخلو من إرادة الفاعل حتی الفعل الجبری» (همان: ۱۲۲).

علامه در تحلیل مسئله می‌فرماید اجبار با اراده منافاتی ندارد؛ زیرا اجبار در مرحله علم تحقق پیدا

می‌کند، یعنی فاعل مجبور هنگامی که خودش باشد و از طرف احدی مجبور به کاری نشود، با علم خود و تصور و تصدیقش به نتیجه‌ای می‌رسد که شاید مخالف تصدیق دیگری باشد، اما هنگامی که تحت اجبار دیگری است، چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه تصدیق خود را کنار نهد و تصدیق مجبر را تصدیق کند، اما بعد از تصدیق که مرحله اراده است فاعل با اراده خود اقدام می‌کند و فعل را انجام می‌دهد، برخلاف زمانی که مجبر دست و پای دیگری را ببندد و او را به پایین پرت کند، که در این صورت او مورد فعل است نه فاعل و از این رو اراده نیز ندارد، و به تبع نه مجبور است و نه مختار؛ به همین دلیل از نگاه علامه فاعل مجبور نیز دارای اراده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳۱۸/۶).

بنابراین از آنجا که تفاوت فاعل مختار و فاعل مجبور در داشتن و نداشتن اراده نیست؛ زیرا هر دو واجد اراده‌اند، خواه علم و تصدیق از روی اجبار باشد و خواه از روی اختیار، ایشان تقسیم فعل به اختیاری و جبری را اعتباری می‌دانند نه حقیقی؛ یعنی حقیقتاً هر دو مختار و دارای اراده‌اند و تفاوت آن‌ها بنا به برخی ملاحظات و مصالح اجتماعی است که راجع به مدح و ذم و ثواب و عقاب است؛ یعنی اگر شخصی عملی قبیح را بدون تهدید و اجبار از جانب دیگری و به عمد مرتکب شود که در حقیقت خود قاصد آن بوده و خواهان تحقق آن است، در این صورت مورد مذمت و سرزنش اجتماع واقع شده و چنین عملی را از او پسند نمی‌کنند، اما اگر مرتکب آن عمل شود، در حالی که خود قاصد و خواهان آن نبوده و به اجبار دیگری سبب تحقق آن می‌شود، اجتماع او را بازخواست نکرده، مذمت نمی‌کنند، بلکه عذرش را پذیرفته، او را تبرئه می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

تفاوت فاعل مختار و فاعل مجبور که به اعتبار است و در نتیجه فاعل مجبور نیز مختار است، با ملاک امکان و نسبت تساوی فاعل به فعل و ترک و عدم تقید فاعل به هیچ یک از دو طرف فعل و ترک، منافی نیست. ممکن است چنین گمان شود که اگر ما بخواهیم ملاک امکان و عدم تقید فاعل به دو طرف را بپذیریم، در فاعل مجبور مشکلی پیش می‌آید و آن عبارت است از اینکه در فاعل مجبور، فاعل نسبت به فعل و ترک دارای نسبت امکان و تساوی و عدم تقید نبوده، بلکه دارای نسبت یک‌طرفه و عدم تساوی است، نه تساوی، بنابراین او مجبور است طرفی را که مجبر خواهان آن است اختیار کند و این با ملاک امکان سازگار نیست و نباید با این ملاک فاعل مجبور را مختار دانست، و به تبع آن تقسیم به اعتباری و حقیقی نیز بنابر ملاک امکان مختل شده، هر دو حقیقی خواهند بود؛ زیرا تفاوت آن‌ها ذاتی خواهد بود، نه اعتباری؛ بنابراین ملاک امکان در یکی تحقق دارد و در دیگری تحقق ندارد، پس جمع آن دو ملاک در فاعل مختار صحیح نیست.

علت عدم تنافی بین دو ملاک این است که در اینجا تکوین و تشریع با هم خلط شده‌اند، و گمان شده است که وقتی فاعل به فعلی مجبور می‌شود، تکوین و هستی خارجی اش نیز از امکان و عدم تقید

به دو طرف فعل و ترک که همان اختیار است، خالی شده، به وصف غیراختیار متصف می‌شود؛ یعنی ذاتش به نحوی می‌شود که هستی او به‌طور کلی از حالت تساوی زایل شده، موجودی غیرمختار می‌شود، مثل موجودی که تنها یکی از دو طرف فعل و ترک در هستی او نهاده شده و غیر از این نمی‌تواند باشد؛ چنانکه یا موجود نیست یا اگر هست همراه این فعل است، مثل افعال و حرکاتی که در برخی موجودات مانند زنبور عسل دیده می‌شود و از خلقت اول تا الآن همان است که بوده است و هیچ‌گونه تغییر و تحولی در او نیست؛ بنابراین برنامه فعل و ترک او از قبل نوشته شده و غیر آن نمی‌تواند باشد. در حالی که انسان خود می‌باید که همیشه بر سر دوراهی فعل و ترک بوده است. حتی در آن حالتی که مجبور است باز امکان و حالت تساوی بین فعل و ترک نیز باقی است و هیچ‌وقت ذاتش از آن حالت خالی نشده است و می‌تواند یکی از دو طرف را، تنها براساس مصالحی که در آن می‌بیند، اختیار کند؛ از این رو با تصدیق مجبر همراه می‌شود، نه اینکه حقیقتاً از دایره اختیار خارج شود. بنابراین در صورت اجبار بر فعل نیز ملاک اختیار باقی است و به او فاعل مختار گفته می‌شود. لذا همچنان تفاوت اعتباری بین فاعل مختار و مجبور حتی با ملاک تساوی باقی است و ناسازگار نیستند.

بنابراین از نگاه علامه، چون اراده صفت فعل است و در واجب تحقق ندارد، مستلزم ماهیت داشتن واجب گردیده و همچنین سبب تحول در ذات اوست؛ زیرا اراده از اوصاف نفسانی و از مقولات و کیف نفسانی است، و چون مقولات از ماهیات است، در نتیجه واجب هم دارای ماهیت خواهد بود و از طرفی چون اراده از امور حادث است و بر عدم سبق دارد، سبب تحول در ذات واجب خواهد شد که اراده‌ای نبود و بعد حادث شده است؛ از این رو نمی‌تواند ملاک اختیار در فاعل‌های دارای اختیار باشد و به هر دو منسوب باشد، اما ملاک امکان و تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک که به هیچ یک از دو طرف فعل و ترک مقید نیست، بدون اشکال بر هر دو قابل اطلاق است، بر این اساس هم واجب دارای ملاک و مختار است و هم غیرواجب دارای ملاک و بالتبع واجد اختیار است.

علامه بر همین اساس تعریف متکلمان از قدرت^۱ را که حکما از جمله صدرالمتألهین بر آن خرده گرفته‌اند، تفسیر می‌کند و تعریف متکلمان را می‌پذیرد. متکلمان در تعریف قدرت گفته‌اند: « صحة الفعل و الترك »؛ یعنی جایز است که فاعل فعل را انجام دهد یا ترک کند. جواز به معنی امکان است نه جواز شرعی؛ بنابراین صحت فعل و ترک به معنای امکان فعل و ترک است، امکان یعنی تساوی حالت فاعل نسبت به فعل و ترک، منتها از جانب فاعل، نه فعل، اگر فاعل را در مقایسه با فعل ملاحظه کنیم،

۱. إن للقدرة تعریفین مشهورین أحدهما صحة الفعل و مقابله أعنى الترك - و ثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و التفسير الأول للمتکلمين و الثانی للفلاسفة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۰۷/۶).

دو طرف فعل و ترک برای او امکان داشته و هر دو نسبت به او متساوی است، در نتیجه در مقام ذات نه وجوب فعل است، نه وجوب ترک، بلکه در مقام ذات مطلق است و نه به وجوب فعل مقید است و نه به وجوب ترک (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۳۱۷/۶).

با این اوصاف، امکان و تساوی نسبت به فعل و ترک، از اطلاق ذاتی و عدم تقید ذات به دو طرف فعل و ترک حاصل شده است؛ در واجب در نهایت شدت است و تابع وجود مطلق اوست که عالی‌ترین مرتبه هستی را به خود اختصاص داده و در نتیجه اطلاق او نیز شدید خواهد بود، و در غیر واجب نیز تابع وجود اوست و در سلسله مراتب هستی دارای مرتبه نازله است.

اشکالی که پیش می‌آید این است که اگر ملاک اختیار تساوی و عدم تقید و امکان بالقیاس فاعل نسبت به فعل و ترک باشد، با ضرورت وجود فعل هنگام وجود علت تامه منافات دارد؛ زیرا در افعال غیر واجب با تحقق علت ناقصه، تحقق فعل ضروری نیست، اما در مورد واجب بالذات که علت تامه همه اشیاست با وجود علت، معلول نیز باید موجود باشد؛ چراکه علیت واجب بالذات اگرچه در برخی موارد نیازمند شرایط و معادات است، حداقل در مورد صادر اول که فعل مستقیم واجب تعالی است، هیچ شرط و معدی لازم ندارد. بنابراین واجب علت تامه تحقق آن است و با تحقق علت تامه فعل باید محقق شود، در نتیجه فعل نسبت به واجب دارای نسبت تساوی و امکان نیست، بلکه ضرورت و وجوب است، در نتیجه ملاک اختیار در واجب تحقق ندارد و به تبع دارای اختیار نیز نخواهد بود، بنابراین فاعل موجب است، نه مختار.

دقت در کلام علامه نشان می‌دهد که از نگاه ایشان بین نسبت فاعل به فعل با نسبت فعل به فاعل فرق است. در صورت اول (نسبت فاعل به فعل)، فاعل چون دارای اطلاق ذاتی است و مقید به هیچ طرفی از فعل و ترک نیست، بلکه دارای امکان و نسبت تساوی به دو طرف است، صحیح است گفته شود خود فاعل از مقام اطلاق خارج شده و در مقام علیت ضرورت‌دهنده به فعل است، ولی در صورت دوم (نسبت فعل به فاعل)، چون فاعل علت تامه معلول است؛ یعنی فاعل در مقام علیت است (نه مقام اطلاق)، با بودن علت تامه، معلول نیز باید موجود باشد؛ زیرا خود فاعل است که به فعل ضرورت می‌دهد، نه اینکه مجبور و متأثر از دیگری باشد. به بیان دیگر علت تحقق معلول خود فاعل و ذات اوست، نه وصفی از اوصاف مثل علم و اراده و امثال آن، نقش این‌ها در تحقق فعل نقش زمینه‌ای است؛ یعنی به‌عنوان متمم فاعلیت فاعل دخیل‌اند، نه ضرورت‌بخش فعل، که فاعل را موجب کند، بنابراین فرق است بین مقام اطلاق و مقام علیت او (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

از نگاه علامه فاعل براساس اطلاق ذاتی و عدم تقید به دو طرف فعل و ترک که دارای نسبت امکان و تساوی به فعل و ترک است، خود محقق فعل و ضرورت‌بخش آن است؛ زیرا ذات فاعل دارای دو

حیث است که با تحلیل عقل تفکیک‌پذیرند و آن عبارت است از مقام اطلاقی ذات و مقام علیت او. از حیث مقام اطلاقی، مطلق است؛ یعنی نه به ضرورت تحقق فعل مقید است و نه به ضرورت عدم تحقق آن و به عبارت دیگر، دارای نسبت امکان و تساوی است که ملاک اختیار تأمین می‌کند. از حیث مقام علیت، ضرورت‌بخش فعل یا ترک است؛ چنانکه ایشان در توجیه تفسیر متکلمان از قدرت بیان فرمود: «یفید إطلاق الذات فی فاعلیتها و عدم تقیدها بوجوب الفعل علیه أو وجوب الترك علیه و يلزمه الاختیار و انتفاء الإیجاب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸م: ۳۱۷/۶).

۳. نتیجه

در آثار علامه طباطبایی، ملاک‌های مختلفی برای فاعل مختار بیان شده است. گاه فاعل مختار کسی است که فاعلیت او مسبوق به «اراده» باشد و گاه «تساوی» فاعل نسبت به فعل و ترک و «عدم تقید» او به فعل و ترک ملاک اختیار است و گاه از اصطلاح «امکان بالقیاس» استفاده شده است. در برخی عبارت‌ها، تعبیر میل و انعطاف دیده می‌شود و در برخی، تعبیر «خودمؤثر بودن» و «عدم تأثیر» از دیگران، ولی هیچ یک از این‌ها ناسازگار نیستند و می‌توان همه را به تعبیر تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک ارجاع داد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، لب الاثر ویلیه رساله فی الامر بین الامرین، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. — (۱۹۹۰م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. — (۱۳۸۸)، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق آیت الله فیاضی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. — (۱۳۸۹)، اصول فلسفه رئالیسم، ج ۳، تهران: صدرا.
۸. — (۱۳۹۲)، نهاية الحکمة، ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. — (۱۴۱۷ق)، نهاية الحکمة، قم: جامعه المدرسین، مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۰. — (۱۴۲۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. — (بی تا)، حاشیه الکفایه، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی، با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

وجود رابط و مستقل از دیدگاه علامه طباطبایی،

استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی^۱

رسول آقائی آلانق^۲

محمود دزفولی نسب^۳

چکیده

وجود رابط و قسیم آن، مستقل، از جمله مسائل و محمولات فلسفه است که در حکمت متعالیه، هم در حوزه قضایا و هم در عالم اعیان در باب آن بحث و بررسی شده است. در عالم قضایا، وجود رابط، که حقیقت آن رابط و در غیر بودن است، اگر همان نسبت حکمیه باشد، به عنوان جزئی از هل مرکبه موجب ضرورت دارد، اما اگر همان نسبت حکمیه نباشد، از لوازم قضیه خواهد بود که به تبع تصدیق و حکم، در ذهن نقش می بندد. در عالم اعیان، کلیه ممکنات، اعم از جواهر و اعراض وجودات، رابط اند و تنها حق تعالی است که مستقل لحاظ شده است. این مطلب اثر شگرفی بر دیگر مسائل فلسفی بر جای گذاشته و بررسی آن براساس نظریه علامه طباطبایی موضوع این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: وجود رابط، وجود محمولی، هلیات بسیطه، هلیات مرکبه، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، علامه طباطبایی، مصباح یزدی، جوادی آملی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۰؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.12.5: dor

۲. دانش پژوه سطح سه حوزه علمیه (r.a.8854234@gmail.com)

۳. دانش پژوه سطح سه حوزه علمیه (dezfoolimahmood15@gmail.com)

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

بی‌تردید وجود رابط و قسیم آن (وجود مستقل)، ازجمله مسائل و محمولات فلسفه است که در حکمت متعالیه، هم در حوزه قضایا و هم در عالم اعیان، درمورد آن‌ها بحث و بررسی شده است. وجود رابط که حقیقت آن رابط و در غیر بودن است، در عالم قضایا در صورتی که همان نسبت حکمیه باشد، به‌عنوان جزئی از هل مرکبه موجه ضرورت دارد، اما اگر همان نسبت حکمیه نباشد، از لوازم قضیه خواهد بود که به‌تبع تصدیق و حکم در ذهن نقش می‌بندد. در عالم اعیان، کلیه ممکنات اعم از جواهر و اعراض و جودات، رابط را تشکیل می‌دهند و فقط حق تعالی است که مستقل لحاظ شده است.

در میان فلاسفه اسلامی، به‌خصوص علامه طباطبایی و شاگرد ایشان آیت‌الله مصباح، در رابطه با حقیقت وجود رابط و همچنین تأثیرات آن بر سایر مسائل فلسفی اختلاف‌نظری اساسی وجود دارد. بررسی دقیق این مطلب در فهم بهتر دیگر مسائل فلسفی اثر شگرفی خواهد داشت. تحقیق حاضر درصدد تحلیل وجود رابط و مستقل، از منظر علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله) است.

۱-۲. ضرورت بحث

بحث انقسام وجود به رابط و مستقل، ازجمله مسائل فلسفی است که فلاسفه بسیاری پیرامون آن مطالعه و تحقیق نموده‌اند. در این میان، حکیم صدرایی، معاصر علامه طباطبایی، به این مسئله توجه ویژه نموده و براساس مبانی حکمت متعالیه تحلیلی عمیق از آن ارائه داده و زوایا، آثار و نتایج آن را در سایر مسائل فلسفی نیز بررسی کرده است. علامه طباطبایی این مسئله و آثار و نتایج آن را در یک کتاب خاص یا فصلی مستقل از یک کتاب واکاوی نکرده است، بلکه در آثار متعدد خود به مناسبت‌های گوناگون به آن پرداخته است. شاگردان و شارحان ایشان نظریه او را نقد و بررسی کرده‌اند و در مواردی با بیان اشکالاتی نظریه ایشان را دچار خلط دانسته و آثار و نتایج آن را تقلیل داده‌اند؛ لذا تحلیل و بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره وجود رابط و آثار و نتایج آن به‌صورت منسجم و نیز درستی و نادرستی نقدهای شاگردان و شارحان ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۳. پیشینه بحث

بررسی پیشینه تاریخی این مبحث نقش ارزنده سایر حکما را در شکل‌گیری آن آشکار می‌سازد و میزان و ارزش بهره‌گیری صدرالمتألهین از آثار گذشتگان و استکمال آن‌ها را نشان می‌دهد. مراجعه به

آثار حکمای متقدم، اعم از مشایی و اشراقی و نیز مکتب عرفانی ابن عربی این نکته را نمایان می‌کند که بستر طرح نظریه وجود رابط و مستقل قبل از صدرالمآلهین فراهم شده است.

ارسطو ضمن بحث از «هلیه بسیطه و مرکبه» با تعابیر خاصی به نقش وجود محمولی و رابط در قضایا اشاره می‌کند. فارابی با تفکیک دو مقام «ذهن» و «خارج» درصدد توجیه دو دیدگاه اثبات و نفی محمولیت وجود برآمده و از این طریق میان وجود محمولی و رابط در قضیه تفاوت نهاده است. او «هوهویت» را ملاک اتحاد در وجود می‌داند و با وجودی دانستن رابط در قضیه «زید هو کاتب» به اثبات وجود رابط می‌پردازد. معنای دیگر وجود رابط، یعنی تعلقی بودن موجودات امکانی نسبت به ذات واجب، نیز در کلمات فارابی دیده می‌شود؛ زیرا او با تعلقی دانستن موجودات ممکن مناسب میان آن‌ها و ذات حق را نفی می‌کند.

ابن سینا ضمن تأیید سخنان فارابی به مفاد «امکان فقری» یا وجودی نیز اشاره کرده است. صدرالمآلهین در بحث امکان فقری به شدت متأثر از اوست. همچنین شیخ اشراق تقسیماتی براساس نور ارائه کرده که حکمای متأخر همان‌ها را در وجود به کار گرفته‌اند و آن‌ها را به فی‌نفسه (مستقل) و فی‌غیره (رابط) و سایر شاخه‌ها تقسیم کرده‌اند. سهروردی در جای دیگر مطابق بیان شیخ‌الرئیس معنای فقیر و غنی مطلق را توضیح می‌دهد و از این طریق به اثبات یگانگی خدا نیز دست می‌یابد.

۱-۴. اهداف بحث

وجود رابط و قسیم آن (وجود مستقل) ازجمله مسائل و محمولات فلسفه است و فلاسفه بسیاری پیرامون آن‌ها مطالعه و تحقیق نموده‌اند، اما تکمله مباحث آنان تأثیرات این بحث بر سایر مسائل فلسفی است که به آن پرداخته نشده است. هدف اصلی ما در این تحقیق تحلیل وجود رابط در اندیشه علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی آملی (دام ظلّه) و بررسی تأثیرات این بحث بر سایر مباحث فلسفی است.

۲. واژه‌شناسی

۲-۱. وجود فی‌نفسه

وقتی وجود را در نظر می‌گیریم، می‌توانیم در ذهن آن را به صورت مستقل لحاظ کنیم. به وجودی که می‌توان آن را به این نحو، یعنی به صورت مستقل و بدون نیاز به تصور چیز دیگر تصور کرد، وجود «فی‌نفسه» می‌گویند. به عبارت دیگر، وجود فی‌نفسه وجودی است که «له معنی مستقلاً بالمفهومیه»؛ یعنی معنای مستقل مفهومی دارد. به وجود فی‌نفسه وجود محمولی نیز گفته می‌شود و دلیل نام‌گذاری آن به وجود محمولی هم این است که می‌تواند «محمول» قضایا واقع شود و لذا به آن وجود محمولی نیز گفته می‌شود.

۲-۲. وجود فی غیره

در مقابل وجود فی نفسه، وجود فی غیره یا وجود رابط قرار دارد که نمی‌توان آن را به صورت مستقل تصور کرد، بلکه باید در ضمن چیزی دیگری و به کمک چیز دیگری آن را تصور کرد و اگر آن چیز دیگر وجود نداشته باشد، تصور آن امکان‌پذیر نیست یا به عبارت دیگر، معنی مستقل مفهومی ندارد. توجه به این نکته لازم است که وجود رابط از سنخ معانی حرفیه است.

۳. مترادف بودن وجود رابط و محمولی

وقتی عبارات علامه طباطبائی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم ایشان قائل‌اند که وجود محمولی و مستقل هر دو یک معنا دارند. ایشان در بدایة الحکمه می‌فرمایند: «... و هو الذی له معنی مستقل بالمفهومیة نسبتیه «الوجود المحمولی» و «الوجود المحمولی»^۱ (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۵۰). پس علامه طباطبائی وجود رابط و محمولی را ذهنی نمی‌دانند و وجود رابط را حقیقتی خارجی می‌دانند که بین موضوع و محمول پیوند برقرار می‌کند.

در مقابل نظر علامه طباطبائی، نظر آیت‌الله مصباح است. ایشان برخلاف علامه طباطبائی وجود محمولی و مستقل را یکی نمی‌دانند و معتقدند ما مفهوم ذهنی وجود را به رابط و محمولی تقسیم می‌کنیم و این دو، تقسیم مفهوم ذهنی وجود است و چیزی که در خارج محقق می‌شود، وجود مستقل است و ما در خارج وجود محمولی نداریم:

به عقیده حکما برای لفظ وجود در ذهن انسان، دو معنا و مفهوم وجود دارد که یکی از آن‌ها مفهوم اسمی و مستقل است و دیگری حرفی و غیرمستقل. مقصود از وجود محمولی همان مفهوم اسمی و مستقل وجود است و مقصود از وجود رابط (در مقابل وجود محمولی، نه در مقابل وجود مستقل) همان مفهوم حرفی و غیرمستقل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۳۳/۱).

۴. تعابیر متعدد از وجود رابط و محمولی

قضایایی که محمولشان وجود محمولی است به «هلیات بسیطه» مشهورند و سایر قضایا به «هلیات مرکبه». وجود محمولی همان مفهومی است که در ادبیات عرب با لفظ «کان تامه» و در ادبیات فارسی با لفظ «هست» از آن تعبیر می‌کنند و وجود رابط همان مفهومی است که در ادبیات عرب با لفظ «کان ناقصه» و در ادبیات فارسی با لفظ «است» بر آن دلالت می‌شود. در عرف حکما از وجود محمولی با تعبیر «وجود، ثبوت، وجود مطلق، وجود فی نفسه» و گاهی

۱. وجودهای دیگر را که معانی آن‌ها مفاهیم مستقلی دارند، وجود محمولی و وجود مستقل می‌نامیم.

«وجود الشیء، ثبوت الشیء» یاد می‌کنند و از وجود رابط با تعبیر «وجود مقید، وجود فی غیره، وجود لافی نفسه، وجود شیء لشیء و ثبوت الشیء لشیء».

۵. تفاوت معنای وجود رابط و نسبت هوهویت

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب رحیق مختوم ذیل توضیح اصطلاح وجود رابط می‌فرماید:

باید توجه داشت که این معنای از وجود رابط غیر از نسبت هوهویت و اتحادی بین قضایا و نسبت حکمیه است. نسبت هوهویت که در همه قضایای بسیطه و مرکبه هست با عنوان «نسبت اتحادیه» از آن یاد می‌شود و نسبت حکمیه امری است که در قضایای مشکوکه از حکم ممتاز می‌شود. علامه طباطبائی برخلاف دیگران معتقد است که نسبت حکمیه، تنها در قضایای نظری که محل تردید و تأمل است، تحقق پیدا می‌کند و در قضایای بدیهی وجود ندارد. هوهویت و نسبت حکمیه و حتی حکم، اموری‌اند که در موطن «ذهن» محقق می‌شوند، ولیکن وجود رابط، حقیقتی خارجی است که پیوند بین موضوع و محمول برقرار کرده و وجودی جدای از آن‌ها، یعنی بیرون از آن دو، ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۲۱/۱).

از بررسی عبارات جوادی آملی در می‌یابیم که ایشان هم مانند علامه طباطبائی، وجود رابط و محمولی را ذهنی نمی‌دانند؛ بلکه وجود رابط و محمولی را خارجی می‌دانند و نظری برخلاف نظر آقای مصباح دارند.

۶. اصطلاحات وجود رابط

آیت‌الله مصباح در کتاب شرح نهاییه در رابطه با اصطلاحات وجود رابط می‌فرماید وجود رابط در سه اصطلاح به کار می‌رود:

- وجود رابط به معنای وجود خارجی عین الربط به وجود دیگر: صدرالمتألهین وجود رابط را برای این معنا وضع کرد و از آن پس رایج شد. به چنین وجودی، وجود فقری نیز می‌گویند و در اینجا به آن وجود فی غیره هم گفته شده است.

- وجود رابط به معنای مفهوم حرفی وجود: وجود رابط به این معنا مفهومی است عین الربط به مفهوم موضوع و محمول (در قضیه) یا به مفهوم مضاف و مضاف‌الیه (در مرکب تقیدی). به وجود رابط به این معنا کان ناقصه، ثبوتی لشیء، وجود مقید، نسبت حکمیه، وجود فی غیره و وجود لافی نفسه نیز گفته می‌شود.

- وجود رابط به معنای وجود خارجی مستقل ناعت: وجود رابط به این معنا، حالّ در وجود دیگر و ناعت آن است. البته این تعبیر نارساست. دقیق‌تر این است که وجود مستقلی است که اضافه و ارتباط به غیر دارد و این اضافه و ارتباط به غیر عین همین وجود مستقل است و به زبان فلسفی وجود فی نفسه

است که عین وجود للغیر است، مانند وجود عرض، وجود صورت. این معنا برای وجود رابط قبل از میرداماد رایج بوده ولی او برای جلوگیری از اشتباه شدن آن با معنای دوم، برای این اصطلاح وجود رابطی را وضع کرده است و صدرا نیز آن را پذیرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۳۴/۱).

۷. موطن تقسیم وجود به رابط و محمولی

در رابطه با اینکه این انقسام وجود به رابط و محمولی در چه ظرفی اتفاق می افتاد و آیا موطن آن ذهن است یا خارج، بین علامه طباطبایی و آیت الله مصباح، اختلافی وجود دارد. علامه طباطبایی معتقد است این انقسام در ظرف عین و خارج محقق می شود؛ یعنی موطن وجود رابط و محمولی خارج و عین است، در مقابل ایشان، آیت الله مصباح ظرف این انقسام را ظرف ذهن می داند؛ یعنی تقسیم وجود به رابط و محمولی را تقسیمی برای مفاهیم ذهنی به شمار می آورند.

مدعای علامه طباطبایی چه در بدائة الحکمه و چه در نهاية الحکمه، این است که این تقسیم یک تقسیم عینی و خارجی است، لکن عین و خارج مدنظر ایشان به معنای عین در مقابل ذهن نیست، بلکه اعم از ذهن و عین در مقابل ذهن است و لذا می توان ذهن را از مراتب عین به معنای عام دانست. این اصطلاح عین و خارج در مقابل وهمی و دروغ است. به تعبیر دیگر، علامه طباطبایی در واقع درصدد بیان این مطلب است که هر کجا دو واقعیت مستقل مرتبط داشته باشیم، یک امر سومی آن ها را به هم ربط می دهد و متصل می نماید. علامه طباطبایی نخواست به بحث را به قضیه منحصر کند. درست است که بیان ایشان بر قضیه سوار است، مراد و مقصود ایشان توقف و انحصار بحث در قضیه نیست. شاهد این مدعا در بدائة الحکمه این است که اولاً وقتی در فلسفه از وجود و موجود به صورت مطلق سخن گفته می شود، ظهور در حقیقت وجود دارد، نه مفهوم آن و اگر بخواهند از وجود ذهنی بحث کنند، قید ذهنی را می آورند؛ چنانکه آیت الله مصباح در کتاب شرح نهایی نیز همین نکته را شاهد عینی بودن انقسام می گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۴۳/۱)؛ لذا تعبیر علامه طباطبایی به این معناست که ایشان انقسام را عینی می دانند؛ ثانیاً فرع سومی که علامه طباطبایی بیان کرده اند نشان می دهد که مقصود ایشان، انقسام خارجی وجود به فی نفسه و فی غیره است؛ ثالثاً ایشان در ابتدای عبارت خود در بدائة الحکمه بیان می کنند که «اذا اعتبرنا القضايا الصادقة...» (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق: ۴۹)؛ یعنی بحث ایشان در قضایای صادقه است و بر همین اساس می توان گفت اگر مراد ایشان از وجود فی غیره و ربطی تنها وجود ربطی در قضیه و ذهن بود، نیازی نبود از قید «صادقه» استفاده کنند؛ چون هر قضیه ای چه صادقه و چه کاذبه، وجود رابط دارند؛ بنابراین استفاده از این قید نشان می دهد که علامه طباطبایی فقط بحث را در قضیه منحصر نکرده اند؛ چون حیث انطباق آن با خارج را نیز در بیان خود مدنظر قرار داده اند.

۸. دلیل علامه طباطبائی بر وجود رابط

قبل از بیان و بررسی دلیل علامه طباطبائی بر تحقق وجود رابط، باید این نکته را بیان کنیم که فلاسفه دلیل تحقق وجود محمولی را وجدانی می‌دانند و دلیل دیگری بیان نکرده‌اند. البته همان‌طور که بیان شد، آیت‌الله مصباح قائل است که در خارج فقط وجود مستقل داریم و وجود محمولی فقط در ذهن است. این تحقق وجود رابط در خارج است که محلّ اختلاف است.

علامه طباطبائی معتقد است در هر ظرفی (چه ذهن و چه در خارج) وجود رابط داریم: وقتی ما قضایای صادقه مانند «الانسان ضاحک» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که سوای از موضوع و محمول، امری دیگر وجود دارد که بین موضوع و محمول ارتباط برقرار کرده است و این امر سوم فقط در صورتی تصور می‌شود که موضوع و محمول در قضیه لحاظ شوند و اگر موضوع یا محمول به‌تنهایی لحاظ گردند، این امر سوم وجود نخواهد داشت و اگر این امر سوم نباشد، هیچ‌گونه ارتباطی بین موضوع و محمول نمی‌توان تصور کرد؛ پس این امر سوم وجود دارد، اما وجود آن از موضوع و محمول مستقل نیست؛ چون اگر این‌طور نباشد و مستقل باشد، به تسلسل منجر می‌شود و تسلسل باطل است. بنابراین ما سوای وجود و محمول، امر سوم داریم که وجودی جدا و مستقل از موضوع و محمول ندارد و اگر این وجود نباشد، بین موضوع و محمول نمی‌توان ارتباطی لحاظ کرد. این وجود سوم، وجود رابط نام دارد (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۴۹).

۹. نتایج علامه طباطبائی از دلیل بر وجود رابط

علامه طباطبائی بعد از بیان استدلال خویش بر تحقق وجود رابط، از مطالب بیان‌شده سه نتیجه می‌گیرد:

- وجودات رابط ماهیت ندارند؛ زیرا ماهیت همان ما یقال فی جواب ما هو است، پس ماهیت حتماً وجود محمولی است که معنای مستقل هم دارد و وجودات رابطه از این نوع نیستند و معنای مستقل ندارند.

- تحقق وجود رابط بین دو امر مستلزم اتحاد میان آن دو امر است؛ چون همان‌طور که بیان شد وجود رابط واقعیتهای و رای موضوع و محمول خود نیست و به همین دلیل بین دو امر اتحاد برقرار می‌کند.
- رابط فقط در مطابق هلیات مرکبه محقق می‌شود که همان ثبوت شیء لشیء است و در هلیات بسیطه رابط نداریم؛ چون مفاد هلیات بسیطه ثبوت شیء است و معنا ندارد بین خود شیء ارتباط و نسبت فرض کرد (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۵۰).

۱۰. اشکالات آیت‌الله مصباح به نتایج علامه طباطبائی

آیت‌الله مصباح به این نتیجه سوم علامه طباطبائی اشکال وارد می‌کند و معتقد است علامه در این

مورد بین احکام خارجی و احکام ذهنی خلط کرده است؛ یعنی به نظر علامه چون در خارج نمی‌توان برای هلیات بسیطه رابط فرض کرد، در ذهن هم در هلیات بسیطه ربط نداریم.

به بیان بهتر آیت‌الله مصباح اشکال گرفته است که چرا علامه طباطبایی احکام خارجی را به ذهن سرایت داده و حکمی را برای ذهن اثبات کرده است؟ چه اشکالی دارد که در خارج در مطابق هلیات بسیطه قائل به عدم وجود رابط باشیم، ولی در ظرف ذهن و قضیه قائل به وجود رابط باشیم؛ بنابراین به نظر آیت‌الله مصباح علامه بین خارج و ذهن خلط کرده است و در هلیات بسیطه هم ربط وجود دارد.

۱۱. اشکال آیت‌الله مصباح به استدلال علامه طباطبایی

آیت‌الله مصباح هم در آموزش فلسفه و هم در شرح نهایی به دو صورت به استدلال علامه اشکال وارد می‌کند:

... بلکه پا را فراتر نهاده، خواسته‌اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند. به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم علی دانشمند است، واژه علی حکایت از شخص خاص می‌کند و در ازای واژه دانشمند هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج موجود است؛ پس مفهوم رابط هم که با لفظ «است» نشان داده می‌شود، حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید، بنابراین در متن خارج هم نوعی وجود رابط وجود دارد، ولی اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی خلط صورت گرفته است و احکام قضیه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۲۷۳/۱). مقصود آیت‌الله مصباح این است که علامه بین ذهن و خارج یا معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی خلط کرده است؛ پس در خارج ربطی نداریم.

... اشکال این برهان در مقدمه سوم است و آن این بود که قضیه خارجی به تمام اجزایش منطبق بر خارج است؛ هم موضوع آن و هم نسبتش که مفهومی است حرفی و رابط، منطبق است بر وجود خارجی غیرمستقل و رابط. در این مقدمه چنین فرض شده است که ملاک انطباق قضیه بر خارج این است که تمام اجزای آن در خارج مطابقی خاص به خودشان داشته باشند، ولی چنین نیست. انطباق هر قضیه‌ای بر خارج مستلزم این نیست که هریک از آن اجزا اعم از موضوع و محمول و نسبت در خارج منطبق باشند، بلکه در خارجی بودن قضیه همان انطباق موضوع و محمول بر خارج و اتحاد آن‌ها در خارج کافی است. پس دلیل شما اعم از مدعاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۴۴/۱).

در پاسخ به اشکال آیت‌الله مصباح باید گفت: اینکه شما به علامه نسبت خلط بین مفاهیم منطقی و فلسفی می‌دهید درست نیست. سخن شما این است که چون علامه از طریق قضایا وارد شده و از این طریق می‌خواهد تکلیف خارج را روشن کند، خلط انجام داده است، اما ما می‌گوییم که جناب علامه به قضیه هم

به صورت فلسفی نگریسته و معتقد است در هر ظرفی، اعم از ذهن و خارج، هرگاه ما موضوع و محمولی داشتیم و خواستیم بین این دو رابطه و حملی برقرار کنیم، لاجرم باید وجود سومی به نام وجود رابط داشته باشیم. اگر بگویید پس چرا علامه از قضیه استفاده کرده است، قضیه که ذهنی است؟ می‌گوییم ذهن نیز از مراتب واقعیت خارجی است و این کار علامه هیچ اشکالی ندارد، بلکه ما می‌گوییم که جناب مصباح، حضرت عالی بین مفاهیم منطقی و فلسفی خلط کرده‌اید نه علامه طباطبائی.

۱۲. نحوه اشتراک مفهوم وجود رابط و مستقل

در رابطه با نحوه اشتراک مفهوم وجود رابط و مفهوم وجود محمولی بین فلاسفه اختلاف است. آیت الله مصباح و شهید مطهری مدعی «اشتراک لفظی» بین آن‌ها هستند، اما علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی به تبعیت از استادشان قائل به «اشتراک معنوی» هستند.

آیت الله مصباح در شرح نهایی، ادعای خود را به صدر المتألهین در اسفار نسبت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۳۳/۱) و به همین منظور مناسب است که ابتدا عبارت ملاصدرا را بخوانیم:

اطلاق الوجود الرباطی فی صناعاتهم یکون علی معنیین: أحدهما ما یقابل الوجود المحمولی و هو الوجود الشیء فی نفسه المستعمل فی مباحث المواد الثلاث و هو ما یقع رابطة فی الحملیات الايجابية وراء النسبة الحکمیة الاتحادیة الی هی تكون فی جملة العقود و قد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی بالنوع أم لا ثم تحققه فی الهلیات البسیطة أم لا و الحق هو الاول فی الاول و الثانی فی الثانی و الاتفاق النوعی فی طبیعة الوجود مطلقاً عندنا لاینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیة و مفهومها الانتزاعیة کما سیتضح لک مزید ایضاح علی أن الحق أن الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۰ق: ۳۴۰/۱).

آیت الله مصباح از این عبارت اسفار برای اثبات مدعای خود به دو شکل بهره می‌گیرد: یکی اینکه ملاصدرا وجود محمولی و وجود رابط را ذهنی و در عالم قضایا می‌داند و این از توجه به صدر عبارت ایشان کاملاً روشن است؛ یعنی وجود محمولی و وجود رابط را برای ذهن و وجود در ذهن اصطلاح می‌کند؛ کما اینکه در آموزش فلسفه (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۲۸۷/۱) و در شرح نهایی (مصباح

۱. اصطلاح وجود رابطی در صنعت و اصطلاح این و آن به دو معنی است: نخست آنکه مقابل محمولی قرار می‌گیرد و آن وجود شیء است در نفس خویش، که این وجود در مباحث (واجب الوجود و ممکن الوجود و ممتنع الوجود) به کار گرفته می‌شود و آن چیزی است که رابطه را در حمل‌های ایجابی برقرار می‌کند که آن سوی نسبت حکمی اتحادی در تمام عقده‌هاست و در این که آن (وجود شیء در نفس خود) غیر وجود محمولی (به واسطه نوع) است یا نه و همین‌طور در هلیات بسیط تحقق و ثبوت دارد یا نه، اختلاف است و حقیقت این است که آن در اولی اول است و در دومی دوم و نزد ما مطلقاً، اتفاق نوعی در طبیعت وجود، منافی مخالف بودن نوعی در معانی ذاتی و مفهوم‌های انتزاعی آن نیست؛ چنانکه به زودی روشن خواهد شد که در حقیقت، اتفاق بین آن دو فقط در لفظ است.

یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲۴۸/۱) بخش اشتراک لفظی و معنوی وجود رابط و محمولی و همچنین در تعلیقه بر نه‌ایه (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۷۹) به این نکته اشاره کرده است و شاید دلیل اینکه خود آیت‌الله مصباح بین اصطلاح وجود محمولی و وجود مستقل فرق می‌گذارد از این باب باشد؛ برخلاف علامه طباطبایی که این دو اصطلاح را مترادف می‌داند. استفاده دیگری که ایشان در مانحن فیه دارد این است که به نظر ایشان می‌توان از این عبارت ملاصدرا (... علی أن الحق أن الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ) چنین برداشت کرد که ملاصدرا وجود را در وجود محمولی و وجود رابط که هر دو ذهنی اند، مشترک لفظی می‌داند.

۱۳. دلیل قائلان به اشتراک لفظی

کسانی که این اشتراک را اشتراک لفظی می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که وجود رابط فقط ذهنی است، ولی وجود محمولی هم ذهنی است و هم خارجی؛ یعنی وجود رابط معقول ثانی منطقی است و وجود محمولی معقول ثانی فلسفی؛ بنابراین اشتراک این دو لفظی است.

۱۴. بیان استاد جوادی آملی پیرامون عبارات ملاصدرا

آیت‌الله جوادی آملی پیرامون مطالب این بحث ملاصدرا (وجود رابط) می‌فرماید: «عبارت این فصل همان‌گونه که استاد علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار بیان می‌دارند، مندمج و مجمل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۲۱/۱).

همان‌طور که در عبارت آیت‌الله جوادی دیدیم، نمی‌توان به سخنان ملاصدرا در این بحث اکتفا نمود؛ زیرا در عبارات ایشان در سایر مباحث دو نقض بر ادعای آیت‌الله مصباح پیدا می‌کنیم:

- عبارت ملاصدرا در بحث اشتراک معنوی: ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود، سه برهان اقامه می‌کند و در برهان سوم از طریق وحدت مفهومی وجود رابط؛ یعنی اینکه وجود رابط در همه قضایا به یک معناست، اشتراک معنوی مفهوم وجود را اثبات می‌کند. عبارت ملاصدرا در اسفار از این قرار است: «و ایضاً الرابطة فی القضايا و الاحکام ضرب من الوجود و هی فی جمیع الاحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد»^۱.

آیت‌الله جوادی در تقریر این برهان ملاصدرا، ابتدا وجود را به هست و است یا همان رابط و محمولی تقسیم می‌کند و همچنین در ادامه می‌فرماید که چون وجود رابط در قضایا علی‌رغم اختلاف موضوعات و محمولات آن به یک معنا به کار می‌رود، پس مسانخ آن، یعنی وجود محمولی، هم از همان معنا و مفهوم واحد برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۲۴/۱).

۱. رابطه در قضایا و احکام گونه‌ای از انواع وجود است و آن در جمیع احکام یک معنی دارد با اینکه در موضوعات و محمولات مختلف است.

ایشان در اشاره چهارم فصل دوم ر حیق مختوم می‌فرماید: این برهان اختصاص به ملاصدرا دارد و برای فهم سایر کلمات ملاصدرا می‌توان به آن استشهاد کرد؛ چون در فصل نهم از این بحث (اشتراک معنوی رابط و محمولی) دو مسئله را در ابتدای بحث مطرح می‌کند: اختلاف نوعی رابط و مستقل؛ بودن یا نبودن رابط در هلیات بسیطه (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۷/۱).

به نظر آیت‌الله جوادی آنچه ملاصدرا در مسئله اول پیرامون اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل قائل است با مبنای او در بحث اشتراک معنوی و تشکیکی وجود سازگار نیست و به همین دلیل، این برهان سوم مورد نقد بزرگانی چون علامه طباطبائی و ملا هادی سبزواری قرار گرفته است. آیت‌الله جوادی به همین دلیل به توجیه عبارت صدرا می‌پردازد: مراد از اختلاف نوعی، اختلاف تباینی این دو قسم نیست، بلکه شدت تفاوت در رتبه این دو نوع وجود است.

- نقض دوم برهانی است که در بحث اصالة الوجود برای اثبات اصالة الوجود اقامه شده است. ملاصدرا در مشاعر و ملا هادی سبزواری در منظومه این برهان را ذکر کرده‌اند و آیت‌الله جوادی نیز در ر حیق مختوم به آن اشاره کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۲/۱) و داخل بودن وجود رابط در بحث اصالة الوجود را از آن برداشت نموده است. همچنین علامه در بدائة این برهان را دومین برهان بر اثبات اصالة الوجود ذکر کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۱۵).

توضیح اجمالی این برهان این است که ماهیات مثال کثرت و اختلاف‌اند؛ لذا اتحاد دو ماهیت در خارج نمی‌تواند با خود ماهیت صورت بگیرد، پس باید با چیزی غیر از ماهیت، اتحاد بین آن‌ها برقرار شود که همان وجود رابط است؛ بنابراین وجود رابط خارجی است و اگر اعتباری باشد، اساساً حملی اتفاق نمی‌افتد؛ در حالی که ما درمی‌یابیم که حمل و اتحاد دو واقعیت و ماهیت صورت می‌گیرد؛ پس وجود رابط خارجی است.

از بیان دو نقض فوق به دست می‌آید که صدرا نیز به اشتراک معنوی بین وجود رابط و محمولی قائل است؛ چون در برهان سوم خود بر اشتراک معنوی، تصریح می‌کند که وجود رابط و مستقل هر دو از یک سنخ‌اند و اختلاف نوعی ندارند و زمانی می‌توانیم برای اصالت وجود رابط در قضایا استفاده کنیم که از قبل به اشتراک معنوی وجود رابط و محمولی قائل باشیم و آن را مفروض گرفته باشیم. با این اوصاف، عبارات صدرا گویای اشتراک معنوی وجود رابط و محمولی است و ادعای آیت‌الله مصباح رد می‌شود.

۱۵. نتیجه

علامه طباطبائی معتقد است در هر ظرفی که بین دو واقعیت رابطه‌ای برقرار شود، واقعیت سومی به نام وجود رابط هست. نظر آیت‌الله مصباح در مورد وجود خلط در دیدگاه علامه درست نیست، و اشتراک مفهوم وجود در وجود رابط و محمولی، از نوع اشتراک معنوی است.

منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: مرکز نشر اسرا.
۲. خواجوی، محمد (۱۳۷۸)، ترجمه اسفار اربعه، تهران: مولى.
۳. صدرالدين شیرازی، محمد (۱۴۴۰ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه، قم: طلیعه نور.
۴. طباطبایى، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
۵. — (۱۴۲۰ق)، بدائة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، تعلیقه على نهاية الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. — (۱۳۹۴ الف)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. — (۱۳۹۴ ب)، شرح نهاية الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، شرح منظومه، قم: صدرا.
۱۰. — (۱۳۹۷)، شرح مبسوط منظومه، قم: صدرا.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

بررسی رویکرد عرفانی به جریان عاشورا با تأکید بر منظومه زبدة الاسرار^۱

محمد شیرانی^۲

چکیده

نوع نگاه و باور و احوالات حسین بن علی علیه السلام در عصر و مصر عاشورا و کربلا غیر از رویکردهای حماسی و عاطفی و سیاسی، گفتمان فراگیر دیگری هم دارد که در اشعار عارفانی چون صفیعلی شاه به زیبایی جلوه‌گر شده و تأمین‌کننده سرور و عزت جریان حسینی است، نه حزن و ذلت. در این پژوهش، ضمن تبیین نگاه تأویلی صفیعلی شاه، سراینده زبدة الاسرار، و تطبیق نظر او با بعضی از روایات حضرات معصومین علیهم السلام، قیام عاشورا از منظر عرفان اسلامی بررسی شده است. این دیدگاه عاشورائیان را در قله فتح انسانی ترسیم می‌کند و در واقع جهان عاشقانه‌ای به تصویر می‌کشد که با خنجر و تیغ و تیر ترئین شده است و در آن، معشوق با بلا و رنج شیدایان کوی خود را مست می‌کند. با تغییر در برداشت از یک حادثه، می‌توان احساسات برآمده از آن حادثه را متحول ساخت. به تعبیری دیگر، احساسات برآمده از ادراکات آدمی با تحول و تبدیل به یک بینش ظریف‌تر، عواطف انسانی را عوض می‌کنند. این نگاه معناگرایانه صفیعلی شاه به شاگردان او همچون عمان سامانی سرایت کرد و او اثری فاخر با عنوان گنجینه الاسرار پدید آورد.

کلیدواژه‌ها: زبدة الاسرار، صفیعلی شاه، امام حسین علیه السلام، عاشورا، عرفان، شعر سده ۱۳ ق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۰؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.13.6

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (mohammad18860@yahoo.com)

۱. مقدمه

نگاه انفسی به متون مقدس و وقایع هستی یکی از الگوهای پرکاربرد عارفان است که با توجه به بساطت و تجرد نفس به زیبایی از آن بهره برده‌اند و بهترین راه برون‌رفت آن‌ها از بسیاری از معضلات بوده است. نگاه انفسی به معنای تطبیق همهٔ امور با متن وجودی انسان است؛ چراکه در گفتمان عرفانی، انسان غایت هستی است (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۹۱) و همهٔ امور در خدمت و راجع به انسان‌اند. به تعبیری دیگر، در هر متن مقدس و هر پدیدهٔ طبیعی می‌شود ابعاد وجودی انسان را دید.

واقعهٔ عاشورا دارای لایه‌های متعددی است که هریک مورد توجه قشر خاصی از اندیشمندان قرار گرفته است؛ جامعه‌شناسان بر مؤلفه‌های جامعه‌شناختی آن و روان‌شناسان بر بازخوردهای روان‌شناختی آن و دین‌شناسان هم به نتایج و حواشی دینی آن نظر داشته‌اند. شعرا هم بعضی تنها با نگاه عاطفی و بعضی با نگاه وطنی و بعضی با نگاه حماسی ابیاتی در این زمینه سروده‌اند.

صفیعلی‌شاه و شاگرد او عمان سامانی در دو کتاب زبدة الاسرار و گنجینهٔ الاسرار با تفصیل حداکثری و با بیانی صرفاً انفسی و عارفانه، به تبیین و تعظیم و ترویج واقعه عاشورا و نهضت حسینی پرداخته‌اند (برای مقایسهٔ این دو منظومه از نظر فضل تقدم آن‌ها رک. خراسانی، ۱۳۹۲). نگاهی که براساس آن، زخم‌ها و تیرها چیزی از حسینیان نکاسته، بلکه لحظه‌لحظه هر بحرانی سبب اعتلای حقیقت انسانی‌شان شده است و از این رو عاشورا نه موطن حزن و غزا، بلکه جایگاهی است برای سرور و بهجت و باید از خوانش وقایع این روز جانمان مشتعل از شوق شود و اشک شوق ریخت تا اشک درد و رنج.

از نگاه عارفانی چون مولوی شهدای عاشورا مکان را درنور دیده و صاحب مکانت شده‌اند:

کجایید ای شهیدان خدایی بلجویان دشت کربلایی

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم: ۴۱۳).

مولوی در واقع بر این نکته اذعان می‌کند که آنان که از خود و جان خود گذر کردند، از مکان و زمان رهیدند و مکان و مکان و جایگاهشان معلوم کس نخواهد گشت؛ هم آنان که به بلا می‌گریزند نه از بلا؛ از این رو در مثنوی می‌گوید چند نوع انفاق داریم و برترین انسان‌ها آنان‌اند که جان خود را انفاق می‌کنند:

خاصه آن منفق که جان انفاق کرد حلق را قربانی خلاق کرد

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم: ۱۹۸)

با توجه به همین دیدگاه، ملای رومی وقتی به داستان شیعیان اهل حلب می‌رسد از زبان یک شاعر درخصوص مذمت سطحی‌نگری دلدادگان حسینی می‌گوید همه عالم باید برای عاشورای حسینی و سفره‌ای که خداوند بنا به بُنیه و استعداد حسینی برای او پهن کرده، اشک شوق بریزند و برای خود کنند:

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چون دریم و چون خاییم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چو بگسستند بند

(همان، دفتر چهارم: ۴۱۲)

عطار نیشابوری هم به سان مولوی با اندیشه عاشقانه و عارفانه بر این حقیقت قلم رانده که هر کسی را کربلا نصیب نمی‌شود؛ اگر توانستی سالیان سال اهل ریاضت و عشق و خرد باشی، تو را در کربلا راه می‌دهند و الا ورود به سرزمین مقدس کربلا محال است:

تو پنداری که زخمش رایگان است هزاران سال طاعت نرخ آن است

(عطار، ۱۳۷۶: ۶۲۱)

ماحصل افق دید عرفا به واقعه عاشورا احساسی متفاوت رقم می‌زند که از انبساط و اشتیاق حسینی حکایت می‌کند و نه اجبار و اکراه و حالتی است که هنگامه ابتهاج نینواییان است؛ همان‌طور که حافظ فرمود:

سوی شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کآن که شد کشته او نیک سرانجام افتاد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۷۸)

۲. صفیعلی شاه

حاج میرزا محمدحسن اصفهانی مشهور به صفیعلی‌شاه در ۱۲۵۱ هجری در اصفهان دیده به جهان گشود. در اوایل امر مدتی در شیراز، کرمان، یزد و هندوستان به سر برد و عاقبت در تهران مسکن گزید. در این مسافرت‌ها، اصول و قواعد سیر و سلوک را آموخت و قدم در دایره عرفان گذاشت.

او در شرح زندگانی خود در دیباچه تفسیر منظوم خویش از قرآن کریم می‌گوید:

پدرم تاجر بود، از اصفهان به یزد رفت و در آنجا مسکن گزید. فقیر در آن وقت خردسال بودم، مدت بیست سال در یزد توقف نمودم و بعد از طرف هندوستان به حجاز رفتم. اغلب از مشایخ ایران، هند و روم را ملاقات کردم. از بعضی قلیل مستفیض شدم و قواعد فقر و سلوک را که اخذش منحصر به خدمت و قبول ارادت است به اتصال سلسله که شرح آن هم مبسوط است و در این مختصر نگنجد، به دست آوردم و در هندوستان به تألیف زبدة الاسرار نظماً که در اسرار شهادت سیدالشهدا علیه السلام و تطبیق با سلوک الله است، موفق شدم. به عزم ارض اقدس رضوی از راه عتبات عالیات به شیراز و یزد مراجعت کردم و به تهران آمدم و بیش از بیست سال است که در دارالخلافت ساکن و آسوده‌ام. بیشتر اوقاتم مصروف به تحریر است (صفیعلی‌شاه، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

صفیعلی‌شاه در ۲۴ ذی‌قعدة ۱۳۱۶ ق درگذشت. مزار او در خانقاهی است که زمین آن را شاهزاده سلطان محمد میرزا در ۱۲۹۴ ق اهدا کرده بود. امروزه این خانقاه در نزدیکی میدان بهارستان تهران، جنب خیابان صفیعلی‌شاه، است.

۳. زبدة الاسرار

مثنوی زبدة الاسرار، اثر ماندگار صفیعلی‌شاه یکی از شاهکارهای ادب عرفانی در حوزه ادبیات عاشورایی است. این مثنوی گران‌سنگ، در بیش از ۴۵۰۰ بیت و در بحر رمل مسدّس محذوف با نگاهی عرفانی به حوادث کربلا به رشته نظم کشیده شده و در این زمینه از شهرت و اعتبار خاصی برخوردار شده است. شهید مطهری در حماسه حسینی با اشاره به زبدة الاسرار و گنجینه الاسرار، صفیعلی‌شاه و عمان سامانی را ناشر نگاه عرفانی به عاشورا معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۴۵).

صفیعلی‌شاه شعر خود را با فنا و عشق و حیرانی و معرفت پیوند می‌زند. او در دیباچه اثر خود در وصف حضرت حسین بن علی علیه السلام عشق را مدال حضرت معرفی می‌کند:

گردد اندر مدحت سلطان عشق زبدة الاسرار هم دیوان عشق

(صفیعلی‌شاه، ۱۳۸۵: ۱۳)

در بیت دیگری زبدة الاسرار را فروشگاه فنا معرفی می‌کند و فی الواقع این‌گونه بیان می‌دارد که اگر هستی را طالب باشی، اینجا چیزی عایدت نمی‌شود؛ چراکه اینجا نیستی می‌فروشند و بس:

هر متاعی را دکانی خود سزااست زبدة الاسرار دکان فناست

(همان، ۱۳۸۵: ۱۶)

او نگارش زبدة الاسرار را نتیجه فضل خاندان نبوت و ولایت می‌داند و کوشش و استعداد خود را فانی در توجهات اولیای الهی بیان می‌دارد:

خود کجا یابد زبان تقریر عشق تا بر او ناید مدد از پیر عشق

(همان، ۱۳۸۵: ۱۸)

همان‌طور که حافظ می‌فرمود در پس پرده طوطی صفتم داشته‌اند، صفیعلی‌شاه هم اذعان می‌دارد که من خود نیستم که می‌گویم، بلکه اوست که از زبان من همی‌گوید سخن:

من چو طوطی در پس آینه‌ام ریزد او نقش سخن در سینه‌ام

(همان، ۱۳۸۵: ۲۱)

او در مقدمه کتاب، خود را از بیان تمامی حقیقت معذور می‌دارد؛ چراکه خواست حق متعال را در کتمان حقایق اصیل می‌داند:

مپرس از من که عارف پرده‌پوش است ز اسراری که می‌داند خموش است

(همان، ۱۳۸۵: ۳۱)

صفیعلی‌شاه خود را مقلد و شاگرد مکتب فکری مولوی می‌داند و کتاب خود را برگرفته از اندیشه‌های مولوی معرفی می‌کند:



بررسی رویکرد عرفانی به جریان عاشورا با تأکید بر منظومه زبدة الاسرار

تخم معنی کشت یعنی مولوی سبز کرد آن را صفی زین مثنوی
حاصل گفتار پیر معنوی زبدة الاسرار بود از رهروی

(همان: ۳۳)

در اندیشه صفیعلی شاه دو حقیقت اند که کل هستی به آن دو خلاصه می شود: یکی توحید و دیگری موحد که در حقیقت یکی می نمایند و دیگری می پذیرد یکی را ظاهر گویند و دیگری را مظهر و در حقیقت، یکی بیش نیستند که با دو لحاظ اعتبار می شوند؛ از این رو در عین حال که مقدمه زبدة الاسرار را توحید می نامد، باز هم از موحد تام و ولی الهی نام می برد و در شأن سیدالشهدا از عناوین متعددی چون «مسند نشین اورنگ آفرینش، طلسم صد اندر صد، شاه عرصه شطرنج خلقت، دفترخانه تقسیم عقول، سرهنگ افواج قاهره امکائی، ناخدای بحر توحید، نغمه تنبور حقایق» استفاده می کند. از آنجا که مقاله حاضر در باب ابیات عرفانی زبدة الاسرار درخصوص حضرت سیدالشهدا^{علیه السلام} است، از ابیات دیگر کتاب بحثی در این نوشتار به میان نخواهد آمد. خود صفی هم به خود هشدار می دهد که همت خود را در شرح کربلا گسیل می دارم:

گر حدیث از نینوا گویی رواست چون محل عشق دشت نینواست
کن جهان را پرشرار از نار عشق فاش گوز اشراق دل اسرار عشق

(همان: ۴۴)

در یک دوبیتی حضرت اباعبدالله الحسین^{علیه السلام} را اهل عشقی یک زبان و یک سو و یک جهت می خواند که تمام هم خود را در وصل معشوقی راستین و فراگیر و پایدار و ماندگار جمع کرده و در تحصیل رضایت معشوق، بلا و درد و رنج توقفگاه او نخواهد بود:

مرحبا آن عشق جمع یک زبان که نداند جمع و فرق جسم و جان
بر بلا و درد و رنج عشق یار خویشتن را می زند دیوانه وار

(همان: ۴۸)

۴. در وصف سرزمین نینوا و کربلا

صفیعلی شاه با تفکیک و جداسازی واژه نینوا هنرنمایی می کند و نی را کربلا و نوا را حال و بینش حسینی می داند که با ارتعاش آن همگان مدهوش شدند:

نی، نوا برداشت باز از نینوا بندبندم شد چو نی اندر نوا
نی، نوای نینوا را ساز کرد نینوا را با نوا همراه کرد

(همان: ۴۹)

نینوای هر کسی محل ابتلا و غربال اوست؛ همان جایگاه و هنگامه ای که در او دمیده می شود. اگر

نی وجود آدمی درست تجرید و ترمیم نشده باشد، نوای آن دلنواز نخواهد بود و حتی آزار خواهد رساند. صفیعلی شاه نینوا را محل برون‌ریزی درون و دل آدمی معرفی می‌کند:

نینوا چه بود محلّ ابتلا گوش کن تا با تو گویم ماجرا
دل بود زین نینوا قصد ای پسر نی کند زین نینوایت باخبر

(همان: ۵۳)

در بیت دیگری به سازگاری وجودی با اصل تعظیم کربلا اشاره می‌کند که کربلا یک حقیقت وجودی است که اگر نتوان با حاقّ آن مرتبط شد، نمی‌توان از آن بهره برد:

گر دلت را زین بلا نبود ولا کورکورانه مرو در کربلا
این دل ای جان منبع درد و بلاست شاهد دل البلا و للولاست

(همان: ۵۵)

کربلا محل گرفتن و رویش نیست، محل انداختن و دادن و ریزش و فناست؛ زیارت واقعی برای آنانی است که آمده‌اند تا خود را بگذارند و برگردند و این درس اصلی این سرزمین است که عاملان آن را سرافراز و ماندگار می‌کند:

برکش از این سرزمین پای هوس نیست شاه و شیر را خویشی به کس

(همان: ۵۸)

در نظام فکری تشیع، شفاعت مسیری ناخواسته را طی کرده است، در حالی که حقیقت شفاعت در ریزش و کاهش تعلقات و افزایش و رویش تعلقات بنا شده است. در حقیقت، اولیای الهی و مشاهد مشرفه شفیع‌اند تا کم‌باری پیش آورند نه پرباری.

۵. در وصف زینب کبری

زینب کبری بانوی بانوان بود که بیان ماندگارش (ما رأیت آلا جمیلا) جریان قضاوت‌های آدمی درخصوص بحران‌های پیرامونش را با افقی زیبا رقم زد. ایشان را باید عهده‌دار نشر نهضت عاشورا دانست؛ چراکه که اگر کاروان‌داری و خطبه‌هایش نبود، به تعبیری کربلا در کربلا می‌ماند. صفیعلی این نکته را این‌گونه بیان می‌دارد:

کی دهد تخم شهادت خود ثمر تا نباشد همچو زینب در به در

(همان: ۵۹)

چون در آخرین آنات ظهر عاشورا حسین قصد میدان کرد، زینب عنان اسب او را گرفت و فرمود تو از مکان رستی و من اسیر مکانم، چطور از دیدارت بهره جویم:

عزم میدان کرد چون حلال عشق	زینب از پی با زبان حال عشق
گفت کای لب تشنه بحر وصال	بعد از اینت در کجا بینم جمال
گفت بیرون از مکان و لامکان	چون شدی، یابی ز دیدارم نشان
زین سپس نه عالی‌ام نه دانی‌ام	زین تعین پاک باید دانی‌ام

(همان: ۶۲)

حضرت فرمود انسانی که برای حقیقت این جهان را ترک گوید، نزد ملیک مقتدر می‌آرامد و نزد او روزی می‌خورد و خداوند جایی و وقتی و حالی نیست که نباشد؛ پس هر آن زمان که از خود برون شدی مرا در همه هستی می‌یابی و هر آنکه که در خود این جهانی‌ات بیشتر فرورفتی، بیشتر محجوب می‌شوی. صفی در ایباتی نکات قابل تأملی در خصوص اسارت حضرت زینب کبری[ؑ] بیان می‌دارد. در مکالمه خواهر و برادر تقریر می‌شود که حضرت اباعبدالله[ؑ] می‌فرماید معراج هر شخصی در بحران خاص او مهیا می‌شود و معراج من در گودال و معراج تو در شام و اسارت است:

هان برو زینب که خواهی شد اسیر	هست جانت زین اسیری ناگزیر
نردبان عشق باشد راه شام	ز آن به معراج آیی ای احمد مقام
چون خرابه گشت جای شاد باش	تا که گنج حق شود بر خلق فاش

(همان: ۶۵)

اگر اسارت همراه با عبودیت و رضایت حق رقم بخورد، نه تنها آزادی است، بلکه آزادی‌ساز است. اسارت جنبه ظاهری زینب[ؑ] سبب آزادی جنبه باطنی زینب کبری[ؑ] شد و نه تنها آزادی حقیقی خود بانو را به همراه داشت، بلکه آنان که تبعیت از اندیشه و حالات زینبی را ملتزم شوند، طعم این آزادی را خواهند چشید؛ همان‌گونه که حافظ شیرازی در بند معشوق بودن را عین آزادی قلمداد می‌کند:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که در بند توام آزادم

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

جناب صفیعلی‌شاه دیده بر درون می‌اندازد و این اسارت و شام و خرابه را روزن تجلی وجودی حضرت زینب کبری[ؑ] معرفی می‌کند؛ روزنی که زینب کبری[ؑ] را به فراسوی عالم اعراض و جواهر و ماهیات، به عالم مجرد و مثل پرتاب می‌کند، و به بیان مولوی مصداق دین‌دار حقیقی تلقی می‌شود؛ چراکه مولوی دین را در انفتاح و انبساط روزن معرفی می‌کند:

دوزخ است آن خانه کآن بی‌روزن است	اصل دین، ای بنده، روزن کردن است
----------------------------------	---------------------------------

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم: ۵۱)

صفیعلی‌شاه بعد از تفصیل در این نکته می‌فرماید حسین بن علی[ؑ] به خواهر خویش فرمود اگر به دقت بنگری، اسارت تو برتر از شهادت من است:

آن اسیری زین شهادت بس سر است در اسیری تو حق پیداتر است
(صفیعلی شاه، ۱۳۸۵: ۹۸)

شهادت حرکتی دفعی است و اسارت موطنی تدریجی، تدریج با جانکاهی بیشتری همراه است؛ خصوصاً تدریجی که از مصائب و بحران‌ها و بلایا با رضایت‌مندی و شوق همراه شود؛ از این رو تجلی ناب‌تری را عهده‌دار می‌شود.

۶. در وصف حضرت علی اصغر علیه السلام

صفیعلی، شهادت حضرت علی اصغر علیه السلام را گام‌های پایانی تجرید و تقشیر حضرت سیدالشهدا علیه السلام از خود معرفی می‌کند:

چون که بحر لایزالی کرد موج کار عشق لایبالی یافت اوج
(همان: ۹۹)

با بیانی عارفانه علی اصغر علیه السلام را فعال می‌داند و نه پدر بزرگوارشان را. فی الواقع علی اصغر به دنبال پدر بود و پدر به دنبال فرزند:

چون نوای موتوا قبل ان تموت	شد بلند از نای حیّ لایموت
دست از قنذاق جان بیرون کشید	بندهای بسته را برهم درید
بانگ برزد کی غریب بی‌نوا	نیستی بی‌کس هنوز این سو بیا
عزم کوی دوست چون داری بیا	ارمغانی بر به درگاه خدا

(همان: ۱۰۱)

وقتی حضرت اباعبدالله وارد خیمه شدند دیدند علی اصغر علیه السلام ندای خداخواهی را با تمام چشمانش از پدر طلب می‌کند:

دید اصغر کرده عزم آن دیار	هشته از خرگاه هستی دست و بار
حضرت اباعبدالله علیه السلام هم چون این تشنگی را از فرزند بلندهمت خود دید:	
برگرفتش چُست و عزم راه کرد	روی همت سوی قربانگاه کرد
بانگ زد کای ساقی بزم الست	شیرخوار از کودکی شد می‌پرست

(همان: ۱۱۲)

۷. در وصف اصحاب حضرت اباعبدالله علیه السلام

یاران و یاوران غیر بنی‌هاشم حضرت سیدالشهدا علیه السلام دو دسته بودند: گروهی از مدینه با حضرت بودند یا در بین راه به حضرت پیوستند و گروهی دیگر چون مسلم بن عوسجه و حبیب بن مظاهر از

کوفه راهی کربلا شدند. صفیعلی شاه به نحو کلی درخصوص اصحاب حضرت اییاتی سروده که بخش اول آن با شرح حال حبیب بن مظاهر آغاز می شود:

چون که بار افکند شاه کربلا بحر جانبازی در آن دشت بلا
نار جذبش در نهان شد مشتعل آن حبیب بن مظاهر را به دل
زد حبیب آن شیشه صورت به سنگ سوی مقصد تاخت از ره بی درنگ

(همان: ۱۱۳)

حبیب بن مظاهر چون از درخواست حسین بن علی علیه السلام آگاه شد، سر از پا نمی شناخت و برای دیدارش آرام و قرار نداشت؛ چراکه به سوی دوست و دوست دوست گام برمی داشت:

دیگر از بازار در منزل نرفت پای معنی بود کاندلر گل نرفت

(همان: ۱۲۳)

حبیب در راه مسلم را دید که رنگ در دست داشت و به سوی حمام می رفت تا حنا بگذارد و پیرایش نماید، در حالی که به بیان شاعر خود در نهایت بی رنگی بود:

عازم حمام بود جان روشنش در کفش رنگی و بی رنگی فش
حبیب او را چون مستعد و عاشق و متقاضی می دانست، خواست تا هر رنگی غیر رنگ توحید را از وی بزداید:

راه بی رنگی به جز یک گام نیست راه عشق است این، ره حمام نیست
رنگ ها را عشق از سر ریخته بهر عاشق رنگ دیگر ریخته

(همان: ۱۲۹)

چون جان مسلم از حکایتگری عاشقانه حبیب مشتعل شد، بی صبرانه منتظر پیشنهاد حبیب بود تا خود را از رنگ تعلق آزاد سازد، و از سویی حبیب هم چون پختگی مسلم را دید عرضه داشت:

ریخت از خُم ولا رنگ بلا بهر عاشق در زمین کربلا
و در نهایت هم هر دو عزیز با تمام شوق، هستی موهوم خود را به پای حقیقت حضرت اباعبدالله علیه السلام، که همان توحید محض است، می ریزند:

بارگی بر هستی خود تاختند نقد جان در نقد جانان باختند
اباعبدالله علیه السلام به یاران خود می فرماید: «حقیقتاً یاری من نمی کنید، بلکه یاری خود می کنید»:

سر که دارد نوبت سربازی است جان که دارد نوبت جانبازی است
یاری من کار هر اوباش نیست سرّ سلطانی به هر کس فاش نیست

(همان: ۱۳۱)

یاران راستین حضرت مانند پروانه گرد او حلقه زدند و به بیان صفیعلی تنها دَرَدی که داشتند این بود که چرا تنها یک جان برای فدا کردن دارند:

جان هریک فارغ از اندوه و غم	جز غم اینکه یک است این جان و کم
نی خبر از جمع و نی از فرقاشان	غرقه عشق از قدم تا فرقاشان
مرحبا شطاریان ^۱ کربلا	غرق آتش، غافل از آب و هوا

(همان: ۱۴۳)

۸. در وصف قمر بنی هاشم^{علیه السلام}

قمر بنی هاشم فرزند ارشد بانو ام البنین^{علیها السلام} در عین حال که مانند حسنین^{علیهم السلام} مادری چون فاطمه زهرا^{علیها السلام} را تجربه نکرده بود، بی اندازه نزد حضرات معصومین^{علیهم السلام} محترم بود؛ خصوصاً وقتی تعامل او با حضرت حسین بن علی^{علیه السلام} در کربلا مشهور شد.

عباس بن علی^{علیه السلام} در نگاه صفیعلی شاه تنها ساقی آب آور خیام نیست، بلکه مبلغ بینش حسینی هم هست؛ آنجا که رو به سپاه دشمن می فرماید:

کوفیان را هم به آواز جلی	بس نصیحت کرد عباس علی
کاین حسین ای قوم مرآت خداست	حاسد او حاسد ذات خداست

(همان: ۱۶۷)

صفیعلی در این ابیات از زبان عباس بن علی^{علیه السلام} آمیختگی موحد و توحید را به تصویر می کشد و این گونه بیان می دارد که دشمنی با او دشمنی با حقیقت و فی الواقع دشمنی با خداوند و خودتان است؛ همان گونه که مولوی هم سروده است:

چون شوی دور از حضور اولیا در حقیقت گشته ای دور از خدا

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول: ۳۱۲)

صفیعلی شاه چون به وصف حالات ابوالفضل عباس^{علیه السلام} می رسد، او را در نهایت مهرورزی به کودکان خیام حسینی معرفی می کند:

دید عباس آنکه دین را شد پناه	گشته قحط آب اندر خیمه گاه
ز العطش برپاست بانگ کودکان	آمد اندر نزد شاه انس و جان
بر تن من دست و بر دستم علم	العطش وانگه به پا ز اهل حرم!

(همان: ۱۷۰)

۱. شطار: زیرک.

عباس بن علی علیه السلام با آن همه توانایی‌های فکری و بدنی، وظیفه خود را در آن هنگامه، جز سقایت نمی‌داند؛ سقایتی که در انتها به نوشیدن می‌وصل از دست ساقی حقیقی منجر می‌شود؛ از این رو فرمود دست و تن را فدای کودکان حسینی می‌کنم، حتی اگر به جانبازی منجر شود که عین جانان‌طلبی است، و اصلاً سر و دستی که نثار معشوق نشود، به چه کار آید که جز وبال نیست:

دست عباس ار نباشد صف‌شکن	بهر یاری تو نبود گوبه تن
گر نیفتد از بدن در عشق یار	دست باشد بر بدن بهر چه کار
سر که در عشقت نگردد پیش جنگ	سر مخوانش هست بر تن بار ننگ
سینه کز عشقت نشان تیر نیست	سینه نبود آن حصیر کهنه‌ای است

(همان: ۱۸۷)

هم از این رو تا صدای العطش را شنید، نگاه و بیان برادرش را درخصوص سقایت دریافت کرد. خود را به شط فرات رسانید تا با پر کردن مشک حقیقت و ریخته شدن آن آب و هم‌ها را بشوید:

بر حسین از یک صدای العطش دست و سر را کرد با هم پیشکش

اما متأسفانه نتوانست آب را به کودکان برساند اگر دهان عالمیان را از آب معرفت و عبودیت و عشق پر از می‌نمود:

روز عاشورا به چشم پر ز خون	مشک بر دوش آمد از شط چون برون
شد به‌سوی تشنه‌کامان ره‌سپر	تیرباران بلا را شد سپر
بس فروبارید بر وی تیر تیز	مشک شد بر حالت او اشک‌ریز

(همان: ۱۸۹)

جناب صفیعلی‌شاه در نهایت زیبایی و هنرمندی صحنه تیر خوردن به مشک عباس بن علی علیه السلام را چنین تصویر کرده است:

اشک چندان ریخت بر وی چشم مشک تا که چشم مشک خالی شد ز اشک

۹. در وصف حضرت علی اکبر علیه السلام

پاسخ علی اکبر علیه السلام به ندای «إنا لله و إنا الیه راجعون» پدر، که قبل از رسیدن به کربلا فرمود: «اگر بر حق هستیم حیات و اسارت و شهادت فرقی نمی‌کند»، موقعیت والای بینشی ایشان را هویدا ساخته است و جناب صفیعلی‌شاه هم با همین انگاره به تحلیل و توصیف شخصیت ایشان پرداخته است. او حال و قال علی اکبر علیه السلام را در مواجهه با پدر بزرگوارش، وقتی جملگی یاران به شهادت رسیدند، چنین وصف می‌کند:

هر که در راه تو سر داد آن ولی است ترک سر کردن کنون کار علی است

آمدم تا از تو گیرم رخصتی خضر راه عشق، اینک همتی

(همان: ۱۹۸)

حضرت حسین علیه السلام چون تقاضای مشتاقانه پسر را دید، در دل مسرور گشت و سریعاً اذن میدان فرمود؛ چراکه نمی‌خواست مانع وصل خود و او شود:

سر چو بالا کرد آن رب غفور سالکی را دید غرق بحر شور
از دو عالم دست و دل برداشته هرچه جز حق را عدم انگاشته
ز و علی، کن گفت و گو را مختصر وقت تنگ و هست یارم منتظر

(همان: ۲۱۱)

صفیعلی شاه درخصوص علت مراجعت علی اکبر علیه السلام نزد پدر در میانه حرب، می‌فرماید که علی اکبر علیه السلام به سبب از خودگریزی مملو از حقیقت گشته بود و خواست پرده‌داری کند که حضرت اباعبدالله علیه السلام دهانش را با بوسه مهر سکوت زد:

چون به میدان دست بر شمشیر زد تیغ لا بر فقر غیر پیر زد
چون فنای ذاتی او در رسید ذات حق را در وجود خویش دید
پس دهانش را به خاتم مهر کرد تا نگردد فاش اهل راز و درد

(همان: ۲۳۵)

در کتب روایی و مقاتل درخصوص نحوه شهادت علی اکبر علیه السلام آمده است که بدن حضرت اربابا شد و جناب صفیعلی شاه از این روایت برداشتی عارفانه کرده: وقتی حسین بن علی علیه السلام به سوی میدان رفت تا پسر را در آغوش بگیرد، اثر درستی از او ندید و علی اکبر علیه السلام با زبان وجود فرمود:

گفت ای شه در بیابان فنا نیستم دیگر مکان و حد و جا
از مکان و لامکان بیرون شدم عین ذات حضرت بی چون شدم
چون علی را اندر این کثرت نیافت هشت کثرت را و در وحدت شتافت

(همان: ۲۷۸)

در واقع انسان چون متوجه حدّ ماهوی خود نمی‌شود، در کلیت و بساطت وجود غرق می‌شود و این با وحدت و یگانگی حقیقت همراه است.

۱۰. در وصف امام سجاد علیه السلام

وقتی حضرت اباعبدالله علیه السلام یکه و تنها شدند، برای جذب دشمنان به میانه میدان رفتند و خطبه‌ها خواندند تا هرچند اندکی از سپاه مقابل را از گمراهی جدا کنند:

روز میدان داری اهل دل است بارهای عاشقان در منزل است
کو کسی کامروز یار من شود پرده درّ، پرده دار من شود
جان موجودات یک جا ز آن خروش گشت از جا کنده و آمد به جوش

(همان: ۲۹۹)

چون موجودات ندای حضرت را شنیدند، از شوق خواستند غالب تهی کنند، اما دستور و قضای رب العالمین بر جریان امور براساس اسباب عادی بنا گشته بود و آنجا بود که حضرت علی بن الحسین با شدت تب، خویش را از خیمه برون انداخت:

بود بیماری اسیر بستری حق نژادی بی کسی بی یآوری
جست از جا ز آن صدا همچون سپند شد علیل حق ز جای خود بلند
کآدم ای دوست اینک ناتوان هست اندر تن هنوزم نیم جان
آدم ای دوست با حال خراب گردنم را شد غم عشقت طناب

(همان: ۳۱۲)

چون علی بن حسین علیه السلام با حال نزار خود، بی پروا و عاشقانه به سوی میدان گام برداشت، بانوان به سوی او دویدند و مانع به میدان رفتن او شدند:

کودکانی چند بر دنبال او هر یکی آشفته تر ز احوال او
و آن زنان خسته جان پیرامنش هر یکی بگرفته کف بر دامنش
کای علیل ناتوان بی شکیب می روی چون از سر جمعی غریب

(همان: ۳۲۱)

حضرت امام سجاد علیه السلام دامن خود از کف نازنینان ربود و سوی میدان افتان و خیزان راهی شد و از مانع شدن عزیزان خویش، در راه حمایت از موحد تام، یعنی حسین بن علی علیه السلام، حزین گشت:

گفت بردارید دست از جان من جان تمنا می کند جانان من
جان که نبود در تن ما بهر او در به در باد از بلاد و شهر او

(همان: ۳۴۳)

حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام چون متوجه این کشاکش و تقاضاها و ممانعت ها شدند، به سوی فرزند گرامی رو کردند:

شاه چون از دور دید آن کشمکش شمس اجلالش به خرگه کرد رش^۱

۱. اسب را به سوی خیمه گاه راند.

دید کآن بیمار بی یار علیل عشق بر وی داده بانگ الرحیل
کرد او را بانگ شه کای شیر حق چون نداری عار از زنجیر حق
بر اسیرانی تو میر قافله شیر حق را عار نبود سلسله
حضرت حسین بن علی علیه السلام فرمودند: «اگرچه شهادت در این صحرا بر تو محقق نمی گردد و تو را
حضرت دوست اسیر می خواهد، بدان که اسارت در نظام توحید کم نورتر از شهادت نیست:
این اسیری از شهادت سر بود زیر تیغت هر دمی صد سر بود
زو که این دم گشت خواهی در به در با اسیران باش یار و هم سفر
(همان: ۳۵۰)

۱۱. در وصف وداع حضرت از خانواده

وقتی تمامی یاران حضرت به شهادت رسیدند و حضرت خواستند از خیمه ها به سوی میدان بروند،
دل کندن خانواده حضرت از او بسیار طاقت فرسا بود:

کای پدر داری دگر عزم کجا دل ز ما بگرفته ای دیگر چرا
مر ز ما تو خود خطایی دیده ای که دل از ما بی کسان بریده ای
گفت شه دارم هوای کوی دوست آنکه در هر جا نگه دار تو اوست
گفت بردارید دست از جان من جان تمنا می کند جانان من
(همان: ۳۸۹)

حسین بن علی علیه السلام به کلی از تعلقات و لذائذ خود دست شسته بود و توقف گاه هایی که آدمیان را رها
نمی کنند، حریف او نشدند و او به سوی میدان شتافت و مدام از دوست شرابی دُر دآگین تر می طلبید:

هر چه نوشد می ز خَم وصف دوست ساغر دیگر ز ساقیش آرزوست
سوی میدان بلا مردانه تاخت در ره حق جان و سر مردانه باخت
(همان: ۳۹۳)

در انتها جناب صفیعلی شاه می فرماید این نوع نگاه در جهان عشاق قابل تفسیر و تصویر است؛ لذا
با آنانی که اصالت را به عقل و بدن می دهند زبان مشترک و اراده مشترک نخواهیم داشت:

این سخن ها شرح حال عاشق است گوش عاشق حرف ما را لایق است
(همان: ۴۰۹)

۱۲. نتیجه

گزارشی که از بیان و قلم صفیعلی شاه از نوع نگاه حضرت حسین بن علی علیه السلام و یارانش به موطن بلا



بررسی رویکرد عرفانی به جریان عاشورا با تأکید بر منظومه زبدة الاسرار

و بحران (کربلا و عاشورا) ارائه شد، برخاسته از بینشی توحیدی-انفسی است که تجرید و تقشیرِ سطح و برون وجود آدمی را عین تکمیل و تعالی عمق و درون آدمی می‌داند. این بینش موطن احساساتی چون ابتهاج و پای‌کوبی را برای عارف از خود گذشته رقم می‌زند؛ هنگامه‌ای که انسان‌های متوسط از لحاظ بینش توحیدی-انفسی، احساساتی چون غم و حزن و خشم را تجربه می‌کنند. به نظر می‌آید صفیعلی‌شاه با ترویج این نوع نگرش از عاشورا دنبال تعمیم برداشت عاشقانه از رنج‌ها و کاستی‌هاست که می‌تواند نقش بسزایی در خصوص آرامش متن وجود انسان عهده‌دار باشد. صفیعلی‌شاه با بهره‌گیری و تطبیق مبانی عرفانی صوفیانه و احوالات حسین بن علی^{علیه السلام} او را در قلّه عرفان و عشق معرفی می‌کند و در واقع حکایتی از عاشورا به تصویر کشیده که به جای درخواست‌های مکرر این جهانی و آن جهانی و صرفاً عزاداری برای سیدالشهدا^{علیه السلام} و اصحاب حسین بن علی^{علیه السلام}، انسان را به تماشای او دعوت می‌کند.

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۲م)، فصوص الحکم، تهران: توحید.
۲. حافظ شیرازی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۶)، دیوان، تهران: سوره.
۳. خراسانی، امیر (۱۳۹۲)، «فصل تقدم با کیست؟»، متن‌شناسی ادب فارسی، ش ۲: ۱۲-۱۷.
۴. سامانی، عمان (۱۳۷۸) گنجینه الاسرار، قم: اسوه.
۵. صفیعلی‌شاه اصفهانی، میرزا حسن (۱۳۷۲)، زبدة الاسرار، تهران: صفیعلی‌شاه.
۶. عطار نیشابوری، محمد (۱۳۷۶)، کلیات عطار، تهران: افق.
۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، حماسه حسینی، قم: صدرا.
۸. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، تهران: راه.

نسیم خرد

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

خلسه الهی (حکمت ادبی ۶)^۱

روح الله سوری^۲

یادآوری: کتب آسمانی و حکمای الهی پیشین حقایق بلند معرفتی را در قالب‌های ادبی می‌ریختند تا توده مردم از آن بهره‌مند گردند. حکمت و عرفان ادبی حقایق معرفتی و سلوکی را به بهترین شیوه به تصویر می‌کشید و فطرت آدمی را به بررسی و فهم آن‌ها تشویق می‌کند. مجله نسیم خرد نیز در برخی شماره‌ها در این راه گام برداشته و متن‌های کوتاهی با عنوان «حکمت ادبی» ارائه داده است. اکنون بخش ششم این مجموعه با نام «خلسه الهی» تقدیم می‌شود.

ای انسان، ذهن تو سه گونه می‌اندیشد: ۱. گاه بر موضوعی خاص متمرکزی و به چیز دیگری توجه نداری؛ مانند حلّ یک مسئله پیچیده ریاضی؛ ۲. گاه در پی حل موضوع خاصی هستی، اما افکار دیگری مزاحم تمرکز توآند و لحظاتی در آن‌ها غوطه می‌خوری، ولی دوباره به موضوع دلخواهت بازمی‌گردی؛ ۳. و گاهی کاملاً در افکار گوناگون شناوری و هیچ موضوع خاصی را مدنظر نداری. اکنون به حالت سوم توجه کن. در این حال، تو تسلیم درون خویشی و ضمیر ناخودآگاهت افکار گوناگونی به تصویر می‌کشد. ذهن تو چون گنجشکی چالاک به هر سو می‌جهد و از شاخه‌های درخت

۱. کتاب‌های آسمانی و حکیمان الهی پیشین حقایق بلند معرفتی را در قالب‌های ادبی می‌ریختند تا توده مردم از آن‌ها بهره‌مند شوند. حکمت و عرفان ادبی حقایق معرفتی و سلوکی را به بهترین شیوه به تصویر می‌کشد و فطرت آدمی را به بررسی و فهم آن‌ها تشویق می‌کند. مجله نسیم خرد نیز در برخی شماره‌ها در این راه گام برداشته و متن‌های کوتاهی با عنوان «حکمت ادبی» ارائه داده است. اکنون بخش ششم این مجموعه با نام «خلسه الهی» تقدیم می‌شود.

کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.8.1.dor

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی (souri@khu.ac.ir)

وجودت بالا می‌رود. تصویرهای گوناگون با سرعتی سرسام‌آور از پیش چشم‌ت می‌گذرند. تصویرهایی که به‌ظاهر کوچک‌ترین ارتباطی با هم ندارند، اما این نمایش برق‌آسا و این تصاویر نامرتبب انعکاس آشفتگی تو‌اند. در واقع، آنچه از نظرت می‌گذرد نمایشی است که ناخودآگاه تو کارگردان و خودآگاه تو بیننده آن است.

اکنون تصور کن که تو انسانی معصوم و مبرا از هر آلودگی بودی. آنگاه هیچ ناخالصی نداشتی و تصاویری که از درونت می‌جوشید، یک‌دست، منظم و منسجم بود. تصاویری زیبا و دل‌نشین که نمایش کمالات و سجایای اخلاقی تو بود. اهل معرفت بر این باورند که بهشت باطن افعال نیکوست و انسان، پس از مرگ، بر سفره اعمال، علوم و نیات خویش می‌نشیند: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ» (بقره: ۲۵).

اکنون، چنین خلسه‌ای را برای خداوند تصور کن؛ وجود نامحدودی که به کمالی نامحدود متّصف است. آنچه در خلسه الهی متمثل خواهد شد، نمایشی از صفات کمال خداوند است؛ تمثلی به‌غایت زیبا، ممتد و منسجم در گستره‌ای نامتناهی. هم از این روست که اهل معرفت می‌گویند: عالم، نمایش و تجلی صفات الهی است. قرآن کریم نیز آفریده‌ها را ریزش کمالات خداوند «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و نشانه (آیه) وجودی او می‌داند. به امام صادق (ع) منسوب است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ مُلْكَهُ عَلَى مِثَالِ مَلَكُوتِهِ، وَ أَسَّسَ مَلَكُوتَهُ عَلَى مِثَالِ جَبْرُوتِهِ لِيَسْتَدِلَّ بِمُلْكِهِ عَلَى مَلَكُوتِهِ وَ بِمَلَكُوتِهِ عَلَى جَبْرُوتِهِ»؛ بنابراین، هنگامی که خداوند به خویش توجه می‌کند، چنین تمثلی رخ می‌دهد و خدا همواره چنین است. بر این پایه، عالم، تمثلی ممتد در خلسه پیوسته الهی است.



Investigating the Mystical Approach to the Event of Ashura with an Emphasis on *Zubdat al-Asrār*¹

Mohammad Shirvani²

Abstract

The kind of Imam Hussein's look and belief and his mystical states in the event of Ashura, apart from the epic, emotional, and political approaches, has another comprehensive discourse which is beautifully manifested in the poems of mystics, such as Ṣafī 'Alī Shāh, and does not provide sadness and humiliation in the event of Ashura; rather, the joy and dignity. In this study, after explaining the interpretative view of Ṣafī 'Alī Shāh, the composer of the *Zubdat al-Asrār (the Essence of Secrets)*, and comparing his view with some *hadiths* of the infallibles, the Ashura uprising was examined from the perspective of Islamic mysticism. This view depicts the Ashura heroes at the peak of human conquest and actually depicts a romantic world decorated with daggers, blades and arrows, wherein the beloved intoxicates the lovers with affliction and suffering. By changing the perception of an event, it is possible to transform the feelings arising from that event. In other words, emotions arising from human perceptions change human emotions by transforming into a more subtle vision. This Ṣafī 'Alī Shāh's semantic view spread to his students, such as Ummān-e Sāmāni, who wrote a magnificent work entitled *Ganjineh Asrār*.

Keywords

the *Zubdat al-Asrār*, Ṣafī 'Alī Shāh, Imam Hussein (as), Ashura, mysticism, poem.

1. Received: 2022/05/12

Accepted: 2022/06/10

2. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Qom University.
mohammad18860@yahoo.com

**Connective and Independent Existence and from the Viewpoint
of Allameh Tabataba'i, Ayatollah Mesbah Yazdi,
and Ayatollah Javadi Amoli¹**

Rasol Aqa'i Alanaq²

Mahmood Dezfuli-Nasb³

Abstract

Connective existence and, its sub-category, independent existence are among the issues and predicates of philosophy, which have been discussed in the transcendental philosophy, both in the sphere of propositions and in the world of entities. In the world of propositions, the connective existence, the reality of which is being connective and otherness, if it is the same as the relation of judgment (between subject and the predicate), is necessary as a part of the composite whetherness affirmative proposition; but if not, it will be one of the concomitants of preposition, which will be stuck in the mind following affirmation and judgement. In the world of entities, all contingent entities, including substances and accidents of existences, are connective, and only Allah Exalted is considered an independent existence. This has left a tremendous impact on other philosophical issues, and study it based on Allameh Tabataba'i's theory is the subject of this paper.

Keywords

connective existence, predicative existence, simple whetherness, composite whetherness, Allameh Tabataba'i, Mesbah Yazdi, Javadi Amoli

1. Received: 2022/05/28 Accepted: 2022/07/01

2. Student in Level Three in Seminary Schools, Qom.
r.a.8854234@gmail.com

3. Student in Level Three in Seminary Schools, Qom.
dezfoolimahmood15@gmail.com



The Criterion of Free-will from Allameh Tabataba'i's Viewpoint¹

Yusuf Mu'azaz²

Abstract

Free-will is one of the complex issues in metaphysics in its particular sense, especially the free-will of the most high Necessary existent, which is seemingly incompatible with the considering realization of the act from Him as necessity; That is, if He is a free agent, His act must not be necessary, and if His act is necessary, then He must not be a free agent. The necessity of the act entails being a free agent, not being a free-willed agent. Islamic Philosophers have presented similar and different views about the criterion of freewill, whether the free-will is in humans or in the most high Necessary existent. Allameh Tabataba'i is one of these philosophers, who has specified apparently different criteria in this field in his works, but the study and analysis of these criteria lead to the conclusion that all of them are different expressions of the same criterion: the agent is bound neither to action nor inaction, or the agent's equal freedom in choosing action and inaction, which is called comparative contingency.

Keywords

Allameh Tabataba'i, free-will, criterion of free-will, non-adherence to action and inaction, comparative contingency.

1. Received: 2022/05/14

Accepted: 2022/07/16

2. Graduated from level four of Islamic Philosophy and Theology, Qom Seminary.
y.moazzaz63.m@gmail.com

Necessity and Truth of Revelation from Mulla Sadra's Viewpoint¹

Hamid Arab-Mokhtari²

Abstract

Revelation is one of the pillars of prophecy and the only means of the Infallible to transmit religion to humanity. However, a group has sought to negate this intera-religious issue or reduce it to an inner experience and general inspiration. Mulla Sadra's statements prove the point that man by himself is not able to develop theoretical and practical intellect, implement individual and social justice, and manage the spiritual dimension and the worldly life; thus, Allah, the Almighty, should assist the man so that he can arrive at a conclusion in the sciences, teachings, realities, and management of attachment, and this is possible through revelation. Furthermore, the explanation of the truth of revelation from Mulla Sadra's viewpoint shows that revelation and Gabriel are not restricted to an intellectual truth which cannot be reduced; rather, but Gabriel experiences an ideal reduction while he maintains his intellectual rank, and the Prophet also sees the angel of revelation with his own eyes and hears revelation with his own ears. This explanation of the revelation opens the way for understanding many Quranic verses and *hadiths*.

Keywords

Mulla Sadra, revelation, religious experience, theoretical intellect, practical intellect, the Prophet.

1. Received: 2022/06/23

Accepted: 2022/07/31

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom.
harabmokhtari@gmail.com



Evaluation of ‘Context of Discovery and Judgement’ and ‘Individual and Universal Method’ in the Methodology of Transcendental Philosophy¹

Hossein Abbasi²

Abstract

Understanding transcendental philosophy as a systematic system of ontology and dominance over its studied fields require paying attention to the foundations and type of methodology governing it. Transcendental philosophy is an Islamic philosophy in which there are intuition, religious text and theoretical mysticism, and knowing its methodology seems more necessary. This paper aims at solving the ambiguities and answering the questions that the researcher of Islamic philosophy, especially in transcendental philosophy, faces and considers them in conflict with the philosophical identity of transcendental philosophy. The source of these ambiguities and questions are thoughts based on the intuition of the philosopher himself or the intuition of the mystics or the religious text. In this study, after analyzing and evaluating two explanations of the methodology of transcendental philosophy, i.e. the claim of ‘context of discovery and judgment’ and the claim of ‘individual method and universal method’, we presented an explanation that can make these assertions compatible and answer the researcher’s questions in transcendental philosophy and its methodology.

Keywords

transcendental philosophy, illuminative method, context of discovery and judgment, individual method and universal method.

1 . Received: 2022/06/12

Accepted: 2022/07/11

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom.

ha60.abbasi@gmail.com

A Comparative Study of the Role of Predestination and Free Will in Happiness and Misery from the Point of View of Mulla Sadra and Ayatollah Mojtaba Qazvini¹

Alireza Dehqanpour²

Abstract

Happiness and misery have been basic issues and main concern of mankind since the creation. For Ayatollah Mojtaba Qazvini, the discussions related to happiness and misery as raised in philosophy and mysticism are against teachings of the Qur'an; however, some philosophers, such as Mulla Sadra who seeks to harmonize the Qur'an, proof and mysticism, do not have such an idea. This study is an introduction to the examination of philosophers' viewpoints on this issue and reconciling the views of Ayatollah Mojtaba Qazvini and Mulla Sadra, and taking steps towards creating harmony between Islamic philosophy and the teachings of the Qur'an. The evaluation of the views of these two thinkers about the happiness and misery showed that, in general, Ayatollah Qazvini did not provide sufficient and convincing reasons against philosophy, and his view about the determinism of philosophers, including Mulla Sadra, is not correct. Ayatollah Qazvini considered happiness and misery to be optional, but he believes in the secondary nature of misery and its immutability. From his point of view, happiness and misery in philosophy are deterministic and inviolable, but Mulla Sadra clearly listed the voluntary factors of happiness and mentioned man-made obstacles in the way to happiness.

Keywords

happiness, misery, predestination, free will, Mulla Sadra, Mojtaba Qazvini.

1. Received: 2022/04/17

Accepted: 2022/05/06

2. Assistant Professor, Department of Ma'rif, Faculty of Literature and Humanities, Khwarazmi University.
dehqanpour@gmail.com



Apocalypse, Revelation and Ascension from Mulla Sadra's Viewpoint¹

Ahmad Mirzaei²

Abstract

The explanation of revelation and ascension in Mulla Sadra's view is tied to the concept of revelation and intuitive knowledge; therefore, in this study, we have examined these related concepts. Mulla Sadra did not explain his views on each of these concepts in a systematic way and in one text. However, we can get a clear picture of his view on this subject matter by examining and categorizing his collection of words. For him, ascension is the result of sincere deeds that strengthen the mystic's soul and prepare the ground for his connection to the transcendental world and unity with supreme causes. Since, according to Mulla Sadra, all existence is the existence of a single person, the mystic can dominate the orders of existence with this spiritual evolution. From this viewpoint, revelation is merely a kind of formal apocalypse and ascension is also explainable, and Mulla Sadra sought to answer some doubts about the physical ascension of the Prophet by using some philosophical findings such as an ideal body.

Keywords

Mulla Sadra, apocalypse, revelation, ascension, intuitive knowledge, intuition

1. Received: 2022/06/16; Accepted: 2022/07/08

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom.

ahmadmy1370@chmail.ir

The Role of Intuition of the Heart in Achieving the Correct Perception of the Problem¹

Mahdi Zolqader²

Abstract

When one makes use of reasoning to know the truth, he must first correctly imagine its parties and components so as to acknowledge and accept the content of any reasoning. Intuition of the heart is among the things that are effective in the subject's achievement of the correct perception. What is the relationship between the mind that perceive the problem and the intuition of the heart? What is the characteristic of the intuition of the heart that creates such a capability in the mind? First, we should explain the importance and position of the correct perception of the problem and point out that the mind has various orders in relation to the understanding reality, and it is the intuition of the heart that promotes the level of the mind and illuminates it with the light of discovery. Then, following the perception of the heart, which is a kind of intuitive knowledge, the reason gets a correct image of reality. The main point of this achievement of heart intuition should be considered in its being intuitive, which is, of course, very different from the image that merely acquired knowledge gives of the problem. In other words, intuition sharpens a philosopher's eyes and ears and draws his attention to points of the problem that have been neglected so far.

Keywords

intuition of the heart, correct perception, reason, intuitive knowledge

1. Received: 2022/05/22; Accepted: 2022/07/13

2. MA in Level Three of Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom.
mhasani1414@yahoo.ir



The Foundations of ‘the School of Separation’ from Mohammad-Reza Hakimi’s Viewpoint¹

Mohammad Sadiq Farzam²

Abstract

Mohammad-Reza Hakimi called some jurists’ attitude towards human sciences, which entered the religious field from other fields, ‘the School of Separation’. The followers of this school, facing the human sciences, have had more concerns about ideology and divine teachings. They have differing views in jurisprudence and politics, but they have agreed on the fact that the religion, which is based on the clear text of the Qur’an and *Sunna*, must be separated from the human sciences, which are changing and transforming every moment; these sciences must be prevented from entering into the realm of religion so that the truth of the views of the Qur’an and Ahl al-Bayt could be understood in various topics. It is obvious that if these sciences enter into the realm of religion, they lead to the emergence of new interpretations of the Qur’an and *Sunna*, which results in moving away from the school of revelation. ‘Separation’ here means separating the understanding of religious texts from Islamic philosophy and Islamic mysticism, which are among human sciences. Hakimi separated intellection from philosophy, and believed that opposition to philosophy is not necessarily opposition to intellection, but one can make use of ‘innate and inherent intellection’ in ‘the light of Revelation’, and achieve new religious teachings. This study seeks to reveal Hakimi’s intellectual foundations in this field.

Keywords

‘the School of Separation’, Mohammad-Reza Hakimi, criticism of philosophy and mysticism, philosophy and religion

1. Received: 2022/04/22; Accepted: 2022/07/09

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom
mf.farzam@yahoo.com



Explaining the Foundations of the Theory of Methodological Restriction of Philosophy, in 'A Posteriori Argument in General Concomitance' and Criticizing Opposing Views¹

Qasem Bohlol-Zadeh²

Abstract

Since long ago, the methodology of philosophy has had different angles in the thought of the researchers of philosophy, one of the deep layers of which can be considered Allameh Tabatabai's theory of 'Methodological Restriction of Philosophy', in 'a posteriori argument in general concomitance'. This study elaborates the foundations of this thought through a descriptive and analytical method, and criticizes its opposing views. It aims at studying the direct effect of Allameh Tabatabai's philosophical foundations on his methodology, and emphasizes that in view of the congruence of his basis and innovative method there is no objection to Allameh's presentation of this theory. The importance of examining and verifying Allameh's theory in this way becomes clear when we know that the students of philosophy, in dealing with this theory, face opposing views from the very beginning and do not reflect on the philosophical foundations of this methodology. However, more and closer reflection shows that the foundations of transcendental wisdom do not yield a method other than Allameh's suggested method, and if the critics do not accept this method, they will confront with basic problems.

Keywords

methodology of philosophy, *A Posteriori* Argument in General Concomitance, *a priori* argument, philosophical cause and effect, divine manifestation.

1. Received: 2022/03/22; Accepted: 2022/05/09

2. Student in Level Four of the Islamic Philosophy, Seminary Center, Qom
ghasem.bohloulzade@gmail.com



The Role of ‘Contradiction and Attraction’ in ‘Becoming of a Human Being’ (Critical Examination of Hegel’s Dialectic and Explanation of Martyr Ayatollah Beheshti’s Viewpoint)¹

Mohammad Mahdi Rafi‘i²

Abstract

Martyr Ayatollah Beheshti, a contemporary thinker and philosopher, in his anthropology, has introduced the human being as a moving and continuously “becoming” being that can be on the course of growth and follow the path of perfection. There are various theories on the origin of motion and becoming in ontology, and Hegel’s dialectic theory can be considered as one of the most prominent theory. . On the other hand, Islamic thinkers have refuted this theory, and Martyr Beheshti has adopted the law of contradiction, attraction and healing. According to this theory, man evolves when he faces contradiction and tends towards one of the contradictions, and this continuous evolution is the very motion and ‘becoming’ in the eyes of Beheshti. This law has a clear manifestation in his anthropology, and originates from anthropology in human social systems, such as political, legal and educational systems. In the present study, through the descriptive-analytical method, while explaining and criticizing Hegel’s dialectic theory, we have discussed Ayatollah Beheshti’s viewpoint about the agent of motion in metaphysics, we have made use of this viewpoint in explaining the ‘becoming of a human being’, and we have pointed out its effects in Beheshti’s educational and political thoughts.

Keywords

Martyr Beheshti, Hegel, dialectic, contradiction, attraction, becoming of a human being.

1. Received: 2022/04/07; Accepted: 2022/08/30

2. A Member of the Research Group of *‘Ilm al-Nafs* and Philosophy of Mind, Nafahat Institute
mahdi.rafiiei.1511@gmail.com



The Theological Foundations of Suhrawardi's Utopia¹

Nadia Maftouni²

Mohammad Mahdi Davar³

Abstract

Suhrawardi brought about a revolution in Iranian and Islamic thought by compiling the *Hikmat al-Ishraq* (The Wisdom of Illumination) and establishing the School of Illumination (*Ishraq*). Suhrawardi's illumination wisdom and thought, including the collection of his works and philosophical and mystical thoughts, is well presented in his book entitled *Hikmat al-Ishraq*. Like Farabi, Suhrawardi did not write an independent work on the utopia, but he spoke about the ideal ruler and the right to rule. Furthermore, in his allegorical works, more than anything else, he has referred to moral points which can lead a society to salvation. Suhrawardi's philosophy is based on the originality of light, showing that he has paid attention to the philosophers of ancient Iran. Moreover, Suhrawardi has frequently referred to Khosravani wisdom, and the sages of ancient Iran, such as Zoroaster and Ki Khosro; for example, in terms of politics and government, he has considered Kei-Khosro's government a desirable one. Another pillar of Suhrawardi's thought is the Islamic Book and tradition; thus, his view about the government and ruler is consistent with Islamic teachings. In addition, he has considered himself indebted to the divine philosophers of Greece, such as Pythagoras and Plato, and other divine philosophers of the world, such as Hermes. Additionally, he took many of the views of his predecessor philosophers, such as Farabi and Ibn Sina (Avicenna); therefore, it can be possible that he agreed with Farabi in many aspects about utopia and its governing characteristics and conditions.

Keywords

Suhrawardi, Suhrawardi's Utopia, utopia, theological foundations.

1. Received: 2022/05/29 ; Accepted: 2022/07/18

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Iran, Tehran.

nadia.maftouni@ut.ac.ir

3. BA in Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Tehran, Iran.

mohamadmahdidavar@ut.ac.ir



A Comparative Study of the Role of Predestination and Free Will in Happiness and Misery from the Point of View of Mulla Sadra and Ayatollah Mojtaba Qazvini..... 103

Alireza Dehqanpour

Evaluation of ‘Context of Discovery and Judgement’ and ‘Individual and Universal Method’ in the Methodology of Transcendental Philosophy 117

Hosseini Abbasi

Necessity and Truth of Revelation from Mulla Sadra’s Viewpoint ..133

Hamid Arab-Mokhtari

The Criterion of Free-will from Allameh Tabataba’i’s Viewpoint145

Yusuf Mu‘azaz

Connective and Independent Existence and from the Viewpoint of Allameh Tabataba’i, Ayatollah Mesbah Yazdi, and Ayatollah Javadi Amoli..... 161

Rasol Aqa’i Alanaq

Mahmood Dezfouli-Nasb

Investigating the Mystical Approach to the Event of Ashura with an Emphasis on *Zubdat al-Asrār* 173

Mohammad Shirvani



Table of Contents

Leading Article	7
The Theological Foundations of Suhrawardi's Utopia	9
Nadia Maftouni Mohammad Mahdi Davar	
The Role of 'Contradiction and Attraction' in 'Becoming of a Human Being' (Critical Examination of Hegel's Dialectic and Explanation of Martyr Ayatollah Beheshti's Viewpoint)	27
Mohammad Mahdi Rafi'i	
Explaining the Foundations of the Theory of Methodological Restriction of Philosophy, in 'A <i>Posteriori</i> Argument in General Concomitance' and Criticizing Opposing Views	43
Qasem Bohlol-Zadeh	
The Foundations of 'the School of Separation' from Mohammad-Reza Hakimi's Viewpoint	61
Mohammad Sadiq Farzam	
The Role of Intuition of the Heart in Achieving the Correct Perception of the Problem.....	73
Mahdi Zolqader	
Apocalypse, Revelation and Ascension from Mulla Sadra's Viewpoint.....	89
Ahmad Mirzaei	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 8, Issue 1, successive No. 14, spring - summer 2022

Authors

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor of Philosophy in Research
Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Assistant Professor of Philosophy in Imam
Khomeini Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in
Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor of Philosophy in Imam
Khomeini Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Abul-fazl Askari Kashi

Farsi Editor: Abbas Bagjani

Cover Design and Typography: Muhammad Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3

(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School

(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

nasimekherad@chmail.ir

www.nasim-e-kherad.ismc.ir

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The Comprehensive Portal of Human Sciences
(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)
(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.