

بسم الله الرحمن الرحيم

امام رضا علیه السلام

نظام توحیده نفی التحدید عنه لشهادة العقول
أن كل محدود مخلوق

بنیان یگانگی خداوند ستاندن محدودیت از اوست؛
زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند که هر محدودی مخلوق است.
(شیخ طوسی، الامالی، ص ۲۲)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

فاضل حوزوی، استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

فاضل حوزوی، استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رضائی

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

سیدیدالله یزدان‌پناه

فاضل حوزوی، استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری‌کاشی

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ادی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)

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

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

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

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

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس www.nasimekherad.ismc.ir بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. استنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛

۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
- نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	 سرمقاله
۱۱	 بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه
	احمد میرزایی
۳۷	 صحت مبانی و مسائل فلسفی براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت
	الیاس عارفی
۵۹	 بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی
	محمدصادق ارزیده
۸۱	 برهان إن و لم و بررسی کارکرد برهان در فلسفه از منظر علامه طباطبائی
	سینا علوی تبار
۹۳	 کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین
	رسول اسکندری
۱۱۵	 تأثیر رحمت الهی بر کاهش فشارهای روانی مطرح شده از سوی الیس
	حمیدرضا حاجی بابایی / زهرا رضازاده عسگری / سعید سلیمی
۱۳۱	 حکمت ادبی ۴ (رائحه رستاخیز)
	روح الله سوری



سرمقاله

بی تردید صدرالمتألهین حق بزرگی بر عالم اندیشه و حکمت اسلامی دارد. برای قدردانی از این اندیشمند بزرگ، زیست‌نامه اجمالی وی در شماره پیش تبیین شد. اکنون به نوآوری‌های علمی او اشاره می‌شود.^۱ شخصیت منحصر به فرد ملاصدرا دستاورد چند ویژگی اساسی است:

۱. دستیابی به شهودهای قلبی؛ ۲. تعمق بسیار و فهم موشکافانه فلسفی؛ ۳. دامنه گسترده اطلاعات کلامی، فلسفی، عرفانی، حدیثی و تفسیری؛ ۴. تلاش پی‌گیر و پرکاری علمی؛ ۵. روحیه شجاعت و نوآوری در علم.

ملاصدرا به کمک ویژگی‌های مزبور به نوآوری‌هایی در جنبه روش و محتوا دست یافت و «حکمت متعالیه» را بر آن اساس بنیان نهاد. ملاصدرا چه در بعد علمی و چه از جهت اخلاقی در فلسفه غرب همانندی ندارد. پرفسور هانری گُربن می‌گوید: «اگر بتوان یاکوب بوهمه و سوئین‌برگ را پیوند داد و بر توماس آکویناس افزود، ملاصدرا خواهد شد». اما این ستایش نیز تنها به جنبه علمی او اشاره دارد و ملاصدرا را می‌توان اجتماع محیی‌الدین و ابن‌سینا در فلسفه اسلامی، و افلاطون و ارسطو در فلسفه یونان دانست.

۱. اطلاعات زیست‌نامه از پایگاه‌های استنادی ذیل گرفته شده است: پایگاه اطلاع رسانی «بنیاد حکمت اسلامی صدرا»؛ وبگاه دیجیتال «دانشنامه اسلامی»؛ وبگاه دیجیتال «ویکی شیعه»؛ وبگاه دیجیتال «ویکی نور». برای تحقیق بیشتر درباره زندگی‌نامه، مکتب فکری و آرای علمی ملاصدرا ر.ک: جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا؛ رضا اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ سیدمحمد خامنه‌ای، حکمت متعالیه و ملاصدرا؛ همو، ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین؛ محمد خواجوی، لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین، پژوهشی پیرامون احوال و افکار و آثار و آرای ملاصدرا؛ محمدتقی زمانیان، سیری در افکار ملاصدرا؛ هانری گربن و جمعی از خاورشناسان، صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا یا صدرالمتألهین: فیلسوف و متفکر اسلامی و...

نوآوری او در ساحت روش، برقراری گونه‌ای وحدت بین شیوه‌های کسب معرفت است.^۱ بیشتر اندیشمندان پیش از او یا روش‌های سه‌گانه کسب معرفت (عقل، شهود و دین) را در عرض و مغایر یکدیگر می‌پنداشتند، یا رابطه طولی را می‌پذیرفتند، ولی در عمل از پیوند معارف به دست آمده از این روش‌ها ناتوان بودند. اما حکمت متعالیه استدلال عقلی، شهود قلبی و متون دینی را در طول یکدیگر می‌داند؛ به گونه‌ای که تفاوت در روش کسب معرفت، حقیقت واحد خارجی و محتوای به دست آمده از آن را دگرگون نمی‌سازد؛ بلکه تنها شدت باور به محتوای واحد را تعیین می‌کند. از باب نمونه باور به خدا اگر از روی تعبد به متون دینی باشد، تقلید، و اگر به مدد برهان‌های عقلی باشد، تحقیق، و اگر به واسطه شهودهای قلبی باشد، تحقق نامیده می‌شود. تقلید، تحقیق و تحقق، سه گونه باور به وجود خداوند است که هریک از دیگری شدیدتر است. بنابراین تفاوت روشی، تفاوتی در اصل معرفت به دنبال ندارد و تنها شدت باور به آن را متفاوت می‌کند.

ملاصدرا بر این اساس، با بازبینی بسیاری از پرسش‌های مورد مناقشه بین متکلمان، فیلسوفان و عارفان، اصل نزاع را برداشت و یگانگی معرفت‌های به دست آمده را به نمایش گذاشت. این مبانی روشی به او اجازه می‌داد تا بیشتر دیدگاه‌های پراکنده را در ضمن دیدگاه حق، به گونه‌ای مندرج سازد. او همچنین بر اساس مبانی روشی خود، تفسیر متون دینی را نیز متحول کرد و با تمرکز بر باطن عرفانی دین به تفسیر گزاره‌های دینی پرداخت. او مفاد براهین عقلی و مشاهدات قلبی را در تفسیر متون دینی به یاری جست و پیوند روشی یادشده را در این ساحت نیز به نمایش گذاشت.^۲ این نگاه نو، دستاورد مبانی تازه‌ای است که ملاصدرا در ساحت‌های گوناگونی چون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی اختیار کرده بود.

برخی حکمت متعالیه را روشی التقاطی و بدون نوآوری می‌شمارند که تنها دیدگاه‌های گوناگون را گرد می‌آورد. این خوانش نادرست، نتیجه بی‌توجهی به مبانی و اصول روشی ملاصدراست. حق این است که مبانی روشی او به اندازه‌ای موشوکافانه و فراگیر است که دیدگاه‌های کلامی، مشائی و اشراقی را در خود هضم کرده و مکتب جدیدی ارائه داده است که در آن هر سخن

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳: «فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشي الشريعة الحق الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة».

۲. این رویکرد در تفسیر القرآن الکریم و شرح اصول الکافی به زیبایی تبلور یافته است.

جای حقیقی خود را پیدا می‌کند. هضم سخنان گوناگون و ارائه آنها در ضمن نظامی برتر و فراگیر، تأسیس مکتبی جدید است، نه التقاط مکتب‌های پیشین.

افزون بر روش، صدرالمتالهین در جنبه محتوا نیز نوآوری‌های فراوان و تازه‌ای داشت که بررسی تفصیلی آنها پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد. او ستون حکمت متعالیه را بر وجود بنا نهاد و فلسفه را از دام اصالت ماهیت مرتکز در اذهان، آزاد نمود. حقیقت وجود در نگاه میانی صدرا مشکک است؛ یعنی کثرت و وحدت در متن وجود خارجی محقق می‌شود. اما نگاه نهایی او وجود را واحد شخصی و در انحصار خداوند می‌داند. بنابراین آنچه در متن وجود محقق می‌شود، تنها وحدت است، و جایگاه کثرت، ظهور و تعین وجود است، نه خود آن. صدرا علیت را به تشان باز گرداند و با این شیوه، زمینه اثبات عقلانی وحدت وجود را فراهم ساخت.

قاعده «بسیط الحقیقه» که یادگار فلوطین اسکندرانی است، در حکمت متعالیه بازتعریف و مبرهن شد. ملاصدرا دو تفسیر از این قاعده به دست داد که یکی ویژه برترین مرتبه نظام تشکیکی است و علم تفصیلی پیشین الهی را اثبات می‌کند.^۱ اما تفسیر دوم که دقیق‌تر و پیچیده‌تر است، درباره حقیقت محض و صرف وجود مطرح می‌شود و عدم تناهی و وحدت شخصی حق تعالی را اثبات می‌کند.^۲

نوآوری‌های محتوایی دیگر او مانند حرکت جوهری، اتحاد عاقل به معقول، امکان فقری، برهان صدیقین و سخنان شگرفی که درباره نفس دارد، هریک به تنهایی دریچه تازه‌ای از معارف را به روی اندیشمندان گشوده است. اکنون با گذشت چهارصد سال، مکتب او هنوز بر عالم فلسفه حاکم است و بزرگانی چون حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در ذیل این مکتب به شرح، تبیین و بسط اندیشه‌های او در ساحت‌های گوناگون علمی پرداخته‌اند. البته در فضای درونی حکمت متعالیه گاه انتقادات و تکمیل‌هایی مطرح می‌شود؛ اما اساس این بنیان همچنان برجاست و تاکنون مکتب و نظام فلسفی جدیدی توان رویارویی با آن را نداشته است.

روح‌الله سوری

۱. ر.ک: سوری، «علم تفصیلی پیشین و قاعده بسیط الحقیقه»، خردنامه صدرا، شماره ۸۱، ص ۷۵ - ۹۲.

۲. ر.ک: سوری و گرجیان، «وجود نامحدود خدا بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه (چالش‌ها و پاسخ‌ها)»، قسبات، شماره ۸۵، ص ۲۵-۶۴.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه^۱

احمد میرزائی^۲

چکیده

این تحقیق به منظور رسیدن به تصویری کلی از رابطه خداوند متعال با جهان هستی انجام شده است. بر اساس نظر ابن سینا و در نهایت مقایسه آن با مطالب برآمده از روایات شیعه در تبیین این رابطه انجام شده است. در واقع اگر بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی به صورت مرتبط با مباحث دیگر در نظر گرفته شود، به نوعی تبیین‌کننده موضوع این تحقیق است.

در مجموع در این مقاله بعد از بررسی مجموعه دیدگاه‌های ابن سینا و نیز مجموعه روایات و مقایسه جهان‌بینی عقلی با جهان‌بینی برآمده از روایات به این نکته رسیدیم که برخی از محورهای جهان‌بینی عقلی ابن سینا با آنچه در روایات آمده است، همسویی ندارد که البته این مسئله در فلاسفه پسین تا حدی حل شده و نوعی همگرایی بین جهان‌بینی برآمده از عقل و جهان‌بینی برآمده از روایات در فلاسفه پسین رخ داده است.

کلید واژگان

رابطه خالق و مخلوقات، تباین بین موجودات، تشکیک وجود، جهان‌بینی روایی، مسئله فیض

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی (Ahmadmy1370@gmail.com).

مقدمه

این تحقیق در مورد «بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوق از منظر ابن سینا و روایات شیعه» است. این موضوع از مهم‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. به نوعی می‌توان گفت که مجموعه سؤالات اصلی فلسفه اسلامی، تکه‌های تصویر فکری فیلسوف مسلمان را در مورد هستی مورد پرسش قرار می‌دهد و غالب این مسائل در مورد رابطه خالق و مخلوقات است. مسائلی از قبیل اصالت وجود، تشکیک، ضرورت علی و سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد و بسیاری از مسائل دیگر که اهم مباحث فلسفه اسلامی هستند، هر یک تبیین‌کننده گوشه‌ای از تفکر فیلسوف مسلمان در مورد رابطه خالق و مخلوقات هستند. طبیعی است که از آنجا که وصف فلسفه ما، «اسلامی» است، باید آرای فلسفه اسلامی با وحی هم‌راستا و هماهنگ باشد. بررسی رابطه بین خالق و مخلوقات، از منظر روایات و بررسی تطبیقی آن با آرای فلاسفه اسلامی می‌تواند محک خوبی در این زمینه باشد.

البته واضح است از آنجا که ارتباط بین خالق و مخلوقات، تصویری کلی از جهان‌بینی عقلی محسوب می‌شود، در واقع زیربنای تمامی علوم انسانی نیز به حساب می‌آید. لذا تمام کسانی که در صدد اسلامی‌سازی علوم انسانی هستند، می‌توانند از این تحقیق به عنوان گزارشی از جهان‌بینی عقلی اندیشمندان مسلمان و تطورات آن و همچنین جهان‌بینی روایی، بهره ببرند. در واقع این تحقیق توصیف‌کننده یکی از مهم‌ترین سؤالات جهان‌بینی از منظر اندیشمندان اسلامی و روایات است.

پس در این تحقیق ما در صدد دست یافتن به تصویری اجمالی از رابطه خالق و مخلوقات در منظر ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف حکمت مشا هستیم و سپس مقایسه آن با تصویر برآمده از این ارتباط در روایات، تا از جهتی، اسلامی بودن فلسفه او آزموده شود و از طرفی نقاط مبهم یا نقاطی که جای تحقیق بیشتری دارد، آشکار گردد.

در واقع مباحثی که در این نوشتار مطرح می‌شود، ابعادی دارد که پژوهشگران جدید و قدیم دنیای فلسفه بارها و بارها آن را بررسی کرده‌اند. اما تبیین آن مطالب به صورت شبکه‌ای به صورتی که پاسخگوی سؤال اصلی این تحقیق باشد، چندان مورد توجه نبوده است؛ به عبارت دیگر، اجزای این تحقیق بارها و بارها در کتب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، ولی رابطه این اجزا با یکدیگر، موضوعی است که به صورت استطرادی و حاشیه‌ای در کتب فلسفی مورد توجه قرار گرفته است و نیز تا کنون کسی را نیافته‌ایم که به بررسی تطبیقی این مباحث با روایات بپردازد. البته تا کنون تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است که در ادامه روشن می‌شود.

پس با توجه به اینکه ابعاد موضوع این تحقیق به موضوعات اساسی فلسفه مربوط می‌شود که همه فلاسفه بزرگ از یک سو و هر یک از پژوهشگران از سوی دیگر به آن پرداخته‌اند، در این قسمت تنها از تحقیقاتی نام می‌بریم که مستقیماً به همین موضوع، یعنی ارتباط خالق با مخلوقات پرداخته‌اند. البته ممکن است از نظر مکتبی خاص یا از نظر فردی خاص، به این مسئله پرداخته باشند.

نزدیک‌ترین عناوینی که در سایت مجموعه مقالات مؤسسه نور (نورمگز)^۱ به اصل این موضوع پرداخته بودند، از این قرار است:

الف) رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی؛

ب) بررسی تاریخی - تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی.

اما اگر بخواهیم مجموعه مسائل مرتبط را بگوییم، می‌توان گفت هر مقاله‌ای که به عناوین تشکیک، وحدت وجود، تباین وجودات، سنخیت علت و معلول، ضرورت علی، قاعده اشرف، صادر اول، قاعده الواحد و... پرداخته، گوشه‌ای از مسئله ما را تبیین کرده و همان‌طور که واضح است، این بررسی، فوق حد استقصاست.

پژوهش ما از جهتی، توسعه‌ای از جهتی، نظری، و از جهتی مسئله‌محور است. گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای انجام شده است. ماهیت پردازش داده‌ها نیز در تحقیق ما به گونه‌ای است که قسمت‌هایی از تحقیق ما توصیفی - تبیینی است و قسمت‌هایی از آن تحلیلی - تطبیقی است؛ یعنی ابتدا هر مسئله‌ای را که لازم باشد، توصیف می‌کنیم و علل آن را تبیین کرده، سپس به تحلیل آن و تطبیقش بر مباحث روایی می‌پردازیم و در جایی که لازم باشد، دست به نقد نیز می‌زنیم. از سویی مطالبی که تبیین‌کننده رابطه بین خالق و مخلوقات هستند، در کتب فلاسفه مسلمان پراکنده است و به صورت متمرکز مورد بررسی قرار نگرفته است. روایاتی هم که در این زمینه داریم، پراکنده‌اند و در یک باب یا فصل کتاب حدیثی جمع نشده‌اند. لذا مباحث این نوشتار با تتبع از لا به لای کتب روایی و نیز فلسفی جمع‌آوری شده است و در مقام ارائه، آنها را به صورت تکه‌های یک تصویر کنار هم قرار داده‌ایم تا از مجموعه آنها تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات روشن شود.

تصویر کلی حکمت مشا

قرار شد قسمت‌های مختلف تصویر «ارتباط خالق و مخلوقات» را کنار هم ذکر کنیم تا به تصویر کلی دست یابیم.

قسمت اول: نظریه فیض

اولین کسی که متعرض این نظریه شده، افلوطین است. او اصطلاح فیض (لبریز شدن) را برای تبیین چگونگی آفرینش مخلوقات از خداوند بیان می‌کند.^۱ شرح دیدگاه‌های او خارج از موضوع این نوشتار است، ولی می‌توان گفت که دیدگاه او مورد جرح و تعدیل فلاسفه مسلمان مشائی خصوصاً ابن سینا قرار گرفت. می‌توان مهم‌ترین فرق نظریه افلوطین با فیلسوفان مسلمان را این دانست، که او فاعلیت خداوند متعال را بالطبع می‌دانست، ولی فیلسوفان مسلمان آن را نپذیرفتند. در اینجا به شرح نظریه فیض ابن سینا می‌پردازیم.

نظریه فیض ابن سینا

ابن سینا برای تبیین خالقیت خداوند متعال و نظریه فیض، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح سه صفت علم و قدرت و اراده به تبیین چگونگی فعل الهی می‌پردازد. **علم خدا:** خدا عالم است و هم به ذات خویش علم دارد و هم به ماسوای ذات. او ذات خود را همان گونه که هست و به نحو کامل می‌شناسد؛ یعنی از ذات خود به عنوان حقیقتی آگاه است که مبدأ هستی موجودات دیگر است. او چون مبدأ نظام خیر بوده، به این مبدئیت آگاه است. آگاه است که نظام خیر چگونه ممکن است و باید چگونه باشد تا احسن باشد. **اراده خدا:** خداوند مرید است. به نظر ابن سینا خدا خود را دوست دارد و لذا به صدور نظامی که از ذاتش برمی‌خیزد و احسن است نیز راضی و خرسند است. **قدرت خدا:** خداوند به آنچه علم دارد و از آن راضی و خرسند است، قدرت نیز دارد؛ یعنی توان ایجاد آن را دارد. در تحقق نظام احسن، نه به ماده نیاز است و نه ابزار. پس در مقابل اراده خدا مانعی نیست و نقصی هم در اعمال آن اراده وجود ندارد. با توجه به این مقدمات، ابن سینا نتیجه می‌گیرد که صرف تعقل نظام خیر از سوی خدا، علت وجود آن است. خداوند به محض آنکه نظام خیر را تعقل کند، به آن راضی می‌شود و آن را اراده می‌کند و چون مانعی در مقابل اراده وجود ندارد و نقصی هم در کار نیست، همه اشیا از او فائض و صادر می‌شوند. پس از نظر ابن سینا خداوند فاعل بالطبع نیست و اشکال غزالی بر او وارد نیست.^۲ خود ابن سینا صریحاً می‌گوید:

۱. یارعلی، کرد فیروزجانی، حکمت مشاء، ص ۳۲۴.

۲. محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۳۴. او در آدرس مذکور تعبیری به ابن سینا نسبت می‌دهد که مشعر بالطبع دانستن فیضان از نظر اوست؛ از باب مثال می‌گوید: «إلی أن أبطلوا کل ما یفهم من العظمة، وقربوا حاله تعالی من حال المیت، الذی لا خیر له بما یرجى فی العالم، إلا أنه فارق المیت فی شعوره بنفسه فقط».

و هستی جهان از خداوند به صورت بالطبع نیست به این صورت که کل از خدا بدون معرفتی و رضایتی صادر شود و چگونه بالطبع بودن صحیح باشد، در حالی که او عقل محضی است که ذاتش را درک می‌کند؟! پس لازم است که او این را که از او وجود همه چیز لازم می‌آید، درک کند.^۱

البته ابن سینا قبول دارد که فعل خدا برای او ضروری است و ضرورتاً خداوند متعال از ازل فاعل بوده است و دلیلی که او برای این مطلب اقامه می‌کند، قاعده «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع الجهات» است. او از این قاعده نتیجه می‌گیرد که هر چیزی که برای خداوند متعال به امکان عام ممکن است، باید برای خدا ضرورت داشته باشد و محال است کمالی در مورد خداوند متعال حالت امکانی و منتظره داشته باشد. او این قاعده را در اینجا چنین تطبیق می‌کند: از آنجا که «صفت فاعلیت» در مورد خداوند متعال، ممکن به امکان عام است، پس باید برای خدا ضروری باشد.^۲

قسمت دوم: قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»

ابن سینا بر اساس این قاعده ثابت می‌کند که اولاً تنها یک معلول بی‌واسطه از خداوند متعال صادر می‌شود و ثانیاً آن معلول واحد باید مجرد باشد و نه مادی؛ زیرا اگر مادی باشد، واحد نخواهد بود (مركب از ماده و صورت خواهد بود)؛ و لذا معلول اول باید عقلی و مجرد باشد. البته اگر بخواهیم استدلال او را دقیق‌تر توضیح دهیم، باید بگوییم که معلول اول یا عرض است یا جوهر. اگر عرض باشد، باید با جوهر باشد و اول نخواهد بود؛ پس باید جوهر باشد. اگر بناسست جوهر باشد، یا باید ماده باشد که با صورت خواهد بود و دیگر اول نخواهد بود. اگر نفس باشد باید با بدن باشد. اگر زمان باشد، باید حرکت متحرکی باشد که لازمه آن وجود متحرکی است و متحرک هم غیر مجرد و مرکب است و در نتیجه اول نخواهد بود. لذا تنها فرض این است که معلول اول، جوهر مجرد باشد.^۳

صادر نخستین به خلاف واجب، به دلیل وجود جهات متکثر، می‌تواند علت معالیل متکثر، باشد و قاعده الواحد درباره آن جاری نیست. در نهایت از عقل اول، عقل دوم و نفس فلک اول و جرم آن تولید می‌شود. از عقل دوم عقل سوم و نفس فلک دوم و جرم آن تولید می‌شود

۱. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، مقاله تاسعه، الفصل الرابع، ص ۴۰۲: «ولیس کون الكل عنه علی سبیل الطبع بأن یکون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا لرضی منه، وكيف یصح هذا وهو عقل محض یعقل ذاته؟ فیجب أن یعقل أنه یلزمه وجود الكل عنه»

۲. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۴۰۳. او می‌گوید: «ولأن کون ما یکون عن الأول أنما هو علی سبیل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع الجهات، وفرغنا من بیان هذا الغرض قبل».

۳. ر.ک: یارعلی کرد فیروجایی، حکمت مشاء، ص ۳۲۸.

تا عقل دهم می‌رسیم که علت عناصر عالم ماده، چه از حیث صورت و چه از حیث ماده است. در ضمن، عقل دهم علت نفوس بشری نیز هست. او در تبیین چگونگی ایجاد عقول ده‌گانه از برخی از اصول طبیعیات آن زمان، از جمله افلاک نه‌گانه و نفس داشتن اشیای متحرک به حرکت دورانی و ... استفاده می‌کند. از اینجا به بعد نوبت به مسئله ربط حادث به قدیم می‌رسد که در حکمت مشا بر اساس پیش‌فرض‌هایی از قبیل حرکت دورانی ازلی فلک پاسخ داده شده است. در واقع مسئله ربط قدیم به حادث در حکمت مشا از موضوع تحقیق ما خارج است؛ چرا که قدیمی که به حادث ربط دارد، عقل فعال است، نه خداوند متعال و خداوند متعال صرفاً فاعل بی‌واسطه عقل اول است. لذا مسئله ربط قدیم به حادث طبق مکتب مشا، در واقع ربط مخلوقی مجرد و قدیم به مخلوقات مادی است، نه ربط واجب به ممکنات.

قسمت سوم: تشکیک وجود

اختلاف به تشکیکی که مشا در عرض اختلافات سه‌گانه مورد اتفاق (اختلاف به تمام ذات و به جزء ذات و به عرض خارج از ذات) مطرح می‌کند، تشکیک منطقی است. ابن سینا در مجموع پنج نوع تشکیک برای وجود مطرح می‌کند که البته در برخی از آثارش، برخی از این اقسام را نفی کرده است. انواع تشکیک عبارت‌اند از:

الف) تشکیک در تقدم و تأخر؛

ب) تشکیک در شدت و ضعف (تشکیک در اشدیت و اضعفیت)؛

ج) تشکیک در کمال و نقص (تشکیک در ازیدیت و انقصیت)؛

د) تشکیک در کمی و بیشی (تشکیک در اکثریت و اقلیت)؛

ه) تشکیک در وجوب و امکان (تشکیک در اولویت و عدم اولویت).^۱

آنچه در این قسمت اهمیت دارد، این است که ابن سینا، گونه‌ای اشدیت و اضعفیت را در مفهوم وجود صادق بر موجودات مختلف، درک می‌کند و از این‌رو در برخی از عباراتش از وجود آکد و اخس سخن می‌گوید.^۲ لذا در مجموع ابن سینا می‌پذیرد که گونه‌ای وجود مشترک بین همه موجودات که مشترک معنوی است، وجود دارد و از سوی دیگر تفاوت‌هایی نیز در همان وجود مطرح می‌کند و به نوعی تشکیک را مطرح می‌سازد؛ ولی تشکیکی که او مطرح می‌کند، تشکیک منطقی است که در مورد صدق مفهوم وجود بر افراد مختلف است، نه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت». واضح است که تشکیک در مفهوم

۱. ر.ک: ابن سینا، المباحثات، ش ۹، ص ۴۱ و ش ۱۰۳، ص ۷۱. همو، الشفاء (الالهیات)، مقاله سادسه، فصل ۳، ص ۲۶۹.

۲. ابن سینا، المباحثات، ش ۱۰۳، ص ۷۱.

وجود نیز با تباین بین وجودات منافاتی ندارد.^۱ لذا در نظر او اشیا متغایر هستند؛ ولی می‌توان بین آنها مفهوم مشترک «وجود» را یافت که البته در حمل بر آنها مشکک است. واضح است که اصل تباین بین وجودات با اشتراک مفهوم بین آنها هیچ نحوه تنافی ندارد. لذا در نظر مشاء، وجود خدا و مخلوقات، هر دو حقیقی است و مخلوقات، وجوداتی متباین از هم هستند؛ هرچند که صدق مفهوم وجود بر خداوند متعال به جهات مختلف تشکیک، از قبیل اولویت و اشدیت و تقدم، متفاوت است.

قسمت چهارم: سنخیت علت و معلول

یکی از اصولی که ابن سینا هم بر آن تأکید دارد، اصل سنخیت بین علت و معلول است. معمولاً دلیل خلاصه‌ای که برای این اصل مطرح می‌شود، چنین است که اگر سنخیتی بین علت و معلول نباشد، لازم می‌آید که هر معلولی از هر علتی صادر شود و این لازم، بالضروره باطل است؛ زیرا ما از خارج می‌دانیم که هر چیزی علت خاصی دارد.

واضح است که در اینجا مراد از سنخیت، شباهت نیست؛ زیرا لازمه عدم شباهت بین علت و معلول، تالی باطل استدلال مذکور نیست؛ ولی با کمال تعجب می‌بینیم که ابن سینا در برخی از موارد، از سنخیت، شباهت را اراده کرده است؛ برای نمونه ملاصدرا در *سفار* عبارتی را از ابن سینا چنین نقل می‌کند:

واجب است که معلول با علت مناسبت داشته باشد و تا به حال ثابت شده است که واجب عین وجود بوده، به نفس ذات خودش موجود است. پس آنچه از او فیضان می‌کند باید وجود اشیا باشد و نه ماهیات کلی آنها؛ به دلیل فقدان مناسبت بین ماهیت و بین وجود محض خداوند متعال.

شیخ الرئيس در برخی از رسائلش چنین گفته است: «... پس نخستین قبول‌کننده تجلی الهی، ملکی الهی است که به عقل کلی موسوم است. پس جوهریت او از رسیدن تجلی اول در اوست؛ مانند جوهریت صورت در آینه به دلیل تجلی شخصی که آن صورت، مثال اوست و به دلیل معنایی نزدیک به این گفته شده است که عقل فعال، مثال اول است. پس احتراز بجو از اینکه بگویی: مثل اوست، در حالی که اول

۱. یکی دیگر از عباراتی که هم تشکیک در وجود را مطرح می‌کند و هم نشان می‌دهد که این تشکیک، مفهومی است، این عبارت است: «وأيضا لأن الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيك فيجب أن يكون تميز كل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته كالسواد عن المقدار، ومثل هذين لا يشتركان في عام مقوم، بل ربما يشتركان في لازم غير مقوم. وأما أن تميز أحدهما عن الآخر بصفة، فإن كانت الصفة ذاتية فهي فصل ولا محالة يكون المشترك فيه جنسا، وإن كانت الصفة غير ذاتية فهي إما خاصة وعرض لازم وإما عرض عام»، (ابن سینا، *المباحثات*، ش ۶۴۸، ص ۲۱۸-۲۱۹).

واجب حق است. پس هر آنچه توسط فاعلی منفعل می‌شود، توسط مثالی که از فاعل در آن واقع می‌شود، منفعل می‌شود و هر فاعلی که در منفعلی اثر می‌گذارد، توسط مثالی که از فاعل در منفعل واقع می‌شود، اثر می‌گذارد، و این مسئله با استقرا آشکار است؛ زیرا حرارت آتش در جرمی از اجرام با گذاشتن مثالی از خود، اثر می‌گذارد، و آن، گرماست. همچنین است سایر قوا از کیفیات، و نفس ناطقه در نفس ناطقه دیگری مثل خودش با گذاشتن مثالی از خود اثر می‌گذارد و آن صورت عقلی مجرد است و شمشیر مثالی از خود در جسم به جای می‌گذارد و آن شکلش است و سنگ چاقو تیزکن، چاقو را با گذاشتن اثری از خود در قسمتی از چاقو که با آن برخورد می‌کند، آن را تیز می‌کند و آن، استوای اجزا و صافی است.^۱

همان طور که در این عبارت می‌بینید حتی ظاهراً ملاصدرا هم از مناسبت، شباهت را مد نظر دارد. مثال‌هایی که ابن سینا در اینجا مطرح می‌کند، کاملاً گویای شباهت است. بنابراین از آنجا که در سایر عبارات ابن سینا نفی شباهت نیامده است و این عبارت هم تقریباً صریح در شباهت است، می‌توان ادعا کرد که ابن سینا به نوعی شباهت بین خدا و مخلوقات قائل است.

قسمت پنجم: خلق بر اساس صور مرتسمه در ذات

یکی از مباحث مهم در فلسفه ابن سینا تبیین علم پیشین است که در آن ناچار است برای خداوند متعال علم پیشین قائل باشد؛ زیرا خداوند بدون علم پیشین نمی‌تواند علت مخلوقات باشد؛ در حالی که در موطن قبل از خلقت چیزی نیست که خدا بتواند به آنها علم داشته باشد. ابن سینا پس از بحث‌های طولانی که از موضوع تحقیق حاضر خارج است، به نظریه‌ای می‌رسد که از آن به نظریه صور مرتسمه تعبیر می‌کنند که خداوند از طریق این صور به مخلوقات علم پیدا می‌کند و در نتیجه می‌تواند آنها را خلق کند.^۲

۱. ملاصدرا، *سفار*، ج ۱، ص ۴۱۹-۴۲۰: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعالة مثاله فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفع بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها، انتهى كلامه».

۲. برای مشاهده تفصیل بحث ر.ک: یارعلی کرد فیروزجایی، حکمت مشا، ص ۳۰۹-۳۲۰. همچنین ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، فصل ۱۴، ص ۲۷۱-۳۰۱.

قسمت ششم: علت غایی و مسئله شر

اگر چنین است که علم به نظام احسن و خیریت آن سبب آفرینش است، پس شرور از کجا حادث می‌شوند. اجمالاً ابن سینا در مسئله شر چند نکته مطرح می‌کند: نخست اینکه شر حداقلی است و خیر بر آن غلبه دارد؛ دوم اینکه شر لازمه عالم ماده است و نمی‌شد خیر ماده، بدون شری که لازمه آن است، ایجاد شود؛ زیرا عالم ماده، عالم عناصر متضاد است. لذا تدبیر خداوند به تحقق خیر بیشتر تعلق گرفته است که لازمه آن، تحقق برخی از شرور است؛ یعنی شر، مقصود و مراد خدا نیست. جمع‌بندی این قسمت:

۱. معلولات به صورت ضروری از خدا صادر می‌شوند و لذا اصل خلقت به قدم خدا قدیم است؛ هر چند که حادث بالذات است؛
۲. تنها فعل صادرشده بلاواسطه از خداوند متعال، عقل اول است؛
۳. خداوند فاعل ایجاد است؛
۴. وجود خدا و مخلوقات متغایر هستند؛ هر چند که برخی از مفاهیم همچون مفهوم وجود به یک معنا بر آنها اطلاق می‌شود؛
۵. بین خدا و مخلوق اول، مثالی وجود دارد که ممکن است به نوعی شباهت تفسیر شود؛
۶. خلقت خارجی مخلوقات بر اساس صوری است که مخلوق خداوند، و خارج از ذات الهی‌اند؛
۷. آنچه خداوند می‌آفریند خیر محض است، ولی لازمه بعضی از خیرها بعضی از شرور هستند که البته آن شرور، حداقلی هستند و امکان خلقت عالم ماده بدون این شرور وجود ندارد. حال که تصویر مشایی از نظام هستی تا حد زیادی روشن شد، می‌توانیم شواهد روایی موافق یا مخالف تکه‌های این تصویر را مطرح کنیم.

بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات

همان طور که در ابتدای این فصل بیان شد، در اینجا صرفاً به برخی از روایات که به پاره‌ای از نکات اشاره دارند به صورت پراکنده در جهت تأیید یا نفی مطلب گفته‌شده اشاره می‌کنیم.

الف) شرح مسئله ضرورت صدور فعل از خداوند متعال

مسئله قدمت و حدوث زمانی عالم از مسائل بسیار قدیمی مطرح نزد فیلسوفان است و در دنیای اسلام از دعوای نسبتاً قدیمی فیلسوفان و متکلمان بوده است. در این قسمت بنا نیست به شرح آن مسئله و اطراف آن پرداخته شود. بلکه بناست روایاتی را که احیاناً ممکن است مؤید یا مخالف هر یک از تکه‌های تصویر فکری فلاسفه در مورد ارتباط خالق و مخلوقات است، مطرح کنیم و تا حدی شرح دهیم.

به عبارت فنی طبق مبنای ابن سینا، تمام صفات فعل در مورد خداوند متعال قدیم هستند، از جمله خلقت؛ زیرا تمام صفات فعل برای خدا به امکان عام ممکن هستند و لذا طبق استدلال او، چون واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است، باید این صفات برایش واجب و بالفعل باشد.

در روایات ما حدوث برخی از افعال برای خداوند متعال جزو مسلّمات است؛ برای نمونه به این روایات، توجه فرمایید:

از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «همواره الله عز و جل، همان ربّ ما، «علم»، ذات او بوده است، [حتی] در حالی که هیچ معلومی نبوده است و شنوایی ذاتش بوده است، در حالی که هیچ شنیدنی نبوده است و بینایی ذاتش بوده است، در حالی که هیچ دیدنی نبوده است، و قدرت ذاتش بوده است، در حالی که هیچ موجود تحت قدرتی نبوده است. پس هنگامی که اشیا را ایجاد کرد و معلوم موجود شد، علم خدا بر معلوم واقع شد (مطابقت داده شد) و شنوایی خدا بر شنیدنی‌ها تطبیق شد و بینایی خدا بر دیدنی‌ها تطبیق شد و قدرت خدا بر امور تحت قدرت تطبیق شد». به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره متحرک بوده است؟» حضرت فرمودند: «جانب خداوند از این مسئله بلندتر است (شأن خدا اجل از این است که این‌گونه باشد)؛ [زیرا] حرکت، صفت اموری است که با فعل حادث می‌شوند». به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره متکلم بوده است؟» حضرت فرمودند: «کلام صفتی حادث است و ازلی نیست. خداوند بود در حالی که متکلم نبود».^۱

همچنین این روایت از امام صادق علیه السلام

به حضرت عرض کردم: «آیا خداوند همواره اراده کننده بوده است؟» حضرت فرمودند: «همانا اراده کننده نخواهد بود، مگر به سبب اراده شده‌ای همراه با خود

۱. «علی بن ابراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی عن صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن ابي بصیر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لم يزل الله عز وجل ربنا وعلّم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما أخذت الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متحركاً قال فقال تعالى الله عن ذلك إن الحركة صفة محدثة بالفعل قال قلت فلم يزل الله متكلماً قال فقال إن الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة كان الله عز وجل و لا متكلماً». (محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۱. همچنین ر.ک: محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه/التوحید، ص ۱۳۹، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱، محمد بن الحسن طوسی، الأمالی، ص ۱۶۸، المجلس السادس، ح ۳۴).

[پس خدا همواره مرید نبوده است]. خداوند همواره عالم و قادر بوده است

سپس اراده کرده است.^۱

پس به خلاف آنچه ابن سینا گفته بود، در این روایت که سندش هم معتبر است، خداوند متعال دائماً مرید نبوده است.

خود ابن سینا که در آثارش هیچ اشاره‌ای به روایات شیعه ندارد. در موارد معدودی هم که روایت دارد، روایاتی از اهل سنت است. لذا در آثار ابن سینا نمی‌توان توجیهی برای این مطلب پیدا کرد. اصولاً ابن سینا چندان آرایش را بر قرآن و روایات عرضه نمی‌کند. البته ملاصدرا هم مشابه همین مبنای ابن سینا را دارد؛ یعنی او هم به نوعی اصل افعال را از خداوند متعال قدیم می‌داند؛ یعنی فیض را دائم می‌داند. لذا علی‌القاعده باید ببینیم که ایشان چه توجیهی برای این مطلب دارند. صدرا در شرح اصول کافی بعد از آوردن این روایت، به این مطلب اشاره می‌کند که این روایت به ظاهرش مخالف مبناست، ولی بعد از آن در نزدیک به دو صفحه، مبنای خودش را در اراده مطرح می‌کند که خلاصه آن این است که اراده دو معنا دارد: یک معنای آن همان اراده‌ای است که ما در حیوانات و خودمان می‌یابیم و معنای دیگری هم دارد که لازمه علم به نظام احسن است و لازمه آن محل حوادث شدن ذات خداوند متعال نیست. ایشان در انتها می‌فرمایند:

و چون فهم غالب افراد به این معنای از اراده نمی‌رسیده بلکه غالب افراد همان اراده موجود در حیوانات را درک می‌کنند که ضدش کراهت است و هنگام حادث شدن مراد، حادث می‌شود، امام علیه السلام آن را از صفات فعل و از صفات اضافی که آن به آن متجدد می‌شوند، قرار داده‌اند؛ مثل خالق بودن و رازق بودن؛ برای اینکه خداوند متعال محلی برای حوادث واقع نشود - اگر اراده حادثه از صفات ذات باشد - و اراده مانند علم حادث است که اضافه عالم بودن خدا به حوادث موجود است و متأخر از علم خداوند متعال است.^۲

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيِّ عَنْ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً قَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ - لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ».

محمدبن یعقوب کلینی، /کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۱. همچنین ر.ک: حسن بن سلیمان بن محمد حلّی، مختصر البصائر، ص ۳۶۵، باب أحاديث الإرادة و أنها من صفات الأفعال، ح ۱؛ محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، /التوحيد، ص ۱۴۶، محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، /التوحيد، ص ۱۴۶، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۵.

۲. «ولما كان فهم الجمهور لا يصل الى الإرادة بهذا المعنى بل الى النحو الذى فى الحيوان وضده الكراهة ويكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الأفعال ومن الصفات الإضافية المتجددة كخالقية زيد ورازقته، حذراً عن كونه تعالى محلاً للحوادث - لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات - وهى كالعالم الحادث الذى هو إضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية وهى أخيرة مراتب علمه تعالى». (ملاصدرا، شرح أصول /کافی، ج ۳، ص ۲۲۴).

ایشان مشکل ذات را حل کردند، ولی به مشکل حدوث خلقت را که لازمه این روایت است، توجه نفرموده‌اند. به فرض اراده به معنایی که ایشان مشکلی بر آن نمی‌بیند، وجود داشته باشد، همچنان مشکل حدوث خلقت باقی است؛ زیرا اراده به معنای اول به معنای خلق است و طبق صریح این روایت، حادث است. پس خلق حادث است. اصطلاح حادث هم در آن زمان، به معنای حادث زمانی بوده است و هنوز اصطلاح حادث ذاتی که بعدها جعل شد، در آن زمان وجود نداشته است.

ملاصدرا در مورد صفت متکلم بودن نیز که آن هم از صفات فعل است، توضیحاتی دارند و نکات دقیقی را بیان کرده‌اند. بیان ایشان چنین است: «تکلم چیزی نیست جز انشای آنچه بر درون متکلم دلالت می‌کند؛ پس دلالت‌کننده، کلام است و مدلول، معانی هستند و انشاکننده، آنچه دلالت می‌کند بر آنچه در درون متکلم است، همان متکلم است و متکلم بودن همان انشاست. پس اگر از کلام، معنای مصدری آن یعنی متکلم بودن اراده شود، این صفت از صفات اضافی می‌شود و اگر از آن، دلالت‌کننده بر معنا اراده شود، از قبیل افعال خواهد بود و اگر از آن، اراده ذاتی اراده کردیم که به گونه‌ای است که از آن ذات، آنچه بر معنا دلالت می‌کند، انشا می‌شود، از باب صفات غیر زائد بر ذات در مورد خداوند متعال محسوب می‌شود. ولی ظاهراً از کلام امام علیه السلام این است که ایشان آن را به معنای متکلم بودن و از صفات اضافی در نظر گرفته‌اند؛ آنجا که می‌فرمایند: کلام، صفت حادث است، ازلی نیست؛ زیرا اضافه خداوند متعال موجود نمی‌شود، مگر با وجود فعل، و فعل حادث است؛ پس اضافه نیز حادث است و لذا حضرت فرمودند: «خداوند بود و متکلم نبود»؛ یعنی خداوند موصوف به اضافه متکلم بودن نبود.^۱ در اینجا ایشان حادث بودن صفت «متکلم بودن» را قبول کرده‌اند، ولی همان طور که گفتیم، بر طبق مطلبی که ابن سینا مطرح می‌کند، ظاهراً باید مطلق صفات فعل را قدیم بدانند؛ چرا که طبق آن استدلال، صفاتی که نسبت به ذات حیثیت امکان عام دارند، برای ذات ضروری هستند؛ مگر اینکه گفته شود ابن سینا این مطلب را صرفاً در مورد صفات ذات جاری می‌داند که لازمه آن، عدول از مبنای قدم خلقت به قدم ذات است. البته توجیه نهایی این مطلب، کنار گذاشتن این روایت و امثال آن به دلیل مخالفت با مبانی فلسفی است که البته بر این پیش فرض مبتنی است که استدلال‌های عقلی مطرح شده، بی‌اشکال باشد.

۱. «التکلم ليس الا إنشاء ما يدل على ضمير المتكلم، فالدال هو الكلام والمدلول هو المعاني والمنشئ لما يدل عليها هو المتكلم، والمتكلمية هي ذلك الانشاء، فان اريد بالكلام المعنى المصدرى اعنى المتكلمية، يكون من باب الاضافات و من الصفات الاضافية، و ان اريد به الدال على المعنى، يكون من قبيل الافعال، و ان اريد به كون الذات بحيث ينشأ منها ما يدل على المعنى، يكون من الصفات التى هي غير زائدة فى حقه تعالى على الذات، لكن الظاهر من كلامه عليه السلام انه جعله بمعنى المتكلمية و من الصفات الاضافية حيث قال: ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، لان اضافته تعالى لا توجد الا مع وجود الفعل، و الفعل حادث فالإضافة حادثه، و لهذا قال: كان الله عز و جل و لا متكلم، اى الموصوف بالفعل باضافة المتكلمية». (ملاصدرا، شرح أصول الكافي، ج ۳، ص ۲۱۱).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

ب) عقل اول، تنها فعل صادرشده بلاواسطه از خداوند متعال

در این قسمت تعبیر متعددی داریم که در خلاف این مطلب ظهور دارند و به ظاهرشان دلالت بر این دارند که خداوند متعال افعال بسیاری را بلاواسطه انجام می‌دهد. البته بعضاً روایاتی هم داریم که بر خلاف این مقصود دلالت می‌کنند و بالعکس برای هر شیئی سببی قائل می‌شوند. از دسته اول می‌توان به این آیات و روایات اشاره کرد: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ «هر روز مشغول به شأنی است»^۱ این آیه تقریباً صریح در این معناست که هر روز خداوند متعال کار جدیدی انجام می‌دهد. «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ»؛ «انجام‌دهنده هر آن چیزی است که اراده کند»^۲. بر اساس برخی از روایاتی که در قسمت قبل گذشت، اراده در فرهنگ روایات و آیات، به معنای اراده حادث است و فعال بودن خداوند بر اساس اراده حادث، فعلی حادث از جانب خداوند متعال است. همچنین است تمام آیاتی که فعلی را به خداوند نسبت می‌دهند که صدور آن از غیر خدا معنا ندارد. آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»؛ «همانا خدا همه گناهان را می‌آمرزد»^۳ معنا ندارد که این آیه به معنای باواسطه انجام دادن فعل از سوی خدا باشد؛ زیرا مغفرت فعل خود خداست. لذا در خود قرآن داریم: «وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ»؛ «و چه کسی جز خدا گناهان را می‌آمرزد». که صریح در حصر است. لذا شاید کسی بتواند برخی از آیات از قبیل «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۴؛ «خدا خالق هر چیزی است» را بر خلاف ظاهرش، به معنای خلق باواسطه حمل کند، ولی در مورد برخی از صفات فعل هیچ نحوه معنایی به جز صدور بلاواسطه فعل از خدا تصور نمی‌شود. معنا ندارد کسی بگوید که ملائکه واسطه مغفرت هستند. بله، اگر خود مغفرت را هم توجیه کنیم و به معنای برخی از مصادیق رحمت فعلی الهی بگیریم و نه به معنای آمرزش گناهان و به عبارت دیگر به عنوان صفات فعل با واسطه توضیح دهیم، این موارد هم توجیه‌پذیر است. همچنین از روایاتی که فعلی را به خدا نسبت می‌دهند همین معنا قابل استفاده است. البته در برخی از روایات، انتساب فعلی به خدا صرح‌تر است؛

از باب مثال به این روایت از امام صادق علیه السلام دقت کنید: «خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: روزه برای من است و من جزای آن را می‌دهم»^۵.

۱. الرحمن، ۲۹.

۲. هود، ۱۰۷؛ بروج، ۱۶.

۳. زمر، ۵۳.

۴. آل عمران، ۱۳۵.

۵. رعد، ۱۶.

۶. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَلَمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي عَلَيْهِ». (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۶۳، باب ما جاء فی فضل الصوم و الصائم، ح ۶. همچنین ر.ک: محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۵، باب فضل الصیام، ح ۱۷۷۳، محمد بن الحسن طوسی، تهذیب الأحکام، تحقیق خرسان، ج ۴، ص ۱۵۲، باب فرض الصیام، ح ۳).

آنچه واضح است اینکه همه اعمال خیر ما برای خداست و خدا جزای آنها را می‌دهد. اما اینکه در روایت مزبور با این تأکید، مطلب را به خود خدا نسبت می‌دهد، ظاهراً در مقام نفی واسطه است. همچنین این روایت نیز ظاهر در نفی واسطه است: «خدا هیچ چیزی را خلق نکرد، مگر اینکه برای او خازنی است که از آن نگهداری می‌کند، مگر صدقه؛ زیرا خود خدا امر آن را به دست می‌گیرد».^۱ از سوی دیگر همان طور که عرض کردیم، روایاتی داریم که ابتدا ممکن است از آنها این برداشت شود که هیچ فعلی بلاواسطه از خدا صادر نمی‌شود.

دو روایت از امام صادق (ع) در این جهت، اهمیت ویژه‌ای دارند:

- خداوند ابا دارد از اینکه امور را جز به واسطه اسباب انجام دهد؛ پس برای هر چیزی سببی قرار داد.^۲

- خداوند مشیت را به خودش خلق کرد و سپس اشیا را به سبب مشیت خلق کرد.^۳

روایت اول تعارض چندانی با سائر روایات ندارد؛ زیرا همان طور که از خود روایات ظاهر است، غالب افعال الهی واسطه دارد و لذا نسبت روایت اول با سائر روایات نسبت تخصیص است و مشکل چندانی ندارد؛ خصوصاً که در خود روایاتی که ظاهر در تخصیص هستند، به این مطلب تصریح شده که کل امور واسطه‌ای دارد، به جز موردی که استثنا شده است. البته ممکن است در این روایت مراد از سبب، علت حقیقی نباشد، بلکه سبب به معنایی اعم از علت مُعَدَّ و حقیقی استفاده شده باشد. در این صورت ممکن است مراد از روایت این باشد که در خصوص این اعمال، علت معدی نیز در کار نخواهد بود. لذا عمده کار، روایت دوم است که ممکن است کسی از آن چنین برداشت کند که مخلوق اول مشیت است و بقیه موجودات به مشیت مخلوق شده‌اند.^۴ ولی ظاهراً این برداشت از روایت

۱. «إن الله لم يخلق شيئاً إلا وله خازن يخزنه إلا الصدقة، فإن الرب تبارك وتعالى يليها بنفسه» (محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۰۷، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ إلى ۱۰۴] ح ۱۱۴ و روایتی با تعابیر مختلف ولی مشابه دو روایت در: همان، ص ۱۰۸، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ إلى ۱۰۴]، ح ۱۱۵؛ محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، النص، ص ۱۴۴، باب ثواب صدقة النهار، ح ۲.

۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ صَغِيرٍ عَنْ حَدَّثَهُ عَنْ رَبِيعٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: أُنْبِئُ اللَّهَ أَنْ يُجْزَى الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَيَجْعَلُ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا وَجَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرْحًا وَجَعَلَ لِكُلِّ شَرْحٍ عِلْمًا وَجَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ بَابًا نَاطِقًا عَرَفَهُ مَنْ عَرَفَهُ وَجَهْلَهُ مَنْ جَهْلَهُ ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَنَحْنُ».

(محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۸۳، باب معرفة الإمام و الرد إليه، ح ۷).

۳. «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدْنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۰، باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۴).

۴. برای مثال ظاهراً جناب استاد خرمیان، از این حدیث چنین برداشت کرده‌اند. رک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۳۸۵.

درست نیست. توضیح اینکه معنای دیگری هم از این روایت محتمل است که هم با روایات دیگر، و هم با شواهد دیگر که عرض خواهیم کرد، سازگاری بیشتری دارد. توضیح اینکه محتمل است مراد از روایت این باشد که خدا هر شیئی را که می‌خواهد بیافریند، ابتدا مشیت آفریده می‌شود و در مرحله بعد نوبت به خلقت خود آن شیء می‌رسد. از جمله شواهد بر این ادعا روایاتی است که می‌فرماید هر مخلوقی که در جهان محقق شود، هفت مرحله قبل از آن بوده است. به این روایت توجه کنید:

هیچ چیز در زمین و نه در آسمان نخواهد بود، مگر به این خصلت‌های هفت‌گانه: مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل. پس هر کس گمان کند که می‌تواند یکی از اینها را رد کند، به تحقیق کافر شده است.^۱

بنابراین مشیت مرحله اول خلق هر فعل است.

همچنین از شواهد می‌توان به برداشت ملاصدرا و میرداماد در ضمن این روایت استفاده کرد. هر دو بزرگوار، در ضمن این روایت برداشتشان مخلوق اول نبوده است و آنها نیز نسبت به کل افعال در نظر گرفته‌اند هر چند روایت را به گونه دیگری غیر از معنایی که ما احتمال دادیم، شرح داده‌اند.^۲ هدف این تحقیق گزارش اجمالی اطراف مسئله است و در صدد نتیجه‌گیری نهایی در هر مسئله نیستیم؛ چرا که برخی از سرفصل‌های این تحقیق، مثل این مبحث، به‌تنهایی ظرفیت پیگیری به عنوان تحقیقی مستقل دارند.

ج) خداوند فاعل ایجادی است

در روایات نه‌تنها به فاعل ایجادی بودن خداوند متعال تصریح شده، بلکه به نفی فاعل ایجادی غیر از خدا نیز پرداخته شده است. به این روایات توجه کنید:

- امام صادق علیه السلام در مورد ربوبیت عظمی و الهیت کبرا فرمودند: «کسی جز خدا چیزی را از هیچ نمی‌آفریند و جز او کسی شیء را از جوهریتش به جوهری دیگر، منتقل نمی‌کند و جز خدا کسی شیء را از وجود به عدم منتقل نمی‌کند»^۳

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخُصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ». (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۹، باب فی أَنَّهُ لَا یَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ، ح ۱. همچنین مشابه این روایت: در همین آدرس قابل مشاهده است. و همچنین البرقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، باب الإرادة و المشیة، ح ۲۳۶).

۲. رک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۲۷؛ محمد باقر بن محمد میرداماد، تعلیقه بر اصول کافی، ص ۲۴۸.

۳. «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ الْعُمِّيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ فِي الرَّبُوبِيَّةِ الْعَظْمَى وَالْإِلَهِيَّةِ الْكُبْرَى لَا يَكُونُ الشَّيْءُ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ» (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۶۸، باب التوحید و نفی التشبیہ، ح ۲۲).

- و همانا صانع اشیا آنها را از چیزی می‌سازد، در حالی که الله تعالی، خالق لطیف جلیل از هیچ خلق کرده است و ساخته است.^۱

بنابراین، این مطلب ابن سینا در ادبیات روایی ما کاملاً پذیرفته است.

(د) مابین بودن وجود خدا با وجود مخلوقات، علی‌رغم صدق برخی مفاهیم بر آنها به نحو مشترک روایاتی که بر مابینت خداوند متعال با مخلوقات دلالت می‌کنند، چند دسته‌اند:

دسته اول: الله تعالی خَلُوْ مِنْ خَلْقِهِ و خَلَقَهُ خَلُوْ مِنْهُ؛ برای مثال به این روایت توجه کنید: «همانا خداوند متعال از خلقش خالی است و خلق او نیز از او خالی‌اند و هر چه بر آن اسم شیء اطلاق می‌شود، جز خداوند متعال، مخلوق است و خدا خالق هر چیز است».^۲

خود جناب ملاصدرا در شرح این دسته از روایات چنین می‌فرماید:

پس وجود در هر موجودی نفس تعین خاص آن و وحدت شخصیه آن موجود است و حال طبیعت وجود در اشتراک و اختلاف مثل حال کلیات طبیعی در اشتراک و اختلاف افرادش نیست؛ زیرا اشتراک کلی طبیعی به امری است و اختلافش به امر دیگری زائد بر آن است. این به خلاف طبیعت وجود است که در آن «ما به الاختلاف» عین «ما به الاشتراک» است. ... پس ثابت شد که خدا از خلقش خالی است و خلق او نیز از خدا خالی هستند؛ زیرا وجودهای مخلوقات خارج از دریای وجود اوست و صرفاً تشعشعاتی تابع خورشید حقیقت اوست.^۳

۱. «وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰، باب آخر وهو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة وهو الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله وأسماء المخلوقين، ح ۱. همچنین برای دیدن مشابه این تعابیر رک: ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی الغارات، ج ۱، ص ۱۷۴، خطبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، ح ۳؛ محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه التوحید، ص ۴۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳، ص ۶۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۸ و ص ۱۸۶، باب أسماء الله تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی أسماء المخلوقين، ح ۱).

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ح ۵. در همین باب حدیث ۳ و ۴ نیز مشابه همین تعبیرات را دارند. همچنین رک: صدوق، التوحید، ص ۱۰۵ و ۱۰۶، باب أنه تبارک و تعالی شیء، حدیث ۴ و ۵؛ همان، ص ۱۴۳، باب صفات الذات و صفات الأفعال، حدیث ۷).

۳. فاذن الوجود فی کل موجود نفس تعینّه الخاص ووحدته الشخصية، وليس حال طبیعته فی الاشتراک والاختلاف کحال کلیات الطبيعية فی اشتراکها واختلاف افرادها، اذ اشتراکها بامر واختلافها فی افرادها بامر اخر زائد علیها وهذا بخلاف طبیعة الوجود، فان ما به الاشتراک فيه عین ما به الاختلاف. والتفاوت بین احاد الوجود اما بالشدة والضعف والتمام والنقص واما بعوارض خارجة ولواحق مادية فيما يقبل التکثر والانقسام. فالوجود الصرف التام الذي لا اتم منه، لا يشوبه نقص ولا عموم، ولا معنى خارج عن الحقيقة، يمتاز عن ما سواه بنفس هويته وتام ذاته البسيطة، وليس وجوده شیء وتماميته وشدة شیء اخر. فثبت انه خلو عن مخلوقاته ومخلوقاته خلو عنه، لان وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده واضواء تابعة لشمس حقیقته (ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۴۶).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

یعنی جناب ملاصدرا این سنخ از روایات را معارض با مبانی خویش نمی‌داند؛ چرا که مخلوقات، رشحات وجودی خارج از خداوند متعال هستند.

کسانی که این روایات را مخالف مبانی ایشان می‌دانند، در واقع به همین تعبیر ایشان اشکال دارند؛ به عبارت دیگر اگر مخلوقات عین تعلق به وجود واجب هستند و به عین وجود واجب موجود هستند، معنای این کلام اینجا چیست؟ آیا معنا دارد در مورد موجوداتی که به تفصل شرح کردیم، بگوییم «خلقه خلّو منه»؟ یا اینکه وقتی یک فیلسوف منصف با عبارات ملاصدرا آشنا شود، اولین تعبیری که به کار خواهد برد، این است که «خلقه فیه» یا «خلقه تعینات منه». انصافاً از مثل ایشان عجیب است که چطور این روایات را با مبانی خویش در تعارض ندانسته‌اند؛ به عبارت دیگر، اگر این تعبیر صریح در جدایی و مباینیت مخلوقات نیست، برای افاده تباین و جدایی مخلوقات از خالق، چه تعبیری باید به کار برد تا جناب ملاصدرا آن را بر مبانی خویش حمل نکند؟! جالب توجه اینکه تعبیر خود مرحوم ملاصدرا در جای دیگر، دقیقاً خلاف مطلب اینجاست. ایشان می‌فرماید: «همانا خداوند با وحدت و تفرّدی که دارد، هیچ شیئی از او (خداوند) خالی نیست»؛^۱ یعنی دقیقاً خلاف تعبیر قبلی. انصافاً مقتضای مباحث ملاصدرا نیز دقیقاً همین معناست که ایشان در اینجا به آن تصریح کرده است؛

دسته دوم: روایاتی که تعبیّرات مباینه و مفارقه و مزایله صریحاً در آنها به کار رفته است. به این موارد توجه کنید:

الف) «مباینیت او (خدا) از آنها (مخلوقات)، جدایی وجود و انیت آنهاست».^۲ همان طور که در این روایت می‌بینید، «مباینیت» صریحاً به مفارقه و جدایی در وجودات تفسیر شده است؛ یعنی وجود خالق و مخلوقات جداست؛

ب) از امام صادق (ع) در مورد آیه شریفه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» نقل شده است که فرمودند:

او واحدی است که ذاتش واحد است. از خلقش جداست و به این صورت، خود را توصیف کرده است و او به هر چیز احاطه دارد؛ احاطه‌ای با اشراف و احاطه و قدرت. از او مثقالی از یک ذره در آسمان‌ها و نه در زمین مخفی نمی‌ماند و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تر از آن، به سبب احاطه و علم، نه به ذات او؛ زیرا مکان‌ها محدود هستند و حدودی

۱. و قوله (ع): «وَبِذَلِكَ وَصَفَ نَفْسَهُ»، إشارة إلى قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و قوله: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»، إشارة إلى أنه مع وحدته وتفرده لا

يخلو منه شيء من الأشياء لانه مقومه ومحصل ذاته، وبهذا يدفع الشبهات المذكورة. (ملاصدرا، شرح أصول الكافي، ج ۳، ص ۳۱۷).

۲. وَمُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ (صدوق، التوحيد، ص ۳۶، باب التوحيد و نفی التشبيه، حدیث ۲).

چهارگانه آنها را فرا گرفته است؛ پس هنگامی که خدا با ذات، آنها را فرا گرفته باشد، همین حدود برایش لازم می‌آید.^۱

امام صادق (ع) در اینجا صریحاً می‌فرماید که خداوند متعال از خلش جداست و احاطه خداوند به مخلوقات صرفاً احاطه علمی است و نه احاطه ذاتی. سند این روایت کاملاً صحیح است. ملاصدرا در ضمن توضیح این روایت نیز به توجیه آن بر طبق مبانی خویش پرداخته است:

اما قول امام (ع) که «خدا از خلش جداست»، یعنی در نوع وحدت با خلق مبیانت و جدایی دارد. پس مبیانت خدا با آنها مثل مبیانت آنها با یکدیگر نیست؛ زیرا مبیانت زید از عمرو در تشخیص متباین آنها در مکان‌ها و اوضاع است. پس تنها مبیانت خدا با خلش در این است که او تام و کامل است و خلق ناقص هستند و محتاج به او و به سبب او تام و غنی می‌شوند... و اما قول امام (ع) که «به سبب اشراف و احاطه و قدرت بر آنها احاطه دارد»، تذکری است بر اینکه مراد از احاطه، احاطه به حسب وضع نیست... بلکه به حسب معنا و حقیقت است؛ مثل احاطه علم بر معلوم و احاطه تام بر ناقص...^۲

حضرت در این روایت فرموده‌اند مثل احاطه عالم بر معلوم؛ بلکه فرموده‌اند احاطه صرفاً احاطه علمی است و نه چیز دیگر. در این روایت هم صراحتاً بر این نکته تأکید می‌کنند: از امام صادق (ع) از آیه شریفه «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» پرسیدم. حضرت فرمودند: بله، خدا چنین است. گفتیم: آیا به ذاتش؟ حضرت فرمودند: وای بر تو! همانا مکان‌ها دارای مقدار هستند؛ پس هنگامی که گفتی خداوند به ذاتش در مکانی هست، بر تو لازم می‌آید بگویی که خداوند در مقدارها و غیر آنها (محدودیت‌ها) نیز هست. بلکه خدا جدای از خلش است و بر خلش به علم و قدرت و احاطه و سلطان و ملک، احاطه دارد و علمش به آنچه در زمین است، کمتر از علم او به آنچه

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» فَقَالَ هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدٌ الْذَاتِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبِذَلِكَ وَصَفَ نَفْسَهُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْإِشْرَافِ وَالْإِحَاطَةِ وَالْقُدْرَةِ لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ بِالْإِحَاطَةِ وَالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ لِأَنَّ الْأَمَّاكِنَ مَحْدُودَةٌ تَحْتَوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ فَإِذَا كَانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهَا الْحَوَاطِي (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۷، فی قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، حديث ۵).

۲. وقوله عليه السلام: «باین من خلقه»، ای باین الخلق فی نحو الوحدة فلیست متباینه کمباینه، فان مبیانته زید عمرو فی تشخیصات المتباینه فی الامکنه والاوزاع، فانما مبیانته لخلق به تام کامل وانهم ناقصون محتاجون إليه وبه تمامهم وغناهم... وقوله: «بالاشراف والاحاطه والقدرة»، تنبیه علی انه لیس المراد بهذه الاحاطه ما یكون بحسب الوضع کما هی بین الاجسام التي بعضها فی جوف بعض فانها عین المغایرة، بل ما یكون بحسب المعنی والحقیقه، کاحاطه العلم بالمعلوم واحاطه التام بالناقص واحاطه القدرة وهی وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدور، اذ لا تفاوت بینهما الا بالتام والنقص (ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۳۱۷).

در آسمان‌هاست، نیست. هیچ چیز از او دور نمی‌شود و اشیا برای او از حیث علم و قدرت و سلطان و ملک و احاطه، یکسان‌اند.^۱

این روایت در واقع، جزء دسته اول روایاتی که در ادامه می‌آید نیز محسوب می‌شود. در تفسیر «بائن» چند روایت دیگر نیز داریم که آنها هم به گونه‌ای دیگر، اطراف مسئله را تبیین می‌کنند. به این روایات توجه کنید: «خدا بائن است، نه به فاصله مسافت»؛^۲ و^۳ یعنی بینونت میان خالق و مخلوقات، از حیث صفات است و نه از حیث مسافت؛ به عبارت دیگر بینونت مکانی مراد نیست؛ بلکه صفات این دو از هم بائن و جدا هستند و خداوند «لیس کمثله شیء»^۴ است.

در روایتی دیگر در تفسیر بینونت می‌خوانیم: «او در اشیا موجود است، نه موجود بودنی که بر او ممنوع باشد، و از اشیا جداست، نه جدایی‌ای که به غیاب از آنها منجر شده باشد».^۵ بینونت خدا به معنای غیبت و عدم علم و احاطه علمی خدا نیست. همچنین کائن فی الاشیاء هم در مورد خداوند صادق است که در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت.

اما روایاتی که برخی برداشت دیگری از آنها شده است:

دسته اول: روایات استوای نسبت خداوند به همه مخلوقات؛ برای مثال به این روایت به سند صحیح دقت کنید:

درباره آیه مبارک «الرحمن علی العرش استوی» از ابی‌عبدالله علیه السلام پرسیدم. حضرت فرمودند: «در همه چیز مساوی است. هیچ چیز به او نزدیک‌تر از چیز دیگری نیست.

۱. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِذَاتِهِ قَالَ وَيَحْكُمُ إِنَّ الْأَمَانَ أَقْدَارُ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِذَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَكِنْ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَلَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلٍ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَإِحَاطَةً (صدوق، التوحید، ص ۱۳۳، باب القدرة، حدیث ۱۵).

۲. «وَالْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَةً» (نهج البلاغة، ص ۲۱۲، فی صفات الله جل جلاله، وصفات أئمة الدین).

۳. همین تعبیر در روایت دیگری به عبارت دیگری آمده است: «وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ غُرْلَةٍ» (طبرسی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۱، احتجاجه علیه السلام فیما یتعلق بتوحید الله وتزیهه عما لا یلیق به من صفات المصنوعین من الجبر والتشبیه والرؤیة والمجئ والذهاب والتغییر والزوال والانتقال من حال إلى حال فی أثناء خطبه ومجاری کلامه ومخاطباته ومحاوراته).

۴. اشاره به تعبیر «بینونت صفتی» در مقابل «بینونت عزلی» که در روایت حاشیه گذشته ذکر شد. بینونت در صفت به معنای عدم همسانی صفات، و بینونت عزلی به تباین وجودات تفسیر شده است.

۵. هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْنُونَةٌ مَحْظُورٌ بِهَا عَلَيْهِ وَمِنْ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيْنُونَةَ غَائِبٍ عَنْهَا (ابن شعبة حرانی، تحف العقول، النص، ص ۲۴۴، باب توحید).

دوری از او دور نیست و قریبی به او نزدیک نشد. در هر چیزی مساوی است.^۱

برخی اساتید، این دسته روایات را مؤید قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء دانسته‌اند!^۲ به این تقریر که طبق بسیط الحقیقه نیز، از آنجا که خداوند متعال وجود برتر همه اشیا را در ذات خود دارد، پس نسبت خداوند متعال با همه اشیا یکسان می‌شود؛ چون وجود برتر همه اشیا در ذات الهی هستند و در نتیجه «خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ» با تقریری که عرض کردیم، درست نخواهد بود. از این روایت همچنین فاعلیت بلاواسطه خداوند متعال برای مخلوقات و احاطه خداوند متعال به نحو یکسان بر همه موجودات و قدرت مطلق خداوند نیز قابل استفاده است.

یکی از مشکلات ما این است که بسیاری از بزرگوارانی که در حوزه فلسفه کار کرده‌اند، هنگام تحلیل روایات، مطالبی هم را از خودشان بر آن افزوده‌اند. این روایت در مورد اینکه وجه تساوی نسبت به همه اشیا چیست، ساکت است و اتفاقاً به قرینه اینکه در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» بیان شده و عرش در روایات به علم تفسیر شده است، روشن می‌شود که «استوای علمی خداوند متعال به همه چیز» مراد است؛ یعنی خداوند متعال به همه چیز به نحو یکسان عالم است. این مطلب از بدیهیات عقلی در مباحث فلسفه اسلامی است؛ ولی اینکه از آن یک تقریر خاص را اراده کنیم، چیزی جز تحمیل، و تفسیر به رأی روایت نیست؛ دسته دوم: روایات داخل فی الاشياء. این روایات بسیار زیادند^۳ ولی در اینجا صرفاً به بیان این یک روایت اکتفا می‌کنیم: «در اشیا داخل است، ولی نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی، و از اشیا خارج است، ولی نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی دیگر».^۴

این روایات بر نوعی فی الاشياء بودن دلالت دارد که چند ویژگی دارد:

اول اینکه محذور و منعی نداشته باشد. یکی از منع‌ها که در همین روایات اشاره شد،

۱. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، فَقَالَ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۸، فی قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، حدیث ۸).

۲. جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. برای مشاهده تفصیلی روایات ر.ک: رابطه خالق و مخلوق در مکاتب فلسفه اسلامی و روایات شیعه، ص ۱۰۴-۱۱۸.

۴. «وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، حدیث ۲. همچنین ر.ک: برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۰، باب جوامع من التوحید، حدیث ۲۱۷).

۵. موارد بیش از اینهاست. ر.ک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۵.



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

داخل بودن مکانی است؛ یعنی اگر خداوند متعال داخل بُعد مکانی اشیا هم باشد، لازمه‌اش، به تصریح روایات سابق، مکانمند بودن ذات مقدس الهی است که باطل است. به نظر می‌آید که این محذور به تحلیل ملاصدرا هم وارد می‌شود؛ زیرا لازمه اینکه ممکنات، مراتب حقیقت یک وجود واحد شخصی باشند، این است که آن وجود واحد شخصی در تمام حیثیات این مرتبه حضور داشته باشد و این معنایش مکانمند بودن آن ذات در این مرتبه است. بنابراین به نظر می‌رسد که لازمه کلام او این باشد؛ هر چند که او خود نخواهد به این لازم ملتزم شود؛ زیرا وجود ذات مراتب در نظر ملاصدرا، شبیه ساختمان چند طبقه نیست که خصوصیات یک طبقه به طبقه دیگر سرایت نکنند.

دسته سوم: روایت «بینونة صفة لا بینونة عزلة»

بینونت در صفت به معنای عدم همسانی صفات است و بینونت عزلی به تباین وجودات تفسیر شده است.^۱

ه) شباهت بین خداوند و معلول اول

عدم صحت وجود شباهت بین خدا و مخلوق در روایات ما جزو مسلمات است. آنچه در روایات ما تقریباً به صورت صریح آمده است، مبنای «اثبات بغیر تشبیه» است؛ یعنی اصل معانی کمالی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود (نفی الهیات سلبی)، ولی هیچ نحوه شباهتی بین مصادیق آن دو نیست. با مثلاً مصادق علم خداوند متعال به علم ما شباهتی ندارد، ولی اصل معنای علم به معنای واحد بر هر دو قابل نسبت دادن است. به این روایت به عنوان یک شاهد توجه بفرمایید:

امام رضا^{علیه السلام} به من فرمودند: «چه خواهی گفت اگر به تو گفته شود: آیا خداوند شیء است یا نه؟» من به حضرت عرض کردم: «جواب می‌دهم خداوند متعال برای خود شیئیت را ثابت کرده است، آنجا که در قرآن فرموده است: ﴿چه چیزی شهادتش بزرگ است. بگو الله شهید است بین و شما﴾. پس من می‌گویم خدا شیء است، نه مانند اشیاء؛ زیرا در نفی شیئیت خدا، ابطال و نفی خدا نفهته است». امام به من فرمودند: «راست گفתי و درست گفתי». سپس حضرت

۱. در این قسمت نیز مرحوم ملاصدرا، مطلب مطرح شده در روایات را بر مبنای خویش حمل کرده‌اند و «بینونة صفة» را به معنای بینونت به قهر و غلبه خداوند متعال و خضوع موجودات در مقابل او توضیح داده‌اند! (ر.ک: ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۲ و ۴۶۲).

رضا علیه السلام به من فرمودند: «در توحید سه مذهب وجود دارد: نفی و تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی و تشبیه جایز نیست؛ زیرا الله تبارک و تعالی به هیچ چیز شباهت ندارد و راه درست در راه سوم است که اثبات بدون تشبیه است».^۱

(و) خلق بر اساس صوری در خارج از ذات الهی است

مسئله علم پیشین خداوند و تقریری که ابن سینا از آن ارائه می‌دهد نیز با فضای روایی ما در تعارض است و روایات ما در دو جهت با آن اختلاف دارند: اول اینکه علم را ذاتی می‌دانند و هر نوع واسطه‌ای را، چه قبل از خلق و چه بعد از خلق، نفی می‌کنند؛ دوم اینکه خلق را بر اساس صور نمی‌دانند.

اما روایات دسته اول بسیار است که در اینجا تنها به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

- به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «به نظر شما، آیا خدا آنچه را بود و آنچه را تا روز قیامت خواهد بود، می‌داند؟» امام فرمودند: «بله، قبل از اینکه آسمان‌ها و زمین را خلق کند، به آنها عالم بود».^۲

- از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا چیزی امروز هست که در علم خداوند نبوده باشد؟» حضرت فرمودند: «خیر، بلکه در علم خدا بوده است، قبل از اینکه آسمان‌ها و زمین را ایجاد کند».^۳

۱. «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ بُطَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُثَيْدٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً حَيْثُ يَقُولُ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْءِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرِّضَا علیه السلام لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌُ وَإِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِهُ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بَلَا تَشْبِيهِ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۷، باب أنه تبارک و تعالی شیء، ح ۸. همچنین

روایتی مشابه در: محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۵۶، [سورة الأنعام (۶): آیه ۱۹]، ح ۱۱).

۲. «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ بَلَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۳۵، باب العلم، ح ۵).

۳. «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَإِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَغْنَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام هَلْ يَكُونُ الْيَوْمُ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ لَا بَلْ كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۱۳۵-۱۳۶، ح ۶).



بررسی تطبیقی رابطه خالق و مخلوقات از منظر ابن سینا و روایات شیعه

اما برای دسته دوم می‌توان به این چند روایت اشاره کرد:

- خدا اشیا را از اصول ازلی و از موجودات اولیه ابدی، خلق نکرد؛ بلکه خلق کرد آنچه را خلق کرد؛ سپس حدش را برپا کرد و به آن صورت بخشید؛ پس صورتش را نیکو گردانید؛^۱
- پس آنچه را خلق کرد، به صورت بدیع آفرید، بدون مثالی که پیشی گرفته باشد؛^۲
- همانا خداوند عز و جل اشیا را به صورت بدیع بر غیر مثالی که قبل از آنها باشد، آفرید؛ پس آسمان‌ها و زمین‌ها را به صورت بدیع آفرید، در حالی که قبل از آنها آسمان‌ها و زمین‌هایی نبودند؛^۳
- و آنچه را به آن صورت بخشید، از غیر مثالی صورت بخشید.^۴

(ز) خیر محض آفریدن خداوند و از لوازم ماده بودن شرور

اینکه مخلوقات خداوند متعال در نهایت اتقان هستند، در آیات و روایات زیادی مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله این آیه مبارکه: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ «آفرینش خدا که هر چیزی را متقن آفرید».

ولی اینکه لازمه عالم ماده ایجاد شرور است، در روایات یافت نشد. آنچه اجمالاً ممکن است از روایات برداشت شود، این است که شرور از لوازم اختیار انسان است. یعنی اگر مردمان درست اعمال اختیار کنند، به فرمایش قرآن، سراسر زندگیشان برکات می‌شود. به این آیه مبارکه توجه کنید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾؛ «و اگر بر فرض اهل شهرها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه

۱. «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولِ أَرْثِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلِ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حُدُّهُ وَصَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ لَيْسَ لِشَيْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ وَلَا لَهُ بَطَاطَةٌ شَيْءٍ انْتِفَاعٌ عِلْمُهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِيْنَ كَعِلْمِهِ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِيْنَ وَعِلْمُهُ بِمَا فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى كَعِلْمِهِ بِمَا فِي الْأَرْضِيْنَ السُّفْلَى». (نهج البلاغه، ص ۲۳۳، ابتداع المخلوقين).

۲. «فَكَانَ ابْتِدَاعُ مَا خَلَقَ بَلَاءً مِّثَالِ سَبَقٍ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۵، باب جوامع التوحید، ح ۱؛ محمدبن علی بن الحسین ابن بابویه، التوحید، ص ۴۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳).

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ فَاِبْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِيْنَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ». (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، باب نادر فيه ذکر الغیب، ح ۲).

۴. «وَصَوَّرَتْ مَا صَوَّرَتْ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ». (الصحيفة السجادية، ص ۲۱۰، دعای ۴۷، «و کان من دعائه عليه السلام فی يوم عرفة»).

می‌کردند، به تحقیق بر آنها برکاتی از آسمان و زمین نازل می‌کردیم؛ ولی تکذیب کردند. پس ما هم آنها را به آنچه کسب می‌کردند گرفتار کردیم.^۱ در روایات بسیاری داریم که بلاهای طبیعی مختلف ناشی از گناهان است^۲ یا گاه منجر به فقر می‌شود.^۳ ضمن اینکه در روایات بسیاری، اینکه اصل فقر و بیماری و گرفتاری خیر نباشد، رد شده است؛^۴ خصوصاً برای مؤمن که هر چه برای او اتفاق بیفتد، خیر است.^۵ مگر اینکه شر به معنای مطلق بیماری و فقر و امثال اینها تفسیر شود که در این صورت، حتی شرووری را که سبب تقویت وجود شخص بیمار و فقیر می‌شود، شامل می‌شود که در این صورت به جهان ماده اختصاص نخواهد داشت؛ زیرا عذاب برزخی و اخروی نیز به معنایی نزدیک به این تفسیر می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امام زین‌العابدین علیه السلام، علی بن الحسین علیه السلام، **صحیفه سجادیه**، چاپ اول، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، **التوحید**، هاشم حسینی، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳. _____، **الخصال**، علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۴. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، **الشفاء (الالهیات)**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۱. اعراف، ۹۶.

۲. برای نمونه: «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ الْكُوفِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا فَشَتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ إِذَا فَشَا الزُّنَا ظَهَرَتِ الزَّلَازِلُ وَإِذَا أُمْسِكَتِ الزَّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَّةُ وَإِذَا جَارَ الْحَاكِمُ فِي الْقَضَاءِ أُمْسَكَتِ الْقَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ وَإِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ نُصِرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ» (محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، **الخصال**، ج ۱، ص ۲۴۲، باب إذا فشّت أربعة ظهرت أربعة،

ش ۹۵؛ محمد بن الحسن طوسی، **تهذیب الأحکام**، تحقیق خراسان، ج ۳، ص ۱۴۸، باب صلاة الاستسقاء، ح ۱).

۳. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، **الکافی**، ج ۵، ص ۵۴۱، باب الزانی، ح ۳ و ۲.

۴. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۵۳، حدیث القباب.

۵. محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، **التوحید**، ص ۳۹۸ - ۴۰۵.

۵. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، **المباحثات**، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، جلال الدین محدث، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، **الغارات**، عبدالزهرا حسینی، چاپ اول، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۸. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، **مختصر البصائر**، مشتاق مظفر، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۹. خرمیان، جواد، **قواعد عقلی در قلمرو روایات**، چاپ اول، «بی جا»، قم، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان ۱۳۸۸ش.
۱۰. رضی، محمد بن الحسین، **نهج البلاغه**، صبحی صالح، چاپ اول، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، **الاسفار الاربعه**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۲. _____، **شرح اصول کافی**، محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین، **بداية الحکمة**، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، بی تا.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، **الامالی**، مؤسسة البعثة، چاپ اول، قم، دارالتقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۵. _____، **تهذیب الاحکام**، حسن موسوی خراسانی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۸. غزالی، محمد، **تهافت الفلاسفه**، تهران، دنیا، سلیمان، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش.

۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشا، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳ش.

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، علی اکبر، غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۲۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، التعلیقہ علی اصول الکافی، مهدی رجائی، چاپ اول، قم، خیام، ۱۴۰۳ق.

نرم افزارها

۱. نرم افزار جامع الاحادیث ۳,۶.

۲. نرم افزار جامع التفاسیر ۳.

۳. نرم افزار درایة النور ۱,۲.

۴. نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی ۳.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

صحت مبانی و مسائل فلسفی براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت^۱

الیاس عارفی^۲

چکیده

بعد از آنکه صدرالمتهلین^ع به مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» به‌طور ویژه پرداخت، شارحان پس از او بر آن شدند تفسیری صحیح از این اصل ارائه دهند. بر این اساس چهار نظریه و تفسیر بیان شد که تفسیر منتخب، یعنی عینیت وجود و ماهیت، در مقایسه با دیگر تفاسیر أدق و ایقن است. براساس این تفسیر، حقیقی بودن «نفس الامر» برای قضایایی که از ماهیات ساخته می‌شوند و ملاک نیازمندی به واجب‌الوجودند، فقط با امکان ماهوی صحیح است. همچنین مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی، تعریف ماهیت بالمعنی الأخص به «ما یقال فی جواب ما هو»، تعریف جوهر و عرض و نوع و تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی فقط براساس این تفسیر به‌طور صحیح و کامل، معنا می‌پذیرد.

کلیدواژگان

عینیت، وجود، ماهیت، اصالت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۱۱.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی، مدرس حوزه (arefie@yahoo.com).

مقدمه

فلسفه اسلامی از دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تشکیل می‌شود. بخش نخست این علم به مسائلی اساسی همچون اصالت وجود، علت و معلول، وجود مستقل و رابط می‌پردازد. از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» شاخص‌ترین مسئله فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود؛ در اهمیت باید گفت که مسائل اصولی و بنیادی اعتقادی توحیدی با این مبنا صحیح و تام می‌شوند؛ مثلاً، ادله توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی فقط با این مبنا کامل می‌شوند.^۱

نخستین کسی که این مبنای مهم را به‌طور مستقل و فصلی متمایز از سایر مسائل بیان کرد، صدرالمتألهین^۲ بود؛ پس از او شارحان و بزرگان فلسفه درصدد آشکارکردن مراد او برآمدند. در این باره می‌توان از بزرگانی همچون حاج ملاهادی سبزواری، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی^۳، متفکر بزرگ مرتضی مطهری، علامه محمدتقی مصباح یزدی، علامه عبدالله جوادی آملی و استادانی همچون استاد غلامرضا فیاضی و استاد حسن معلمی نام برد. خلاصه تفاسیر مختلف در ذیل بیان گردیده است.

تفسیر نخست: عینیت وجود و ماهیت

ماهیت، در خارج همچون وجود، عینیت دارد^۴ و مراد از اصالت وجود «موجودیت بالذات» است؛ یعنی به نفس خود، تحقق و خارجیت دارد و اعتباری بودن به این معناست که از جهت ذات خود موجودیتی ندارد و به تبع دیگری لباس هستی به تن کرده است. این تفسیر مبنای تفکر استاد فیاضی و استاد معلمی است؛

۱. «بیان الإبتناء أما فی التوحید الذاتی فلأن رفع الشبهة ابن کمونة لا یتیسر إلا بناءً علی أصالة الوجود ووحدته التشکیکیة وإنکار المہیة الواجب؛ فإننا إذا سلّمنا کون المہیة أصیلاً، لم یکن لدفع الاحتمال الذی أبداه ابن کمونة وهو فرض واجبین بسیطین متباینین بتمام الذات مجال وتفصیل هذا القول یطلب من الإلهیات.

و أما فی التوحید الصفات فلأن الصفات، مفاهیم متباینة فی أنفسها و قد عرفت أن مناط الوحده و الإتحاد هو الوجود لا غیر؛ فلو لم نقل بأمر أصیل یكون مصداقاً لجميع الصفات الکمالیة و الجلالیة و للذات الوجوبی لزم الکثرة فی ذات الواجب تعالی شأنه. و أما فی توحید الأفعال فواضح؛ لأن ما سوی الله کلّه فعل الله فإن قلنا بأن الأصل هو المہیة، کانت أفعاله کثرات لا وحده لها؛ بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الوجود... قوله: أینما تولّوا فتمّ وجه الله: فهو وجه واحد ولم یقل أینما تولّوا فتمّ لله وجه حتّی یكون له فی کل جهة وجه». مرتضی مطهری، *تقریرات شرح منظومه*، ج ۱، ص ۷۰.

۲. استاد معلمی در مقاله‌ای که در همین زمینه نگاشته‌اند دو تبیین جزئی‌تر از همین قسم ارائه می‌دهند؛ اول، ماهیت به عین وجود موجود است، همچون صفات حق که عین ذات حق‌اند و ماهیت با اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند؛ دوم، ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق، ولی با این اتحاد همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود... که اولی را حیثیت تقیدی اندماجی ثبوتی نام می‌گذارد و دومی، حیثیت تقیدی اندماجی مجرد نام دارد. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرائیت»، در: *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.

تفسیر دوم: قالب وجود بودن ماهیت

ماهیت، حدّ و قالب وجود خارجی است؛ حدّ در اینجا همان معنای لغوی را دارد، یعنی نهایت و انتها و مرز یک شیء. شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن، انعکاس می‌یابند، نه شناخت محتوای عینی آنها.^۱ براساس این تفسیر، معنای اصالت داشتن وجود این است که وجود، منشأ آثار خارجی است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که چون ماهیت، حد و مرز شیء خارجی است به‌ناچار امری عدمی خواهد بود؛^۲ روشن است که وجود عدم و عدمیات فقط اعتباری‌اند.^۳ پس ماهیات به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه فقط به نظر عرف موجودند؛ زیرا درواقع، اسناد وجود به ماهیت (انسان موجود است) اسنادی است با واسطه در عروض. این تفسیر، مبنای علامه طباطبایی قرار دارد: «ولا نغنی بالماهیة الا حدّ الوجود».^۴ همچنین علامه مصباح یزدی نیز به این مبنا گرایش دارند.^۵

تفسیر سوم: ذهنی بودن ماهیت برای نفس وجود

ماهیت، ظهور ذهنی خود واقع است.^۶ بدین معنا که هریک از موجودات خارجی فقط وجود هستند و دیگر هیچ. اما دستگاه علم حصولی ما (ذهن)، بدین گونه است که وقتی با هریک از این موجودات محدود روبه‌رو می‌شود و درصدد فهم آنها بر می‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن موجود،

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۲. البته استاد معلمی تفسیر حاکمیت یا نفادیت را به دو تفسیر جزئی‌تر تقسیم می‌کند: اول، ماهیت حد وجود باشد و همچون سطح و حجم، که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است؛ دوم، ماهیت حد وجود باشد و همچون نقطه، که عدم است، هیچ نحوه ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد؛ حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت، در: معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم ۱۳۸۳. (در متن فقط قسم دوم بیان شده است).

۳. البته حدّ یک شیء لزوماً امری عدمی نیست، چنان‌که سطح، حدّ حجم است و درعین حال امری است وجودی، اما گاهی خصوصیت محدود (چیزی که دارای حد است) سبب می‌شود که حدّ آن امری عدمی باشد. موضوع مورد بحث ما از همین قبیل است؛ مثلاً حدّ خط که نقطه است جزئی از خط نیست و دارای امتداد هم نیست. پس حدّ وجود در درون وجود نیست، بلکه بیرون از قلمرو وجود است.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، حکمة المتعالیة، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبایی، ج ۷، ص ۲۲۷.

۵. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۶. استاد معلمی در مقاله‌ای که در این زمینه نگاشته‌اند نام این قسم را سراب نسبی می‌گذارد و می‌فرماید: «ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته محض ذهن باشد، نیست؛ بلکه از تعامل ذهن و نحوه ثبوت موجودات حاصل می‌آید... سراب نسبی درواقع از تفاعل ذهن و عین پدید می‌آید؛ یعنی همچون عینک زرد رنگ است که اگر آن را بر چشم نهیم و به رنگ آبی نظر کنیم، آن را سبز می‌بینیم و اگر به رنگ قرمز نظر کنیم، آن را نارنجی می‌بینیم. رنگ سبز و نارنجی تنها ساخته عینک نیست، بلکه ساخته عینک و خارج است. به نظر می‌رسد در نظریه مرحوم علامه سراب‌بودن از این قسم است؛ بدین معنا که واقعیات خارجی گونه‌های متفاوتی دارند و ذهن با مستقل دیدن آنها از هر کدام ماهیتی جدا از دیگری می‌گیرد و برای همه ماهیت یکسان نمی‌سازد». حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامد. ابتدای علامه جوادی آملی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بر این باور استوار است که ماهیت سایه وجود است؛ بدین معنا که ماهیت نه حقیقتی اصیل در متن خارج است و نه به تبع وجود دارای حقیقت قلمداد می‌گردد و نه به واقع به عرض چیزی دیگر راه می‌یابد؛ معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت فقط ظهور ذهنی واقع و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد.^۱ همچنین برخی عبارت‌های علامه طباطبائی از این تفسیر حکایت می‌کند؛ ایشان در *نهایة الحکمة* می‌فرمایند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان».^۲

تفسیر چهارم: ذهنی بودن ماهیت برای قالب وجود

ماهیت، ظهور ذهنی حد واقع است^۳ و اصالت داشتن وجود به معنای منشأ آثار خارجی بودن وجود است و معنای اعتباریت ماهیت این است که یک نحوه اعتبار ذهنی است و هیچ واقعیتی در خارج از ذهن ندارد. درواقع، قائل این تفسیر بر آن است که مقصود از اعتباریت ماهیت حد وجود قلمداد شدن آن است، اما نه به صورت حدی حقیقی؛ بلکه به صورت حدی مجازی معتبر و مورد لحاظ واقع می‌شود؛ یعنی ماهیت‌ها فقط اعتبار حدود موجودات اند.^۴ اکنون بر فرض صحت تفسیر نخست (بنابر ادله‌ای که صاحبان آن تفسیر در کتاب یا مقالات خود آورده‌اند) درصدد هستیم تا آثار تفسیر نخست را در فلسفه روشن کنیم در آغاز می‌توان دوگونه آثار برای این تفسیر مطرح کرد: نخست، آثاری که در فلسفه بر طبق تفاسیر دیگر نیز ارائه شده است، اما فقط بنابر فرض تفسیر نخست صحت دارد که این مطلب محل بحث ماست؛ و دوم، آثاری که این تفسیر برخلاف آثار تفاسیر دیگر در فلسفه ایجاد می‌کند و در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آثار عینیت وجود و ماهیت در فلسفه» بیان کرده‌ایم.

صحت به‌کارگیری لفظ «اصالت» در معنای لغوی آن

همان‌طور که در کتاب‌های مختلف نقل شده است، اصالت در لغت به معنای ثبات، ریشه،

۱. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مخنوم*، ج ۲، بخش یکم، ص ۴۱.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

۳. استاد معلمی نام این قسم را سراب محض می‌گذارد و می‌گوید: «ماهیت سراب محض و ساخته صددرصد ذهن است و هیچ اثر و جای پای در خارج ندارد... به این معنا که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و ترکیبی صورت نمی‌گیرد»؛ حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، در: *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

۴. علامه در تدبیل اول بیان می‌دارند که «مسئله الماهیات حدود الوجودات، لیس علی ما ینبغی الا بطریق التجوز بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات»؛ سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، تدبیل سیدمحمدحسین طباطبائی، ص ۱۶۷.

ریشه‌داری و اصل است.^۱ بنابر تفسیر منتخب، وجود و ماهیت تحقق حقیقی دارند، اما تحقق حقیقی وجود بالذات است و تحقق حقیقی ماهیت بالتبع می‌باشد. درحقیقت در مبحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» اصل و اساس در تحقق و موجودیت وجود است؛ زیرا تحقق وجود به ذات خود است و به علت آنکه ماهیت مستند به وجود است، فرع بر وجود شمرده می‌شود. همچنین ملاصدرا در کتاب *اسفار و شواهد الربوبیه* در چندین موضع از «اصالت» به «اصل» تعبیر می‌کند.^۲

حقیقی بودن نفس الامر برای قضایای ماهوی

بنابر تفسیر نخست قضایایی که مشتمل بر ماهیات اند نفس الامر عینی دارند، ولی بنابر تفاسیر دیگر نفس الامر عینی ندارند؛ زیرا براساس تفسیر برگزیده، ماهیت نیز عینیت و تحقق خارجی دارد و به این دلیل که مطابق حقیقی، ماهیات عبارت است از همان موجودات خارجی، و برای اینکه وجودهای خارجی را دارای نفس الامر بدانیم، نیازی به توجیه و تجوّر نخواهیم داشت؛ بنابراین قضیه «انسان موجود است» نفس الامر عینی دارد.

۱. «الأصلُ أُنْفَلُ الشَّيْءِ يُقَالُ: قَعَدَ فِي أَصْلِ الْجَبَلِ، وَأَصْلُ الْحَائِظِ، وَقَلَعَ أَصْلَ الشَّجَرِ، ثُمَّ كَثُرَ حَتَّى قِيلَ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يَسْتَنْدُ وَجُودَ ذَلِكَ الشَّيْءِ إِلَيْهِ. قَالَ أَبُ أَصْلٍ لِلْوَلَدِ، وَالنَّهْرُ أَصْلٌ لِلْجَدُولِ قَالَهُ الْفَيَّومِيُّ. وَقَالَ الرَّاعِبِيُّ: أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ قَاعِدَتُهُ الَّتِي لَوْ تَوَهَّمَتْ مُرْتَفَعَةً ارْتَفَعَ بِارْتِفَاعِهَا سَائِرُهُ. وَقَالَ غَيْرُهُ: الْأَصْلُ مَا يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ كَالْيَأْصُولِ؛ مَرْضَى زَبِيدِي، تِلْكَ الْعُرُوسُ، ج ۱۴، ص ۱۸؛ «قَعَدَ فِي أَصْلِ الْجَبَلِ وَأَصْلُ الْحَائِظِ. وَفُلَانٌ لَا أَصْلَ لَهُ وَلَا فَضْلَ أَيْ لَا نَسَبَ لَهُ وَلَا لِسَانَ. وَأَصْلَتُ الشَّيْءَ تَأْصِيلًا. وَإِنَّهُ لِأَصِيلِ الرَّأْيِ وَأَصِيلِ الْعَقْلِ، وَقَدْ أَصَلَ أَصَالَةً. وَإِنَّ النَّخْلَ بِأَرْضِنَا لِأَصِيلِ أَيْ هُوَ بِهَا لَا يَزَالُ بَاقِيًا لَا يَفْنَى. وَسَمِعْتُ أَهْلَ الطَّائِفِ يَقُولُونَ: لِفُلَانٍ أَصِيلَةٌ أَيْ أَرْضٌ تَلِيدَةٌ يَعِيشُ بِهَا. وَجَاءُوا بِأَصِيلَتِهِمْ أَيْ بِأَجْمَعِهِمْ. وَقَدْ اسْتَأْصَلَتْ هَذِهِ الشَّجَرَةُ نَبْتَتْ وَثَبَتْ أَصْلُهَا. وَاسْتَأْصَلَ اللَّهُ شَأْفَتَهُمْ: قَطَعَ دَائِرَتَهُمْ»؛ محمود زمخشري، *أساس البلاغة*، ص ۱۷.

۲. «فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد»؛ صدرالدین محمدشیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة*، ج ۳، ص ۸۳-۸۴ و ۸۷.

«الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية واتفقت له مع وحدته معان مختلفة، منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد»، همان، ج ۳، ص ۹۷؛ «فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقيق والماهية موجودة به»، همان، ج ۳، ص ۲۵۷، ۲۷۷، ۳۳۴ و ۳۷۳؛ «أيضا قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها وهو الأصل في الموجودية دون الماهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره أو واجبا فكما أن وجود الشيء إذا كان مجعولا، كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجوعية الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولة ذلك الوجود»، همان، ج ۶، ص ۵۰ و ۱۴۸؛ «الأصل الأول أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له وأن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته»، همان، ج ۹، ص ۱۸۵. «الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشيء لذي الشبح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجودا في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد»، همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۷؛ «ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الأصل في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لأنها تابعة له كما علمت»، همان، ص ۱۱۷.

عجیب آن است که صاحبان تفاسیر دیگر، با آنکه عینیت ماهیت را نمی‌پذیرند، اما اذعان کرده‌اند که ماهیات دارای نفس‌الامر عینی‌اند و اینکه قضایایی که از ماهیات ساخته می‌شوند، قضایای خارجی هستند. ملاهادی سبزواری بیان می‌کند که: «قضیه گاهی خارجی است و آن قضیه‌ای است که در آن بر افراد موضوع که در خارج محققاً موجوداند حکم می‌شود؛ مثل «قُتل من فی الدار». امثال اینها از قضایایی که در آنها حکم بر افراد محقق‌الوجود شده است... نفس‌الامر شامل مرتبه ماهیت و وجود خارجی و وجود ذهنی می‌شود. پس، انسان در مرتبه ذات، حیوان است و در خارج موجود می‌باشد»^۱.

علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «قضایای خارجی‌ای وجود دارد که موضوع و محمولشان منطبق با خارج است، مانند «زید قائم است» و «انسان ضاحک است»^۲. همچنین او در تفسیر نفس‌الامر می‌فرماید:

ثبوت هر چیز به هر نحو که فرض شود، به لحاظ وجود خارجی آن است؛ وجودی که عدم را از حریم ذات آن طرد می‌کند. پس برای تصدیقات نفس‌الامری که مطابقی در خارج ذهن ندارند، مطابق ثابتی وجود دارد که ثبوت آن به تبع ثبوت موجودات حقیقی است. روشن است که برای پاره‌ای از تصدیقات صادق ما مصداق‌های خارجی وجود دارد مانند «انسان موجود است»، «انسان کاتب است»^۳.

استاد فیاضی در توضیح این جمله که «ثبوت آن به تبع ثبوت موجودات حقیقی است» می‌نویسد: اتصاف بالتبع غیر از اتصاف بالعرض است... همان‌طور که حرکت جوهری بالتبع سبب حرکت اعراض می‌شود، ولی اتصاف بالعرض، اتصافی مجازی می‌باشد...؛ به عبارت دیگر، اتصاف بالتبع و اتصاف بالعرض هرچند در اینکه در هر دو اتصاف با واسطه است مشترک هستند جز اینکه واسطه در اتصاف بالتبع واسطه در ثبوت است و در اتصاف بالعرض واسطه در عروض می‌باشد.^۴

۱. ر.ک: هادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۵.
۲. «هناك قضایا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا زيد قائم والانسان ضاحك» سید محمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۲۱. استاد فیاضی در حاشیه این مطلب می‌آورد: «فی قوله: «تنطبق...» دلالة على أمرين الأول: أن هذه القضايا تتألف من الماهيات. وذلك لأن الماهيات هي التي توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد بعينها في ذهن بوجود ذهني. فهي مفاهيم تنتزع من الخارج وتنطبق عليه... وقد مر في الفرع الثاني من فرع أصالة الوجود: أن الإنطباق والصدق والحمل وكذا الاندراج تحت شيء من أحكام الماهية وصفاتها».
۳. «أن ثبوت كل شيء أي نحو من الثبوت فرض، إنما هو لوجود هناك خارجي يطرد عدم لذاته. فللتصديقات النفس الأمرية، التي لا مطابق لها في الخارج ولا في ذهن، مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية. توضيح ذلك: أن من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج، نحو الانسان موجود والانسان كاتب»، همان، ج ۱، ص ۶۹-۷۰.
۴. علامه طباطبایی نیز چنین می‌گوید: «وأما الإضافة والجدة، فإنهما مقولتان نسبتيان، كالوضع؛ وكونهما تابعين لأطرافهما في الحركة لا ينافي وقوعها فيهما حقيقة، والاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض»، همان، ج ۱، ص ۸۰۲.

با دقت در تفاسیر دیگر روشن می‌شود که این گونه قضایا، نفس الامر عینی ندارند؛ زیرا نفس الامر ماهیات، بالعرض یا اعتباری است، چنان‌که نفس الامر اعدام و امور عدمی از قبیل عمی و جهل اعتباری است.^۱ بنابر تفسیر دوم، ماهیت حد عدمی برای وجود است و بنابر دو تفسیر دیگر، به این دلیل که ماهیت فقط در ذهن موجود است، به هیچ وجه، واقع عینی و نفس الامر ندارد. علامه طباطبائی می‌فرماید:

شیء اصیل همان موجود حقیقی است که وجود باشد و هر حکم حقیقی از آن است. در مرتبه بعد چون ماهیات در ذهن‌های ما نمودهای وجودند، عقل ناگزیر توسعی در معنای وجود داده، وجود را برای ماهیات اعتبار می‌نماید و بر آنها حمل می‌کند. لذا مفهوم وجود و ثبوت، هم بر خود وجود حمل می‌شود (الوجود موجود) و هم بر ماهیت (مانند انسان موجود) همان‌طور که وجود بر احکام این دو حمل می‌شود. برای دفعه دوم؛ عقل ناگزیر می‌شود که در حمل مفهوم وجود و ثبوت بر هر مفهومی که آن را به تبع وجود یا ماهیت اعتبار می‌کند، توسعه دهد مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل.^۲

صحت حکایت مفهوم ماهیت از نفس وجود حقیقتاً

بحث درباره ارزش معرفت از مباحث مهم در معرفت‌شناسی قلمداد می‌شود. اگرچه در تاریخ معرفت بشری سابقه‌ای دیرینه دارد، ولی در عصر جدید اهمیت ویژه‌ای یافته است. مسئله ارزش معرفت بدین صورت مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای میان ذهن و خارج وجود دارد و چگونه می‌توان مطمئن شد که عالم ذهن با عالم خارج مطابقت دارد و حکایتگر آن است؟ به یقین، ادراک را نمی‌توان مانند درد و لذت احساسی درونی دانست؛ زیرا در این صورت ارتباطی با جهان خارج نخواهد داشت.

پرسش مهم در اینجا این است که ملاک ارتباط ذهن با عالم خارج چیست؟ از دیدگاه فلاسفه اسلامی وحدت ماهوی صورت ذهنی با معلوم خارجی ملاک ارتباط ذهن با خارج است. تفاوت صورت ذهنی با معلوم خارجی در وجود و آثار وجودی است نه در ماهیت. بر این اساس، تعریف صورت ذهنی و معلوم خارجی یکسان می‌شود. تعریف انسان، خواه صورت ذهنی آن و خواه انسان موجود در خارج، این است که حیوان ناطق است. جوهر، جسم، نامی، حساس و متحرک بالأراده، اجناس و فصول حیوان را تشکیل می‌دهند. اما این اجناس و فصول در وجود خارجی با آثاری همراه‌اند که در وجود ذهنی با آنها همراه نیستند. ماهیت، بنابر تفسیر منتخب، حکایت از نفس وجود دارد؛ اما بنابر تفسیر دوم، حکایت از حد وجود دارد و براساس تفسیر سوم و چهارم حکایت توهمی.

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۷.

۲. سید محمد حسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۴.

نتیجه منطقی عینیت وجود و ماهیت در خارج آن است که اگر ماهیت شیئی را فهم کنیم، واقعاً آن شیء را فهمیده‌ایم؛ زیرا مفهوم ماهیت از چیزی حکایت می‌کند که محتوای شیء و متن و حاق وجود است؛ بنابراین، حقیقتاً و به‌طور دقیق ماهیت حاکی از وجود و بیانگر وجود است و می‌توان آن را «حکایه الوجود»^۱ خواند. درواقع ماهیت، هویت و کنه وجود است؛^۲ زیرا عین وجود و امتیاز حقیقی آن از وجودات دیگر است. ماهیت، چیستی شیء است و از متن واقعیت شیء حکایت می‌کند.

اما اگر ماهیت را حد وجود بدانیم، یعنی بیرون از وجود باشد، نه در درون وجود (تفسیر دوم)، مفهوم ماهیت نیز چگونگی آن حد و قالب را بیان می‌کند؛ یعنی حاکی از نوع محدودیت آن شیء است، نه بیانگر محتوا و درون وجود شیء؛ به‌دیگرسخن، از نظر قائلان این تفسیر، با مفهوم وجود فقط اصل موجودیت یک شیء را در می‌یابیم، اما اینکه آن واقع چیست؟ با علم حصولی برای ما معلوم نمی‌شود؛ زیرا با فهم ماهیات اشیا، صرفاً چگونگی و نوع حد را در وجودهای محدود تشخیص می‌دهیم و ذاتیات و محتوای وجود را در نمی‌یابیم و برای فهم وجود به علم حضوری نیاز داریم.^۳

اما بنابر تفسیر سوم و چهارم، ماهیت از هیچ‌چیز حکایتی ندارد؛ ازاین‌رو، در اینجا نیز به علم حضوری برای فهم خارج نیازمندیم. درحقیقت، صاحبان تفاسیر دیگر، دایره علم حصولی را بسیار محدود کرده‌اند، حتی در حد نشناختن اشیای خارجی.

۱. «أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف وسطح صقيل على شرائط مخصوصة فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية وهكذا يكون وجود الماهيات والطباع الكلية عندنا في الخارج فالكلية الطبيعية الماهية من حيث هي موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود»، صدرالدین محمد شیرازی، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۰.

۲. «أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد والعقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۵۶؛

«أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعین الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددًا وقد يكون واحداً ويقال له الماهية البسيطة»، همان، ج ۶، ص ۲۶۴؛

«أن الأصل في الصدور والتحقيق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه، فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحققين من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل في الصدور والتحقيق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر تسمى بالعرضيات»، صدرالدین محمد شیرازی، *المشاعر*، ص ۲۴.

۳. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۶۵.

صحت دیدگاه مطابقت وجود ذهنی^۱ با وجود خارجی

بحث واقع گرایی یا علم یا مطابقت صورت ذهنی با شیء خارجی از دیرباز کانون توجه و بررسی فلاسفه اسلامی و غربی بوده است و امروزه نیز از بحث‌های مهم در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی قلمداد می‌شود.

بنابر تفسیر نخست، از آنجاکه ماهیت، به عین وجود خارجی موجود است، در نهایت آنچه در ذهن است با همه ذات و ذاتیات و أعراضی که دارد، دقیقاً همان شیئی است که در خارج همراه با ذات و ذاتیات و أعراض می‌باشد.

اما واضح است که بنابر تفاسیر دیگر، به هیچ وجه با علم حصولی، به ذات و ذاتیات شیء خارجی نمی‌رسیم؛ زیرا ماهیت در خارج یا حد شیء خارجی است نه ذاتش، یا صرف امری ذهنی و سایه‌ای از خارج که ذات و ذاتیات شیء خارجی را «بالمطابقه» نشان نخواهد داد. براساس تفاسیر دیگر که ماهیت را امری به دور از واقعیت می‌دانند، برای علوم حقیقی (چه علم کلی و چه علم جزئی) موضوعی واقعی و حقیقی باقی نخواهد ماند؛ یعنی اگر در دانش‌هایی همچون فلسفه، فیزیک و شیمی، از احکام وجود یا از ویژگی‌های ماده بحث می‌کنیم یا به تجربه روی می‌آوریم یا چیزی را علت یا معلول، یا واجب یا ممکن می‌خوانیم یا نقطه جوش مایعی را تعیین می‌کنیم یا حاصل ترکیب دو ماده را باز می‌گوییم، همه اینها سلسله‌ای از قضایاست که ربطی به واقع ندارد، بلکه بر پایه فرض و اعتبار نهاده شده‌اند؛ و روشن است که چنین علومی را علوم حقیقی نمی‌توان خواند، بلکه همه علوم، اعتباری خواهند بود.^۲ علامه طباطبایی در توضیح وجود ذهنی می‌فرماید: دیدگاه معروف حکما این است که ماهیاتی که در خارج موجود هستند و آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود، وجود دیگری هم دارند که در آن وجود، آثار خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود، بلکه آثار دیگری بر آنها مترتب می‌گردد. و این وجود، همان است که ما آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان علم ما به ماهیات اشیا است.^۳

این گفتار علامه، فقط براساس این مبنا صحیح است که ماهیات، در خارج موجودند و حقیقتاً تفسیر ماهیت به حد ذهنی و ظهور ذهنی را نفی می‌کند، همچنین تفسیر ماهیت به حد وجود را نیز نفی می‌کند؛ زیرا تفسیر به حد وجود، حقیقت ذاتی شیء را بیان نمی‌کند و می‌دانیم که قالب شیء غیر از ذاتیات شیء است.

۱. «الوجود الذهنی غیر وجود الذهن فإن الذهن فی نفسه من الأمور الخارجية. وما یوجد فیہ بوجود مطابق لما فی الخارج ومحاک له یقال له الوجود الذهنی لذلك الشیء»، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، ص ۵۱۵.

۲. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۲۳۱.

۳. «المعروف من مذهب الحکماء ان هذه الماهیة الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا ترتب علیها فیہ آثارها الخارجية بعینها وإن ترتب آثار أخر غیر آثارها الخارجية وهذا النحو من الوجود هو الذی نسیمه الوجود الذهنی وهو علمنا بماهیات الاشیاء»، سید محمد حسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۳.

درواقع، این گونه کلمات بر محور عینیت ماهیت با وجود، صحیح است؛ زیرا اولاً، اعتبار شده است که ماهیت‌ها در خارج موجود اثر گذارند؛ ثانیاً، اعتبار شده است که ماهیت‌های اشیا در ذهن حاصل می‌شوند و وجود ذهنی را در حصول ماهیت‌های اشیا در ذهن منحصر ساخته و وجود ذهنی از خود وجود را منتفی دانسته است؛ به بیان دیگر، بنابر عینیت وجود بدون عینیت ماهیت، اولاً، ماهیتی در خارج موجود نیست تا اثر داشته باشد و ثانیاً، علم‌شمردن حصول ماهیت‌ها در ذهن جزو سفسطه محسوب می‌شود؛ زیرا بنابر تفاسیر دیگر ماهیت‌ها اموری اعتباری‌اند که ذهن آنها را ساخته است و در خارج وجودی ندارند و واقعیت خارجی نیز امری غیر از وجود نیست، پس آنچه در ذهن است، در خارج نیست و آنچه در خارج است در ذهن نیست^۱ و این همان سفسطه است.

عجیب آن است که علامه جوادی آملی ازسویی ماهیت را مجازاً ظل وجود می‌داند،^۲ یعنی ذات و ذاتیات شیء فقط به حقیقت وجود خارجی موجود است نه ماهیت، پس درحقیقت از ادراک ذات و ذاتیات ناتوان هستیم؛ ازسویی دیگر، برای صحت مطابقت بین وجود ذهنی و وجود خارجی قائل به وجود خارجی برای ماهیت با ذات و ذاتیاتش می‌شود. ایشان در اشارات فصل سوم از حقیق مختوم می‌نویسند: آنچه خارجیت عین ذات آن باشد به ذهن نمی‌آید و آنچه ذهنیت، عین ذات آن باشد به خارج نمی‌رود، ولیکن آنچه خارجیت و ذهنیت در ذات آن لحاظ نشده باشد، توان انتقال و تبدل هر دو وجود را داراست... ولیکن ماهیت چون هم در خارج و هم در ذهن موجود می‌شود به هر دو قسم از احکام می‌تواند متصف گردد...^۳ اتصاف ماهیت به موجودیت و تحقق خارجی از جمله احکامی است که به تبع ترکیب اتحادی ماهیت و وجود، به ماهیت نسبت داده می‌شود؛ زیرا تحقق و موجودیت بالأصاله از احکام مختصه به وجود است.^۴ سه ویژگی‌ای که قبلاً از کلام حکیم سبزواری^۵ برای ماهیت ذکر شد شاهدی گویا بر صحت این مدعا است. ویژگی اول این بود که ماهیت همان‌گونه که در خارج موجود است، در ذهن نیز موجود می‌شود.

ویژگی دوم، حفظ همیشگی ذات و ذاتیات ماهیت بود. ویژگی سوم که دلیل بر اصالت وجود شمرده می‌شد، استناد اختلاف آثار ماهیات خارجی و ذهنی به وجودات آنها می‌باشد.^۶

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. «لکن اعتباری بودن ماهیت به معنای این است که... در ظل وجود، مجازاً محقق می‌باشد»، عبدالله جوادی آملی، *حقیق مختوم*، ج ۱، ص ۳۲۱. در ادامه مباحث بیان می‌کنند که منظور از ظل وجود چیست: «سایه همان عدم نور و لاشیء است... در این تحلیل، ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت که مختص به هستی و وجود است، برخوردار نمی‌شود، بلکه همانند دیگر مفاهیم، تنها در حکم سایه و ظل بوده و به بیان دیگر، تنها حاکی از وجود است و در نتیجه رابطه نمود با بود است»، همان، ص ۳۳۶.

۳. عبدالله جوادی آملی، *حقیق مختوم*، ج ۱، ص ۲۸۴.

۴. همان، ص ۲۸۵.

۵. همان، ص ۲۸۶.

صحت طرح و پاسخ اشکالات مهم وجود ذهنی

کسانی که به وجود ذهنی اشکال دارند، بر آن اند که حکما علم را کیف نفسانی می دانند و علم عین معلوم بالذات است و معلوم بالذات گاهی جوهر است و گاهی کم و گاهی مقوله دیگر؛ در نتیجه، اندراج تمام مقولات در مقوله کیف لازم می آید.^۱ لازمه اینکه چیزی مندرج در دو مقوله باشد این است که در ذات آن شیء تباین راه یابد؛ روشن است که دو امر متباین از یکدیگر سلب کلی می شوند.

دلیل این مدعا این است که براساس نظریه حکما، ذات ماهیت و ذاتیات ماهیت در هر دو موطن عین و ذهن محفوظ می ماند^۲ و این اشکال نشان می دهد که مستشکل این مطلب را پیش فرض گرفته است که ماهیت جوهر در خارج وجود دارد و همان به ذهن می آید.

در نتیجه، این پیش فرض تفسیرهای سوم (ماهیت عبارت از ظهور ذهنی وجود باشد) و چهارم (ماهیت عبارت از ظهور ذهنی حد وجود باشد) را نفی می کند.

البته می توان گفت تفسیر دوم نیز پایدار نمی ماند؛ زیرا بنابر تفسیر دوم، ماهیت همان حد وجود است و حد وجود غیر از اصل و ذات وجود، و بیشتر به عرض شباهت دارد نه جوهر و از آن نظر که اشکال بر اجتماع جوهر با کیف نفسانی استوار است، پس تفسیر دوم را شامل نمی شود.

در پاسخ معروفی که از زمان ملاصدرا به این اشکال داده شده است نیز، پیش فرض عینیت وجود و ماهیت، موجود است. وقتی چنین رایج گشته که صورت علمیه هر ممکنی به حمل اولی یکی از مقولات عشر مثل جوهر، کم، کیف و... است، اما به حمل شایع فقط کیف نفسانی،^۳ در این پاسخ، صورت علمیه نظر به ماهیتی دارد که در خارج موجود است و این سخن زمانی صحیح می باشد که جوهر خارجی صادق و موجود باشد و همان طور که بارها بیان شد هیچ یک از تفاسیر دیگر برای ماهیت، واقعیتی خارجی قائل نیستند.

در این میان از کلامی دیگر که فیلسوفان تحریر کرده اند نیز می توان استنباط کرد که عینیت ماهیت با وجود را به عنوان پیش فرض پذیرفته اند؛ مثلاً علامه طباطبایی در بحث وجود ذهنی می گوید:

از آنچه گذشت مطالبی آشکار می شود؛ مطلب اول، اینکه ماهیت ذهنی، داخل تحت

هیچ مقوله ای از سلسله مقولاتی که در خارج تحت آن مندرج بوده اند، نمی شوند؛ زیرا بهره

این ماهیات ذهنی از مقوله در حد برخورداری از مفهوم مقوله است (نه حقیقت آن)... معنا ندارد

که ماهیتی داخل تحت مقوله ای باشد، مگر آنکه آثار خارجی بر آن ماهیت مترتب باشد.^۴

۱. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی شناسی فلسفی، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. «قد تبين بما مرّ الأمر الأول: أن الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت مقولة التي كانت داخلية تحتها وهي في الخارج تترتب عليه آثارها؛ وأنما لهل من المقولة مفهومها فقط.... ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة ألا ترتب آثارها الخارجية» سيد محمدحسین طباطبائی، نهائیه الحکمة، ج ۱، ص ۱۵۲.

توضیح آنکه ماهیت انسان در ذهن، حقیقتاً یک فرد از افراد جوهر نیست؛ زیرا جوهر آن است که وقتی در خارج از ذهن یافت شود «لا فی موضوع» یافت شود؛ ماهیت ذهنی که بیرون از ذهن نباشد، چیزی نیست تا مصداق و فرد جوهر باشد.

یقیناً روشن است که جوهر و أعراض نه گانه از اقسام ماهیت‌اند و مقولات نام دارند، حال ایشان از یک‌سوی برای ماهیت، عینیتی در خارج قائل نیستند و از سویی دیگر قائل‌اند که ماهیتی، نام مقوله می‌گیرد که اثر خارجی داشته باشد و از آنجاکه مقولات مختلف وجود دارد، نتیجه گرفته می‌شود که ماهیت خارجی با آثار خارجی به عین وجود نیز لامحاله موجود است.

صحت ملاک نیازمندی ممکنات به واجب‌الوجود با واسطه امکان ماهوی

یکی دیگر از مسائل امکان، مناط و ملاک آن به علت است؛ بدین معنا که مناط و ملاک حاجت و افتقار ممکن به واجب‌الوجود چیست؟

مجموعاً پنج قول از حکما و متکلمان در وجه و علت نیازمندی ممکن به علت وجود دارد: ۱. حدوث تنها، ۲. امکان به شرط حدوث، ۳. امکان به شرط حدوث، ۴. امکان ماهوی، ۵. امکان وجودی (فقری)؛^۱ قول به امکان فقری مختار قائلین به اصالت وجود می‌باشد.

البته کسانی که ماهیت را امری عدمی می‌دانند، برای امکان ماهوی هم ارزش وجودی قائل نیستند و می‌گویند امکان ماهوی نمی‌تواند سبب نیازمندی معلول به علت باشد، چون امری پوچ و عدمی است.

اما پس از آنکه دانستیم ماهیت عین وجود است و با توجه به این مطلب که چون ماهیت به عین وجود موجود است، در نتیجه مجعول به جعل عینی خارجی نیز هست؛ یعنی مجعول و معلول واجب‌الوجود است، پس در نیازمندی‌اش به واجب‌شکی نیست؛ بنابراین، اگر هم علت نیازمندی به واجب‌الوجود، امکان ماهوی دانسته شود، صحیح است. ملاصدرا بعد از بیان اینکه حدوث نمی‌تواند علت نیازمندی معلول به واجب باشد قائل می‌شود که علت نیازمندی، امکان ماهوی است.^۲

۱. شرح تجرید العقائد، ص ۳۸.

۲. «وبسبب آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفى علية الإمكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهية، بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجدية لا في نفسها ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد»، صدرالدین محمدشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۲۰۷ و ج ۳، ص ۱۹.

اما بنابر تفاسیر دیگر، امکان ماهوی نمی‌تواند علت نیازمندی ممکن به واجب باشد؛ زیرا بنابر تفسیر دوم ماهیت حدّ عدمی است و امور عدمی در خارج، علیتی ندارند و بنابر دو تفسیر دیگر، ماهیت مجرد ظهور ذهنی برای حدّ وجود یا برای وجود محدود است؛ پس خارجیتی ندارد تا تصور شود که معلولی خارجی است و زمانی که معلول و مجعول نباشد، صحیح نیست که ملاک نیازمندی به علت قرار گیرد.

برای کسی که آثار ملاصدرا را مطالعه می‌کند، پنهان نیست که او بعد از تأکید بر اینکه امکان ماهوی علت نیازمندی ممکن به واجب‌الوجود است، در مواضع دیگری این دیدگاه را رد می‌کند^۱ و قائل می‌شود که علت نیاز به مؤثر، مستقل نبودن وجود و وابستگی وجود به غیر خود و ارتباط با دیگری است؛^۲ از همین روی، مشهور شده است که صدرالمتألهین امکان وجودی (امکان فقری) را مبنای نیازمندی معلول به علت می‌داند؛ ایشان بیان می‌فرمایند:

حق آن است که منشأ نیاز به سبب نه حدوث است و نه امکان؛ بلکه منشأ آن تعلیقی بودن وجود شیء است که متقوم به غیر خودش و مرتبط بدان است. اینکه گفته‌اند: امکان ماهیت، از مراتبی است که بر وجود آن (ماهیت) مقدم است؛ این اگرچه درست است، ولی وجود، بر ماهیت تقدم دارد؛ همچون تقدم فعل بر قوه و صورت بر ماده، چون اگر وجود نباشد اصلاً ماهیتی تحقق نمی‌پذیرد.^۳

سپس در ادامه می‌نویسد:

آنچه گفته‌اند: امکان داشت، پس نیازمند بود؛ لذا پدید آمد، درست است، البته اگر مراد از آن، حال ماهیت شیء هنگام تجردش از وجود با گونه‌ای از فعالیت عقل باشد و ما انکار نمی‌کنیم که امکان ماهیت، علت نیاز ممکن به مؤثر باشد.^۴

۱. «وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً والوجود أيضاً كما مر عين الشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۲۵۳.

۲. «الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضروریاته أنه بعد العدم والضروری غیر معلل فإذن تعلق الحادث بعلته إنما هو من حیث له وجود غیر مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام، إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده» همان، ج ۳، ص ۱۹.

۳. «أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه... وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۲۵۳.

۴. «الذي ذكره من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه - هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها، أي اتصافها بالوجود لأن هذا الاتصاف أيضاً في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق»، همان، ج ۳، ص ۲۵۳.

چند نکته در این میان مهم است: اولاً، آنچه را ملاصدرا در پایان ذکر می‌کند، بازگشت به قول مشهور است که علتِ نیازمندی ممکن را امکان ماهوی می‌دانند؛ و ثانیاً، این مطلب که امکان ماهوی مناطِ نیازمندی ممکن به واجب باشد، منافاتی با قصور وجود و محدودیت و وابستگی وجود ندارد؛ و ثالثاً، ملاصدرا در سرفصل سیزدهم از منهج دوم در مرحله اول از مسلک اول این‌گونه عنوان بحث را ذکر کرده است: «در اینکه علت نیاز به علت، امکان در ماهیات و نارسایی و قصور در وجودات می‌باشد»^۱.

صحت تعریف ماهیت بالمعنی الأخص به «ما يقال فی جواب ماهو»

بنابر تفسیر نخست، ماهیت به عین وجود، موجود، و هویت کنه و ذات شیء است؛ اما بنابر تفاسیر دیگر، ماهیت، با ذات و ذاتیات شیء مساوی نیست، پس نتیجه‌ای صحیح می‌توان گرفت آن امری که حقیقتاً در پاسخ از چیستی شیء می‌آید، همان ذات و ذاتیات شیء است، که با تفسیر برگزیده سازگاری دارد.

به بیان دیگر، بنابر تفسیرهای دوم و سوم و چهارم؛ در پاسخ از چیستی یک شیء، تعریف به ذات شیء و ذاتیات شیء را نمی‌توان ارائه کرد؛ درحقیقت بنابر تفسیر دوم، ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما کیفیه حده» می‌آید. همچنین، بنابر تفسیر سوم، ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو الأثر الذهنی لهذا الوجود المحدود بما هو محدود» می‌آید و بنابر تفسیر آخر، ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو الأثر الذهنی لحده» خواهد آمد و روشن است که این تعاریف موجب برچیده شدن مباحث ذات و ذاتی (کلیات خمس) خواهد شد که دلیلی بر فساد آن تفاسیر نیز می‌تواند باشد.

گواه صحت این مطلب، مباحث فراوانی است که هم در منطق و هم در فلسفه، حول محور کلیات خمس مطرح می‌شود و درواقع نشان از این دارد که همگان معتقدند در جواب از چیستی شیء، همان ذات یا ذاتی یا عرضی شیء را می‌توان آورد؛ درنتیجه، به‌طور ضمنی پذیرفته‌اند که ذات ماهیت یا ذاتیات ماهیت در خارج به عین وجود تحقق دارد.

صحت معقول اولی بودن ماهیت

برای توضیح بیشتر نخست به تعریف معقول اولی و معقول ثانی می‌پردازیم: معقول اول مفهوم کلی‌ای است که «مابایزاء» عینی داشته باشد و معقول ثانی مفهوم کلی‌ای است که «مابایزاء» عینی ندارد. معقول ثانی، دوگونه است: گاه مصداق آن، امری ذهنی است که به آن معقول ثانی منطقی می‌گویند مانند «نوع» و «کلی» و «قیاس»؛ و گاه گرچه «مابایزاء» عینی ندارد، در خارج منشأ انتزاع دارد؛

۱. «علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهيات والقصور في الوجودات»، همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

یعنی خارج به آن متصف می‌شود، که معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شود؛ همچون علت و معلول.^۱ البته باید دانست که این تعاریف، هستی‌شناسانه است نه معرفت‌شناسانه؛ زیرا در «معرفت‌شناسی» معقول اول و معقول دوم وصف مفاهیم‌اند نه وصف واقعیت خارجی.

براساس این تعاریف، در همه تفاسیر، وجود-البته به معنای اسم مصدری آن- معقول اول^۲ خواهد بود؛ زیرا همگان وجود را معقولی می‌دانند که «مایای» عینی دارد؛ اما درباره ماهیت اختلاف وجود دارد، بنابر تفسیر نخست، به این سبب که ماهیت به عین وجود موجود است و هرچه مصداق و «مایای» وجود است، مصداق و «مایای» ماهیت نیز هست، در نتیجه ماهیت، معقول اول می‌شود.^۳

حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقاتشان بر اسفار بیاناتی درباره این مبحث بیان می‌کنند که خلاصه آن سخنان بدین شرح است:

اینکه وجود معقول ثانی به‌شمار بیاید امری عجیب است، مخصوصاً بنابر اصالت وجود؛ به‌درستی همان‌طور که مفهوم انسان و اسب و آب و آتش و سفید و سیاه و مانند اینها معقول‌های اولی هستند و - به‌خاطر اینکه این مفاهیم عنوان‌هایی برای معنویات خارجی می‌باشند - مفهوم وجود نیز چنین است و برایش مُعَنَوِی

۱. «عارض ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضة للمعروض واتّصاف المعروض به، في الخارج، كالسّود. وظاهر أنّه معقول أوّل. وعارض فيه كلاهما في العقل، كالكلّية. وعارض عروضة في العقل ولكن الاتّصاف به في الخارج، كالأبوة فإنّها وإن لم يحاذيها شيء في الخارج، كالكلّية لكن اتّصاف الأب به في الخارج وكلاهما معقول ثان، مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص ۳۷۶؛ ر.ک: هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۳۵.

۲. «الأصل الأوّل أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له... وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين أنّه من المعقولات الثانية والأمر الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنّ من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني»، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۱۸۵.

۳. «الماهیات معقولات أوّلی؛ المعقولات الأوّلی التي هي ماهیات الأشياء الموجودة مثل كونها جواهر وكمیات وکيفیات وغير ذلك، مما هي أجناس الأمور الموجودة اعلم إنّ المعقولات الأوّلی هي طبائع المفهومات المتصورّة من حيث هي هي... (المعقولات الأوّلی) ما يكون بازائه موجود في الخارج كطبیعة الحيوان والانسان فانهما يحملان على الموجود الخارجي كقولنا زيد انسان والفرس حيوان»، فرید جبر و دیگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص ۹۳۳؛ «المعقول الأوّل ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجودا في الخارج كالإنسان والحيوان فإنّه يتصور أوّلا ويحاذيه أمر في الخارج»، عبدالنبی احمد نكري، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۳، ص ۲۹۰؛

«اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحث وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود. فالأوّل كالکلی المنطقی. والثانی كالکلی الطبیعی. والثالث كالکلی العقلی وهو المجموع المركب من المعقول الأوّل كالإنسان والمعقول الثانی كالنوع المنطقی»، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۴، ص ۱۸۹.

در خارج است و با اثبات اینکه کلی طبیعی در خارج موجود است، پس ماهیت، معقول اولی می‌باشد.^۱

با روشن شدن این اثر همچنین باید دانست که بر مبنای نظریه‌های دیگر، به‌خاطر آنکه ماهیت، مصداق خارجی ندارد، معقول ثانی به‌شمار می‌آید.

صحت تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی

ازجمله مباحث موجود در فلسفه و منطق که اهمیت ویژه‌ای در این علم دارد، موضوع ذاتی و عرضی است. این موضوع هم در بحث کلیات خمس به‌عنوان پیش‌درآمد مبحث تعریف و هم در صنعت برهان و هم در باب مقولات اهمیت خاص و ممتازی دارد.

مفهوم ذاتی را این‌گونه تعریف کرده‌اند؛ ذاتی، کلی‌ای است که داخل درحقیقت افراد است^۲ و به‌تعبیر دقیق‌تر، کلی‌ای که ماهیت افراد بدان قائم و وابسته است؛ یا امری که شیء در ذات و ماهیتش به آن محتاج است. علامه مظفر می‌فرماید: «ذاتی محمولی است که ذات موضوع متقوم بر آن است و مقوم موضوع است»^۳؛ مثلاً ناطق برای انسان، سه ضلعی برای مثلث، حساس برای حیوان، حیوان برای انسان، جوهر و جسم و جسم نامی برای انسان، کم متصل برای مثلث و مواردی از این قبیل همه مثال‌هایی برای ذاتی‌اند. ذاتی در کلیات خمس شامل جنس و نوع و فصل می‌شود.

عرضی: کلی‌ای است که خارج از حقیقت افراد است، مانند خندان و گریان و سفیدپوست^۴ و حقیقت موضوع و ذات به آن بستگی ندارد؛ نظیر جوانی، قامت، رنگ و شغل برای انسان؛ مثلاً سفیدی پوست درحقیقت آدمی نیست و ماهیت آدمی محتاج به آن نیست. علامه مظفر می‌فرماید: «عرضی محمولی است که از ذات موضوع خارج می‌باشد و بعد از آنکه موضوع به تمام ذاتیاتش تقوم یافت بدان ملحق می‌شود»^۵.

۱. «ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدري، أى: العنوان، معقولاً ثانياً شئ غريب فى بادئ النظر على القول بأصله الوجود؛ فإنه كما أن مفهوم الإنسان والفرس والماء والنار والبياض والسواد ونحوها مقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات الخارجية، كذلك مفهوم الوجود له معن، كالوجودات الخاصة، من وجود الواجب تعالى ووجودات الممكنات؛ بل المعنونات أولاً وبالذات له؛ لإعتبارية الماهيات، وإن كانت متحققة بالعرض. وقد بينا سابقاً وجود الكلى الطبيعى ولذلك كانت الماهيات أيضاً معقولات أولى فتذكر»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، تعلیقه السبزواری، ج ۱، ص ۳۳۲.

۲. محمد خوانساری، *منطق صوری*، ص ۱۰۷.

۳. «الذاتی: هو المحمول الذى تتقوم ذات الموضوع به غیر خارج عنها»، محمد رضا مظفر، *المنطق المظفر*، ص ۹۳.

۴. محمد خوانساری، *منطق صوری*، ص ۱۰۸.

۵. «العرضی: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجمیع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان»، محمد رضا مظفر، *المنطق المظفر*، ص ۹۳.

بنابر تفسیر برگزیده، ذاتی حقیقتاً ذاتی، و عرضی حقیقتاً عرضی است؛ زیرا بحث از کلیات خمس و ذاتی و عرضی، آن‌گاه معنا می‌یابد که ماهیت واقعاً دارای تحقق باشد؛ به بیان دیگر، چون ماهیت کنه وجود است، مقومات ماهیت، ذاتیات افراد ماهیت می‌شود و بقیه محمولات، عرضی ماهیت قرار می‌گیرند.

اما بر مبنای تفاسیر دیگر، به علت آنکه ماهیت عینیت واقعی ندارد و امری عدمی است و درین عدم‌ها نیز تمایزی نیست، مگر به اعتبار اضافه شدنشان به امور وجودی، پس ذاتی و عرضی مطرح نمی‌شود. ملاصدرا در اسفار بیان می‌کند:

موجود در خارج، همان وجود است، ولی در عقل به وسیله حس و یا مشاهده حضوری از نفس ذاتش، مفهومات کلی عام و یا خاص حاصل می‌شود، و از عوارض آن نیز همین‌طور، و بر آن به وسیله این احکام - به لحاظ خارج - حکم می‌کند؛ پس، آنچه در عقل از ذاتش حاصل می‌شود به نام ذاتیات نامیده می‌شود و آنچه در آن نه از ذاتش، بلکه از جهت دیگری حصول می‌یابد به نام عرضیات نامیده می‌شود، پس ذاتی بالذات موجود است؛ یعنی با آنچه که موجود است متحد می‌باشد.^۱

صحت تعریف نوع

مبحث کلیات خمس، مبحثی فلسفی است و نخستین بار فلاسفه درباره مباحث ماهیت به تفصیل بحث کردند؛ اما با توجه به اینکه بحث درباره حدود و تعریفات، وابسته به آشنایی با کلیات خمس است، منطق نیز این بحث را مطرح می‌کند.

گاهی مفهوم کلی «عین» ذات و تمام ماهیت افراد خود است^۲ و در نظر آوردن آن، با در نظر آوردن تمام افراد ذاتش مساوی است؛ به این مفهوم کلی، نوع می‌گویند. مانند مفهوم کلی

۱. «فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات، لا غير؛ ثم العقل يجد لكل منها نعتاً ذاتيةً كليةً مأخوذةً عن نفس تلك الوجودات، محمولةً عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت المسماة بالذاتيات»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۴۹۲؛ «فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج، فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتيات موجودة بالذاتيات متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً والعرضيات موجودة بالعرضيات متحد مع اتحاداً عرضياً وليس هذا نقياً للكلّي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع»؛ صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۲، ص ۳۶.

۲. محمد خوانساری می‌گوید: «باید دانست که نوع تمام حقیقت افراد است، یعنی همه ذاتیات افراد را بیان می‌کند»، محمد خوانساری، *منطق صوری*، ص ۱۱۳.

انسان که بیان‌کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود یعنی انسان‌هاست؛ به‌بیانی دیگر، چیزی در ذات و ماهیت افراد انسان نیست که مفهوم انسان شامل آن نباشد. علامه جوادی آملی درباره اهمیت «نوع» نسبت به جنس، فصل، عرض خاصه و عرض عامه می‌فرماید:

اقسام پنج‌گانه کلی پس از تحلیل به سه قسم و درنهایت به یک قسم بازگشت می‌نمایند؛ زیرا کلی هرچند در قیاس با افراد خود یا ذاتی یا عرضی است، لیکن ماهیات عرضی، اعم از آنکه عرض عام یا عرض خاص باشند، تنها در قیاس با مصادیق بیگانه عرضی خوانده می‌شوند و در قیاس با مصادیق خود، ذاتی می‌باشند؛ به عنوان مثال، خنده در قیاس با انسان با عنوان وصف، عارض شخص می‌شود ولی نسبت به مصادیق خودش به عنوان ذاتی شناخته می‌شود. در تحلیل بعدی مشخص می‌شود که جنس و فصل نیز به گونه‌ای به نوع بازگشت می‌نمایند.^۱ بعد از آگاهی یافتن از اهمیت این مبحث در فلسفه و منطق، باید دانست که این تعاریف فقط بنابر تفسیر نخست صحیح‌اند. پیش از این گذشت که یکی از آثار عینی بودن ماهیت این است که هویت شیء، همان ذات ماهیت است و زمانی که ماهیت، ذات افرادش را نشان دهد، در نتیجه، مقومات ماهیت نیز ذاتیات افرادش را نشان می‌دهد؛ بنابراین تعریفی که از نوع ارائه شد، مبنی بر اینکه نوع، تمام حقیقت مشترک بین اموری است که در یک حقیقت، متفق است،^۲ فقط بنابر تفسیر نخست صحیح و تام است؛ زیرا در تفاسیر دیگر، «ماهیت بالمعنی الاخص» ذات و حقیقت شیء را حکایت نمی‌کرد؛ به‌بیان دیگر، ماهیت امری عدمی یا سرایی است و ذات و حقیقت شیء را نشان نمی‌دهد تا نوع، تمام حقیقت مشترک بین امور متفق الحقیقه باشد.

صحت تعریف جوهر و عرض

جوهر و عرض را به این صورت تعریف کرده‌اند: جوهر، ماهیتی است که چون در خارج موجود شود، چنین نیست که در موضوعی موجود شود؛ ولی عرض ماهیتی است که چون در خارج موجود شود در موضوعی موجود می‌شود که آن موضوع (جوهر) بی‌نیاز از آن می‌باشد.^۳

۱. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲. «النوع فی اصطلاح المناطقة هو الکلی المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد فی جواب ما هو، کالانسان لزید، وعمر، وبکر. وقیل انه المعنی المشترك بین کثیرین متفقین بالحقیقة، ویندرج تحت کلی اعم منه»، جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۵۱۱؛ «الکلی المقول علی غیر مختلفین بالحقائق الذاتیة فی جواب ما هو» ابوالبرکات بغدادی، المعبر فی الحکمة، ج ۲، ص ۳۸؛ مجمع البحوث الاسلامیه، شرح المصطلحات الفلسفیة، ص ۴۱۷؛ «أما النوع فإنه الطبیعة المحصلة فی الوجود النوع طبیعة یقال علی کثیرین متفقین فی الماهیة»، صدرالدین محمد شیرازی، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۲۰۴؛ «النوع ما ی کلی علی کثیر متعلق بصدق اتفاق متفق الحقیقة عند سؤال ما الحقیقة ای ما الحقیقة»، ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. سید محمد حسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۳۴۶-۳۴۵.

از ظاهر این تعریف بر می آید که ماهیت - چه جوهر باشد یا عرض - واقعاً در خارج موجود می شود؛ و این تعریف برطبق تفسیر منتخب، تعریفی بدون مجاز و مسامحه است؛ زیرا ماهیت خارجاً عین وجود است و با ایجادشدن وجود، موجود می شود؛ به بیان دیگر، وجود جوهر، جوهر است به نفس جوهریت آن شیء، و وجود عرض، عرض است به خود عرضیت آن شیء؛ زیرا ماهیت عین وجود است؛ در نتیجه، وجود حقیقتاً به صفات ماهیت متصف می شود و بر وجود جوهر، حقیقتاً جوهر بودن حمل می شود؛ زیرا وجود جوهر در کنه ذاتش جوهر است و همچنین عرض مثل جوهر است. ملاصدرا نیز با این مبنا موافق است و در کتاب /سفار می فرماید: «وجود جوهر، به جوهریت خودش جوهر است و همچنین وجود عرض، به عرضیت خودش، عرض است».^۱

لکن برپایه تفسیرهای دیگر، به سبب آنکه ماهیت به عین وجود تحقق ندارد و حقیقتاً موجود نیست، حقیقتاً وجود به صفات ماهیت، متصف نمی شود، پس نمی توان بر وجود جوهر، جوهریت را و بر وجود عرض، عرضیت را حمل کرد. علامه طباطبایی در متفرعات بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معتقد بیان می کند که وجود به هیچ کدام از احکام ماهیت، همچون کلی بودن و جزئی بودن و جنس و نوع و فصل و عرضی خاصه و عرضی عامه متصف نمی شود.^۲

۱. «المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى، لما مر أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل»، صدرالدين محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۶۳.

«الحق عندی كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات إذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهية كلية لاحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصة فليس كلياً ولا جزئياً بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول إليه»، همان، ج ۱، ص ۲۵۸ و ج ۳، ص ۱۰۴؛

«لا شك أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضاً كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرًا نفسانياً كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرًا عقلياً كعلم العقل بذاته وقد لا تكون جوهرًا ولا عرضاً بل أمراً خارجاً عنهما وهو واجب الوجود كما في علم الله بذاته وبالأشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرًا كما في العقول فإن القدرة فيها هي عين وجودها وإن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرًا وقد تكون واجبة كقدرة الله تعالى على كل شيء»، همان، ج ۶، ص ۲۸۶.

۲. «أن الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية الكالكية والجزئية والجنسية والتنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة والجوهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات العرضية»، سيد محمد حسين طباطبائي، *نهاية الحكمة*، ج ۱، ص ۵۹.

به بیان دیگر، بنابر کلام علامه، موجود شدن ماهیت که در تعریف جوهر و عرض مفروض است، وصفی به حال خود ماهیت نیست، بلکه وصفی به حال متعلق آن (یعنی وجود) است، پس تعریف یادشده مسامحه آمیز و متضمن مجازگویی است.^۱

علامه طباطبائی معتقد است که داخل بودن یک ماهیت در یک مقوله، مشروط به وجود خارجی آن ماهیت است و سپس ترتب آثار آن ماهیت در خارج.^۲ حاصل آنکه علامه معنایی را جوهر می داند که در خارج باشد؛ یعنی جوهر در خارج موجود است و این با تفسیر خودشان نمی سازد، بلکه با تفسیر نخست سازگار است. همچنین عبدالرسول عبودیت در کتاب *فلسفه مقدماتی* می نویسد: «هستی دارای تقسیماتی است از قبیل تقسیم به عینی و ذهنی و... تقسیم به قوه و فعل و تقسیم به جوهر و عرض البته مقصود تقسیمات اولیه هستی است».^۳

این سخن با این مطلب که مقسم جوهر و عرض را، ماهیت قرار می دهند، سازگار نیست. اما آنچه بیان داشتیم از اینکه وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض؛ منافات ندارد با آن مطلبی که بیان شده از اینکه وجود، از جهت وجودش نه جوهر است و نه عرض؛ به این دلیل که عقل پس از تحلیل و تجزیه شیء موجود به وجود و ماهیت، به ذات وجود می نگرد که نه جوهر است و نه عرض؛ همان گونه که به ماهیت «من حیث هی» می نگرد که نه موجود است و نه معدوم.

نتیجه گیری

براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت تبیین نمودیم که نفس الامر برای قضایای که از ماهیات ساخته می شوند، قضایای حقیقی و بدون مسامحه است؛ همچنین مطابقتی که بین وجود ذهنی و وجود خارجی برای رفع شک گرایی و سفسطه و لادری گری لازم است، بنابر عینی بودن ماهیت همراه وجود تبیین و تصحیح می گردد و بنابر تفاسیر دیگر جایی برای مطابقت ذهن با خارج نمی ماند.

در بحث امکان که ملاک نیازمندی به واجب الوجود را امکان وجودی و فقری می دانند، اشکالی به وجود نمی آید که امکان ماهوی را نیز وجه حاجت ممکنات قرار دهیم؛ زیرا فرض این است که ماهیت نیز عینیت دارد. همچنین تعریفی که همگان از ماهیت «بالمعنی الاخص» ذکر کرده اند به اینکه عبارت است از «ما یقال فی جواب ماهو»، براساس تفسیر منتخب صحت می یابد؛ چراکه درحقیقت پاسخ به چیستی یک شیء باید بیان امور ذاتی شیء باشد

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۸۰.

۲. «ولا معنی للدخول والاندراج تحت مقوله الا ترتب الآثار خارجیة»، سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳. عبدالرسول عبودیت، *فلسفه مقدماتی*، ص ۳۴.

نه اموری متباین یا مبهم و نارسا و این امر در صورتی است که ماهیت را عین وجود بگیریم، نه حدی عدمی یا امری سراب.

با دقت بر عینی بودن ماهیت با وجود روشن می گردد که معقول اولی بودن مفهوم ماهیت صحیح است؛ ولی بنابر دیگر تفاسیر معقول ثانوی تلقی می شود. علاوه بر این، تعریفات و تقسیماتی نیز در فلسفه صحت خودشان را از این مبنا وام می گیرند؛ همچون تعریف نوع، جوهر و عرض و تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی.

منابع

۱. الأحمَد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۲، انتشارات المؤسسة الأعلى المطبوعات، بيروت، ۱۳۹۵ ق.
۲. المظفر، محمدرضا، المنطق، تعليق: سماحة الاستاذ الشيخ غلامرضا الفياضی، چ سوم، انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۲۴ ق.
۳. تعلیقه سبزواری بر شواهد یا التعليقات على الشواهد الربوبية الشواهد الربوبية.
۴. جبر، فرید و دیگران، موسوعة المصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، [بی تا].
۵. جوادى آملی، عبدالله، رحيق مختوم، تنظیم: حمید پارسانیا، چ ۳، اسراء، قم، ۱۳۸۶ ش.
۶. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بيروت، ۱۲۰۵ ق.
۷. زمخشری، محمود، أساس البلاغة، دارالصادر، بيروت، ۵۳۸ ق.
۸. سبزواری، هادی، شرح المنظومة، مصحح: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، الحاشية على الهيات شفاء، انتشارات بیدار، قم، [بی تا].
۱۰. _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۲، مكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. _____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. _____، المشاعر، چ دوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، شركة العالمية للكتاب، [بی تا].

۱۴. طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. طهرانی، سیدمحمدحسین، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین حاج سیداحمد کربلایی و حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)*، مؤسسه ترجمه و نشر، مشهد، ۱۴۲۷ ق.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، *فلسفه مقدماتی*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، چ دوم، سبحان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. مجمع البحوث الإسلامية، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مجمع البحوث الإسلامية، [بی تا].
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چ دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، *تقریرات شرح المنظومة*، تعلیقه: محمدتقی شریعتمداری، سپهر، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳ ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی^۱

محمدصادق آرزیده^۲

چکیده

بحث درباره حدوث یا قدم نفس انسانی، از با سابقه‌ترین و پرچالش‌ترین مباحث میان اندیشمندان است. متفکران با مبانی فکری و روش‌های تحقیقی گوناگون خود، دیدگاه‌های متفاوتی در این باره دارند. بسیاری از متکلمان اسلامی، قائل به قدم زمانی نفس هستند به استثنای گروه اندکی مانند خواجه نصیر که قائل به حدوث آن است. در بین فلاسفه، افلاطون بنا بر قول به مُثُل، معتقد به قدم نفس است. در مقابل، شاگرد او ارسطو، ابن سینا و شیخ اشراق، با ردّ قول به قدم نفس بصورت برهانی، قائل به حدوث آن هستند. در این میان صدر المتألهین شیرازی نیز قائل به حدوث آن است. البته وی با استفاده از مبانی حکمت متعالیه مانند حرکت جوهری، قائل به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است برخلاف ابن سینا که قائل به حدوث روحانی نفس است. عرفا که در مبانی فکری صدرایی سهم مهمی دارند، به نظر می‌رسد به حدوث جسمانی نفس همراه با اعتقاد به وجود اندماجی آن نزد وجودات برتر خود قائل هستند.

کلیدواژگان

حدوث نفس، قدم نفس، جسمانیة الحدوث، روحانیة الحدوث، روحانیة البقاء.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی، مدرس فلسفه (sadeh.arzideh@gmail.com)

مسئله ماهیت انسان و چگونگی تکون نفس انسانی، از قدم‌های اولیه تاریخ فلسفه و عقلانیت و جزو چالش‌های فکری متفکران و فلاسفه بوده است. پرسش از اجزای مختلف حقیقت انسانی و لایه‌های وجودی آن و همچنین قوا و افعال بسیار آن، در زمینه علم‌النفس فلسفی، مبدأ نظریه‌های بسیار مختلفی است.

مسائل علم‌النفس فلسفی با تنوعی که دارند، در حل مشکلات علوم طبیعی مانند طب و زیست‌شناسی و علوم غیرطبیعی مانند کلام و فقه، بسیار با اهمیت هستند. بر این اساس، بر هر عالم و فاضلی بایسته است که در وهله اول با این مسائل آشنا شود و با قبول نظریه صحیح و مبرهن، نفس حق جوی خود را قانع سازد و مبانی فکری و عملی خویش را براساس آن استوار کند. موضوع «حدوث یا قدم نفس» و چگونگی تکون آن، یکی از موضوعات چالش‌برانگیز علم‌النفس فلسفی است. آیا نفس موجودی ازلی و قدیم است؟ اگر قدیم است قدیم ذاتی است یا قدیم ازلی؟ اگر موجودی حادث است حادث زمانی است یا حادث ذاتی؟ اگر حادث زمانی است پیش از بدن آفریده شده یا حدوثش به حدوث بدن است؟ اگر پیش از بدن ایجاد شده چه نوع حیاتی داشته و آیا حیاتش مادی یا دارای تجرد مثالی یا عقلی بوده است؟ بر فرض حدوث آیا حدوثش جسمانی است یا روحانی؟ آیا در بقا هم جسمانی است یا روحانی؟^۱ متفکران اعم از فلاسفه و دیگران، براساس ادله‌ای که نزد خود معتبر می‌دانستند، در این باب دیدگاه‌های متنوعی ارائه کرده‌اند. بیان و شناخت تنوع دیدگاه‌ها بسیار اهمیت دارد زیرا راه محقق را برای رسیدن به واقع و نظریه صحیح آسان می‌سازد، به گونه‌ای که بدون ملاحظه نظرهای مختلف، نیل به آن دشوار می‌نماید.

پیشینه بحث حدوث یا قدم نفس

از یک طرف دیدگاه فیلسوفانی همچون امثال فیثاغورث و جالینوس قرار دارد که نفس را چیزی غیر از بدن و اجزای آن نمی‌دانند.^۲ از سوی دیگر اناکسی گوراس^۳ ایرانی - یونانی است؛ که نفس را موجودی کاملاً غیرمادی و نشأت گرفته از عالم قدس و عقل می‌دانست. او عقل راماده المواد و نفس جهان و انسان تلقی می‌کرد و همچنین عقل را نامتناهی و قائم به خود و دارای آگاهی و خودمختاری می‌دانست که در تمام موجودات زنده حضور دارد و همان نفس

۱. غلامرضا فیاضی، علم‌النفس فلسفی، ص ۲۸۹.

۲. رک: فردریک، تاریخ فلسفه غرب کاپلستون، ج ۱، ص ۴۱-۴۳.

آن‌ها محسوب می‌شود و تفاوت نفوس موجودات مربوط به بدن‌های آن‌هاست.^۱ افلاطون نخستین کسی است که نفس ناطقه را از هر جهت غیر جسمانی دانست و این عقیده را که نفس عنصر یا آمیزه‌ای از عناصر است، با اقامه براهینی مردود شناخت. ارسطو پس از آن نفس را صورت بدن دانست و معتقد بود نفس چون صورت در عین ملازمت با ماده مفهومی مقابل با آن و مستقل از آن دارد و نفس را نسبت به بدن، اصیل و مستقل ذکر می‌کند.^۲

این اختلافات در باب حدوث و قدم نفس، همچنان ادامه داشته که تا کنون نزدیک به هفت یا هشت دیدگاه مختلف از دانشمندان گوناگون نقل شده است. نکته با اهمیت این است که بیشتر فیلسوفان مسلمان با وجود اختلاف در نحوه حدوث نفس، در اصل حدوث نفس و عدم تقدّم آن بر بدن اتفاق نظر دارند. ابن سینا و پیروان مشایی او نفس را روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانند. در حالی است که صدر المتألهین شیرازی و پیروان حکمت متعالیه، نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانسته‌اند.

تبیین واژگان کلیدی

پیش از ورود به بیان دیدگاه‌های مختلف درباره حدوث یا قدم نفس، اصطلاحات کلیدی را تعریف می‌کنیم.

۱. حدوث و قدم

«حدوث و قدم» در اصطلاح علمی منطقی عدم و ملکه هستند؛ یعنی هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو می‌باشند و می‌توان آن را در قضیه منفصله حقیقیه ذکر کرد. از این رو، نه اجتماع حدوث و قدم در یک موجود ممکن است و نه این که هر دو در یک موجود نباشند.^۳ مرحوم علامه طباطبایی در تعریف آن دو می‌گوید: «فالموجود ينقسم الى قديم و حادث. و القديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم. و الحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم؛ فالحدوث مسبوقة الشيء بالعدم؛ و القدم عدم مسبوقة الشيء بالعدم».^۴

هر کدام از حدوث و قدم با قیود خاص دیگر، معنای متفاوتی می‌یابند، مثل بالزمان، بالذات، بالحق و بالدهر که هر کدام معنای خاصی دارند، اما در این مبحث به تبیین دو قید زمانی و ذاتی نیاز داریم.

۱. رک: فردریک، تاریخ فلسفه غرب کاپلستون، ج ۱، ص ۸۲ - ۸۶.

۲. همان، ص ۲۳۹ - ۲۴۸.

۳. به اصطلاح منطقی، عدم ارتفاع آن دو.

۴. رک: سید محمد طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۳، ص ۸۹۱ - ۸۹۲.

حدوث زمانی: حدوث زمانی یک چیزی به این معناست که آن موجود وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد، یعنی چیزی که در زمانی معدوم است و سپس به وجود آمده، حادث زمانی و در مقابل آن، قدیم زمانی است.

حدوث ذاتی: عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی است که در مرتبه ذات آن تقرر دارد. این نوع حدوث در مقابل قدیم ذاتی است و مصداق آن فقط ذات واجب الوجود است. نکته‌ای که ملاصدرا در توضیح این اصطلاحات^۱ بر آن تاکید می‌کند، این است: عدمی که در حدوث زمانی است، غیر از عدمی است که در حدوث ذاتی مورد نظر است؛ زیرا عدم در حدوث زمانی، «عدم مقابل» است، اما عدم در حدوث ذاتی «عدم مجامع» است. عدم مقابل عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی؛ یعنی وقتی شیئی موجود شد دیگر عدم زمانی نخواهد بود و وقتی عدم زمانی دارد، دیگر موجود نخواهد بود، اما عدم مجامع عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود.

کوتاه سخن اینکه حدوث زمانی به معنای تحوّل شیء بعد از عدم خود، اما حدوث ذاتی به معنای مستند به غیر بودن است.^۲

قدم زمانی: قدم زمانی یک چیز به آن است که سابقه عدم زمانی نداشته باشد، مانند خود زمان که سابقه عدم بر آن مستلزم تناقض است.

قدم ذاتی: قدم ذاتی یک چیز به آن است که در مرتبه ذات خود سابقه عدم نداشته باشد، مانند واجب الوجود که نه در مرتبه ذات سابقه عدم دارد و نه سابقه عدم زمانی دارد؛ زیرا هیچ یک از این دو معنا درباره واجب تعالی امکان تحقق ندارد.^۳

۲. عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده

عالم عقل: عالمی مجرد که ذاتاً و فعلاً از ماده و آثار آن بری بوده و مقدم بر عالم مثال و عالم ماده است و همچنین محیط بر آن دو و علت آن دو است. عالم عقل همه کمالات عالم مثال و ماده را به نحو ابسط و اشرف داراست.

عالم مثال: عالمی مجرد که بر خلاف عالم عقلی آثار ماده را دارد و متقدم و علت و محیط بر عالم ماده است و کمالات عالم ماده را به نحو ابسط داراست.

۱. رک: الأسفار الأربعة، المرحلة التاسعة، فصل ۱، فی بیان حقیقة الحدوث و القدم، ج ۳، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۲. رک: عبدالرسول عبودیت، فلسفه مقدماتی، قسمت ۱۶، ص ۱۵۱-۱۵۷.

۳. غلامرضا فیاضی، علم النفس فلسفی، ص ۲۹۱.

عالم ماده: عالمی جسمانی که دارای ماده و لوازم ماده است. کمالات در آن ابتدا بالقوه و به تدریج بالفعل می‌شوند، برخلاف عالم دیگر (عقلی و مثالی) که همیشه بالفعل هستند.^۱

۳. عقل

عقل مشترک لفظی است. گاهی مقصود از آن قوه‌ای است که مدرک کلیات است. در این معنی عقل مرتبه‌ای از نفس است. گاهی نیز به معنای موجود مجرد است که ذاتاً و فعلاً مجرد است. عقول ده گانه مشاء از این قبیل‌اند.^۲

چکیده دیدگاه‌های مختلف پیرامون حدوث یا قدم نفس

حکیم سبزواری^۳ از جمله کسانی که در باب حدوث یا قدم نفس و همچنین نحوه تکون آن، عصاره و چکیده اقوال مختلف را به زیبایی بیان کرده است. ایشان در حاشیه اسفار^۴ و حاشیه الشواهد الربوبیه^۵ این اقوال را بیان کرده‌اند:^۶

۱. نفس، از حیث ذات و از نظر زمان قدیم است. (دیدگاه منسوب به دهریون).
۲. نفس ذاتاً حادث زماناً قدیم است آن هم در یک سلسله عرضی. (دیدگاه قائلین به تناسخ) نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است، آن هم در یک سلسله طولی ولی نه به صورت نفس بلکه به صورت عقل. (دیدگاه افلاطون)
۳. نفس حادث است اما پیش از حدوث. (دیدگاه برخی حکما و متکلمان)
۴. نفس حادث است ولی همراه با حدوث بدن. (به گفته حاجی سبزواری، بیشتر حکما و متکلمان قائل به آن هستند. البته استاد فیاضی این انتساب به اکثریت متکلمان را بعید می‌شمردند).^۷
۵. نفس حادث است، به همان حدوث بدن بلکه اساساً حدوث نفس همان حدوث بدن است. (عقیده صدرالمتألهین شیرازی)^۸

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۴، ص ۱۲۰۷ - ۱۲۱۲.

۲. ابوالحسن غفاری، حدوث جسمانی نفس، ص ۳۴.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰. تعلیقه اول حاجی سبزواری.

۴. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۶۹۸ (تصحیح آشتیانی).

۵. نکته: حاجی سبزواری در حاشیه شواهد، سخنی راجع به دیدگاه قدم ذاتی نفس به میان نیاورده است. شاید به خاطر آن است که بطلان این نظریه واضح و روشن است لذا چندان معتنا به نیست. به همین دلیل است که اصل اختلاف و بحث درباره حدوث یا قدم زمانی، نفس است.

۶. «ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس» سعیدی، احمد؛ فیاضی، غلام رضا؛ مجله معرفت فلسفی، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۷.

۷. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۳۰.

همچنین علامه محمد تقی آملی^۱ این دیدگاه‌ها را به گونه‌ای تفصیلی تر همراه با بررسی نقل کرده است.^۱ براساس این دسته‌بندی‌ها را می‌توان آن‌ها را به چهار دیدگاه اصلی تقسیم کرد:

۱. نفس در حدوث و بقا جسمانی است. قائلین این دیدگاه اکثراً حکما و طبیبان یونان قدیم، مانند امپدوکلس و آناکسیمنس و هراکلیتوس هستند که بر مشاهدات تجربی متکی بودند.^۲ انتساب اولیه این دیدگاه به دهریون است؛ کسانی که بنابر نقل قرآن می‌گویند: «ماهی آلا حیاتنا الدنیا مانموت و نحیی و ما یهلکنا آلا الدهر».^۳ البته معمولاً مادی‌گراها و فلاسفه تجربی نیز چنین اظهار کرده‌اند. از نظر آنان نفس غیر مجرد و حادث است و حدوث آن هم ذاتی است. فلاسفه تجربی در چارچوب حس و محسوس تفلسف می‌کنند. و به قول ابن سینا می‌گویند: «کل موجود محسوس و کل محسوس موجود». به باور آن‌ها در طبیعت قرار گرفته‌ایم و نفس ناطقه انسانی نیز با سایر موجودات طبیعی فرقی ندارد.^۴ برای بطلان و سستی این نظریه، ادله تجرد نفس کفایت می‌کند.^۵

۲. نفس در حدوث و بقاء روحانی است. بنابراین نظریه، نفس حقیقی است که از آغاز پیدایش مجرد و روحانی است و در بقای خود نیز در هر عالمی که قرار می‌گیرد، روحانی و مجرد است؛ یعنی هر چند نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، اما در ذات خود موجود مجردی است و تنها در مقام فعل به بدن تعلق می‌گیرد. حکمای مشاء و نیز شیخ اشراق طرفدار این نظریه‌اند.

۳. نفس در حدوث روحانی و در بقا جسمانی است؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش امری مجرد است اما بقای آن جسمانی است. برخی قائلان به تناسخ که معتقدند هرگز نفوس بشری هرگز از دنیا رهایی نمی‌یابند، به این نظریه روی کرده‌اند.

۴. نفس در حدوث جسمانی و در بقا روحانی است؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش امری جسمانی است، اما در بقا به مرتبه تجرد می‌رسد. که این قول از ابتکارات ملاصدرای شیرازی است. البته باید یاد آور شد که ارسطویان و افلاطونیان در اختیار قول دوم مشترکند. با این تفاوت که بنا بر نظر ارسطویان، نفس پیش از بدن وجود ندارد یا به عبارت دیگر قدیم نیست بلکه با رسیدن بدن به مزاج خاصی، نفس با فاعلیت مفیض (همان عقل مفارق) حادث می‌شود،

۱. رک: محمد تقی آملی، در الفوائد، ص ۳۴۲.

۲. رک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۵۴-۲۸.

۳. جائیه، ۲۴.

۴. رک: مهدی حائری یزدی، سفر نفس، ص ۱۵۹.

۵. رک: صدر المتألهین شیرازی، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۶۰-۳۲۲ (الباب السادس، فی بیان تجرد النفس الناطقه).

اما بنابر نظر افلاطونیان، نفس قبل از بدن موجود است؛ یعنی قدیم زمانی است و با ساخته شدن بدن بدان تعلق می‌گیرد.

بررسی تفصیلی دیدگاه‌های مختلف

۱. دیدگاه متکلمان

متکلمان، اعم از خاصه و عامه؛ با اختلاف مبانی فکری و تفاوت زیاد در روش تحقیق، در این باب تشتت آرای بسیاری دارند.

گروهی براساس آیات عهد ازلی خداوند با انسانها در قرآن^۱ و روایات وارده درباره حیات و ادراک داشتن ارواح بشری قبل از ابدان عنصری‌شان، قائل به قدم زمانی نفس در عالمی به نام «عالم ذر» یا «الست» هستند.

گروهی دیگر براساس دید مادی و خاکی که به عالم واقعیات اطراف خود دارند، قائل به صورت جسمانی نفس، و در بقای نفس نیز قائل به جسمانی بودن نفس هستند.^۲

در زمان معاصر نیز طرفداران مکتب تفکیک نیز با نفی تجرد نفس و جسمانی دانستن آن و همچنین با اعتقاد به ظلمانی بودن نفس به طور ذاتی و نفی کمالاتی همچون علم، ادراک، شعور، اختیار و اراده از آن، نفس را کاملاً جسمانی می‌دانند، یعنی نفس را هم در حدوث و هم در بقا جسمانی می‌دانند.^۳

با این تفصیل، خواجه نصیرالدین طوسی، بارزترین متکلم شیعی که دارای مشربی عقلی و فلسفی است، در مسئله حدوث و قدم، موافق مشائین است و نفس را هم‌زمان با بدن، حادث می‌داند. وی در استدلال بر عقیده خود می‌گوید:

«و هی (النفس) حادثه و هو ظاهر علی قولنا، و علی القول الخصم لو کانت ازلیه لزم اجتماع الضدین او بطلان ما ثبت أو ثبوت ما یمتنع».

علامه شعرانی در توضیح این کلام خواجه نصیر می‌گوید:

در این‌که نفوس حادثند، مقصود حادث زمانی است، نه حادث ذاتی؛ زیرا که به اتفاق، هم الهیون معتقدند، نفوس مخلوقند، اما اینکه با حدوث بدن حادثند و همان‌گاه که بدن مستعد شد، نفس انسانی بر او افاضه می‌شود یا پیش از بدن حادث شده و پس از حدوث بدن به او تعلق می‌گیرد؟ ارسطو و پیروان او می‌گویند،

۱. اعراف؛ ۱۷۲.

۲. میرسیدشریف ایجی، شرح المواقف (جرجانی)، ج ۷، ص ۲۵۰.

۳. رک: بیان القرآن فی توحید القرآن، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹، ابواب الهدی ص ۷.

با حدوث بدن حادثند و شاید بعضی اصحاب شرایع به خصوص اهل حدیث، نفس را پیش از بدن حادث بدانند، اما خواجه نصیرالدین طوسی به روش پیروان ارسطو رفته است و آن را حادث به حدوث بدن می‌داند، به دلیل آن که همان دلیل آنان را آورده و بدان تمسک جسته است.

علامه شعرانی در ادامه، استدلال خواجه را که از مشائین گرفته است شرح می‌دهد. استدلال چنین است: اول، «لو كانت ازلیّة لزّم اجتماع الضدّین»؛ یعنی بنابر دیدگاه قدیم بودن نفس، اجتماع دوزد لازم می‌آید؛ زیرا اگر نفس واحده بوده باشد و پس از خلق بدن‌ها متعلق به همه شده در حالی که الان هم واحد است، مستلزم آن است که یک نفس هم در بدن عالم و هم در بدن جاهل باشد که اجتماع ضدین است.

دوم؛ «لو كانت ازلیّة؛ لزّم بطلان ما ثبت»؛ یعنی اگر نفس قدیم بوده و در ازل واحد بوده و حال با خلقت بدن ما تقسیم شده و هر قطعه‌اش در بدنی قرار گرفته باشد، مستلزم آن است که ملتزم به عهد تجرّد نفس و قابل انقسام بودن آن شویم که آن نیز قبلاً ثابت شده که نفس، مجرد است و عدم تجرّد آن باطل است.

سوم؛ «لو كانت ازلیّة؛ لزّم ثبوت ما یمتنع»؛ یعنی اگر نفوس قدیم و از آغاز خلقت متعدد بودند، سپس هر نفس به بدن جداگانه‌ای تعلق گرفت بدون تقسیم، این نفوس نباید نوع واحد باشند، به دلیل آنکه اختلاف افراد یک نوع ماهیت یا به ماده است یا محلّ آن نه به خود ماهیت، در حالی که نفوس مجرد که ماده و محلّ ندارند و عوارض ماده را نمی‌گیرند. لذا ماهیتاً یکی هستند، پس تعدّد در آن‌ها معقول نیست.^۱

۲. دیدگاه افلاطون

افلاطون قائل به قدیم بودن نفس است و این که نفس قبل از حدوث بدن به طور مجرد و بسیط، موجود بوده است و بعد از حدوث بدن، هر نفسی از عالم مجردات نزول کرده و به یک بدن تعلق گرفته است.

آنچه معمولاً باعث می‌شود که افلاطون را معتقد به قدم نفس بدانیم، «مثل افلاطونی» است. به باور افلاطون، روح انسانی قبل از تعلق به بدن در عالم مُثُل بوده است و در آن جا ذوات و حقائق اشیا را مشاهده و ادراک کرده است و بعد از نزول در عالم ناسوت و تعلق آن به بدن مادی، تمام دانسته‌ها را از یاد برده است. بنابراین، آنچه انسان در این عالم به عنوان علم و دانش کسب می‌کند، در حقیقت، اکساب علم جدیدی نیست، بلکه فقط استذکار دانسته‌های فراموش شده است.

۱. رک: نصیرالدین طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ترجمه و شرح شعرانی، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰.

وی در رساله تیمائوس می‌گوید:

صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال متقدّم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن تر در برابر جوان‌تر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح، سرور تن باشد و به آن فرمان براند.^۱

سه دلیل از افلاطون بر قدم نفس نقل شده است. این سه برهان را رازی در «المباحثات المشرقیة» ذکر نموده است:

برهان اول، هرچیزی که حدوث پیدا می‌کند مستلزم این است که دارای ماده‌ای باشد تا آن ماده باعث اولویت وجود نسبت به عدم برای آن چیز گردد. بنابراین، اگر نفس را حادث بدانیم، لاجرم باید آن را مادی دانست، اما بعد از اثبات غیرمادی بودن نفس، جایی برای حادث بودن آن نمی‌ماند.

برهان دوم، اگر نفوس، حادث باشند، در این صورت، نفوس حادث هستند با بدن‌های گذشته، حادث هستند و با توجه به اینکه بدن‌های گذشته، غیرمتناهی هستند، پس نفوس گذشته نیز باید غیرمتناهی باشند. حال از طرفی، همه کسانی که نفوس را مجرد می‌دانند، اتفاق نظر دارند که نفوس باقی و غیرفانی هستند.

بنابراین، غیرمتناهی بودن نفس؛ یعنی غیرمتناهی بودن نفوسی که تا به حال به وجود آمده‌اند و باقی هستند، قابل زیادت و نقصانند و این با غیرمتناهی بودن آنان منافات دارد. لذا حادث بودن بدن‌ها، علت حادث بودن نفوس نیست و صدور نفوس از علت آن‌ها، متوقف بر حدوث یک حادث نیست. در نتیجه، نفوس، قدیم هستند، نه حادث.

برهان سوم، اگر نفوس را ازلی (قدیم) ندانیم، دیگر نمی‌توان آن‌ها را ابدی دانست؛ چرا که اثبات شد هر آن‌چه که حادث و کائن است، فاسد و از بین رفتنی است، اما با توجه به غیرفانی و ابدی بودن نفس مشخص می‌شود که غیرحادث و ازلی نیز هستند.^۲

افلاطون در برهان اول، از راه تأثیر ماده بر ترجیح وجود بر عدم، و در برهان دوم، از راه نامتناهی بودن نفوس مجرد، و در برهان سوم، از راه تضایف ازل و ابد، بر قدم نفس استدلال کرده است.

۱. ر.ک: افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۸۴۳، (تیمائوس ۳۴).

۲. به نقل از فخرالدین رازی، المباحثات المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۹.

این براهین افلاطونی بر قدم نفس دارای تفصیل و بیانهای متعددی هستند. ملاصدرا در ردّ قول افلاطون، سه دلیل از مشایین ذکر می‌کند و در ادامه با دیدگاه‌هایی بر کینونیت عقلی نفس، ردیه‌های مشایین را جواب می‌دهد یا با شبهه‌هایی بر ردیه‌ها اشکال وارد البته به طور مفصل قول «قدم نفس» را در کتب هایش مردود و را غیر معقول می‌داند.^۲ صدرالمتألهین در آثار خود؛ در تلاش است که دیدگاه افلاطونی بر قدم زمانی نفس را بر جهت وجود عقلی بر کینونیت عقلی؛ یعنی وجود معلول نزد علت بسیط حمل کند.^۳ در مقابل ایشان، مفسران مبانی افلاطونی و اشراقی، مانند قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمت صدرایی را غیر معتبر می‌دانند و می‌گویند افلاطون، بدن را شرط وجود نفس نمی‌داند، بلکه شرط تصرف آن در بدن تلقی می‌کند. لذا افلاطون معتقد به قدم نفس بماهی نفس بوده است. به عبارت دیگر، هر نفسی به طور مستقل و نفوس نیز به طور متکثر قبل از بدن‌ها موجود بوده‌اند. قطب‌الدین شیرازی با پذیرش دیدگاه افلاطون، با ذکر روایاتی چون «الارواح جنود مجنّده فی تعارف منها ائتلف و ماتناکر منها اختلف» و «خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفی عام»، همچون برخی از متکلمان اسلامی، دیدگاه «قدم نفس» را با نصوص دینی منطبق می‌داند.^۴ بعضی از شعرای عارف از جمله خواجه حافظ شیرازی و مولانا، در این رابطه اشعار نغزی سروده‌اند. مانند:

مرغ باغ ملکوتم، نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
من، ملک بودم و فردوس برین جایم بود ادم آورد در این دیر خراب آبادم

۳. دیدگاه ارسطو و ابن سینا

باید اشاره کرد که ارسطو برخلاف استادش، افلاطون، در مسئله ارتباط نفس با بدن، قائل به عدم دوگانگی نفس و بدن است و این دوئیت را نفی و نتیجه تحلیل ذهن می‌داند. وی در گفتار خود، نفس را صورت بدن و بدن را ماده نفس می‌داند.^۵ بر همین اساس قائل به حدوث نفس است. ابن سینا نیز با اظهار این نکته دقیق که موجود مفارق نمی‌تواند صورت ماده و منطبق در آن باشد (البته با قبول کمال بودن نفس)، بر خلاف ارسطو، صورت بودن نفس را برای بدن نمی‌پذیرد،^۶

۱. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۲. همان، ص ۳۳۰. و الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱ - ۲۲۳ (الاشراق السادس فی المشهد الثالث).

۳. رک: همان، ص ۳۷۲.

۴. رک: قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۶.

۵. رک: ارسطو، درباره نفس ارسطو، ص ۷۵ - ۷۸.

۶. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۶.

ولی به هر حال، هردو و پیروانشان، نفس را «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می دانند. بدین معنا که نفس، جوهری است که ذاتاً مجرد است و برای کسب کمال و تدبیر بدن در فعل خود متعلق به ماده (بدن) است و بعد از فساد بدن، فاسد نمی شود، بلکه باقی و جاودان است. ابن سینا به «روحانیه الحدوث» بودن نفس اینگونه تصریح می کند:

بی تردید، در این عالم، عقول بسیط و مفارقی وجود دارند که با حدوث بدن انسان حادث می شوند و فاسد نمی شوند بلکه باقی هستند، و این مطلب در طبیعیات قدیم تبیین شده است. این عقول از عقل اولی صادر نمی شوند؛ چرا که با وجود وحدت نوع، کثیر و نیز حادث هستند. پس معلول علت اولی و عقل اول هستند با واسطه.^۱

وی در الهیات شفاء ضمن ردّ قول به قدم نفس با استدلال عقلی، حدوث روحانی نفس را مورد تبیین کرده است:

ابن سینا ذاتاً نفس را مجرد می داند. وی در تقسیمی که از جواهر دارد، آن‌ها را دو قسم می کند: جواهر مادی و جواهر مجرد عقلی. جواهر مادی انواع اجسام و صور هستند که ذاتاً یا به سبب حلول در جسم، همواره سه بعدی و شاغل فضا و دارای وضع و مکان هستند. در برابر جواهر غیرمادی؛ یعنی «عقول» نه سه بعدی و و شاغل فضا هستند و نه دارای وضع و مکان و زمانند، نه شکل و رنگ دارند، نه هیچ گونه تغییری می کنند و نه معروض دیگر عوارض مادی هستند. اکنون برخلاف صور نوعیه، که به سبب حلول در جسم سه بعدی و شاغل فضایند و مکان دار هستند، نفس انسان، «مجرد» است از این رو، نه حال در بدن است، نه سه بعدی و شاغل فضا است و نه وضع و مکان دارد.^۲ از این رو، بنا بر نظریه سینی، نفس انسانی با عقول تفاوتی ندارد و در زمره عقول است. و همچنین در طبقه بندی وجودی آن را نازل ترین و آخرین عقول می داند.^۳

ابن سینا می گوید؛ در مقابل عقول، نفس حادث به «حدوث زمانی» است؛ یعنی نفس لحظه آغاز دارد که پیش از آن معدوم است. این ویژگی در سایر مجردات یافت نمی شود، به دلیل اینکه عقول، موجوداتی فرازمان اند و نسبت دادن زمان (طول عمر) و حدوث زمانی (لحظه آغاز) و زوال زمانی (لحظه پایان) به آن‌ها نامعقول است، اما نفس؛ یعنی جوهر مجرد مدبّر، با این که

۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی، الهیات شفاء، ص ۴۰۸.

۲. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۷-۱۹۶.

۳. رک: ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۶۰.

از عقول است، به سبب ارتباطش با بدن، حادث است؛ زیرا ممکن نیست نفس بدون اضافه نفسیت؛ یعنی بدون ارتباط با بدن، موجود شود. پس نفس با حدوث بدن و در حال ارتباط با آن حادث می‌شود.^۱

بنابراین، حدوث بدن، نقش مرجح حدوث نفس را ایفا می‌کند؛ چون نفس بدون بدن قابل حدوث نیست، حدوث بدن در حالت استعداد و مزاج خاص، مرجح حدوث نفس است. از این رو، تا جسم با ترکیبات گوناگون به شکل بدنی مستعد در نیاید، نفس موجود نمی‌شود.^۲ استاد عبودیت در تبیین نظر ابن سینا، با ظرافت تحلیلی و منطقی خود، سؤال مقدّری را در این بخش از بحث وارد می‌کنند که جواب آن، به دقت، یکی از ممیزات قول ابن سینا با ملّاصدر است. ایشان می‌گویند: «بعد از اعتقاد تمام فلاسفه به این که حدوث نوعی جسم می‌تواند مرجح حدوث امری مقارن خود باشد، آیا همچنین می‌تواند همان حدوث نوعی جسم، مرجح حدوث امری مباین آن جسم باشد؟ مانند نفس که امری مباین با جسم است، نه عرضی است قائم به بدن و نه صورتی است حالّ در آن، بلکه جوهری است مجرد عقلی؟ آشکار است که جواب ابن سینا، با عقیده به امر مرجحیت بدن برای حدوث نفس، مثبت است و جواز چنین حکمی را پذیرفته است».^۳

معتقد نبودن ابن سینا به حرکت جوهری و همچنین با نفی تغییر جوهری ذاتی نفس، وی را به دیدگاه «روحانیه الحدوث» نفس رسانده است. البته ایشان نفس را روحانیه البقاء نیز می‌دانند. به عبارت دیگر، نفس از آغاز مجرد عقلی خلق می‌شود و با همان نحو وجودی که حادث می‌شود، برای همیشه می‌ماند.^۴

۴. دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق در قائل بودن به «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس انسانی، همگام با مشایبان است.

ایشان در حکمة الاشراق، چهار برهان مبنی بر استحالة قدم نفس اقامه کرده است. برهان اول وی، همان برهان سینوی است که با اصطلاحات اشراقی بیان شده و سه برهان دیگر را خود با مقلّمات جدید ذکر کرده است.^۵

۱. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۲. رک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۹۸.

۳. رک: همان، ص ۳۱.

۴. این خلاصه تبیین دیدگاه سینوی به دلیل ضیق مجال این مقاله فشرده ارائه شد. از این رو، دنبال کنندگان این بحث به کتاب «نفس شفاء» رجوع کنند.

۵. رک: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳.



شیخ اشراق به طور خلاصه، دیدگاه حدوث نفس انسانی را چنین تبیین می‌کند:

مواد آب، خاک و هوا با متأثر شدن از انوار آسمانی و تحقق فعل و انفعال میان آن‌ها صاحب مزاج معدنی، گیاهی و حیوانی می‌شوند. مزاج، کیفیتی میانه است که از کسر و انکسار کیفیت‌های متفاوت عناصر حاصل شده و در همه اجزای آن به یک نحوه است. کامل‌ترین مزاج، مزاج انسانی است و با تحقق آن از واهب الصور تقاضای کمال (نفس مجرد ناطقه) را دارد، اما ایجاد نفس جدید انسانی، موجب دگرگونی در علت فاعلی آن نمی‌شود؛ زیرا تغیر در انواع عالیّه، محال است و آن‌ها در فاعلیت خود کاملند، بلکه این اشیاء هستند که با حصول استعداد جدید تقاضای کمال خود را دارند. با حصول مزاج انسانی در ماده، قابلیت قابل، کامل می‌شود و از سوی جبریل یعنی بخشنده علم و اعطا کننده حیات، نوری مجرد بر آن افاضه می‌شود که در بدن او تصرف می‌کند. این نور تدبیر کننده بدن، همان است که با کلمه «من» به خود اشاره می‌کند و اسفهد ناسوت نام دارد.^۱

۵. دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

صدرالمتألهین شیرازی قائل به «حدوث نفس» انسانی است. ایشان در آثار خود، براهینی بر استحاله قدم نفس اقامه فرموده است. سه برهان وی بر بطلان قدم نفس بیان می‌شود: استدلال اول: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، هم مجرد است و هم مادی، اما تجرّد و مادی بودن نفس، توأماً به علت عدم جمع بین متناقضین، باطل است، پس نفس پیش از بدن موجود نیست.

استدلال دوم: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا کثیر است یا واحد، اما کثیر نیست؛ چون علل مکرّره صورت یا فاعل یا غایت و یا عوارض هستند که در این جا دخیل ندارند. و همچنین نفس نمی‌تواند واحد باشد (وحدت عددی)؛ چون فقط کمّ و کمّیات هستند که ذاتاً دارای کثرتند و کثرت از عوارض ماده است. پس نفس پیش از بدن موجود نیست.

استدلال سوم: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد:

(۱) یا عقل محض است که محال است؛ چون مستلزم تجافی از مقام است.

(۲) یا جوهر نفسانی است که... .

الف) یا به بدن دیگر تعلّق دارد که همان تناسخ و باطل است.

۱. رک: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۲۰۱.

ب) یا به بدن دیگری تعلق ندارد که مستلزم تعطیل نفس است^۱ و باطل است. پس نفس قبل از بدن موجود نیست.^۲

ملاصدرا براساس این که نفس انسانی دارای حدّ و درجه معینی در عالم نمی‌داند،^۳ وجود اندماجی و اجمالی نفوس را نزد علتشان (عقل) می‌پذیرد و می‌کوشد دیدگاه افلاطون را نیز بر همین اساس توجیه کند. ایشان در جلد سوم اسفار می‌فرماید:

آنچه راجع به کینونت نفس قبل از ابدان گفته شده است، منظور وجود جزئی و ضعیف و ناقص آنها نیست، بلکه منظور وجود آنهاست در نزد علتشان. آنچه از افلاطون مشهور شده است، مبنی بر این که نفس قدیم است، باید دانست مراد افلاطون این نیست که همین هوّیات متعدّد که در ماهیت نوع اشتراک دارند و هر یک محدود به حدّ خاص حیوانی قدیم می‌باشند. این چگونه ممکن است، در حالی که با برهان عقلی تصادم دارد؛ چرا که در عالم ابداع که ماده، استعداد، انفعال و زمان و حرکتی نیست، محال است اشخاص متعدد تحت نوع واحدی وجود داشته باشند، بلکه مرادش قدیم بودن مبدع و منشئ نفس است که بعد از انقطاع از دنیا به نزد او می‌رود.^۴

وی همچنین در جلد هشتم، اسفار به حمل دیدگاه قدم نفس افلاطونی بر کینونت عقلی، بنابر اعتقاد به مثل تصریح می‌کند:

«و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية و يؤيده الحديث المشهور: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و قوله (ص): الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تنافر منها اختلف و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل

۱. یعنی نفس که فعلش مادی است، بدون کمال و معطل میماند، که لا معطل فی الوجود. لذا قدم نفس محال است.

۲. رک: الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱ - ۲۲۳.

۳. «ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأت سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة اخرى...». الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۳.

۴. صدر المتألهين شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۸۸.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

المراد أن لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية»^۱

در ضمن، ملاصدرا این دیدگاه را که نفوس بشری قبل از خلقت ابدان به صورت جزئی و جدا از هم وجود دارند، را مردود می‌داند و با ارائه براهینی چند، آن را ابطال می‌کند.^۲ ملاصدرا درباره «چگونگی حدوث نفس انسانی»، قائل به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. ایشان با قبول جوهریت و حدوث نفس، برخلاف ابن سینا، تجرّد نفس را عقلانی نمی‌داند، بلکه با تقسیم تجرّد به عقلی و مثالی، تجرّدی که ویژگی ضروری نفس است، را «تجرّد مثالی» ذکر می‌کند، نه تجرّد عقلی. به عبارت دیگر، مرتبه ضروری هر نفس انسانی، مرتبه تجرّد مثالی عام است، نه تجرّد عقلی که ادراک صور عقلی کلی، بدون آمیختن آن با صور خیالی و به طور خالص است.^۳

ملاصدرا با ردّ نظر مثبت ابن سینا به مرجّحیت جسم برای حدوث امر مباین، قائل است به اینکه حدوث نوعی جسم ممکن نیست. مرجّح حدوث امری مجرد و مباین خود باشد. براساس این اعتقاد، جسم فقط امکان این را دارد که مستعد امور جسمانی باشد، نه مستعد اموری مجرد. بنابراین، با فرض تجرّد نفس، نمی‌توان حدوث بدن را مرجّح حدوث نفس دانست.^۴ ولی از طرف دیگر، ملاصدرا با باور به حدوث نفس و این که مرجّح حدوثش چیزی جز حدوث بدن نیست، جز این چاره ای نمی‌بیند که بپذیرد نفس هنگام حدوث امری جسمانی است، نه مجرد و روحانی.^۵ از این رو، برخلاف فلاسفه گذشته که معتقدند نفس بدون سابقه مادّیت به صورت جوهری مجرد خلق می‌شود، صدرالمتألهین معتقد است نفس سابقه جسمانیت دارد و در حقیقت، نفس مجرد کنونی تبدیل یافته امری جسمانی قبلی است.^۶ سؤال مهم در این هنگام جلوه‌گر می‌شود این است که چگونه ممکن است جوهری

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۱.

۲. رک: همان، ص ۳۳. مبدأ و معاد، ص ۳۶۱. الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱-۲۲۳.

۳. رک: همو، عرشیه، ص ۲۴۳.

۴. رک: همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵.

۵. رک: همان، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۶. رک: همان، ص ۳۲۶-۳۲۹.

به جوهری مجرد تبدیل شود؟ پاسخ این است که نفس با این که در آغاز موجودی مادی است، اما با حرکت جوهری اشتدادی به موجودی مجرد تبدیل می‌شود.^۱ بنابراین، فلاسفه و شارحان صدرایی، نظریه حرکت جوهری اشتدادی را پایه انسان‌شناسی حکمت متعالیه می‌دانند که کلید حل معضلات متعددی در این بخش از فلسفه نیز است.

در نظر حکمت متعالیه، نفس با حرکت جوهری اشتدادی در مسیر تکاملی خود، چهار مرحله را طی می‌کند: مرحله طبیعت، عنصری، معدنی و گیاهی. سپس مرحله حیوانی، مرحله انسانی، و در آخر مرحله عقلی.

با توجه به نکات دقیق نظریه حرکت جوهری صدرایی، نفس واقعیتی سیال و ممتد و دارای اجزای فرضی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول مدت عمرش موجود است و در هر مرحله‌ای، مقطعی از آن حادث می‌شود، این مقطع حادث با اینکه غیر از مقطعی است که معدوم شده و غیر از زایل است، اما همه آن کمالات زایل را دارد. به علاوه کمالات دیگری که زایل است.^۲

بنابراین، با حرکت جوهری نفس مراحل و اجزای اولیه‌اش را که دارای آثار و خواص «صور عنصری» اند، زایل شده و با زوال آن‌ها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آن‌ها حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص صور معدنی را نیز دارد و با زوال آن‌ها، مراحل دیگری به نحو پیوسته به آن‌ها حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص «گیاهی» نیز دارند؛ یعنی در حقیقت، نفس در این مرحله نوع کاملی از گیاه است با این تمایز که بالقوه حیوان است، برخلاف گیاهان که چنین نیستند.

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها فالجنين الانساني نبات بالفعل، حيوان بالقوة لا بالفعل...^۳

بنابراین، مراتب گیاهی نفس انسانی متعلق به دوره جنین است. با زوال آخرین مراحل گیاهی به صورت متصل به آن‌ها، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود نیز دارد. به نظر ملاصدرا، هر علمی نیازمند است که عالم آن نوعی تجرد مثالی یا عقلی داشته باشد. پس نفس در این مرحله نوعی تجرد مثالی دارد. با تحقق این مرحله، تجرد نفس یا مرحله حیوانی آن آغاز می‌شود.

۱. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۲. برای توضیح بیشتر؛ رک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۳۶، رک: مفاتیح الغیب، ص ۵۵۴، رک: الشواهد الربوبية، ص ۲۲۸.

در حقیقت، نفس در این مرحله تمام قوای حیوانی، اعم از مدرکه و محرکه را دارا و حیوان است، اما با این تفاوت که بالقوه انسان است. برخلاف حیوانات که انسان بالقوه نیستند، بلکه فقط حیوان بالفعلند. با زوال مرحله حیوانی به نحو پیوسته به آن‌ها، مرحله دیگری آغاز می‌شود که همان مرحله انسانی است؛ یعنی دارای مرتبه نطقی هم می‌شود یا به عبارت دیگر، انسان بالفعل است، با مجاهده و تلاش فراوان و لازم، با زوال این مرحله، به نحو پیوسته به آن، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر همه خواص پیشین، دارای نازلترین مراتب تعقل خالص نیز است. با حدوث این مرحله، عاقل بالفعل می‌شود، اما مرحله نازل عقل.

و ذلك في حدود الأربعين غالباً، فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل، و انسان ملكي أو شيطاني بالقوه.^۱

نفس باز هم حرکت می‌تواند داشته باشد تا متحد به عقل فعال شود^۲ و در آخر با تجرد از قوه و امکان، باقی به بقای ابدی خداوند می‌شود.

فإذا ترقى النفس الانسانية في استكمالها و توجهاتها إلى مقام العقل و اتحدت بالعقل الفعال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً اخلعت عن المادّة و الحدّثان، و تجرّدت عن القوّة و الامكان، و صارت باقية ببقاء الله من غير تغیر و فقدان.^۳

صدرالمتألهین شیرازی، قائل است حدوث نفس ناطقه انسانی که مدرک معقولات باشد، در حدود چهل سالگی برای افراد حاصل می‌شود و حصول نفس ناطقه از اول حدوث مزاج برای بدن غیرقابل قبول است؛ زیرا مستلزم آن است که با حدوث نفس ناطقه در حدود چهارماهگی، از انجام افعال و کسب کمالاتی که لایق اوست تا مدتی طولانی معطل بماند. در حالی است که تعطیل در وجود باطل است. از این رو، حدوث نفس انسانی از همان دوره جنینی مردود است.

«بل النفس أنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل».^۴

۶. دیدگاه عرفاء درباره حدوث یا قدم نفس

باتوجه به این‌که بررسی دیدگاه عرفاء ربانیین به طور مفصل مجال دیگری را می‌طلبد.

۱. رک: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۸.

۲. رک: عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۲۰۳ - ۲۰۵.

۳. رک: صدرالمتألهین شیرازی مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا (رسالة اجوبة المسائل النصيرية) ص ۱۷۱.

۴. رک: همو، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۴۷.

اما آنچه اجمالاً می توان به آن اشاره کرد این است؛ نزد عارفان نفس به حیثیت تقیدیه اند ما جیه به نحو مجمل و بسیط، نزد علّت عقلی خود موجود بوده و از این نظر قدیم است. اما وجود مفصل و مستقل ارواح به صورت جزئی، «حادث» می باشد. ابن عربی در این باره می فرماید: «فاعلم إن الناس اختلفوا فی هذه المسألة علی ما ذکرنا تفصیله و التحقیق فی ذلك عندنا إن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة فی حضرة الجمال غیر مفصلة لأعیانها مفصلة عندالله فی علمه فكانت فی حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة فی المداد فلم تتميز لأنفسها و إن كانت متمیزة عند الله مفصلة فی حال إجمالها فإذا كتب القلم فی اللوح ظهر صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة فی المداد فقیل هذا ألف و باء و جیم و دال فی البسائط و هی أرواح البسائط و قیل هذا قام و هذا زید و هذا خرج و هذا عمرو»^۱

ایشان همچنین در فصّ آدمی فصوص تصریح می کند که: «فهو الإنسان الحادث الأزلی و النشء الدائم الأبدی، و الكلمة الفاصلة الجامعة، قیام العالم بوجوده...»^۲

در شرح این قسمت کلام ایشان، علامه داوود قیصری می گوید: «منظور از حادث بودن انسان: یا حدوث ذاتی او است چرا که ممکن الوجود است و یا حدوث زمانی اوست چرا که نشئه عنصری او مسبوق به عدم زمانی می باشد. و منظور از ازلی بودن وجود او، وجود علمی او نزد خداوند است».^۳ در جای دیگر ابن عربی به گونه ای توکّد نفوس از ابدان را بیان می کند که بر جسمانیة الحدوث بودن نفس کاملاً مطابقت دارد:

إن هذه النفوس الإنسانية نتیجة عن هذه الأجسام العنصریة و متولدة عنها فإنها ما ظهرت إلا بعد تسویة هذه الأجسام و اعتدال أخلاطها فهی للنفوس المنفوخة فیها من الروح المضاف إلیه تعالی كالأماكن التي تطرح الشمس شعاعاتها علیها فتختلف آثارها باختلاف القوالب...^۴

۱. ر.ک: محیی الدین عربی، الفتوحات المکیة، ج ۵، ص ۲۲، (باب ۳۰۲).

۲. ر.ک: همو، فصوص الحکم، شرح حسن زاده آملی، ص ۲۱.

۳. داود قیصری، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۵۳.

۴. محیی الدین عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۶۳.



بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی

البته از عرفاء عباراتی مبتنی بر قدم نفس نقل شده است که آنها را براساس نظریه شیخ ابن عربی می‌توان بر قدم نفوس نزد مبدأ خود به حیث اندماجی، حمل کرد.^۱ نکته بسیار مهم در دیدگاه عرفاء این است که؛ ایشان با اعتقاد به «تجدّد امثال» همانند قائلین به حکمت متعالیه، کلید حل مشکل حدوث جسمانی نفس را در اختیار دارند. ولی نه عین حرکت جوهری فلاسفه زیرا اصطلاح عرفاء از حرکت و جوهر و عرض غیر از مصطلح فلسفی آن می‌باشد.^۲ به هر صورت مطلوب بحث که همان تجدد و تطوّر نفوس و ارواح باشد از اصل «تجدّد امثال» عرفاء نیز قابل استنتاج است بلکه علاوه بر این شاید بتوان گفت سعی صدرالمتألهین در شرح عبارات فلسفی شیخ العرفاء ابن عربی و مستدل کردن آن، او را به نظریه «جسمانیة الحدوث» بودن نفس براساس حرکت جوهری جسم، رسانده باشد. برای حسن ختام دیدگاه عرفاء، اشعاری از مولانا محمد جلال الدین بلخی ذکر می‌شود که مورد استناد قائلین جسمانی بودن حدوث نفس قرار گرفته است:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوانی سرزدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدت جستن ز جو	کل شیء هالک الّا وجهه
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون	گویدم کأنا الیه راجعون

جمع‌بندی

روشن شد که اندیشمندان از نحله‌های مختلف فکری و عقیدتی در باب حدوث یا قدم نفس و چگونگی حدوث آن، نظرات کاملاً متفاوتی دارند. برخی مانند دهریون و مادیین، نفس را حادث جسمانی همراه با بقای جسمانی می‌دانند که بوسیله ادله تجرد نفس مردود است. برخی دیگر مانند افلاطون و قطب‌الدین شیرازی، (شارح حکمة الاشراق) معتقد به قدم نفس هستند. متکلمان در این بحث، دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی ارائه کرده‌اند که تعداد زیادی از آنان بنابر آیات و روایات، مؤید قدم زمانی نفس، قائل به قدیم بودن آن است. البته نباید از یاد برد گروهی از متکلمان مانند خواجه نصیر قائل به حدوث نفس است و بر آن براهینی چند آورده است. اما ارسطوئیان و خصوصاً ابن‌سینا برخلاف افلاطونیان قائل به حدوث نفس می‌باشند و قول

۱. برای مثال رک: داود قیصری، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۷۲۵.

۲. مثلاً جندی در شرح فصوص می‌گوید: «همه عالم در تجدد است چون هر موجودی به جز خداوند عرض می‌باشد، و فقط خداوند قائم به خود و جوهر است». (شرح فصوص الحکم جندی، ص ۴۷۱)

به قدم آن را غیر عقلانی می‌خوانند. ایشان قائل به حدوث نفس می‌باشند اما به حدوث روحانی، و شیخ اشراق نیز هم عقیده با ایشان می‌باشند. در این میان صدر المتألهین شیرازی با قائلیت به حدوث نفس انسانی، توانسته است با ادله متقن و بواسطه داشتن کلید حل مسأله یعنی حرکت جوهری اشتدادی، حدوث جسمانی و بقاء روحانی آن را اثبات کند. وی در ادامه دیدگاه افلاطون بر قدم نفس را حمل بر کنیونیت عقلی آن نزد علل برتر خود می‌کند. و در آخر به نظر می‌رسد عرفاء نیز قبل از ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و نفس ناطقه بوده‌اند که بواسطه نظریه تجدد امثال مانند حکمة متعالیه، کلید حل مسأله را در اختیار داشته‌اند. کوتاه سخن اینکه، دیدگاه صدر المتألهین شیرازی از دیگر دیدگاه‌ها منطقی‌تر و متقن‌تر به نظر می‌آید کما اینکه برخی آیات و روایات بعلاوه شهود عرفانی آن را تأیید می‌کند. وی با فراستی که در این بحث به خرج داده است توانسته است اکثر اشکالات باب علم النفس را به طور عقلانی حل و فصل کند و از توالی فاسدهای دیدگاه‌ها دیگر مصون بماند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، الشواهد الربوبية، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
۲. _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
۳. آملی، محمدتقی، درر القوائد، انتشارات اسماعیلیان، قم، بی تا.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد، حکمت، تهران، ۱۳۹۱.
۵. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۷.
۷. _____، النفس من کتاب الشفاء، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۸. _____، الاشارات و التنبيهات (شرح خواجه)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.
۹. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ق.
۱۰. _____، فصوص الحکم (شرح حسن‌زاده آملی)، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۷.
۱۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه: علی‌مراد داودی، حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۳. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۱۴. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۱.

۱۵. حائری یزدی، مهدی، سفر نفس، نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، ۱۳۷۸.
۱۷. _____، عیون مسائل النفس، انتشارات قیام، قم، ۱۳۸۰.
۱۸. حلی، علامه جمال الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح آیت الله ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.
۱۹. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، بیدار، قم، ۱۴۱۱ه.ق.
۲۰. رحمانی، غلامرضا، فلسفه افلاطون، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹.
۲۱. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، طبع ناصری، بی جا، بی تا.
۲۲. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
۲۳. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.
۲۴. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمت الاشراق، بیدار، قم، ۱۳۶۵.
۲۵. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ه.ق.
۲۶. _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیة (تصحیح آشتیانی)، بوستان کتاب، قم-۱۳۸۸.
۲۷. _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیة، تصحیح آشتیانی، ج ۱، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۸.
۲۸. _____، العرشیه، تصحیح: غلامحسین آهی، مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۲۹. _____، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی، الزهراء، ۱۳۷۱.
۳۱. _____، نهاية الحکمة (تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.

۳۲. طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح شعرانی، اسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.
۳۳. عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلیه حکمت متعالیه، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۹.
۳۴. _____، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵.
۳۵. _____، فلسفه مقدماتی، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۳۶. فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، تصحیح خواجهی، مولی، تهران، ۱۳۷۴.
۳۷. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
۳۸. قدردان ملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، وثوق، قم، ۱۳۸۳.
۳۹. _____، معاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
۴۰. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۷.
۴۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
۴۲. کرجی، علی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم اسفار، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۰.
۴۴. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۹.
۴۵. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، نشرطلوع، تهران، بی‌تا.
۴۶. یزدان پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، انتشارات سمت، قم، ۱۳۸۹.
۴۷. _____، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۹.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

برهان *إن* و *لم* و بررسی کارکرد برهان در فلسفه از منظر علامه طباطبائی^۱

سینا علوی تبار^۲

چکیده

برهان، قیاسی است که از یقینیات تشکیل شده باشد و نتیجه یقینی از آن حاصل شود. برهان به دو قسم *لمی* و *ینی*، و *لمی* نیز به *لم* مطلق و غیر مطلق تقسیم می‌شود. برهان *ینی* هم به دلیل و *إن* مطلق و ملازمات عامه تقسیم می‌شود. منطق‌دانان و فلاسفه بر آن‌اند که از میان انواع براهین، تنها برهان *لم* و *إن* ملازمات منتج یقین هستند. علامه طباطبائی با توجه به مبنای خاص خود در بحث عرض ذاتی بر این باور است که در فلسفه نمی‌توان از براهین *لمی* استفاده کرد و در فلسفه تنها براهین *إن* ملازمات جاری می‌شوند. در این نوشتار به تبیین انواع برهان پرداخته شده و سپس بیان علامه طباطبائی در مورد کارکرد برهان در فلسفه بیان گردیده و در نهایت مقدمات کلام علامه طباطبائی در کارکرد برهان *إن* ملازمات بررسی و نقد شده است.

کلیدواژگان

برهان *لم*، برهان *إن*، برهان ملازمات، کارکرد برهان در فلسفه، علامه طباطبائی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۹.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی.

مقدمه

استدلال، چراغ راه و عصای دست انسان‌هاست، لذا هرچه در شناخت روش و اصول و قواعد آن بیشتر بکوشیم و بر رموز و دقائق مربوط به آن آگاه‌تر باشیم، در حرکت فکری خود به نتایج ارجمندتر و مطمئن‌تری دست خواهیم یافت.

محققان فن بر اثر سال‌ها مذاقه و پژوهش، مطمئن‌ترین راه‌ها را شناخته و آن را با عنوان برهان یا روش برهانی، مشخص کرده‌اند. از میان روش‌های مختلف استدلال، تنها برهان مفید یقین است. با این حساب، قسمت عمده معلومات یقینی ما تنها به وسیله برهان به دست می‌آید. برهان به دو نوع لمی و اینی، و لمی نیز به لم مطلق و غیر مطلق تقسیم می‌شود و برهان اینی نیز به دلیل و این مطلق و ملازمات عامه منقسم می‌گردد. منطق‌دانان و فلاسفه بر این باورند که از میان این براهین، برهان لم و این ملازمات منتج یقین هستند. اما اینکه در فلسفه ما از چه برهانی می‌توانیم استفاده کنیم، مورد اختلاف فلاسفه است. در این میان علامه طباطبایی قائل است که در فلسفه تنها از براهین این ملازمات می‌توان بهره جست؛ چرا که موضوع فلسفه، در بر گیرنده همه اشیا است؛ لذا معلول چیزی بیرون از آن نمی‌تواند باشد؛ در نتیجه علتی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود تا از طریق آن به معلول پی‌ببریم. همچنین محمولات فلسفه از وجود بیرون نیستند، بلکه عین وجود و صفات و احکام وجودند؛ لذا این محمولات هم نمی‌توانند علت داشته باشند. از طرفی براهین این دلیل مطلق نیز یقینی نیستند و در نتیجه فقط برهان ملازمات باقی می‌ماند.

ما در این نوشتار بر آنیم که نخست انواع برهان را صورت کامل تبیین کرده، سپس مدعای علامه طباطبایی مبنی بر عدم جریان براهین لمی را بیان کنیم، و مورد بررسی قراردهیم و اثبات کنیم که در فلسفه می‌توان از براهین لمی بهره جست.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که اصل تبیین برهان در کتب منطقی به صورت مفصل بیان شده است، ولی جناب شیخ‌الرئیس و علامه طباطبایی جزء معدود افرادی هستند که به صورت مبسوط به تبیین برهان ملازمات پرداخته‌اند. کلام علامه طباطبایی به صورت جسته و گریخته در شروح و حواشی کتب فلسفی بررسی شده است که ما در این مقاله بر آنیم به صورت مختصر و گویا انواع برهان را بررسی کنیم و به نقد کلام علامه طباطبایی در مورد کارکرد برهان ملازمات بپردازیم.



معانی لغوی و اصطلاحی برهان

برهان واژه‌ای عربی و به معنای سفید شدن، بیان آشکار، دلیل و حجت قاطع است.^۱ ارسطو در کتاب منطقش برهان را این گونه تعریف کرده است: «أعني بالبرهان، القياس المؤتلف اليقيني وأعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا».^۲ ابن سینا در توضیح این عبارت می‌گوید: مراد ارسطو این است که برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی برای دستیابی به نتیجه یقینی تشکیل یافته است.^۳ فارابی نیز در تعریف برهان نوشته است: «فالبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي يفيد - بذاته لا بالعرض - وجود الشيء و سبب وجوده معا».^۴ برخی دیگر از منطق‌دانان برهان را این گونه تعریف کرده‌اند: برهانی قیاسی است که از یقینیات باشد تا نتیجه یقینی از لازم آید بالذات و بالإضطرار.^۵

قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقینا بالذات اضطراراً.^۶

قید بالذات و بالإضطرار در این تعریف‌ها به این نکته اشاره دارد که تحصیل نتیجه یقینی از مقدمات یقینی در برهان، بی‌واسطه و به گونه ضروری انجام می‌گیرد؛ زیرا در قیاس برهانی، هم صورت و تألیف استدلال یقینی است و هم مواد مقدمات آن.^۷ یقین در اصطلاح منطق دو معنا دارد:

۱. یقین بالمعنی الاعم: آن است که انسان به مفاد قضیه‌ای اعتقاد داشته باشد و در کنار آن اعتقاد، بالفعل یا بالقوه اعتقاد دیگری باشد، مبنی بر اینکه نقیض آن قضیه هم باطل است؛
 ۲. یقین بالمعنی الاخص: آن است که انسان علاوه بر دو اعتقاد مزبور، مطمئن باشد که در آینده نیز هرگز امکان زوال آن دو اعتقاد وجود ندارد. گفتنی است که منظور از یقین در تعاریف ذکرشده برای برهان، معنای اول یقین، (یقین بالمعنی الاعم) است.^۸
- برهان از سه حد اصغر، اوسط و اکبر تشکیل یافته است. حد وسط، ایجادکننده ارتباط میان اصغر و اکبر، و بنابراین پایه اصلی برهان و علت علم به نتیجه است. علت حد وسط در برهان به این شکل است که تصدیق به وجود اکبر در اصغر را سبب می‌شود. برهان از این جهت

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۲۱، ذیل واژه «بره».

۲. ارسطو، منطق، ج ۲، ص ۳۳۳.

۳. ابن سینا، برهان شفا، ص ۷۸.

۴. فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۲۷۲.

۵. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۶.

۶. مظفر، المنطق، ص ۲۷۸.

۷. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۷۴.

۸. ر.ک: عسکری سلیمانی امیری، منطق پیشرفته، ص ۵۸ - ۵۹.

که حد وسط در آن علاوه بر علت تصدیق به نتیجه، ممکن است علت ثبوت خارجی نتیجه نیز باشد، بر دو نوع لمی و إنی است.^۱

واژه «برهان» عنوانی عام است که بر هر دو قسم لم و إنی اطلاق می‌گردد؛ اما گاه از آن تنها برهان لم قصد می‌شود و این از باب اطلاق اسم بر قوی‌ترین فرد است؛ زیرا اطلاق واژه برهان بر لم و إنی به گونه تشکیک است و اطلاقش بر برهان لم به دلیل اینکه حد وسط در آن هم واسطه در اثبات اکبر برای اصغر و هم واسطه در ثبوت اکبر برای اصغر است، قوی‌تر می‌باشد.^۲

شرایط مقدمات برهان

برهان از آن رو نتیجه یقینی دارد که مقدماتش دارای شرایط ذیل‌اند:

۱. یقینی الصدق هستند؛ از این رو برهان به طبع به یقین منتج نتیجه صادق است نه به حسب وضع تنها، مانند قیاس؛
۲. بالطبع و در وجود بر نتیجه مقدم هستند؛ زیرا علل نتیجه‌اند؛
۳. در عقل از حیث زمان بر نتیجه مقدم هستند تا فرآیند رسیدن از آنها به نتیجه درست باشد؛
۴. در عقل، مقدمات از نتیجه شناخته شده‌ترند؛ به این معنا که حکم یقینی، نخست برای مقدمات است و به واسطه آنها برای نتیجه اثبات می‌شود. نه اینکه یقینی بودن نتیجه قصری باشد؛
۵. محمول آنها ذاتی موضوع آنهاست. محمول ذاتی در اینجا، محمولی است که یا در حد موضوع أخذ می‌شود و یا موضوع در حد آن أخذ می‌شود. محمول ذاتی در مقدمات برهان را این گونه نیز تعریف می‌کند: «محمولی که حملش بر موضوع به حسب ذات موضوع است، نه به واسطه امری عام‌تر یا خاص‌تر از موضوع». بنابراین در مقدمات برهان، محمول از لواحق طبیعت و ذات موضوع است، که یا به گونه اطلاق و یا بر وجه تقابل، بر موضوع حمل می‌شود و بر غیر از موضوع عارض نمی‌شود؛
۶. محمول مقدمات اولی برای موضوع آنهاست؛ به این معنا که بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شود. محمول اولی یا مقدم است یا غیر مقدم. محمول مقدم می‌تواند عام‌تر از موضوع یا مساوی با موضوع باشد؛ اما نمی‌تواند خاص‌تر از موضوع باشد. محمول غیر مقدم می‌تواند خاص‌تر از موضوع هم باشد، مانند حمل زوج بر عدد؛
۷. حمل محمول بر موضوع در مقدمات برهان، کلی است؛ به این معنا که محمول بر تک تک افراد موضوع و در همه زمان‌های وجود موضوع و به گونه اولی حمل می‌شود؛

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۲۷۵.

۲. همان، ص ۲۷۷.

۸. محمول مقدمات برهان، ضروری موضوع آنهاست؛ به این معنا که هر یک از مقدمات برهان، قضیه ضروریه است نه ممکنه؛ زیرا باید مقدمات و نتیجه برهان به گونه‌ای باشد که طبع، آنها را در نفس الامر اقتضا کند تا مطابق با وجود باشند و روشن است که انتاج ضروری از غیر ضروری، به اقتضای طبع و مطابق با وجود نیست. مراد از ضروریه بودن مقدمات برهان، ضروریه وصفیه است که هم ضرورت ذات را شامل می‌شود و هم ضرورت وصفی را؛ زیرا در برهان به محمولی ضروری گفته می‌شود که به حسب جوهر و طبیعت اجزای قضیه، ضروری است، نه به حسب امری خارجی که مفید یقین نیست؛ بنابراین محمولات در برهان عبارت‌اند از: جنس و فصل (مقوم‌های ذات موضوع) و اعراض ذاتی غیر مفارق.^۱

اقسام برهان

الف) برهان لم (سیر از علت به معلول): هرگاه حد وسط افزون بر آنکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد، بدان برهان لم می‌گویند؛
 ب) برهان إن: هرگاه حد وسط فقط علت اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق به آن باشد، برهان إن نامیده می‌شود.

منظور از علت اثبات این است که حد وسط، فقط علت تصدیق به نتیجه است؛ یعنی حد وسط در ذهن ما سبب شده است تا اکبر برای اصغر ثابت باشد. اساساً در همه براهین حد وسط واسطه در اثبات است و قوام برهان به این است که حد وسط نقش واسطه در اثبات بودن خود را ایفا کند. مثال: این فلز منبسط است. هر فلزی که منبسط است، حرارت دیده است. پس این فلز حرارت دیده است. در این مثال حد وسط (انبساط) فقط باعث شده در ذهن ما حرارت برای «این فلز» حاصل شود و در خارج هیچ ثبوتی را ایجاد نمی‌کند. مثال دیگر: حسن لرز دارد. هر که لرز دارد، تب دارد. پس حسن تب دارد. در این مثال، حد وسط (لرز) تنها علت ثبوت تب برای حسن در ذهن است و علت ثبوت تب برای حسن در خارج نیست؛ بلکه معلول تب برای حسن در خارج است.

منظور از علت در ثبوت نیز علیتی است که صرف نظر از علم ما (مقام اثبات) ناظر به نفس الامر (مقام ثبوت) نیز باشد. مثال: این چوب ملاصق با آتش است. هر چوبی که ملاصق با آتش باشد، مشتعل است. بنابراین، این چوب مشتعل است. در این مثال حد وسط (ملاصقت با آتش) افزون بر آنکه در مقام اثبات (ذهن) باعث شده که اشتعال برای چوب حاصل شود، در مقام ثبوت و خارج نیز علت ثبوت اشتعال برای چوب است. مثال دیگر: حسن تب دارد. هر که تب

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۲۹۳ - ۲۸۴.

دارد. لرز دارد، پس حسن لرز دارد. در این مثال، حدوسط (تب) هم علت ثبوت لرز برای حسن در ذهن است (اثبات) و هم علت ثبوت لرز برای حسن در خارج است (ثبوت).^۱

اقسام برهان لم

الف) لم مطلق: هرگاه حد وسط در برهان لم علاوه بر اینکه علت وجود اکبر در اصغر است، علت وجود خود اکبر نیز باشد، بدان برهان لم مطلق می‌گویند. مثال: این فلز حرارت دیده است و هر فلزی که حرارت ببیند، انبساط می‌یابد. بنابراین، این فلز انبساط یافته است. در این مثال حد وسط (حرارت) علاوه بر اینکه سبب شده در خارج انبساط برای فلز حاصل شود، علت خود اکبر (انبساط) نیز هست و حرارت، چه در این فلز و چه در فلزات دیگر، علت انبساط است؛

ب) لم غیر مطلق: هرگاه حد وسط در برهان لم فقط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و علت وجود خود اکبر نباشد، بدان برهان لم غیر مطلق می‌گویند. برهان لم غیر مطلق خود بر سه گونه است: ۱. حد وسط معلول وجود اکبر باشد؛ مانند: هرانسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است. بنابراین هر انسانی جسم است؛

۲. حد وسط معلول وجود اصغر باشد؛ مانند: زوایای مثلث مساوی با دو زاویه قائمه است و هر چیزی که زوایایش مساوی با دو زاویه قائمه باشد، زوایایش نصف زوایای مربع است. بنابراین زوایای مثلث نصف زوایای مربع است؛ ۳. حد وسط نه معلول وجود اکبر و نه معلول وجود اصغر باشد؛ مانند: این حیوان کلاغ است و هر کلاغی سیاه است. بنابراین این حیوان سیاه است.^۲ طبق نظر تمامی منطق‌پوین و فلاسفه برهان لم با تمام شقوق خود منتج یقین است؛ زیرا سیر در آن از علت به معلول می‌باشد.

اقسام برهان إن

الف) إن دلیل (سیر از معلول به علت): اگر حد وسط برهان در عین آنکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، آن برهان، إن دلیل نامیده می‌شود. مانند: این چوب مشتعل است. هر چوبی که مشتعل باشد، ملاصق با آتش بوده است. بنابراین، این چوب ملاصق با آتش بوده است. در این مثال حد وسط (اشتعال) معلول ثبوت اکبر (الصاق با آتش) برای اصغر (چوب) است.^۳

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۲۸۴-۲۹۳، همو، *شرح الإشارات*، ج ۱، ص ۳۰۷، ابن سینا، *برهان شفا*، ص ۷۹، علامه حلی، *الجواهر النضید*، ص ۲۰۲.

۲. ر.ک: ابن سینا، *برهان شفا*، ص ۷۹ - ۸۴.

۳. ر.ک: ابن سینا، *برهان شفا*، ص ۷۹ - ۸۰، فخر رازی، *شرح الإشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۳۵۷.



برهان‌ین و لم و بررسی کارکرد برهان در فلسفه از منظر علامه طباطبایی

بنا بر نظر مشهور، برهان‌ین دلیل مفید یقین نیست؛ زیرا اولاً طبق قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها» اساساً با شک در علت، هرگز یقین به معلول پدید نمی‌آید تا از راه یقین به معلول، علم و یقین به علت حاصل شود؛ ثانیاً طبق همان قاعده، اگر علت از امور سبب‌دار باشد، باید از راه سببش بدان علم پیدا کنیم، نه از راه معلولش، ثالثاً در هر برهانی، ضرورت و یقین نتیجه از راه ضرورت و یقین مقدمات به دست می‌آید؛ حال آنکه در برهان‌ین دلیل، مقدمات، معلول نتیجه هستند و ضرورت و یقین خودشان را از نتیجه می‌گیرند. لذا برهان‌ین دلیل مستلزم دور است؛ به بیان دیگر در برهان‌ین دچار گونه‌ای دور معرفتی هستیم؛ چرا که در این برهان، یقین به وجود معلول است و از طرفی در متن یقین به وجود معلول، یقین به وجود علت نهفته است؛ حال آنکه، یقین به علت مطلوب ما بود و ما می‌خواستیم با این برهان بدان برسیم.^۱

ب) این مطلق (سیر از یک معلول شیء به معلول دیگر همان شیء): اگر حد وسط برهان فقط علت اثبات اکبر برای اصغر باشد ولی در مقام ثبوت نه علت ثبوت اکبر برای اصغر و نه معلول آن باشد، بلکه صرفاً میان حد وسط و اکبر تلازمی برقرار باشد بدین نحو که هر دو، معلول علت ثالثی باشند، آن برهان، این مطلق نامیده می‌شود؛ مانند این تب، نوبه است. هر تبی که نوبه باشد (نوبه نوبه شدید شود) محترق است. بنابراین این تب محترق است. در این مثال شدت تب و احتراق معلول شیء ثالث، یعنی عفونت خارج عروق هستند.

برهان‌ین مطلق نیز یقینی نیست؛ زیرا این برهان در حقیقت مرکب از دو استدلال است: یکی استدلال از نوع این دلیل که از معلول به علت پی می‌بریم و دیگری استدلال از نوع لمی که از راه علت به معلول می‌رسیم. بنابراین چون در این نوع برهان، از برهان‌ین دلیل استفاده شده است، این برهان معتبر نیست.^۲

ج) برهان ملازمات عامه: در این نوع برهان، از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر آن منتقل می‌شویم. مقصود از ملازمات عامه، لوازم وجود است که مساوی با وجود می‌باشند. میان لوازم عامه وجود، رابطه علی و معلولی خارجی و عینی برقرار نیست و در وجود خارجی، یکی از آنها علت دیگری نمی‌باشد. همان گونه که در وجود خارجی، معلول شیء سوم نیز نمی‌باشد.^۳ البته در تحلیل‌های مفهومی، هر یک از آنها لازم وجود و معلول آن هستند؛ و لذا با یکدیگر ملازم‌اند و برخی از آنها واسطه برای اثبات برخی دیگر قرار می‌گیرند؛

۱. ر.ک: علامه طباطبایی، برهان، ص ۱۲۳؛ ابن سینا، برهان شفا، ص ۸۶.

۲. ر.ک: خواجه‌نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۵۸؛ علامه طباطبایی، برهان، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۳. ر.ک: علامه طباطبایی، تعلیقه براسفار، ج ۶، ص ۲۸.

چنانکه در بحث جعل، «اصالت وجود» واسطه در اثبات محمول بودن وجود واقع می‌شود؛ یعنی از راه علم به یک لازم وجود (اصالت وجود) علم به لازم دیگر (محمول بودن وجود) به دست می‌آید. در برهان ملازمات عامه اساساً علیت خارجی محقق نیست؛ بلکه فقط تلازم و معیت میان دو لازم محقق است، به نحوی که از علم به یک لازم، علم به دیگری حاصل می‌شود؛ مانند وجود و صفات حقیقی خداوند که در خارج با مصداق واحد موجودند و تعدد و تكثر خارجی ندارند تا یکی، علت دیگری باشد یا هر دو، معلول علت سومی باشند؛ بلکه به این دلیل که در خارج با یک مصداق موجودند، میان آنها معیت و تلازم برقرار است و به همین دلیل، می‌توان از طریق علم به یکی، به دیگری علم پیدا کرد.

بیان دیگری از برهان ملازمات عامه: اگر موضوعی باشد که دو محمول مجزا دارد و این دو محمول از عوارض ذاتی آن موضوع محسوب شوند و ثبوت یکی از این عوارض ذاتی (حد وسط) برای موضوع (حد اصغر) بین باشد و ثبوت عارض دیگر (حد اکبر) بر عارض اول (حد وسط) نیز بین باشد، در این صورت از طریق عارض بین الثبوت (حد وسط) برای موضوع (حد اصغر)، عارض غیر بین الثبوت (حد اکبر) را برای موضوع (حد اصغر) ثابت می‌کنیم.^۱ برهان ملازمات عامه طبق نظر مشهور فلاسفه همچون ابن سینا، خواجه، علامه و... اعتبار کافی دارد و مانند برهان لمی، معتبر و مفید یقین است.

کارکرد برهان ان و لم در فلسفه از منظر علامه طباطبایی

طبق نظر علامه براهین فلسفی همگی از سنخ برهان ملازمات عامه‌اند. از آنجا که موضوع فلسفه در بر گیرنده همه اشیاست، لذا نمی‌تواند معلول چیزی بیرون از خود باشد. در نتیجه علتی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود تا از طریق آن به معلول پی ببریم و از طرفی هم، محمولات فلسفه بیرون از وجود نیستند، بلکه عین وجود و صفات و احکام وجودند؛ لذا این محمولات هم نمی‌توانند علت داشته باشند. در نتیجه براهین لمی در فلسفه جای ندارند و از طرفی براهین ان دلیل مطلق نیز یقینی نیست. بنابراین تنها برهانی که مفید و منتج یقین است و می‌توان از آن در فلسفه استفاده کرد، برهان ملازمات عامه است:

خامساً: أن کون موضوعها أعم الأشياء یوجب أن لا یکون معلولاً لشيءٍ خارج منه، إذ لا خارج منه، فلا علة له، فالبراهین المستعملة فیها لیست ببراهین لمیة و اما برهان الإن فقد تحقق فی کتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا یفید یقیناً، فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الإن الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة، فیسلك فیہ من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر.^۲

۱. ر.ک: بهمنیار، التحصیل، ص ۲۳۱؛ ابن سینا، الشفا، المنطق، ج ۳، ص ۸۶ - ۸۷.

۲. علامه طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ص ۱۱.

بررسی کارکرد برهان لم و ان در فلسفه از منظر علامه طباطبائی

استدلال علامه بر عدم جریان براهین لمی در فلسفه بر دو مقدمه مبتنی است که به نظر می‌رسد هر دو مقدمه قابل مناقشه‌اند.

مقدمه اول: محمولات مسائل فلسفه همیشه باید مساوی وجود باشند؛ پس مفاهیمی که اخص از وجود هستند، به‌تنهایی محمول یک مسئله فلسفه واقع نمی‌شوند؛ بلکه از آنها و مقابل‌هایشان یک قضیه مردده المحمول ساخته می‌شود؛ قضیه‌ای که اطراف تردید در آن، مساوی موجود مطلق است. این قضایای مردده المحمول، مسائل فلسفی را تشکیل می‌دهند.

ریشه این کلام علامه طباطبائی در مبنای ایشان در بحث عرض ذاتی است؛ چرا که طبق نظر علامه طباطبائی^۱ عرض ذاتی آن محمولی است که یا به‌تنهایی با موضوع مساوی است، مانند خارجیت مطلق، برای موجود مطلق، یا اینکه محمول به همراه مقابلش مستوفات هستند و از این رو، با هم عرض ذاتی موضوع قرار می‌گیرند، نه به‌تنهایی؛ مانند واجب که همراه مقابلش یعنی ممکن، عرض ذاتی موضوع (موجود مطلق) قرار می‌گیرد و مستوفات همه اقسام است.^۱

مناقشه

موضوع بسیاری از مسائل فلسفی، قسم خاصی از موجود است، نه موجود مطلق، و محمولشان نیز اموری است که به آن قسم خاص از موجود اختصاص دارد؛ مانند واجب و ممکن که قسمی از موجودند و می‌توانند موضوع قرار گیرند و محمولات مخصوص به خود را داشته باشند و لزومی ندارد در علم فلسفه موضوع حتماً موجود مطلق باشد تا بگوییم چون موجود مطلق عام‌ترین اشیا است، نمی‌توان علتی بیرون از موجود مطلق تصور کرد؛ تا علت حمل محمول بر موضوع شود. لذا برای اثبات این گونه مسائل می‌توان از برهان لمی استفاده کرد؛ چرا که ثبوت محمولات آنها برای موضوعاتشان علتی بیرون از خودشان دارند و همان علت می‌تواند واسطه در اثبات آنها قرار گیرد.

برای مناقشه در مبنای علامه طباطبائی همچنین می‌توان گفت برخی از عوارض هستند که اخص‌اند و حتی با عدل خود، موجودات را به گونه ناقص و غیر مستوفای تقسیم می‌کنند و از طرفی جزء عوارض ذاتی موجود هستند؛ مثل تقسیم وجود به جوهر و عرض که هر دو از عوارض ذاتی‌اند، ولی واجب را شامل نمی‌شوند. همچنین به عنوان جواب نقضی می‌توان بیان داشت که برخی از عوارض هستند که موجودات خارجی را به گونه مستوفای تقسیم می‌کنند و با مقابلشان

۱. ر.ک. علامه طباطبائی، *نهایة الحکمه*، ص ۴ - ۵؛ *همو*، *تعلیقه بر اسفار*، ج ۱، ص ۲۸ و ۳۰.

مساوی با موضوع هستند، اما از عوارض ذاتی نمی‌باشند؛ بلکه از عوارض غریب‌اند؛ مثل سیاهی و عدم سیاهی.

مقدمه دوم: حد وسط در برهان لمی باید علت خارجی برای نتیجه باشد.

مناقشه

همان گونه که جناب شیخ‌الرئیس در کتاب *برهان شفا*، فصل هفتم از مقاله اولی بیان داشته‌اند، در برهان لمی علت خارجی حد وسط برای نتیجه لزومی ندارد؛ بلکه اگر حد وسط تنها بر حسب تحلیل‌های ذهنی علت برای نتیجه باشد، برهان ما لمی خواهد بود؛ مانند: ماهیت ممکن است و هر ممکنی به علت نیاز دارد. پس ماهیت به علت نیاز دارد. در این برهان، امکان که حد وسط است، تنها در تحلیل عقلی علت نیاز ماهیت به علت است، نه در خارج؛ با این همه، قیاس مزبور، قیاسی برهانی است. چنین قیاس‌های برهانی‌ای در فلسفه فراوان به کار می‌رود. مثال دیگر برای برهان لمی که علت در آن تحلیلی است: خداوند حی است. هر موجودی که حیات داشته باشد، عالم است. بنابراین خداوند عالم است. در این برهان، حد وسط (حیات) علت تحلیلی ثبوت اکبر (عالم) برای اصغر (خداوند) است؛ زیرا حیات و علم از صفات خداوند هستند و صفات الهی با همان وجود بسیط خداوند موجودند و ذهن در مقام تحلیل، معنای حیات و علم را از یکدیگر تفکیک می‌کند و می‌یابد که اتصاف خداوند به حیات، علت اتصاف او به علم است.

اشکال دیگری که بعضی از بزرگان مثل استاد جوادی آملی^۱ ایراد فرموده‌اند، بدین قرار است که اساساً اگر جریان برهان لم در فلسفه را منکر شویم، همه براهین نیز مخدوش می‌شود و هیچ برهانی منتج و یقینی نخواهد بود؛ چرا که برهان *إن* با همه اقسام خود به برهان لم باز می‌گردد؛ زیرا آن گاه که از معلول به علت پی برده می‌شود، از تلازم بین علت و معلول استفاده می‌شود؛ در غیر این صورت راهی برای پی بردن به علت از طریق معلول وجود ندارد و دلیل مطلب این است که با شک در علت، هرگز نمی‌توان به معلول یقین پیدا کرد، تا از آن پس از طریق معلول به علت، علم حاصل شود.

آنگاه که از احداً المتلازمین به دیگری پی برده می‌شود نیز در حقیقت همراه با احداً المتلازمین به مستلزم فائق که علت آن دو است، و از طریق آن به متلازم دیگر علم پیدا می‌شود؛ یعنی شناخت یکی از دو معلول که قرین و بلکه متفرع بر شناخت علت آن است، موجب می‌شود تا از طریق آن علت به معلول دیگر علم حاصل گردد. بنابراین ملازمات عامه در فلسفه همانند ملازمات دیگر علوم برهانی نسبت به یکدیگر واجب بالقیاس‌اند و در هر واجب بالقیاس ربط علی

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مخنوم*، ج ۲، ص ۸۶ - ۸۸ و ج ۵، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

وجود خواهد داشت و ربط علی به این است که یا یکی از دو واجب بالقیاس، علت دیگری باشد، یا هر دو معلول شیء سوم؛ در نتیجه هیچ گاه تلازم بدون علت و معلول نخواهد بود و برهانی که در محور علت و معلول تنظیم می‌شود، حتماً به برهان لمی برمی‌گردد.

جمع‌بندی

برهان، قیاسی است که از یقینیات تشکیل شده و نتیجه آن نیز بالاضطرار یقینی است. منظور از یقین نیز همان یقین بالمعنی الاعم است که در آن انسان به مفاد قضیه اعتقاد دارد و در کنار آن به بطلان نقیض قضیه نیز علم پیدا می‌کند. طبق نظر منطقیون لازم است که مقدمات برهان باید شرایط خاصی داشته باشد؛ شرایطی از قبیل یقینی‌الصدق بودن و تقدم بالطبع و وجودی بر نتیجه. در هر برهانی حد وسط علت تصدیق به نتیجه است. پس قوام برهان به حد وسط است و همواره اوسط، علت علم به نتیجه است. حال اگر اوسط علاوه بر اینکه واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است واسطه در ثبوت نفس‌الامری اکبر برای اصغر نیز باشد، در این صورت آن برهان، لمی خواهد بود؛ ولی اگر حد وسط فقط واسطه در اثبات باشد نه ثبوت، آن برهان، اِنّی خواهد بود.

برهان لم به مطلق و غیر مطلق تقسیم می‌شود. در برهان لم مطلق، حد وسط علاوه بر اینکه علت وجود اکبر در اصغر است، علت وجود خود اکبر نیز هست؛ اما در برهان لم غیر مطلق، حد وسط تنها علت وجود اکبر در اصغر است و علت وجود خود اکبر نیست. برهان اِنّ نیز به دلیل و مطلق و ملازمات تقسیم می‌شود. اگر حد وسط در عین آنکه علت اثبات اکبر برای اصغر است. معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. آن برهان، اِنّ دلیل نامیده می‌شود؛ ولی اگر حد وسط فقط علت اثبات اکبر برای اصغر باشد ولی در مقام ثبوت، نه علت ثبوت اکبر برای اصغر و نه معلول آن باشد بلکه صرفاً میان حد وسط و اکبر تلازمی برقرار باشد بدین نحو که هر دو، معلول علت ثالثی باشند، در این صورت آن برهان، اِنّ مطلق نامیده می‌شود. در برهان اِنّ ملازمات از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر آن منتقل می‌شویم. مقصود از ملازمات عامه، لوازم وجود است که مساوی با وجود می‌باشند. میان لوازم عامه وجود، رابطه علی و معلولی خارجی و عینی برقرار نیست و در وجود خارجی، یکی علت دیگری نمی‌باشد؛ همان گونه که در وجود خارجی، هر دو معلول شیء سوم نیز نیستند. طبق نظر منطق دانان و فلاسفه از بین این براهین فقط براهین لمی و برهان ملازمات منتج یقین‌اند. طبق نظر علامه، براهین فلسفی همگی از سنخ براهین ملازمات عامه‌اند. از آنجا که موضوع فلسفه در برگیرنده همه اشیا است، لذا نمی‌تواند معلول چیزی بیرون از خود باشد؛ در نتیجه علتی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود تا از طریق آن به معلول پی ببریم و از طرفی هم،

محمولات فلسفه بیرون از وجود نیستند؛ بلکه عین وجودند لذا این محمولات هم نمی‌توانند علت داشته باشند. در نتیجه براهین لمی در فلسفه جای ندارند و از طرفی براهین إن دلیل مطلق، نیز یقینی نیستند. اما موضوع بسیاری از مسائل فلسفی، قسم خاصی از موجود است، نه موجود مطلق، و محمولشان نیز اموری است که به آن قسم خاص از موجود اختصاص دارد؛ مانند واجب و ممکن که قسمی از موجودند و می‌توانند موضوع قرار گیرند و محمولات مخصوص به خود را داشته باشند و لزومی ندارد در علم فلسفه موضوع حتماً موجود مطلق باشد؛ لذا کلام علامه طباطبایی تام نیست.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، المنطق، البرهان، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ارسطو، منطق، تصحیح عبدالرحمن بدوی، دار القلم، ۱۹۸۰م.
۳. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیق مَخْتوم، تدوین حمید پارسانیا، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ش.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تعلیقات اسفار، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۶. _____، رسائل سبعة، البرهان، قم، چاپ حکمت، ۱۳۶۲ش.
۷. _____، نهاية الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ش.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح سیدعبدالله انوار، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.
۹. _____، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۱۰. فارابی، محمد بن محمد، المنطقیات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۱. مظفر، محمدرضا، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی، تحقیق رحمت الله رحمتی، چاپ دوم، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. الرازی، الامام فخرالدین، شرح الاشارات، قم، نشر کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. سلیمانی امیری، عسکری، منطق پیشرفته، چاپ اول، قم، نشر المصطفی، ص، ۱۳۸۹ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین^۱

رسول اسکندی^۲

چکیده

وحدت وجود عارف یک ترکیب اضافی است که در آن مضاف (وحدت) عین مضاف الیه (وجود) است، نه امرزاید بر آن. و چون وجود مورد نظر یک وجود شخصی و منحصر (ذات واجب الوجود بالذات) است، وحدت مورد نظر عین ذات است. از دو روش می‌توان اثبات کرد ابن عربی معتقد به وحدت وجود است. اول، تصریحات و تمثیلات ابن عربی؛ دوم، تصریحات مخالفان او. از لوازم و فروعات وحدت وجود این است که یک وجود کل هستی را پر کرده و مصداق بالذات وجود است. از این رو، مخلوقات مصداق بالذات وجود نیستند. همچنین حق به نحو احاطی از خلق، متمایز است و نیز اتحاد ذات حق با مخلوقات و یا حلول حق تعالی در مخلوقات نفی می‌شود؛ زیرا حلول و اتحاد در جایی مطرح است که دو وجود باشد. این در حالی است که بر اساس مبنای عرفانی در کل هستی فقط یک وجود است و مابقی شئون او هستند. البته این به معنای نفی کثرات، نیست بلکه همه کثرات، واقعیت خود را به نحو تقيیدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق می‌گیرند و با وجود حق تحقق می‌یابند. همچنین باید توجه داشت چون ذات حق نمی‌تواند با اشیا، نسبت ایجاد برقرار کند، باید به تعیین اول و تعیین ثانی تنزل یابد تا اشیا ایجاد شود. به این شکل که اسماء و صفات در مقام ذات، مانند اسماء و صفات در تعیین اول مندمج‌اند، اما در مقام ذات قابلیت ایجاد وجود ندارد، ولی در تعیین اول با اینکه ایجاد صورت نمی‌گیرد، ولی قابلیت ایجاد وجود دارد. همین قابلیت ایجاد در تعیین اول، زمینه کثرت علمی تفصیلی در تعیین ثانی را به وجود می‌آورد. و این کثرات علمی، اسماء و صفات در تعیین ثانی منشأ کثرات خلقی می‌شوند.

کلیدواژگان

وحدت وجود، وجود، وحدت، کثرت، نفس رحمانی، قاعده‌الواحد، تجلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی، مدرس فلسفه (skandari2107@Gmail.com).

نظریه وحدت وجود از مباحثی است که سابقه بسیار طولانی در تاریخ اندیشه عرفانی اسلامی دارد. این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است و به لحاظ تاریخی و به طور قطعی نمی‌توان فرد و شخص معینی را واضح و مؤسس آن دانست. قدر مسلم این که برخی از عرفای مسلمان، پیش از ابن عربی متوجه آن بوده‌اند، اما به دلیل هراس از مخالفان، توان اظهار آن را نداشته‌اند. البته نه به سبک و روشی که ابن عربی و پیروانش مطرح کرده‌اند. بطورجزم نمی‌توان ادعا کرد که در آن دوره، وحدت موردنظر عارف، وحدت شهودی بوده یا وحدت وجودی (یعنی آیا عارف به مقامی می‌رسد که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند ولی این واحد دیدن چه بسا ناشی از توجه شدید به حق و غفلت از غیر است، نه ناشی از اینکه ضرورتاً حقیقتی در کار نباشد یا اینکه او حقیقت وجود را واحد می‌داند و می‌گوید تنها یک حقیقت است که شایسته نام وجود است).

برخی معتقدند عارفان قرن سوم و چهارم اگر دم از وحدت وجود، زده‌اند چیزی بالاتر از وحدت شهودی نگفته‌اند، ولی گروهی دیگر معتقدند در جهان‌بینی عرفانی، تنها یک حقیقت، شایسته نام وجود است. اما آنها تعبیر فلسفی درباره این مطلب نداشته‌اند و محی الدین برای این مطلب توجیه فلسفی آورده است. به عبارت دیگر، آنچه را عرفا از طریق کشف و شهود دریافته‌اند او توانسته در یک قالب مأنوس با عقل بیان کند.

مسلم است که در فضای عرفان نظری، نظریه وحدت وجود به صورت خلق‌الساعه به وجود نیامده، بلکه به تدریج در طی زمان شکل گرفته و می‌توان گفت نظر عرفایی مانند بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج، ابوسعید فراز و امام محمد غزالی، تأثیرات عمیقی در شکل‌گیری این نظریه داشته است. همچنین نمی‌توان گفت مؤسس و مبدع نظریه وحدت وجود، محیی‌الدین است، بلکه محیی‌الدین را می‌توان بزرگترین شارح و مفسر نظریه وحدت وجود، معرفی کرد که بعد از او، پیروان مکتبش به تدریج به شرح و توضیح آن نظریه پرداختند. برخی از شارحان مهم این مکتب، عارفانی در قرون هشتم و نهم نظیر قیصری، سید حیدر آملی، محمد بن حمزه فناری، ابوحامد محمد اصفهانی و در آخر، صائن‌الدین علی بن ترکه، تلاش کرده‌اند تا ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند که طبیعتاً آن ادله باب مناقشات فلسفی را درباره این مسئله گشوده است.

بدین ترتیب، فلاسفه نیز به تدریج، با این مسئله دست و پنجه نرم کردند مثل جلال‌الدین دوانی (۹۰۷ ه.ش)، اما شرح و تفسیر آن فیلسوف، طرفداران جدی پیدا نکرد و بعدها صدرا

نشان داد که این نظریه مبتنی بر اصالت ماهیت است، ولی این نظریه در فلسفه صدرایی صورت ویژه‌ای یافت. صدرا با اثبات فلسفی اصالت وجود توانست راه را برای مدعای اصلی عرفان یعنی وحدت، باز و براهین قابل اعتنایی در این باب ارائه کند.^۱ این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که وحدت وجود از نگاه محیی‌الدین، به چه معناست و آیا این نوع از هستی‌شناسی به معنای نفی کثرات است؟ برای فهم این مسئله نخست باید چند نکته روشن شود:

- الف) آیا وحدت و وجود در لسان عرفا، با وحدت و وجود در نگاه حکما، به یک معناست؟
 ب) وحدت وجود از منظر مشاء، صدرا و عرفا چگونه تبیین می‌شود؟
 ج) اثبات اعتقاد محیی‌الدین به وحدت وجود، از چه راه‌هایی به دست می‌آید؟
 د) لوازم و ویژگی‌های وحدت وجود چیست؟
 ه) کیفیت حصول کثرت از وحدت به چه ترتیب است؟

«وحدت» و «وجود» در لسان عرفا و حکما

گاهی عرفا، بحث وحدت را در ضمن مبحث توحید مطرح کرده‌اند. برای نمونه، حمزه فناری، پس از معنی توحید از حیث لغوی و اصطلاحی، وحدت را تعریف و اقسام آن را بیان می‌کند: «توحید در لغت به معنای تفرید و یگانه ساختن است و در اصطلاح عرفا عبارت است از علم به یگانه ساختن وجود محض...مرتبه نخست از اقسام وحدت، لحاظ کردن وحدت من حیث هی هی است. این نوع وحدت با ذات حق مغایرتی ندارد، بلکه عین ذات حق است.^۲ گاهی در ضمن مبحث وجود مطرح کرده‌اند، چنان‌که صدرالدین قونوی می‌گوید: «و حق از جهت وحدت وجودش چیزی جز واحد از او صادر نشده است؛ زیرا اظهار و ایجاد واحد از آن جهت که واحد است، جز واحد نخواهد بود، لکن این واحد نزد ما همان وجود عام است که بر اعیان ممکنات اضافه شده است».^۳ با اینکه عرفا، اصطلاح وحدت و وجود را از فلسفه گرفته‌اند، ولی مقصود آنها از این دو با مقصود فلاسفه مشاء متفاوت است. از نظر هر دو گروه وحدت مساوق وجود است و همچنین مفهوم وجود و مفهوم وحدت امر بدیهی است بدین معنا که بدون واسطه ادراک می‌شوند.

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۷۳-۱۸۲؛ زکریا بهارنژاد، ابن عربی و نظریه وحدت وجود، ص ۴۳-۶۲؛ حسین سوزنجی، وحدت وجود حکمت متعالیه، ص ۲۱۵-۲۲۸.

۲. حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۳.

۳. صدرالدین قونوی، مشرع الخصوص الی معانی النصوص، ص ۲۶۵.

ولی مقصود فلاسفه مشاء و عرفا از وجود و وحدت، تفاوت‌هایی دارد که بیان می‌شود:

۱. وحدت فلسفی، امر عرضی است؛ یعنی چیزی است که عارض بر ماهیت می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان، واحد است، انسان بعنوان ماهیت معروض و موضوع، واقع شده و واحد محمول و عارض بر آن شده است. یعنی انسان به لحاظ ذات و ماهیت خود نه واحد است و نه کثیر ولی با عروض وحدت و یا کثرت، واحد و کثیر می‌شود اما وحدت عرفانی، وحدت ذاتی است یعنی یک مفهوم انتزاعی نیست که عارض بر ماهیت می‌شود بلکه یک موجود حقیقی بسیط است که مبدأ هستی است. به عبارت دیگر، وحدت مورد نظر عرفا، وحدت حقه حقیقی است، که وحدت عین ذات، می‌باشد نه امر عارض بر ذات.
۲. وحدت فلسفی در مقابل کثرت بکار می‌رود، ولی از نظر عرفا به دلیل اینکه وحدت امر بسیط و ذاتی است، مقابل ندارد؛ زیرا مقابل داشتن فرع بر آن است که به جز واحد شخص موجود دیگری در عالم باشد و با فرض وحدت شخصی، موجود دیگری وجود ندارد تا در مقابل آن قرار گیرد.
۳. وحدت فلسفی، وحدت عددی است. وحدت عددی، وحدتی است که فرض تکرار در آن وجود دارد. وحدت عددی در مقابل کثرت بکار می‌رود و در بیان آن می‌گوییم: یکی است و دو یا سه و... نیست.^۱

وجود از نظر فلاسفه مشاء

اینها وجودها را حقایقی می‌دانستند که به تمام ذات‌های بسیطشان متباینند، نه اینکه تباین وجودها به فصل‌هایشان باشد تا ترکیب در آنها لازم آید و وجود مطلق جنس آنها باشد و نه اینکه تباین وجودها به مصنفات و مشخصات باشد، تا وجود مطلق نوع آنها باشد بلکه وجود مطلق عرضی لازم آنهاست؛ یعنی خارج محمول است، نه اینکه عرضی به معنای محمول بالضمیمه باشد،^۲ ولی مقصود عرفا از وجود، حقیقت و مصداق خارجی و عینی اوست و براساس وحدت شخصی وجود معتقدند در جهان هستی تنها یک موجود واقعی و حقیقی وجود دارد و آن هم ذات حق است.^۳ در عرفان وقتی سخن از بداهت و یا فرضاً عدم بداهت وجود مطرح می‌شود مقصود از آن مصداق وجود است نه مفهوم وجود البته این بدان معنا نیست که از نظر عرفا مفهوم وجود بدیهی نیست.

باید توجه داشت که فلاسفه حقیقت وجود را در مقابل مفهوم قرار می‌دهند، ولی عرفا گاهی آن را مقابل مفهوم به کار می‌برند و گاهی نیز آن را مقابل سایه و ظل. در حالت اول

۱. صائن الدین علی الترمذی، تمهید القواعد، ص ۳۹ - ۳۸.

۲. حاجی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۳. محیی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۰۰.

که حقیقت وجود در مقابل مفهوم به کار می رود، مفهوم امر انتزاعی است که از مصداق خارجی انتزاع می شود و از آن حکایت می کند. چنین حقیقتی به لحاظ عینیت و بساطتی که دارد، امر بدیهی است؛ زیرا این حقیقت، واقعیت دارد و قابل انکار نیست و در حالت دوم که حقیقت وجود را مقابل ظل قرار می دهیم، نه مفهوم در اینجا آنچه به ادراک آدمی می آید، اظلال وجودی است، تنها این سایه های وجودی اند که مدرک ما واقع می شوند، ولی خود حقیقت وجود بر ما مجهول است و مجهول بودن آن به این معنا نیست که حقیقت وجود، دون ادراک ماست، بلکه به این معناست که فوق ادراک ما قرار دارد، او به لحاظ شدت وجودی و نوری که دارد به ادراک ما در نمی آید.^۱

بنابراین، هنگامی که عرفا از وحدت سخن می گویند، مقصود آنها «وحدت حقه حقیقی» است و هنگامی که از وجود صحبت می کنند، مرادشان از وجود، حق تعالی است. از این رو، این نوع وحدت با وجود حق مساوق است؛ یعنی به لحاظ مصداق و حیثیت، وحدت حق با وجود حق یکی هستند. تنها به اعتبار مفهوم ذهنی با هم متفاوت اند. می توان نتیجه گرفت اصطلاح وحدت وجود یک ترکیب اضافی است که در آن مضاف (وحدت) عین مضاف الیه (وجود) است، نه امر زاید بر آن و چون وجود مورد نظر یک وجود شخصی و منحصر (ذات واجب الوجود بالذات) است. بنابراین، وحدت مورد نظر هم عین ذات است.

نگرش های متفاوت پیرامون وجود و وحدت آن

بی تردید، در عالم، کثرت وجود دارد و تمایز اشیاء و موجودات حقیقی است از این رو، نگاه عارف وحدت وجودی با فیلسوف واقع گرا یکی است. پس هر دو گروه با اندیشه و تفکر سوفسطایی که عالم را وهم و خیال می پندارند، مخالف اند. اختلاف نظر پیرامون رابطه این کثرتهای واقع در عالم با مبدأ آنهاست که در ادامه، سه نظریه تبیین می شود:

۱. نظریه کثرت تباینی مشاء؛
۲. نظریه وحدت تشکیکی ملاصدرا؛
۳. نظریه وحدت وجود عرفانی.

نظریه مشاء در باب وحدت و کثرت وجود

گروهی بر این عقیده اند که مشاین، به کثرت وجود و کثرت موجود قائلند و در نظر ایشان، وجودها امور متکثر و متباین به تمام ذات است. بر اساس این مبناء چنین نیست که وجود، حقیقت یگانه ای باشد که میان همه موجودات مشترک است، بلکه به تعداد تمامی

۱. عبدالرحمن جامی، نقد الفصوص فی شرح الفصوص، ص ۲۴.

موجودات می‌توان از وجود نیز سخن گفت. اگر چه مشایبان به اشتراک معنوی وجود باور داشته و مفهوم وجود را مفهومی یگانه و مشترک می‌دانند، اما در نظر ایشان حقیقت وجود متکثر است و هر یک از وجودها با دیگری متباین به تمام ذات هستند؛ چرا که از نگاه آنها تباین میان وجودها یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به امر خارج از ذات. تمایز وجودها به جزء ذات نیست؛ زیرا وجودها بسیط و انقسام ناپذیرند، و اما تمایز وجودها به امور بیرون از ذات هم نیست؛ زیرا اگر تباین میان وجودها، به اموری بیرون از ذات باشد، مقوم و مقسم وجود یکسان خواهد بود.^۱ از نگاه مشاء بین وجودات تباین بالذات است، ولی اشتراکشان در یک مفهوم عام است که خارج از ذات آنهاست، ولی در عین حال، عرضی لازم برای حقائق خارجی است و به صورت خارج محمول به آنها نسبت داده می‌شود. باید توجه داشت صرف اینکه وجود بر همه موجودات حمل می‌شود، موجب وحدتی در اصل ذات آنها نمی‌شود. از این رو، باید از آنها پرسید که نحوه اطلاق این مفهوم بر وجودها چگونه است که در عین اشتراک معنوی لفظ هیچ گونه اشتراک ذاتی در حقائق خارجی یافت نمی‌شود؟

در این نظر، کثرت خیلی عنصر بنیادین است و کثرات هم با یکدیگر ارتباط ندارند، اما گروهی دیگر بر این باورند که این ظاهر کلام مشاء است و باید چیزی بیش از این ظاهر را قائل بود. اینکه ملاصدرا در اوائل الشواهد الربوبیه می‌گوید: «عندالتحقیق حرف مشاء به حرف ما برمی‌گردد» به این علت است که مگر مشاء رابطه علت و معلول را رابطه بریده می‌دانند. علت و معلول به لحاظ وجودی و خارجی، از هم بریده و متباین نیستند، بلکه باید یک نحو سنخیتی با هم داشته باشند. در نتیجه، در اصل ذات و وجودشان اشتراک خارجی، ولو بنحو اشتراک سنخی خواهند داشت. «فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التاكد و الضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤون. اقوام الفیلسوف المقدم. من اختلاف حقائقها عند التفطیش».^۲ اگر این سخن مشاء درست باشد، ما نباید تشکیک عامی را به عنوان نظر مشاء بدانیم. در نقد این نظریه (کثرت تباینی) باید گفت: اگر مفهوم واحد وجود از حقایق متباین بالذات انتزاع شود و بر همه آنها صدق کند، لازم می‌آید واحد عین کثیر، باشد در حالی که واحد عین کثیر نیست؛ یعنی چنین نیست که از حقائق متباین بالذات یک مفهوم واحد انتزاع شود و بر همه آنها صدق کند.^۳

۱. حاجی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۲. صدر، الشواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق سوم، تفریع، ص ۱۳۵.

۳. حاج سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۹ - ۲۰۸.

نظریه وحدت سنخی ملاصدرا

مقصود از وحدت سنخی، وحدت تشکیکی است که صدرا مطرح کرده است. البته همانگونه که بیان شد، مقصود ملاصدرا در نظریه تشکیک مفهوم وجود نیست، بلکه مراد او مصداق وجود است. ملاصدرا از راه تشکیک، یک نوع وحدت وجود را مطرح و اثبات کرده است. او معتقد است حقیقت وجود و نه مفهوم آن، سنخی واحد است. با این حال، دارای مراتب و درجات است. صدرا بعنوان یک فیلسوف به اصل علیت پایبند است و سلسله مراتب وجود را نیز باور دارد، ولی می‌گوید: «مراتب وجود در طول یکدیگرند و نه در عرض هم». به بیان دیگر، از نظر او، موجودات متکثر و متعدّدند، اما تعدّد و تکثر نشانه تباین و اختلاف نیست، چنانکه مشاء می‌پندارند؛ زیرا کثرات وجودی جنبه تشکیکی دارند و در طول یکدیگرند. به این معنا که درجات و مراتب یک حقیقتند. او مراتب وجود را به مراتب اعداد و نور تشبیه کرده و می‌گوید: «همچنان که اصل نور و عدد، واحد است و دارای مراتب مختلف است و این مراتب منافی با اصل نور و عدد نیست؛ زیرا مراتب در خود عدد و نور است و نه خارج از آن، حقیقت وجود نیز چنین است، طوری که وحدت آن عین کثرت و کثرت آنهم عین وحدت است. ملاصدرا وحدت وجود را به اشتراک معنوی وجود پیوند داده و می‌گوید: چون مفهوم وجود واحد است، منشأ انتزاع آن؛ یعنی حقیقت و مصداق وجود هم باید دارای وحدت باشد، وگرنه لازم می‌آید مفهوم از حقایق متباینه بما هی متباینه انتزاع شود که محال است».

وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی وجود از نگاه عرفا بدان معناست که یک وجود شخصی غیرمتناهی تمام هستی را پر نموده و جایی برای وجود غیر باقی نمی‌گذارد و ماسوا هر چه هستند، همه جلوه‌ها و تجلیات اویند. مقصود عارف از وحدت، وحدت ذاتی شخصی است، آن‌ها نه نظام علی معلولی فلاسفه را قبول دارند و نه ترتیب و سلسله مراتب موجودات را. در نتیجه، اعتقادی به کثرت تباینی مشاء و کثرت طولی و تشکیکی صدرا ندارند. ایشان بر مبنای ظهور و تجلی خداوند در موجودات و اشیاء روش خود را تحلیل و تبیین کرده‌اند. بطور خلاصه، در حکمت مشایی کثرت، ذاتی وجودات و وحدت، امر خارج لازم است و در حکمت صدرایی وحدت و کثرت هر دو ذاتی وجودات است، اما در عرفان وحدت ذاتی و کثرت امر عارضی و لاحق شمرده می‌شود.

وحدت وجود در نگاه مشایی، صرفاً وحدت مفهومی وجود و در نگاه صدرایی وحدت سنخی خارجی سریانی وجود است، اما مقصود عرفا از وحدت وجود، وحدت شخصی

اطلاق وجود است. در فلسفه مشاء و صدرا همه موجودات بالذات وجودند، ولی در عرفان موجود بالذات تنها وجود بی نهایت و اطلاق حق تعالی است و همه کثرات و تجلیات او مصداق بالعرض موجودند.

وحدت شخصی وجود از نگاه محیی الدین

تعبیر وحدت وجود در بسیاری از آثار محیی الدین به خصوص در کتاب فصوص و فتوحات او وجود ندارد. تنها در یک مورد، این تعبیر دیده شده و آن «کتاب المعرفه» است. او در یکی از عناوین این کتاب چنین آورده است: «مسئله وحدة الوجود» و در ذیل این عنوان می گوید: «حقیقت وجود، واحد است. تعدد و تکثر در آن نیست، بلکه به حسب تعینات و تجلیات تکثر و تعدد می یابد».^۱ می توان گفت علاوه بر اینکه اندیشه وحدت وجود در عرفان ابن عربی حضور دارد، تعبیر وحدت وجود نیز در آثار او آمده است. اما اینکه ابن عربی وحدت شهودی است یا وحدت وجودی در این مورد دو برداشت متفاوت وجود دارد. برخی، وی را وحدت شهودی می نامند و گروهی دیگر معتقدند وی علاوه بر وحدت شهود، طراح و مؤسس نظریه وحدت وجود است. ابتکار و خلاقیت او نیز همین است، و گرنه عقیده به وحدت شهود همواره در بیان عارفان عقیده رایج و مطرحی بوده است. وحدت شخصی وجود از نگاه او، همان نظریه عرفاست؛ یعنی او هم معتقد است یک وجود شخصی غیرمتناهی تمام هستی را پر کرده است، بطوری که جایی برای وجود غیر باقی نماند و ماسوای هر چه هستند، همه از جلوه ها و تجلیات اویند.

راههای اثبات اعتقاد ابن عربی به وحدت شخصی وجود

به نظر ابن عربی که به وحدت وجود معتقد است، راههایی که می توان اثبات کرد، دو طریق است: تصریحات و تمثیلات ابن عربی است که این قسم عبارت اند از:

الف) تبیین و تفسیر وحدت وجود از طریق تصریحات ابن عربی

ب) تبیین و تفسیر وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات

۱. تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد و معدود؛
۲. تشبیه ظهور حق در موجودات از طریق آیینه؛
۳. تشبیه ظهور حق در موجودات از طریق ظل و ذی ظل.

ج) تصریحات مخالفان ابن عربی

۱. ابن عربی، کتاب المعرفه، ص ۱۲۸.



تصریحات ابن عربی بر وحدت وجود

وقتی ابن عربی از حقیقت وجود صحبت می‌کند، منظور آن از حقیقت وجود، وجود مطلق است که از هر نوع تعین و تشخیص، حتی از قید اطلاق هم رهاست و اطلاق برای او قید نیست، بلکه عنوان مشیر است. او معتقد است: وجود مطلق در خارج موجود است و تنها مصداق آن خداوند متعال است.^۱ و در فتوحات خود چنین می‌گوید: «همانا خداوند موصوف به وجود است و چیز دیگری از ممکنات به همراه او متصف به وجود نیست، بلکه می‌گوییم: حق از آن جهت که حق است عین وجود خارجی». ^۲ از صریح‌ترین عبارات وحدت وجود ابن عربی که واکنش شدید برخی از مخالفان وی را نیز برانگیخته است، این عبارت است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها؛ پاک و منزّه است کسی که اشیاء عالم را ظاهر ساخته است و او خود عین آنهاست». ^۳ محی الدین در بعضی از عبارات خود می‌گوید خدا یگانه هستی مطلق است یعنی وجود فقط منحصر در اوست. «ما فی الوجود الا الله»^۴ و یا «ما ثم موجود الا الله»^۵ و هر چه غیر از او یعنی عالم و آدم معدوم و نیست هستند. «حق همان وجود است و خلق همان عدم است». ^۶

تبیین وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات

ابن عربی برای تبیین نظریه وحدت وجود، از تشبیهات و تمثیلات متعددی استفاده کرده است. او برای آسان کردن فهم عمیق و بسیار دشوار این مسئله از تشبیهات و تمثیلات بهره برده است اگر چه این مطلب تنها هدف او نیست؛ زیرا او با این روش هم به دست مخالفان بهانه نمی‌دهد و هم از اتهامات احتمالاتی به دور می‌شود. لذا او مسائلی را که منجر به تحریک عقاید عوام و در نتیجه، سبب واکنش آنان می‌شود، با صراحت لهجه بیان نمی‌کند، بلکه از تشبیهات و تمثیلات استفاده می‌کند.

تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد در معدود

ابن عربی برای ظهور و تجلی حق در اشیاء، آنرا به ظهور در معدود تشبیه کرده است. او می‌گوید واحد عدد نیست ولی اعداد از دو تا بی نهایت، چیزی جز تکرار واحد نیستند.

۱. ابن عربی، کتاب المعرفة، ص ۹۰.

۲. همو، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۲۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۰، ج ۴، ص ۱۵۹.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

۵. همان.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۰۶.

بنابراین، کثرت عدد از واحد به وجود آمده است. همین نسبت با ظرایف موجود در آن، میان وجود واحد حق و کثرات عالم نیز برقرار است؛ زیرا حق تعالی با ظهور خود، جهان و موجودات را پدید آورده است، طوری که اگر این ظهور و تجلی نمی بود، جهان و موجودات هستی یافت نمی شد. ابن عربی با این تشبیه می خواهد اندیشه بنیادین خود را که همان وحدت وجود است، تبیین کند. از نگاه او، حق تعالی در مرحله ظهور خود، نه در مرحله ذات حکم، همان واحد را دارد که واحد جزء اعداد نیست و خارج از آن هاست و در عین حال عددساز، منشاء پیدایش آن هاست «... ظهرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومه. فأوجد الواحد العدد و فصل العدد الواحد^۱» حق تعالی هم نیز خارج از عالم است و جزء آن نیست. با این حال منشأ پیدایش آن است. و در عالم ظهور کرده و بدون ظهور او عالم، محقق نمی شود.

تشبیه ظهور حق به موجودات از طریق آیینه

اتاقی^۲ را در نظر می گیریم که آیینه کاری شده است. بعضی از این آیینه ها، مقعر و برخی محدب و پاره ای مسطحند. همچنین بعضی رنگی و بعضی بی رنگند... وقتی انسان وارد این اتاق می شود و در وسط آن می ایستد، صدها تصویر از همان یک فرد در این آیینه های مختلف پدید می آید و هر آینه به حسب شکل و اندازه و رنگ خود، تصویر و جلوه ای خاص از یک انسان پدیدار می کند. تمامی این انسان ها، تجلیات و جلوه های همان یک انسان ایستاده در وسط اتاقند. عرفا می گویند: نسبت حق با تمامی موجودات، از عقل اول تا هیولی چنین است؛ یعنی همگی آیینه های چهره حق تعالی هستند. هر موجودی به قدر استعداد و خصوصیات خود، وجودنما و حق نماست. در این میان یک وجود بیش نیست، لکن آیینه ها موجب می شوند. وجودات دیده شوند «فاینما تولو فثم وجه الله^۳».

تشبیه ظهور حق به موجودات از طریق ظل و ذی ظل

سایه در مقایسه با صاحب آن، صرفاً وجود خیالی و نمودی بسیار ضعیف است، ولی نمی توان آنرا معدوم انگاشت و اصل تحقق و واقعیت آن را انکار کرد. اگر چه وجود آن نیز حقیقتاً وجود شخص نیست و هیچ سهمی از متن وجودی او را تشکیل نمی دهد. ابن عربی معتقد است؛ در نظام هستی تنها یک موجود حقیقی وجود دارد. مابقی بنحو مجاز موجودند، نه حقیقتاً؛ آنها موجودات خیالی یعنی ظل و سایه وجودی حقیقی هستند.^۴

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، فص ادریسی، ص ۷۷ - ۷۸.

۲. علی امینی نژاد، حکمت عرفانی، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۳. بقره، ۱۱۵.

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، فص ادریسی، ص ۱۰۱.



به این نکته باید توجه داشت که خیالی به معنای مجازی و اعتباری مقابل حقیقی است و نه به معنای غیر واقعی و وهمی. ابن عربی با این تشبیه می‌خواهد به مخاطب خود بفهماند که عالم فاقد وجود حقیقی است و بهره‌ای از وجود ندارد. سهم آن از حقیقت در همان حد سایه بودن است که صاحب سایه را نشان می‌دهد. همچنان که اگر شخص نباشد، سایه او هم بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. همچنین اگر خدا (که صاحب عالم است) نباشد، عالم وجود نخواهد داشت.

تصریحات مخالفان ابن عربی

یکی از راههایی که می‌توان اثبات کرد، محیی الدین معتقد به وحدت وجود است، اعترافات و تصریحات مخالفان وی است. چرا آن‌ها از بیان او وحدت وجود را فهمیده و استنباط و استخراج کرده‌اند؟ نظریه وحدت وجود همواره از سوی فقها و متکلمان و حتی فیلسوفان مورد انتقادهای گوناگون قرار گرفته است، ولی آنچه عجیب است، انتقاد شدید شیخ علاءالدوله سمنانی از ابن عربی، به دلیل نظریه وحدت وجود است، به نحوی که شاید یکی از خصوصیات که باعث امتیاز سمنانی در میان عرفا گشته، همین امر است. شیخ علاءالدوله در حاشیه این بخش از فتوحات «سیحان من اظهر الاشياء و هو عینها»، خطاب به ابن عربی چنین می‌گوید: «ای شیخ، اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید: مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، از او در نمی‌گذری، بلکه بر او خشم می‌گیری. پس چگونه خردمندی این چنین باطل و هذیانی را به خدا نسبت می‌دهد. توبه به درگاه خدا به جای آور؛ توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناک که دهریان و طبعیان و یونانیان و شکمانیان (بوداییان) هم از آن دوری می‌ورزند، نجات یابی^۱».

لوازم و ویژگیهای وحدت شخصی وجود

ذکر برخی از لوازم و فروعات وحدت وجود، در فهم این مسئله و رفع برخی سوء برداشتها مؤثر است.

۱. اطلاق مقسمی

از نگاه عرفا تنها یک وجود است که کل هستی را پرکرده و مصداق بالذات وجود است و همین ویژگی سبب شده جا برای دیگری به منزله مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی نباشد و آن ویژگی اطلاق است که از آن با عنوان اطلاق مقسمی یاد می‌شود. این اطلاق حتی قید اطلاق و سریان در آن ملاحظه نمی‌شود برخلاف اطلاق قسمی که در آن شیء مقید به اطلاق و سریان است، مانند نفس رحمانی، از این رو، حق تعالی با این اطلاق مقسمی بگونه‌ای است که هم سریان و اطلاق قسمی دارد و هم ندارد و فوق سریان

۱. علاءالدوله سمنانی، مقدمه مصنفات فارسی، ص ۳۴۴؛ جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۶۵۱-۶۵۲.

و اطلاق است به بیان دیگر، ذات حق فوق سریان است و به حد سریان محدود نمی‌شود و همین وضع موجب شده تا در همه سریان داشته باشد. هم در حالت به شرط لایبی واحدیت، هم در شرطهای خاص و هم در وضع سریان، اما مقید به هیچ یک از این حالات نیست. پس می‌توان گفت ورای این تعینات و شئون نیز حقیقتی هست که نباید فقط آن را در دل شئون و مظاهر یافت، بلکه واقعیتی برتر از این شئون را نیز دارد.^۱ می‌توان نتیجه گرفت حق تعالی من حیث ذات در هیچ تعین و صفتی و اسمی، جلوه ندارد. بدین معنا که حق تعالی اول است، اما مقید و منحصر؛ به آن نیست زیرا اگر چنین باشد، نمی‌تواند آخر باشد از این رو، او فوق اولویت و آخریت است مثلاً حق تعالی هادی است، اما منحصر در آن نیست؛ زیرا مصل نیز هست. «ان الحق من حیث اطلاقه از این رو، تی لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف بوصف او تضاف الیه نسبه ما، من وحده او وجوب او مبدیة او... لان کل ذلک یقتضی التعین و التقید».^۲

۲. تمایز حق و خلق

تمایز بر دو گونه است: تقابلی و احاطی است. تمایز تقابلی بدان معناست که در مقایسه دو شیء، شی اول اموری دارد که شیء دوم ندارد و برعکس حقایق و کمالات یا نقایصی در دومی است، که در اولی یافت نمی‌شود. همه موجوداتی که در عرض یکدیگرند، چنین مغایرت و تمایزی دارند، مثل مغایرت و تمایز کتاب از خودکار و قلم. پس تمایز و مغایرت آنها از نوع تمایز تقابلی است. از این رو، در این تمایز فقط غیریت برقرار است و به طبع، عینیتی نمی‌توان میان آنها برقرار دانست، اما در تمایز احاطی برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. در این نوع تمایز با دو امر رو به رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آنرا در بر می‌گیرد. ذات محیط به نفس احاطه اش از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط بواسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز، به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی گمان، در موطن محاط، محیط از نظر وجودی حاضر است و محقق اوست، اما از سوی دیگر، هر چند محیط در بردارنده محاط است، اما در ورای محاط نیز هویتی دارد و از این جهت، غیر آن است. این نوع تمایز در حقایق مطرح می‌شود که هویشان، هویتی فراگیر و اطلاق‌ی باشد. از نظر عرفا، حق تعالی بنحو احاطی از خلق متمایز است: به بیان روشن‌تر، همچنان‌که خداوند به جهت احاطه و شمول عین اشیاست، دقیقاً به همین دلیل غیر اشیا و متمایز از آنهاست. از این رو، آنها تمایز حق

۱. علی امینی نژاد، حکمت عرفانی، ص ۲۵۱-۲۵۵.

۲. سیدحیدر آملی، نقد/تقود، ص ۶۴.

از خلق را تمایز تقابلی نمی‌دانند، تا در نتیجه، خدا جدای از خلق در تصور آید، بلکه می‌گویند چون ذات حق، مطلق به اطلاق، مقسمی است، به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است و از آنجا که هیچ محدودی، مطلق نمی‌شود، حق تعالی به نفس همین اطلاق غیر از همه اشیاست. بعضی افراد با مشاهده این تعبیرات از عرفا که «حق عین خلق و غیر خلق است»، گمان برده‌اند ساحت تجربه‌های عرفانی، ساحتی است که در آن تناقض رخ می‌دهد. در حالیکه با درک درست بحث تمایز احاطی در می‌یابیم که اصولاً ویژگی اطلاق مقسمی اگر درست فهم شود، دو گزاره «مطلق عین مقید است» و «مطلق غیر مقید است» را هم زمان تصدیق می‌کند، اما مطلق غیر مقید است؛ چون هیچ امر مقیدی مطلق و غیرمتناهی نیست و از طرفی، مطلق عین مقید است؛ چون حق تعالی مطلق به اطلاق مقسمی است که به جهت اطلاق و غیرمتناهی بودنش عین اشیاء است.

۳. نفی حلول و اتحاد و همه خدایی

یکی از برداشتهای نادرست از نظریه عرفانی وحدت وجود، اتحاد ذات حق با مخلوقات و یا حلول در آنهاست، ولی این مطلب با توجه به داده‌های عرفانی^۱ صحیح نیست. چرا که حلول در جایی معنا دارد که دو وجود مطرح باشد و یکی در دیگری حلول کند و نیز اتحاد در صورتی معنا می‌یابد که دو وجود با یکدیگر یگانه شوند، در حالیکه طبق مبنای عرفا در کل هستی فقط یک وجود هست و مابقی شئون اویند و هیچ حظی از اصل وجود ندارند. قیصری در فصل یازدهم از مقدمه خود بر فصوص الحکم، پس از آنکه وحدت حقیقی و تجلی حق را به اتحاد ظاهر و مظهر ارجاع می‌دهد، در تفاوت وحدت وجود با حلول و اتحاد چنین می‌نویسد: «حلول واتحاد میان دو چیز متغایر از هر جهت، نزد اهل الله شرک است؛ زیرا از نظر اهل الله با تجلی نور واحد قهار، همه اغیار فانی و مستهلک می‌گردند».^۲ و در این همین مورد شبستری چنین می‌گوید: «حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است».^۳

البته این بدان معنا نیست که همه چیز خداست؛ یعنی عرفا نمی‌خواهند بگویند آسمان، زمین، درخت، خشکی، دریا و... همگی خدایند؛ زیرا عرفا نه تنها بهره‌ای از الوهیت و

۱. نظام هستی بیش از یک وجود نیست و آن حق تعالی است و ماسوای الله شئون حق هستند. همچنین حق نسبت به خلق احاطه شمولی دارد. پس از حیث اینکه جاری در تمام موجودات است، عین اشیاست و از آن حیث، که حق مطلق و خلق مقید غیر خلق است.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۳.

۳. محمد بن یحیی لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۷۳۶.

ربوبیت ذاتی برای مخلوقات قائل نیستند، بلکه اساساً غیر حق را بهره‌مند از وجود نیز نمی‌دانند؛ یعنی عکس آنچه را عرفا می‌گویند، به ایشان نسبت می‌دهند.

توجیه کثرت از دیدگاه ابن عربی

همه حقائق به نحو کمون در ذات حق، بصورت اطلاقی و اندماجی متحقق، وبه وجود حق موجودند، و همه، شئون ذاتی خداوند هستند و از طرفی، عارف کثرت را انکار نمی‌کند و این کثرات را ظهورات و تجلیات حق می‌داند. در نظر عارف، ظهور و تجلی؛ یعنی جلوه‌گر شدن و نمایان شدن حقایق مندرج و مخفی در وجود حق، اما این ظهور و کیفیت و تحلیل آن، از منظر هستی‌شناسنامه چگونه است؟ برای توضیح این مطلب، چند نکته باید مورد توجه شود:

۱. عرفا در تحلیل پدیده ظهور بر این باورند که حقیقت ظهور و تجلی؛ یعنی متعین شدن آن وجود مطلق نامتناهی به تعینات، همچون نوری سفید که با عبور از شیشه‌های رنگی تعیین رنگ‌ها را به خود می‌گیرد. «القول بالظهور هیئنا انما یعنی به صیوره المطلق متعیناً بشیء من التعینات»^۱.

پس مراد عرفا از ظهور، وجود نیست؛ یعنی ظاهر شدن به معنای موجود شدن آن، پس از معدوم بودن نیست. همچنین مراد از آن آشکار شدن چیزی که از مدارک حس مخفی بوده، مثل مخفی بودن آفتاب در پشت ابر هم نیست. «ان مراد هم بلفظ الظهور هنا لیس معنی الوجود بأن یکون الشیء معدوماً فوجد و لا ان یکون مخفياً عن المشاعر الحسیة»^۲.

۲. عارفان مسلمان، همچون فلاسفه اسلامی به قاعده الواحد اعتقاد دارند و در آثار خود از این قاعده، نام برده و به منزله اصلی مسلّم و خدشه‌ناپذیر، از آن بهره می‌برند، ولی در تفسیر آن سه تحول بنیادین ایجاد کرده‌اند: ^۳ الف) صدور بمعنای ظهور است نه علیت ایجاد؛ ب) صادر اول نفس رحمانی است نه عقل اول؛ ج) در عرفان بر اساس این قاعده فقط یک ظهور و تجلی مطرح است. از این رو، صادر نخستین در عرفان، اولین و آخرین صادر است. از همین رو، تعبیر عرفا از قاعده الواحد در عرفان اسلامی به این صورت است: «الواحد لا یظهر و لا یتجلی عنه الا الواحد»؛ یعنی خداوند متعال جز یک ظهور و تجلی نخواهد داشت. محیی‌الدین گاهی اصل قاعده را می‌پذیرد، اما ذات خداوند را از قاعده خارج می‌داند. اگر چه او می‌گوید از خداوند من حیث اسماء و صفات جز موجودی واحد صادر نمی‌شود،

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، ص ۱۵۸.

۲. همان.

۳. قونوی، رساله النصوص، ص ۷۴.



لکن آن واحدی را که بی واسطه از خدا صادر می شود، کل عالم می داند؛ یعنی او برای عالم یک نوع وحدت قائل است که زیر پوشش نفس رحمانی است. از نظر ابن عربی، خدا، «واحد کثیر»؛ است یعنی دارای کثرت در وحدت است که کثرت آن به اسماء و صفات است. عالم نیز از نگاه او در عین کثرت واحد است که می توان آنرا «کثیر واحد» دانست. بنابراین، «کثیر واحد» تجلی همان «واحد کثیر» است که کثرت آن ناشی از کثرت اسماء و صفات و وحدت آن ناشی از وحدت ذات اوست.^۱ او در جای دیگر، اصل قاعده الواحد را انکار می کند وی برای اینکه این مسئله را به ذهن نزدیک کند که از واحد، کثیر سر می زند، می گوید: «مرکز دایره یک نقطه است که در آن هیچ تعدد جزء یا جهت که باعث کثرت آن شود نمی توان یافت چرا که از هر جهت بسیط است ولی از همین مرکز شعاعهای مختلفی را به محیط دایره می توان رسم کرد که هر یک با دیگری متفاوت است اما این کثرت نسبتها و اضافات، هیچ کثرتی را در نقطه مرکزی به وجود نمی آورد».

بر اساس معنای عرفانی «قاعده الواحد» خدا به بعضی از اشیاء قریب و از بعضی دیگر، بعید نیست. اگر چه مطابق قاعده الواحد به تقریر ابن سینا، عقل اول به خدا نزدیکتر از سایر موجودات است و این با نظریه وحدت وجود که خداوند را به همه موجودات قریب و بلکه عین همه موجودات می داند، سازگار نیست. از دیدگاه عرفا، هر موجودی وجهی خاص به خداوند دارد که خاص خود اوست و از آن وجه، بی واسطه با خداوند در ارتباط است و از او قبول فیض و تجلی می کند. از این رو، قاعده الواحد را می توان در رابطه خدا و تک تک موجودات نیز صادق دانست، نه فقط در ارتباط بین خدا و عقل اول یعنی هر موجودی مستقیماً و بی واسطه، تجلی خداست و کثرت موجودات نیز هیچ کثرتی را که با وحدت خدا منافات داشته باشد در ذات او ایجاد نمی کند.^۲

۳. اکنون بر اساس این مطلب که بنابر قاعده الواحد، از مقام وحدانی ذات حق، تنها یک ظهور و تجلی، موسوم به نفس رحمانی صادر شده است، درباره نفس رحمانی نکات مختصری ارائه می شود: الف) بحث نفس رحمانی را می توان از نگاههای مختلف در مقامات متعددی مطرح ساخت. از یک سو، می توان آنرا پس از مقام ذات یا تعیین اول مطرح کرد و از سوی دیگر می توان این بحث را در آغاز تعیینات خلقی و پس از تعیین ثانی؛ یعنی پیش از عالم عقل مطرح ساخت. به عبارت دیگر، تعدادی از عرفا، نفس رحمانی را حقیقت واحدی

۱. قانونی، رساله النصوص، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۷۱۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۳۴.

می‌داند که از عقل اول تا عالم ماده را در برمی‌گیرد و بزرگان دیگری همچون قونوی، جندی، فرغانی و صائن الدین ترکه اصفهانی، آن را شامل همه حضرات خمس می‌دانند یعنی نفس رحمانی را ظهور واحدی می‌دانند؛ که گستره آن از تعین اول تا عالم ماده را تحت پوشش خود قرار داده است در آغاز نفس رحمانی، بصورت مندرج در تعین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندرج و نفس فشرده آزاد شده، تعین ثانی و مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد.

«برای نفس رحمانی سرایتی است. در این مراتب خمس و ظهوری به حسب این مراتب خمس است».^۱

ب) نفس رحمانی از سنخ وجود حقیقی نیست؛ زیرا در عرفان، وجود حقیقی منحصر به خداوند است. نفس رحمانی همان ظهور و تجلی و اضافه اشراقی و نسبت است که در همه تعینات سریان دارد. از این رو، از این جهت، نفس رحمانی غیرمظاهر و مجالی است؛ چرا که نسبت مظاهر با نفس رحمانی که ظهور است؛ نسبت تعینات با متعین است. زیرا نفس رحمانی، ماده اصلی صور و تعینات نظام هستی است و حقیقت بسیط است که به صور و تعینات متعدد و متکثر عالم شکل می‌گیرد و متعین و متصور می‌شود.^۲

ج) نفس رحمانی، حقیقتی مطلق است، ولی اطلاق آن با اطلاق حق تفاوت دارد. حق مطلق به اطلاق مقسمی است؛ اما نفس رحمانی مطلق به اطلاق قسمی است یعنی نفس رحمانی مقید به قید عموم و اطلاق بوده و حقیقت و هویت آن سریان و عمومیت خارجی دارد.^۳ نفس رحمانی بر تمامی اشیاء سریان دارد، ولی نمی‌توان گفت ذات حق هم در تمامی اشیاء سریان دارد از این رو، ما دو سریان نداریم یکی سریان ذات حق، و دیگری سریان ظهور حق که نفس رحمانی باشد.^۴ و به عبارت روشن‌تر، احاطه نفس رحمانی بر اشیاء احاطه سریانی است، ولی احاطه ذات بر تمامی اشیاء احاطه قیومی است.

د) نفس رحمانی، سایه و ظل وجود حق است و وجود ذهنی و وجود خارجی، سایه‌های وجود منبسط است، فقط وجود عام منبسط مقید به قید عموم است. وجود ذهنی و وجود خارجی، دایره تقید آن دو برابر است.^۵

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، ص ۱۴۸.

۲. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۰۹.

۳. محقق فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵.

۴. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، پاورقی، ص ۱۱۷۷.

۵. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.

بر این اساس، چنانکه خداوند وجود بسیط واحدی است که همه حقایق را به نحو مندرج در خود دارد، امری که از او ظهور می‌یابد، نیز بر اساس قاعده الواحد می‌یابد چنین باشد؛ یعنی ظهوری که همه چیز را در خود هضم کرده و همه مظاهر را دارا باشد. به عبارت دیگر براساس قاعده الواحد از مقام ذات حق تنها، یک ظهور؛ و تجلی بنام نفس رحمانی صادر می‌شود و مطابق تشکیک این ظهور همه تعینات در بستر آن شکل می‌گیرند. نفس رحمانی از نگاه عرفا، یک ظهور واحد سریانی و بسیط یک پارچه و به هم پیوسته‌ای است که براساس تشکیک خاص الخاصی، مرتبه به مرتبه (نه بریده بریده) از شدیدترین ظهور، آغاز و تا ضعیف‌ترین آن امتداد دارد از این رو، نفس رحمانی ظهور و تجلی اول و آخر حق است، گرچه این ظهور واحد در درون خود و بر حسب مراتبی که در تشکیک خاص الخاصی می‌یابد، مشتمل بر ظهورات و تعینات متعدد و متکثر است.^۱ این تعینات در صقع ربوبی بنام تعینات حق یا تعینات علمی هستند از این رو، این تعینات تمام هویشان علمی است که عبارتند از تعین اول و تعین ثانی و این تعینات در بیرون از صقع ربوبی بنام تعینات خلقی هستند که عبارت از عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده. این نوع تعینات صرفاً علمی نبوده، وجودی‌اند. تعینات علمی تعیناتی هستند که به خود و به یکدیگر علم و شعور ندارند و صرفاً نزد حق حاضرند و معلوم اویند، مانند صور ذهنی ما که این صورت‌های ذهنی به خود و به یکدیگر عالم و آگاه نیستند و فقط نزد نفس حاضرند و معلوم اویند اما تعینات خلقی تعیناتی هستند که افزون بر معلوم بودن برای خداوند به خود و به یکدیگرند و به حق تعالی عالم باشند. در اینجا خلقت شکل گرفته و پای غیر به میان خواهد بود.^۲ بطور خلاصه، کیفیت حصول کثرت از وحدت بدین صورت است؛ چون ذات حق نمی‌تواند با اشیاء نسبت ایجاد برقرار کند و برای این منظور باید به تعین اول^۳ و تعین ثانی تنزل یابد تا اشیاء ایجاد شود. در تعین اول که به وحدت ذاتیه یا وحدت حقه حقیقه موسوم است، دو لحاظ مورد توجه است یکی لحاظ واحدیت و دیگری، لحاظ احدیت. در لحاظ واحدیت آن، به جانب ظهور و انبساط ذات بسوی کثرات، توجه می‌شود و ذات به همراه کثرت مندرج در آن لحاظ می‌شود و در لحاظ احدیت آن صرفاً متن ذات مد نظر است و به کثرات اندماجی توجه نمی‌شود. همین اعتبار واحدیت که در تعین ثانی موجب تحقق

۱. صدر الدین قونوی، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۸.

۲. عبد الرحمن جامی، نقد النصوص، ص ۳۰.

۳. تعین اول یعنی علم از این رو، باز این رو، من حیث الاحدیة الجمعیة (علم حق به خود از حیث احدیت)؛ تعین ثانی یعنی علم ذات به ذات در مقام تفصیل.

کثرات علمی و سپس کثرات خارجی می‌شود.^۱ واحد به وحدت حقیقی، یکتایی است که تمام کثرات اندماجی را تحمل می‌کند و هاضم همه آنهاست. این بدان معناست که این حقیقت از جهتی یکتاست و لاغیر و از جهت دیگر، کثرات را نیز دارد. پس دو جانب احدیت ذاتی و واحدیت ذاتی (کثرات اندماجی) بدون هیچ گونه امتیازی از یکدیگر، در مقام ذات واقعیت دارند. بلکه وحدت حقیقه ذاتیه به نحو حیثیات انباشته و به صورت اطلاقی و اندماجی این دو لحاظ نفس الامری را در خود دارد.

«لامغايرة بين الاعتبارين في الحقيقة اذ لاكثرية ثمة بالفعل»^۲؛ یعنی بین دو اعتبار احدیت و واحدیت ذاتیه در حقیقت مغایرتی نیست؛ زیرا در صقع ربوبی، کثرت بالفعل وجود ندارد. کثرت اسماء و صفات در مقام ذات بنحو ربوبی و اندماجی است، ولی کثرت اسماء و صفات در تعیین اول بنحو علمی و اندماجی است؛ چراکه تعیین اول علم به ذات من حیث الاحدیة الجمیعة است و چون ذات همه حقائق را مندرجا دارد، در تعیین اول، نیز به تبع علم به ذات، علم به همه حقایق مندرج در پی خواهد آمد و همه کثرات مادون، به نحو علمی و اندماجی در تعیین اول وجود خواهند داشت. در تعیین ثانی مثل تعیین اول، تجلی و تعیین علمی خداوند محقق است ولی در تعیین اول خداوند به نحو وحدت اطلاقی به ذات خود علم دارد و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نبود. هیچ گونه امتیازی از سایر اشیاء ندارند. ولی در تعیین ثانی، حق تعالی در نگاه دوم به ذات بی‌نهایت خود، همه تفصیل و کمالات موجود در خود را به تماشا می‌نشیند. به عبارت دیگر تعیین ثانی مثل تعیین اول نسبت علمیه است با این تفاوت که تعیین اول نسبت علمی اندماجی است ولی تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی است یعنی همه حقائق مندرج در مرحله تعیین اول در بستر امتداد نفس رحمانی در مرحله تعیین ثانی، تفصیلی علمی می‌یابند و همه اسماء و مظاهر از یکدیگر متمایز می‌شوند و از حالت خفاء به حالت ظهور می‌رسند و از کون به سوی بروز سر برمی‌آورند این تعیین ظل و سایه تعیین اول است زیرا هر مرتبه مادون سایه و صورت مرتبه مافوق خود بوده، مرتبه مافوق با تنزل خود، آن را پدید می‌آورد.^۳ در مقام ذات، اسماء و صفات مندرجند. همانگونه که در تعیین اول اسماء و صفات مندرجند، اما در مقام ذات قابلیت ظهور و انبساط و ایجاد وجود ندارد،

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، اقول ۲۸، ص ۱۲۵.

۲. ابن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۸.

۳. ملا عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، ص ۳۸.



کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین

ولی در تعیین اول با اینکه ایجاد صورت نمی‌گیرد، ولی قابلیت ظهور و انبساط و ایجاد وجود دارد. همین قابلیت ایجاد در تعیین اول، زمینه کثرت تفصیلی در تعیین ثانی را به وجود می‌آورد. از این رو، در تعیین ثانی اسماء و صفات بصورت کثرت علمی ایجاد می‌شوند و این کثرات علمی اسماء و صفات در تعیین ثانی، منشأ کثرات خلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، علم به ذات، مبدء علم به کمالات ذات در مرتبه احدیت می‌گردد. بعد از علم به کمالات ذات، محبت و عشق الهی، مقتضی ظهور ذات به جمیع اسماء و صفات بنحو تفصیلی علمی، می‌شود و این ظهور تفصیلی علمی، اول در مقام واحدیت حاصل می‌گردد. سپس این ظهور در مقام واحدیت، منشأ تکثر عینی و خارجی می‌گردد.^۱

کثرت خلقی از نگاه ابن عربی

شاید به نظر رسد که ابن عربی، کمترین همّش وقف اثبات واقعیت کثرت و تبیین کیفیت ربط آن با وحدت خدا باشد درحالیکه چنین نیست. علت این امر آن است که مخاطبین ابن عربی صوفیه و عرفایی هستند که مستغرق در وحدت‌اند و در امر کثرت و ربط آن با وحدت دچار سر درگمی‌اند، از این رو، اعظم کتابهای ابن عربی و به خصوص فتوحات، به توجیه و تبیین همین موضوع اختصاص دارد. از نظر ابن عربی، عالم در عین حال که از خود وجودی ندارد، با خدا نیز متفاوت است. عالم در خدا ظهور یافته، نه آنکه عین خدا است. «... ان العالم ما هو عین الحق و انما هو ما ظهر فی الوجود الحق».^۲ محیی الدین هم پانته‌ایسم الحادی (یکسانی حق و خلق) را و هم سوفسطایگری را که منکر کثرات و مراتب عالم می‌باشد نفی کرده است. «فیه علم جهل من یساوی بین الحق و الخلق و من جهل مراتب العالم عند الله».^۳ او اگر چه در خیال دانستن عالم، خود را از فلاسفه و اهل نظر، جدا و به سوفسطاییان نزدیک می‌بیند، ولی بلافاصله تفاوت خود را با سوفسطاییان نیز گوشزد می‌کند، به باور وی عالم خیال عرفا واقعی است و حال آنکه از نظر سوفسطاییان، خیال واقعیتی ندارد. او می‌گوید: «ان الفرق بیننا و بینهم انهم یقولون ان هذا کله لاحقیقه له و نحن لانتقول بذلک بل نقول انه حقیقه ففارقنا جمیع الطوائف».^۴ او معتقد است خیال بودن عالم به معنای نفی وجود آن و پذیرش سوفسطایگری نیست.^۵ چرا که او معتقد است تنها یک وجود لایتناهی

۱. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل دوم از مقدمات «فی اسمائه و صفاته»، ص ۴۴.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۵۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۶۸۷.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۳۱.

همه سطوح واقعیت را فراگرفته، نه غیر آن و این بدان معنی نیست، که کثرات موجود به وجود حق نیستند بلکه همه کثرات واقعیت خود را به نحو تقییدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق و از متن واقع می‌گیرند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند. از این نوع وجود، تعبیر به وجود مجازی، بالعرض و خیالی می‌شود. «چون جریان از این قرار است که برایت بیان کردم [که حق وجود حقیقی است و وجود اضافی عالم هم به او برمی‌گردد] پس وجود عالم متوهم است و فاقد وجود حقیقی است؛ و معنای خیال همین است؛ یعنی گمان کرده‌ای که عالم امری مغایر، قائم به ذات و بیرون از وجود حق است، در حالیکه در نفس الامر و واقع چنین

جمع بندی

تبیین شد از نگاه عرفا، تنها یک وجود است که کل هستی را پرکرده و مصداق بالذات وجود است. و همین ویژگی سبب شده جا برای دیگری به منزله مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی نباشد. از طرفی، تمایز حق تعالی از خلق به نحو احاطی است (نه تمایز تقابلی) تا خدا جدای از خلق در تصور نیاید؛ زیرا ذات حق، مطلق به اطلاق مقسمی است. به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است، و از آنجا که هیچ محدودی، مطلق نمی‌شود، حق تعالی به نفس همین اطلاق غیر از همه اشیاست، ازاینکه حق تعالی غیر از اشیاست بدست می‌آید که محی الدین منکراشیا خارجی نیست. آنچه او نفی و انکار می‌کند، وجودات حقیقی است، نه وجود بطور کلی. او معتقد است، تنها یک وجود لا یتناهی همه سطوح واقعیت را فراگرفته، نه غیر آن و این بدان معنی نیست که کثرات موجود به وجود حق نیستند بلکه همه کثرات واقعیت خود را بنحو تقییدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق و از متن واقع می‌گیرند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند. از این نوع وجود، تعبیر به وجود مجازی، بالعرض و خیالی می‌شود. از آنجا که وجود حق در همه مواطن و مراحل حاضر است، و به همه اشیاء، در حد عالی علم دارد. اعتقاد به چنین توحید و خداشناسی عرفانی، که همراه با احساس حضور عالمانه حق تعالی در همه جا عمق جان انسان است. «هو معکم این ما کتتم و الله بما تعملون بصیر».^۱ نقش تربیتی فوق العاده ای در مراحل سلوکی خواهد داشت؛ زیرا وقتی انسان به این باور دست یابد که خداوند حاضر و ناظر و شاهد همه کردارها و رفتارها و نیت‌های اوست، او علیم و شهید و سمیع و بصیر علی الاطلاق است. نه تنها ظاهر اعمال خود را از آلودگی‌ها می‌پیراید، بلکه در اعماق جان خود حتی نیت بد را راه نخواهد داد. وقتی انسان خدای

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، فص یوسفیه، ص ۱۰۳.

۲. حدید، ۴.



کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین

قریب را شناخت: «و اذا سالک عبادى عنى فانى قریب»^۱ و دانست که حتی از رگ گردن به او نز دیک تر است: «نحن اقرب الیه من جبل الوریث»^۲ و هنگامی که دانست خداوند در هویت او هم حضور دارد: «ان الله يحول بین المرء و قلبه»^۳ چنین معرفتی به یکباره یا به تدریج، او را در میسر حق و سلوک الی الله قرار خواهد داد.

منابع

۱. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، چهار جلدی، بیروت، دارصادر، بی تا.
۲. _____، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۰.
۳. _____، کتاب المعرفه، به تحقیق محمد امین ابو جوهر، دمشق، انتشارات دارالتکونین، ۲۰۰۳ م.
۴. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، قم، انتشارات موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۵. بهارنژاد، زکریا، ابن عربی و نظریه وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تهران، ناشر فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۷. _____، نفحات الانس من حضرات القدس، به تحقیق ادیب جادر، بیروت، انتشارات دارالکتاب العلمیه.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات التنبیهات، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۹. سبزواری، هادی، شرح منظومه، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶.
۱۰. سوزنچی، حسین، وحدت وجود حکمت متعالیه، تهران، انتشارات امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۱. آملی، سیدحیدر، نقد النقود، ناشر وزات فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۱۲. ترکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.

۱. بقره، ۱۸۶.

۲. ق، ۱۶.

۳. انفال، ۲۴.

۱۳. صدرالدین قونوی، اعجاز البیان فی تفسیرام القرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۴. صدرا، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری و مقدمه تصحیح و تعلیق سیدجلال آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۵. فناری، حمزه، مصباح الانس، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
۱۶. قونوی، صدرالدین، رساله النصوص، تصحیح سیدجلال آشتیانی، با حواشی میرزهاشم اشکوری، محمدرضا قمشه‌ای، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، بی‌تا.
۱۷. _____، مشرع‌الخصوص الی معانی النصوص، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۸. قیصری، داود، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش سیدجلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۹. لاهیجی، محمدبن‌یحیی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن، نشر علم، ۱۳۸۱.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

تأثیر رحمت الهی بر کاهش فشارهای روانی مطرح شده از سوی الیس^۱

حمیدرضا حاجی بابایی^۲
زهرا رضازاده عسگری^۳
سعید سلیمی^۴

چکیده

یکی از مشکلات بشریت، فشارهای روانی زیان‌بار است که بسیاری از بیماری‌های روانی و جسمانی را در انسان پدید می‌آورد. از دیدگاه آلبرت الیس، عوامل فکری مانند باورهای نادرست و توقعات زیاد دنیوی از خود، مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعت، موجب ایجاد فشارهای روانی است. یکی از راه‌های درمان این فشارها، ایمان به رحمت الهی است. رحمت الهی یعنی خداوند تنها روزی‌دهنده و منعم در عالم هستی است. البته نعمت‌های ثابت و پایدار روانی و رفاهی، فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که به خداوند و زندگانی پس از مرگ ایمان داشته و به دستورهای و توصیه‌های الهی عمل می‌کنند. روش این پژوهش، اسنادی - تحلیلی است که با استفاده از منابع معتبر تفسیری و روان‌شناسی، چگونگی تأثیر ایمان به رحمت الهی بر درمان عوامل فکری فشارهای روانی زیان‌بار را بیان می‌کند.

کلیدواژگان

ایمان، رحمت الهی، فشار روانی، آلبرت الیس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۲.

۲. دانشیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران (Hajibabaei@ut.ac.ir).

۳. استادیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران (Zasgari@ut.ac.ir).

۴. (نویسنده مسئول) استادیار، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، (salimi.s@iums.ac.ir).

مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین مشکلات بشریت، مسئله فشارهای روانی زیان‌بار شدید یا مزمن است.^۱ این فشارهای روانی آثار زیان‌باری بر آرامش، شادی و سلامتی انسان‌ها دارند و موجب اختلالات روانی و جسمانی می‌گردند. بیماری‌های روانی مانند اختلال اضطراب، وسواس فکری - عملی، هراس، حملات وحشت‌زدگی، اختلال استرس پس از ضربه، اضطراب تعمیم‌یافته، خشم، افسردگی و دوقطبی و بیماری‌های جسمی مانند پیری زودرس، فشارخون، سکت‌های قلبی و مغزی، سرطان و بیماری‌های دستگاه گوارش، ضعف عضلانی و ضعف بینایی و بیماری‌های عصبی مانند ام‌اس است.^۲

دکتر آلبرت الیس^۳ (۱۹۱۳-۲۰۰۷)، روان‌شناس مشهور و توسعه‌گر درمانگری عقلانی - هیجانی - رفتاری در دهه پنجاه قرن بیستم است.^۴ از مطالعه کتاب‌های متعدد او این نکته فهمیده می‌شود که باورهای نادرست در مورد عوامل آرامش، شادی و رفاه، و توقعات دنیوی زیاد، نادرست و غیر واقعی از خود، مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعت، از مهم‌ترین عوامل فشارهای روانی زیان‌بار است.^۵ از دیدگاه الیس راه کاهش این فشارهای روانی زیان‌بار، باور به نامالایمات واقعی زندگانی در رابطه با خود، مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعی، و اصلاح باورهای نادرست و کاهش توقعات و اولویت دادن به سلامتی و شادکامی نسبت به سایر نعمات است. اما با توجه به متاع قلیل دنیا و کم‌ارزش بودن نعمات دنیوی، مخصوصاً نسبت به مصائب و مشکلات زندگانی، این راه حل‌های الیس چندان مؤثر نیست. ولی انسان با کمک ایمان به رحمت، رحیمیت و رحمانیت الهی، نگاه مثبت به نامالایمات زندگانی، اصلاح باورهای نادرست، کاهش توقعات از زندگانی دنیوی، اولویت دادن به حیات جاودان اخروی و بهره‌مندی از آرامش تکوینی الهی، بهتر می‌تواند از عوامل پیشگیری و کاهش فشارهای روانی زیان‌بار بهره‌مند گردد.

۱. تری لوکر و الگا گرگسون، چگونه استرس خود را مدیریت کنیم، مترجم فاطمه اردیبهشتی، ص ۹۶-۱۰۱؛ آرنولد لازاروس و کلیفورد لازاروس، و بعد از ۴۰ فکر سمی، ۱۰۱ راه برای عاقل ماندن در دنیای دیوانه، مترجم، مهرداد فیروز بخت، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۹۶-۸۵؛ وینتای جوشی، بررسی جامع استرس، مترجم ابوذر اکرمی، ص ۴۵-۱۴۱؛ آرنولد لازاروس و کلیفورد لازاروس، و بعد از ۴۰ فکر سمی، ۱۰۱ راه برای عاقل ماندن در دنیای دیوانه، مترجم مهرداد فیروز بخت، ص ۱۴۶.

3. Albert Ellis.

۴. مسعود جان‌بزرگی و ناهید نوروزی، شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی، (استرس)، ص ۱۹۹-۲۰۳؛ آلبرت الیس، زندگی‌نامه آلبرت الیس، مترجم مهرداد فیروزبخت، ص ۱۲۰.

۵. آلبرت الیس، پنج درس برای زندگی عاقلانه، مترجم مهرداد فیروزبخت، ص ۳۶؛ آلبرت الیس و آرتور لانگ، نمی‌گذارم کسی دکمه اعصابم را فشار دهد، مترجم حمید شمسی‌پور، ۹۵-۱۲۵؛ آلبرت الیس، خشم: چگونه با آن و بدون آن می‌توان زندگی کرد، مترجم علیرضا کار بخش، ۴۳-۵۰؛ فاطمه هستی و نرگس طالقانی، کارل رانسوم راجرز، ص ۶۹.



تأثیر رحمت الهی در کاهش فشارهای روانی مطرح شده از سوی الیس

یکی از راه‌های درمان این فشارهای روانی، ایمان به رحمت الهی است. رحمت الهی، یعنی خداوند عطاکننده همه نعمت‌های دنیوی و اخروی است. البته رحمت الهی بر دو قسم: رحمت رحیمیه و رحمت رحمانیه. رحیمیت الهی یعنی خداوند، تنها روزی دهنده نعمات روانی و رفاهی ثابت و پایدار در دنیا و زندگانی پس از مرگ در زندگی انسان‌هاست و این نعمت‌ها فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که به خداوند، صفات الهی و حیات پس از مرگ ایمان داشته باشند و به دستورهای الهی عمل کنند.^۱ رحمانیت الهی نیز یعنی خداوند عطاکننده همه نعمت‌های دنیوی است و همه موجودات، حیوانات، انسان‌های مؤمن و کافر مشمول این نعمت‌ها می‌شوند.^۲ در رابطه با رحمت الهی و آرای آلبرت الیس، تحقیقات و تألیفات ارزشمندی نگاشته شده است؛ اما تا کنون، کتاب یا مقاله‌ای در مورد چگونگی تأثیر ایمان به رحمت الهی بر درمان عوامل فکری فشارهای روانی نگاشته نشده است. روش این پژوهش، اسنادی - تحلیلی است و بر اساس منابع معتبر تفسیری و روان‌شناسی، چگونگی تأثیر ایمان به رحمت الهی در درمان عوامل فکری فشارهای روانی زیان‌بار را از دیدگاه آلبرت الیس، بیان، تحلیل و اثبات می‌کند.

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ذیل واژه رحیم؛ حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ذیل واژه رحیم؛ سیدعلی اکبر قریشی، قاموس قرآن، ذیل واژه رحیم.

۲. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» «اوست آن کس که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند و سپاهیان آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است» (فتح، ۱۸).

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» «به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند، از آنان خشنود شد و آنچه در دل‌هایشان بود، بازشناخت و بر آنان آرامش فرو فرستاد و پیروزی نزدیکی به آنها پاداش داد» (فتح، ۱۸).

«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» «آن‌گاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد و سپاهانی فرو فرستاد که آنها را نمی‌دیدید و کسانی را که کفر ورزیدند، عذاب کرد و سزای کافران همین بود» (توبه، ۲۶).

«إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» «اگر او (پیامبر) را یاری نکنید، قطعاً خدا او را یاری کرد: هنگامی که کسانی که کفر ورزیدند، او را [از مکه] بیرون کردند و او نفر دوم از دو تن بود، آن‌گاه که در غار [ثور] بودند، وقتی به همراه خود می‌گفت: "اندوه مدار که خدا با ماست". پس خدا آرامش خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاهانی که آنها را نمی‌دیدید، تأیید کرد و کلمه کسانی را که کفر ورزیدند، پست‌تر گردانید و کلمه خداست که برتر است و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است» (توبه، ۴۰).

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۸-۱۹.

عوامل فشارهای روانی

مهم‌ترین عوامل فشارهای روانی عبارت‌اند از:

۱. عوامل جسمانی؛ مانند اختلالات ژنتیک روانی و مغزی، کم‌خوابی‌های مزمن و طولانی، تغذیه نامناسب، فشار کاری بیش از حد توان و خستگی‌های شدید مغزی، آسیب‌ها و جراحات مغزی، کمبود اکسیژن، آلودگی هوا، گرسنگی، سرما و گرمای شدید و استنشاق گازهای سمی آسیب‌زننده به مغز و اعصاب؛
 ۲. عوامل محیطی؛ مانند خطرهای و حوادث جبری و طبیعی روزگار مثل حیوانات و موجودات موذی، زلزله، خشکسالی، بیکاری، ورشکستگی، بازنشستگی، طلاق، اختلافات خانوادگی، ضرر مالی، بیماری‌ها، بیماری و مرگ عزیزان، از دست دادن موقعیت شغلی و ظلم ظالمان؛
 ۳. عوامل فکری؛ مانند باورهای نادرست و غیر واقعی درمورد عوامل آرامش، شادی، سلامتی و آسایش، و دلبستگی‌های و توقعات زیاد و نادرست دنیوی از خود، مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعت.
- مهم‌ترین عامل فشارها و اختلالات روانی، عوامل فکری و شناختی است.^۱

عوامل فکری فشارهای روانی

از دیدگاه آلبرت الیس، مهم‌ترین عوامل فکری فشارهای روانی عبارت‌اند از:

۱. «من باید در همه اموری که برایم مهم است، موفق شوم و از طرف افرادی که برایم مهم هستند، مورد تأیید قرار گیرم. اگر من عملکرد خوبی نداشته باشم و به منافع دنیوی خود نرسم و نتوانم ضررهای دنیوی را از خود دور کنم، فردی شکست‌خورده، بی‌ارزش و بی‌اهمیت هستم که مرتب شکست می‌خورد». این خواسته‌ها و تقاضاهای متعصبانه و کوتاه‌فکرانه، اغلب موجب احساس نگرانی، اضطراب، افسردگی، از خود بی‌زاری، اجتناب از روابط، و افکار و اقدامات خطرناک است؛
۲. «افرادی که با من در ارتباط هستند، باید مرا یاری کنند و رفتاری کاملاً دوستانه، محبت‌آمیز و منصفانه داشته باشند؛ در غیر این صورت، آنها آدم‌های خوبی نیستند و باید تنبیه شوند». این توقع‌ها و انتظارات زیاد، نادرست و غیر واقعی، موجب احساس خشم، اضطراب، انتقام‌جویی، نزاع، دشمنی و حتی جنگ با دیگران است؛

۱. آرنولد لازاروس، مهارت‌های زندگی، مترجم الهام آرام‌نیا و شمس‌الدین حسینی، ص ۴۸، ۷۴، ۱۱۴؛ آرنولد لازاروس و کلیفور لازاروس، و بعد از ۴۰ فکر سمی، ۱۰۱ راه برای عاقل ماندن در دنیای دیوانه، ص ۱۴۳؛ مسعود جان‌بزرگی و ناهید نوری، شیوه‌های درمان‌گرایی اضطراب و تنیدگی (استرس)، ص ۲۱۵؛ حسین شاره و اسحاق رحیمیان بوگو، روان درمانی چند وجهی لازاروس، ص ۱۷۵؛ فاطمه همتی و نرگس طالقانی، کارل رانسوم را جرز، ص ۷۰-۷۱.

۳. «اوضاع اجتماعی و طبیعت باید کاملاً با اهداف و منافع من هماهنگ باشد و باید به سرعت و بدون هیچ سختی و زحمت زیادی، مرا در رسیدن به اهداف و منافعی که برایم مهم است، کمک کند و نباید مرا ناراحت و ناراضی کند. اگر اوضاع چنین نباشد و من شکست بخورم، بسیار وحشتناک است و نمی‌توانم آن را تحمل کنم و این زندگی، ارزش سختی کشیدن یا تلاش زیاد را ندارد». این اعتقادات نامعقول و غیر منطقی اغلب موجب احساس یأس است و برای کسانی که در تحمل ناکامی و شکست توان اندکی دارند، موجب ناراحتی، آشفتگی روانی، عصبانیت و افسردگی است. این باورها، موجب ایجاد تنبلی، تعلل، طفره رفتن و به تعویق انداختن کارها، انکار و عدم پذیرش خطا، توجیه کردن و اعتیاد می‌شود.^۱

با تأمل در عوامل فکری سه‌گانه فشارهای روانی دکتر الیس، به این نتایج می‌رسیم:

۱. مهم‌ترین علت پیدایش عوامل فکری فشارهای روانی، عدم شناخت صحیح از عوامل واقعی آرامش، شادی، سلامتی و عوامل فشارهای روانی زیان‌بار و غیر زیان‌بار در انسان است. این امر موجب دلبستگی شدید و زیاده‌خواهی دنیوی می‌گردد؛

۲. مهم‌ترین علت پیدایش عامل دوم و سوم عوامل فکری فشارهای روانی، به همان عامل اول باز می‌گردد؛ یعنی اگر انسان توقع‌های زیاد و نادرست دنیوی از خود، مردم و اوضاع اجتماعی و طبیعت نداشته باشد، شکست‌ها، ضررها و ناملایمات دنیوی انسانی یا طبیعی، نمی‌تواند موجب ترس، خشم و اندوه شدید یا مزمن او از خود یا انسان‌های دیگر یا اوضاع اجتماعی و یا حوادث طبیعی گردد؛

۳. نداشتن باور صحیح درمورد تقصیرها و قصورهای خود و عدم شناخت صحیح و واقعی از انواع مختلف مردم و توقع نادرست یاری از آنها، موجب تشدید عامل دوم فشارها روانی است. بسیاری از مردم، حریص، حسود، بخیل، بی‌خیر، قدرشناس، سوء استفاده‌گر و شررسان هستند و توقع غیر واقعی و نادرست از مردم برای تأیید، موافقت و یاری کردن در کاری که برای ما مهم است، نادرست و غیر واقعی است. این باور و توقع نادرست، موجب تشدید بیشتر عامل اول فشارهای روانی نسبت به خود، و عامل دوم فشارهای روانی نسبت به مردم است؛

۱. آلبرت الیس، اضطراب خود را کنترل کنید قبل از اینکه شما را کنترل کند، مترجم مهریه هاشمی‌نژاد، ص ۴۵-۴۶؛ آلبرت الیس و آرتور لانگ، نمی‌گذارم کسی دکمه‌های اعصابم را فشار دهد، مترجم حمید شمسی‌پور، ص ۹۵-۱۱۷؛ آلبرت الیس، پنج درس برای زندگی عاقلانه، مترجم مهرداد فیروزبخت، ص ۳۶-۴۰؛ آلبرت الیس و رابرد هاپر، چگونه منطقی زندگی کنیم، مترجم نوشین ری‌شهری، ص ۱۹۳؛ آلبرت الیس، احساس بهتر و بهتر شدن و بهتر ماندن، مترجم مهرداد فیروزبخت، ص ۱۲۴؛ آرنود لازاروس، مهارت‌های زندگی، مترجم الهام آرام‌نیا و شمس‌الدین حسینی، ص ۱۴۵؛ آلبرت الیس، با آلبرت الیس مشاوره کنید، ص ۳۸-۴۰؛

Albert Ellis, *how to control your anxiety before it controls you*, p 49; Albert Ellis & Arthur Lange, *Anger how to live with and without it*, p 50-62.

۴. عدم شناخت و باور صحیح درباره حوادث غیر منتظره طبیعی و اجتماعی و توقع نادرست نسبت به هماهنگی بودن با خواسته‌های انسان، از عوامل مؤثر در تشدید عامل سوم فشارهای روانی، نسبت به اوضاع اجتماعی و حوادث طبیعت است.

چگونگی تأثیر ایمان به رحمت الهی بر درمان عوامل فکری فشارهای روانی

با توجه به تفسیر رحمت، رحیمیت و رحمانیت الهی می‌توان گفت که نعمت‌های دنیوی، مهم‌ترین و والاترین نعمت‌ها نیستند؛ زیرا معاندان و مخالفان خداوند، ظالمان، معصیت‌کاران، ملعونان، مغضوبین و مرعوبین درگاه الهی، ضالین و مستضعفان فکری و دینی هم، مانند حیوانات، از این نعمت‌های دنیوی الهی بهره‌مند می‌شوند و این نعمت‌ها، تأثیری اساسی و مهم بر آرامش انسان ندارند و کاهش فشارهای روانی زیان‌بار را موجب نمی‌شوند و با میزان، شدت و ضعف فشارهای روانی، آرامش، شادی و لذات روحی و روانی پایدار، هیچ رابطه معناداری ندارد.^۱ و آنهایی که از مصادیق آیه شریفه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»^۲ هستند، از نعمت‌های دنیوی رحمانیه الهی برخوردار می‌شوند؛

۱. «سَلِّقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ» «به زودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیده‌اند، بیم خواهیم افکند؛ زیرا چیزی را با خدا شریک گردانیده‌اند که بر [حقانیت] آن، [خدا] دلیلی نازل نکرده است و جایگاهشان آتش است و جایگاه ستمگران چه بد است» (آل عمران، ۱۵۱)؛ «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَلِّقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌کرد که من با شما هستم. پس کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت‌قدم بدارید به زودی در دل کافران وحشت خواهیم افکند. پس فراز گردن‌ها را بزنید و همه سرانگشتان‌شان را قلم کنید» (انفال، ۱۲)؛ «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَافِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا» «و کسانی از اهل کتاب را که با [مشرکان] هم‌پشتی کرده بودند از دژهایشان به زیر آورد و در دل‌هایشان هراس افکند؛ گروهی را می‌کشتید و گروهی را اسیر می‌کردید» (احزاب، ۲۶)؛

«هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» «اوست کسی که از میان اهل کتاب کسانی را که کفر ورزیدند، در نخستین اخراج [از مدینه] بیرون کرد. گمان نمی‌کردید که بیرون روند و خودشان گمان داشتند که دژهایشان در برابر خدا مانع آنها خواهد بود، و [الی] خدا از آنجایی که تصور نمی‌کردند بر آنان درآمد و در دل‌هایشان بیم افکند، [به طوری که] خود به دست خود و دست مؤمنان، خانه‌های خود را خراب می‌کردند. پس ای دیده‌وران عبرت بگیرید» (حشر، ۲).

«فَلَا تَعْجَبْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» «اموال و فرزندان‌شان تو را به شگفت نیآورد. خدا می‌خواهد آنان را در این زندگی دنیا به وسیله آنها عذاب کند و جان‌شان در حال کفر بیرون رود» (توبه، ۵۵).

۲. «و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنیم» (طه، ۱۲۴).

لذا خداوند حکیم در قرآن کریم می‌فرماید:

«مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ»؛ «برخورداری (از این) دنیا اندک است»؛^۱

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»؛ «و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست»؛^۲

«فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ «متاع زندگی دنیا در برابر آخرت جز اندکی نیست»؛^۳

«مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»؛ «[تا وسیله] استفاده برای شما و دام‌هایتان باشد»؛^۴

اما قرآن در رابطه با ایمان، اطاعت از خداوند، رضوان الهی و سعادت اخروی می‌فرماید:

«وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»؛ «و قطعاً یاد خدا بالاتر است»؛^۵

«وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»؛ «و خشنودی خدا بزرگ‌تر است»؛^۶

«وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَثْبَقُ»؛ «با آنکه [جهان] آخرت نیکوتر و پایدارتر است»؛^۷

کم‌اهمیت بودن نعمت‌ها و ناملازمات دنیوی به این دلیل است که بیشترین تأثیر نعمت‌های دنیوی و رحمت رحمانیه خداوند در زندگانی انسان، فراهم کردن یک جسم سالم، قوی و راحت است و گاهی هم موجب شادی روحی و روانی کوتاه‌مدت می‌شود؛ همان‌طور که خداوند در آیه ۸۲ سوره توبه می‌فرماید: «فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ «از این پس کم بخندند و به جزای آنچه به دست می‌آوردند بسیار بگریند». بنابراین بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی مازاد بر کفاف، تأثیری در آرامش و کاهش فشارهای روحی و روانی ندارد. البته این آثار مثبت قلیل نیز با مشکلات، مصایب و بلایای دنیوی انسانی یا طبیعی همراه است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»؛ «به‌راستی که انسان را در رنج آفریده‌ایم»؛^۸

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»؛ ای انسان، حقا که تو

به سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد»؛^۹

۱. نساء، ۷۷.

۲. حدید، ۲۰.

۳. توبه، ۳۸.

۴. نازعات، ۳۳.

۵. عنکبوت، ۴۵.

۶. توبه، ۷۲.

۷. اعلیٰ، ۱۷.

۸. بلد، ۴.

۹. انشقاق، ۶.

«لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ»؛ «اموال و فرزندانشان تو را به شگفت نیاورد. جز این نیست که می‌خواهد در زندگی دنیا به وسیله اینها عذابشان کند و جانیشان در حال کفر بیرون رود».^۱

بنابراین خداوند رحمان، بر اساس حکمت و اراده خود، در همین عمر کوتاه دنیوی نیز نعمت‌های خود را به کسی که به خداوند و پاداش‌ها و مجازات‌های الهی در دنیا و آخرت ایمان دارد و بنده مطیع خداوند است، عنایت می‌کند و هم برای منکرین، معاندین، مخالفین خداوند، ملعونین از رحمت الهی، مغضوبین و ضالین و مرعوبین درگاه الهی و حیوانات و سایر موجودات عالم هستی، طبق حکمت خویش، روزی می‌دهد.

هدف از خلقت انسان، بهره‌مندی از این نعمت‌های دنیوی نیست؛ همان‌طور که خداوند حکیم، در آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند»^۲، هدف از خلقت انسان و دنیا را هدایت انسان و رستگاری اخروی او بیان می‌کند و پیامبر اکرم ﷺ نیز در این باره می‌فرماید: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ»؛ «دنیا مزرعه آخرت است»^۳؛ و امیر مؤمنان در نهج البلاغه می‌فرماید: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تَقُولُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»؛ «شما برای فنا خلق نشده‌اید؛ بلکه برای دوام خلق شده‌اید و غیر از آن نیست که برده می‌شوید از خانه‌ای به خانه دیگر»^۴؛

بنابراین با توجه به آیات و روایات مزبور، در می‌یابیم که این دنیا و نعمت‌های آن، به تقویت ایمان، تهذیب نفس، اصلاح اعتقادات و اخلاق، سعی و تلاش در راه اطاعت خداوند، انجام دادن اعمال صالح برای بهره‌مندی از نعمت‌های رحمت رحیمیه الهی در دنیا و آخرت کمک می‌کند. مهم‌ترین نعمت رفاهی در زندگانی دنیوی، سلامتی، آرامش و شادی است.^۵ این نعمت، بسیار برتر از دیگر نعمت‌های رفاهی رحمانی دنیوی است؛ زیرا غایت تأثیر نعمت‌های رفاهی دنیوی رحمانی، راحتی جسمی انسان‌های مؤمن و کافر است؛ اما نعمت‌های رحیمی خداوند به حالات روحی و روانی مؤمنین مربوط می‌شود. ایمان به رحمانیت و رحیمیت الهی و اطاعت از خداوند حکیم، موجب آرامش و نشاط حداکثری در دنیا و آخرت می‌شود.

۱. توبه، ۵۵.

۲. ذاریات، ۵۶.

۳. حسن بن محمد دیلمی، ارشاد القلوب، ص ۸۹.

۴. عباس اسماعیل یزدی، ینابیع الحکمه، ج ۴، ص ۲۵۱، شماره ۷۸۶۵.

۵. آلبرت الیس و رابرت هارپر، زندگی عاقلانه، مترجم مهرداد فیروزبخت، ص ۲۲۶؛ مسعود جان‌بزرگی و ناهید نوری، شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنگی (استرس)، ص ۲۱۵، ۳۲۹.



تاثیر رحمت الهی در کاهش فشارهای روانی مطرح شده از سوی الیس

همان‌طور که در جنگ بدر خداوند، در دشوارترین اوضاع رفاهی، یعنی جهاد در راه خدا، آرامش را بر مؤمنین، آن‌هم با امکانات کم در مقابل دشمنان الهی با امکانات زیاد، نازل کرد و ترس و هراس را بر معاندین نازل فرمود.^۱ بهره‌مندی از نعمت رحیمیه الهی، حالات مثبت

۱. «إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُبْدئُكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يَعْشِيكُمُ اللَّعَّاسُ أَمَنَةٌ مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رَجَزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ * إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَغْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ * ذَلِكَ بَأْتُهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَنَمِّنُ يَشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ «به یاد آورید [زمانی را که پروردگار خود را به فریاد می‌طلبید، پس دعای شما را اجابت کرد که من شما را با هزار فرشته پیاپی یاری خواهم کرد * و این [وعده] را خداوند جز نویدی [برای شما] قرار نداد و تا آنکه دل‌های شما بدان اطمینان یابد و پیروزی جز از نزد خدا نیست که خدا شکست‌ناپذیر [و] حکیم است * به یاد آورید] هنگامی را که [خدا] خواب سبک آرامش‌بخشی که از جانب او بود، بر شما مسلط ساخت و از آسمان بارانی بر شما فرو ریزانید تا شما را با آن پاک گرداند و وسوسه شیطان را از شما بزداید و دل‌هایتان را محکم سازد و گام‌هایتان را بدان استوار دارد * هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌کرد که من با شما هستم پس کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت‌قدم بدارید. به‌زودی در دل کافران وحشت خواهم افکند. پس فراز گردن‌ها را بزنید و همه سرانگشتان‌شان را قلم کنید * این [کیفر] بدان سبب است که آنان با خدا و پیامبر او به مخالفت برخاستند و هر کس با خدا و پیامبر او به مخالفت برخیزد، قطعاً خدا سخت‌کیفر است». (انفال، ۹ - ۱۳)؛

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدِّينِ وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَفَنَسِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفْصِيلِ فِي أَغْنِيَكُمْ قَلِيلًا وَيَقْلِلُكُمْ فِي أَغْنِيَهُمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»؛ «و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و برای خویشاوندان [او] و یتیمان و بی‌نویان و در راه‌ماندگان است، اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز جدایی [حق از باطل]، روزی که آن دو گروه با هم روبه‌رو شدند نازل کردیم، ایمان آورده‌اید و خدا بر هر چیزی تواناست * آن‌گاه که شما بر دامنه نزدیک‌تر [کوه] بودید و آنان در دامنه دورتر [کوه] و سواران [دشمن] پایین‌تر از شما [موضع گرفته] بودند و اگر با یکدیگر وعده‌گذارده بودید، قطعاً در وعده‌گاه خود اختلاف می‌کردید؛ ولی [چنین شد] تا خداوند کاری را که انجام‌شدنی بود، به انجام رساند [و] تا کسی که [باید] هلاک شود، با دلیلی روشن هلاک گردد و کسی که [باید] زنده شود، با دلیلی واضح زنده بماند و خداست که در حقیقت‌شنوای داناست * [ای پیامبر یاد کن] آن‌گاه را که خداوند آنان [سپاه دشمن] را در خوابت به تو اندک نشان داد و اگر ایشان را به تو بسیار نشان می‌داد، قطعاً سست می‌شدید و حتماً در کار [جهاد] منازعه می‌کردید. ولی خدا شما را به سلامت داشت چرا که او به راز دل‌ها داناست * و آن‌گاه که چون با هم برخورد کردید، آنان را در دیدگان شما اندک جلوه داد و شما را [نیز] در دیدگان آنان کم نمودار ساخت تا خداوند کاری را که انجام‌شدنی بود، تحقق بخشد و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود» (انفال، ۴۱ - ۴۴)

«قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتِ الثَّقَنَاتِ فَتُهُ تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ»؛ «قطعاً در برخورد میان دو گروه برای شما نشانه‌ای [و درس عبرتی] بود گروهی در راه خدا می‌جنگیدند و دیگر [گروه] کافر بودند که آنان [مؤمنان] را به چشم، دو برابر خود می‌دیدند و خدا هر که را بخواهد، به یاری خود تأیید می‌کند یقیناً در این [ماجر] برای بعد صاحبان بینش عبرتی است». (آل‌عمران، ۱۳)

روانی مانند آرامش، رضایتمندی، نشاط، شادی درونی، و لذات معنوی مانند لذت مناجات، اطاعت خداوند، جمع‌آوری توشه برای آخرت و رهایی از عذاب‌های الهی در دنیا و ترس از مرگ را برای انسان به ارمغان می‌آورد. مهم‌ترین عامل بهره‌مندی از این نعمت‌های روانی نیز ایمان خداوند، اطاعت از او و بهره‌مندی از رحمت رحیمیه الهی است.^۱

با توجه به مطالب مزبور، نتایج ذیل را به دست می‌آوریم:

۱. اولین عامل فکری فشارهای روانی، باورها و توقعات نادرست درباره عوامل آرامش و شادی است؛ مانند این باور که بهره‌مندی هرچه بیشتر از نعمت‌های رفاهی دنیوی موجب سلامتی، آرامش و شادی روانی بیشتر و کاهش فشارهای روانی می‌گردد. و این باور نادرست و غیر واقعی، به علت عدم شناخت صحیح عوامل واقعی آرامش، شادی و فشارهای روانی انسان است. و این باورها و توقعات نادرست، تشدید دلبستگی‌های دنیوی و توقعات نادرستی مانند زیاده‌خواهی و برتری‌طلبی در امور دنیوی از قبیل ثروت، ریاست، قدرت، دوستان، محبوبیت و شهرت، مخصوصاً در نعمت‌های دنیوی مازاد بر نیاز برای تأمین سلامتی را در پی دارد. این توقعات بسیار دنیوی، موجب افزایش عوامل فشارهای روانی نوع اول، دوم و سوم می‌گردد. رحمانیت الهی، شامل همه نعمت‌های دنیوی است و همه انسان‌ها اعم از کسانی که آرامش و شادی روانی دارند و آنهایی که به فشارهای روانی زیان‌بار یا غیر زیان‌بار دچارند، از آن بهره می‌برند. حتی برخی از کسانی که از نعمت‌های دنیوی بیشتری هم بهره‌مندند، فشارهای روانی بیشتری دارند،^۲ و بعضی هم که از نعمت‌های دنیوی کمتری بهره می‌برند، آرامش و نشاط بیشتر، و فشارهای روانی کمتری دارند. مانند اصحاب صفه.^۳ (نزول آرامش بر مؤمنین با امکانات نظامی کم، و نزول رعب بر کافرین با امکانات نظامی بسیار در جنگ بدر). این امر بیانگر اهمیت و تأثیر کم امور دنیوی در بهره‌مندی از آرامش و کاهش فشارهای روانی است؛ و تأثیر نعمت‌های دنیوی را از جهت تأثیر بر آرامش و کاهش فشارهای روانی، قلیل و ناچیز می‌نماید.

«وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِنُجْدٍ وَأَنْتُمْ أَدْخِلْتُمْ آلَافِيكَم تَشْكُرُونَ * إِذْ يَقُولُ لِ الْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّلَكُمْ رُبُّكُمْ بِنَافِلَةٍ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزَكَّينَ * بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُبَدِّلْكُمْ رُبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ»؛ «و یقیناً خدا شما را در [جنگ] بدر، با آنکه ناتوان بودید، یاری کرد. پس، از خدا پروا کنید، باشد که سپاسگراری نمایید * آن‌گاه که به مؤمنان می‌گفتی آیا شما را بس نیست که پروردگارتان شما را با سه هزار فرشته فرودا آمده یاری کند * آری اگر صبر کنید و پرهیزکاری نمایید و با همین جوش [و خروش] بر شما بتازند، همان‌گاه پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشاندار یاری خواهد کرد. (آل‌عمران، ۱۲۳-۱۲۵)

۱. فتح، ۴، ۱۸، ۲۶ و ۴۰؛ توبه، ۲۶.

۲. توبه، ۵۵.

۳. «وَأَنْتُمْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا»؛ «و آنچه را از کتاب پروردگارت به تو وحی شده، تلاوت کن. هیچ چیز سخنان او را دگرگون نمی‌سازد و هرگز پناهگاهی جز او نمی‌یابی». (کهف، ۲۷)

کسی که به کم‌تأثیر و کم‌ارزش بودن نعمت‌های دنیا باور دارد، هرگز به حرص شدید، دلبستگی شدید و زیاده‌خواهی‌های دنیوی مخصوصاً در مورد نعمت‌های دنیوی - بیش از نیاز ضروری برای آسایش و سلامتی - مبتلا نخواهد شد و از نداشتن یا کم داشتن نعمت‌های دنیوی، مخصوصاً در مقایسه با دیگران، فشارهای روانی شدید یا مزمن به خود وارد نخواهد کرد و به دلیل این توقع‌های بسیار دنیوی مازاد بر نیاز و کفاف دنیوی یا به دلیل مبتلا شدن به سختی‌های زودگذر دنیوی، فشارهای روانی زیان‌بار مانند ترس، اندوه و خشم شدید یا مزمن، به خود وارد نخواهد کرد؛ زیرا این ترس‌ها و اندوه‌ها به سلامت روانی و جسمانی او آسیب خواهد کرد و این فشارهای روانی بیماری‌زا، بیشتر از سختی‌ها یا کمبودهای دنیوی، مخصوصاً کمبودهای مازاد بر نیاز ضروری و متعارف، به زندگی دنیوی او آسیب خواهد رساند؛ چرا که نعمت سلامتی، مهم‌ترین نعمت دنیوی است؛

۲. دومین و سومین عامل فکری فشارهای روانی، باورها نادرست درباره مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعت، و توقعات نابجا از آنهاست. این عامل فکری فشارهای روانی، در عدم شناخت صحیح از صفت رحمانیت الهی ریشه دارد. صفت رحمانیت الهی به انسان می‌آموزد نعمت‌های طبیعی و انسانی دنیوی در اختیار خداوند است. البته انسان باید تلاش خود را بر اساس اطاعت الهی، خدمت به خود و مردم، دوراندیشی، در نظر گرفتن وضعیت خود و جامعه و توجه به سود و زیان و احتمالات حداکثری و معقول، سامان دهد.^۱ اما هیچ رابطه معناداری بین تلاش انسان و میزان بهرمندی از نعمت‌های دنیوی وجود ندارد.^۲ لذا انسان نمی‌تواند

۱. «إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ «و چون نماز گزارده شد، در [روی] زمین پراکنده گردید و فضل خدا را جویا شوید و خدا را بسیار یاد کنید، باشد که شما رستگار گردید» (جمعه، ۱۰) «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ»؛ «اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید. پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و رستاخیز به سوی اوست» (ملک، ۱۵).

۲. «لِيَجْزِيََهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛ «تا خدا بهتر از آنچه انجام می‌دادند به ایشان جزا دهد و از فضل خود بر آنان بیفزاید و خدا [است که] هر که را بخواهد بی حساب روزی می‌دهد» (نور، ۳۸)؛ «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ * مَنْ كَانَ يُرِيدْ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدْ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»؛ «خدا نسبت به بندگانش مهربان است؛ هر که را بخواهد روزی می‌دهد و اوست نیرومند غالب * کسی که کشت آخرت بخواهد، برای وی در کشته‌اش می‌افزاییم و کسی که کشت این دنیا را بخواهد، به او از آن می‌دهیم، و [لی] در آخرت او را نصیبی نیست» (شورا، ۱۹-۲۰).

«تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛ «شب را به روز در می‌آوری و روز را به شب در می‌آوری و زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده را از زنده خارج می‌سازی و هر که را خواهی بی حساب روزی می‌دهی» (آل عمران، ۲۷)؛

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»؛ «اگر به شما آسیبی رسیده، آن قوم را نیز آسیبی نظیر آن رسید و ما این روزها [ای شکست و پیروزی]

با ظلم به دیگران بر میزان نعمت‌های دنیوی خود بیفزاید، یا با ترک یاد و اطاعت خداوند، تهذیب نفس، ایمان و عمل صالح، بر میزان ثروت و دارایی‌های خود بیفزاید، یا با کار و تلاش زیاد و بیش از حد توان و خستگی‌های شدید و طولانی و عدم رعایت دستورها و توصیه‌های دین و آسیب رساندن به سلامتی خود، روابط خانوادگی و معاشرت با دوستان، بر میزان نعمت‌های دنیوی خود بیفزاید.^۱

معصیت خدا و ظلم به دیگران از مهم‌ترین عوامل تکوینی و جبری فشارهای روانی زیان‌بار از دیدگاه قرآن است. همان‌طور که خداوند حکیم می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»؛ «و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنیم».^۲ همچنین در آیات دیگری می‌فرماید: «سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ»؛ «به زودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیده‌اند بیم خواهیم افکند»؛^۳

«سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ»؛ «به زودی در دل کافران وحشت خواهم افکند»؛^۴ از این آیات نتیجه می‌گیریم که عناد و معصیت خداوند از مهم‌ترین عوامل ایجاد فشارهای روانی شدید یا مزمن در روح و روان انسان است؛ همان‌طور که خداوند حکیم می‌فرماید: «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ، الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»؛ «پس اگر می‌دانید، کدام یک از [ما] دو دسته به ایمنی سزاوارتر است؟ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه‌یافتگان‌اند»؛^۵

را میان مردم به‌نوبت می‌گردانیم [تا آنان پند گیرند] و خداوند کسانی را که [واقعاً] ایمان آورده‌اند، معلوم بدارد و از میان شما گواهانی بگیرد و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد» (آل عمران، ۱۴۰)؛ «ذِينَ لِلّٰهِ الْحَيٰةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُوْنَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛ «زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است و مؤمنان را ریشخند می‌کنند و [حال آنکه] کسانی که تقوایبش بوده‌اند، در روز رستاخیز از آنان برترند و خدا به هر که بخواهد، بی‌شمار روزی می‌دهد» (بقره، ۲۱۲).

۱. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» پس پروردگارش وی (مریم) را با حسن قبول پذیرا شد و او را نیکو بار آورد و زکریا را سرپرست وی قرار داد. زکریا هر بار که در محراب بر او وارد می‌شد، نزد او [نوعی] خوراکی می‌یافت، [می‌گفت: ای مریم این از کجا برای تو آمده است؟ او در پاسخ می‌گفت: این از جانب خداست که خدا به هر کس بخواهد بی‌شمار روزی می‌دهد] (آل عمران، ۳۷)؛ همچنین رک: بقره، ۲۱۲؛ نور، ۳۸؛ شوری ۱۹-۲۰.

۲. (طه/۱۲۴).

۳. (آل عمران، ۱۵۱).

۴. (انفاق، ۱۲؛ حشر، ۲؛ احزاب، ۲۶).

۵. (انعام، ۸۱-۸۲).



تأثیر رحمت الهی در کاهش فشارهای روانی مطرح شده از سوی الیس

۳. اعتقاد به رحیمیت الهی یعنی بهره‌مندی مؤمنان به خداوند متعال از نعمت آرامش حداکثری در این دنیا و تمامی نعمت‌های رفاهی، رفاقتی، روانی و لذت لقای الهی در آخرت. این باور صحیح، موجب کاهش دلبستگی‌ها و زیاده‌خواهی‌های دنیوی می‌شود. این کاهش توقعات دنیوی نیز موجب کاهش توقعات از خود، مردم، اوضاع اجتماعی و طبیعت می‌گردد و این امر، موجب درمان نوع اول و کاهش نوع دوم و سوم عوامل فشارهای روانی از دیدگاه دکتر الیس می‌گردد؛

۴. بر اساس دستاورد شماره سه، انسان تلاش می‌کند با تقویت ایمان، اطاعت خداوند، دعا و مناجات با خالق عالم هستی، انفاق، ایثار، خدمت و محبت در راه خدا، و ایمان و اطاعت الهی را در زندگی خود بیشتر کند تا خود را بیشتر مشمول نعمت‌های رحیمی خداوند در دنیا و آخرت بگرداند. این امر نیز موجب افزایش آرامش و لذات معنوی و کاهش فشارهای روانی مانند افسردگی و اضطراب، ترس، خشم و اندوه‌های دنیوی می‌گردد؛ همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ «آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند»^۱ و این امر به درمان هر سه نوع عامل فشارهای روانی از دیدگاه الیس کمک می‌کند؛

۵. بر اساس دستاورد شماره چهار، انسان تلاش می‌کند برای متاع قلیل، کوتاه‌مدت و کم‌ارزش دنیا، هرگز به کسی ظلم نکند،^۲ و با بدگویی، تهمت، افترا، شایعه‌پراکنی، کلاه‌برداری، اخذ مال حرام و اذیت دیگران، به دنبال کسب نعمت‌های دنیوی و برتری‌طلبی بر دیگران در نعمت‌های دنیوی نرود. این باور و روش زندگی، موجب کاهش فشارهای روانی و هیجانات منفی زیان‌بار در انسان می‌گردد.^۳ این باور و عملکرد، موجب درمان هر سه نوع فشارهای روانی از دیدگاه الیس می‌گردد؛

۶. چون نزول و بهره‌مندی از رحمت رحیمی الهی مانند آرامش، رضایتمندی و لذات روحی و روانی فقط از جانب خداوند است،^۴ بنابراین به تأثیر استقلالی غیر خداوند (خود، مردم،

۱. (یونس، ۶۲)

۲. (انعام/ ۸۱ - ۸۲)

۳. «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ «آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری و فساد نیستند و فرجام [خوش] از آن پرهیزگاران است» (قصص، ۸۳)؛ «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»؛ «پس اگر می‌دانید، کدام یک از [ما] دو دسته به ایمنی سزاوارتر است؟ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی، و ایشان راه‌یافتگان‌اند» (انعام، ۸۱ - ۸۲).

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد و هم در نزد او محشور خواهید شد» (انفال، ۲۴). آیات بسیار در مورد نزول الهی آرامش و سکینه بر مؤمنین، و ترس و رعب بر معاندین با خداوند وجود دارد.

اوضاع اجتماعی و نعمات طبیعی) در حالات روحی و روانی خود، هیچ اعتقاد و باوری ندارد و لذا معتقد است خود شخص، انسان‌ها، اوضاع اجتماعی و طبیعت نمی‌توانند به طور مستقل، آرامش و کاهش فشارهای روانی او را تأمین کنند. این باور موجب کاهش فشارهای روانی نوع اول و نوع دوم و سوم فشارهای روانی زیان‌بار می‌گردد.

نتیجه‌گیری

۱. مهم‌ترین علت پیدایش عوامل فکری فشارهای روانی، عدم شناخت صحیح از عوامل واقعی آرامش، شادی، سلامتی و عوامل فشارهای روانی زیان‌بار و غیر زیان‌بار در انسان است؛
۲. یکی از راه‌های درمان فشارهای روانی، ایمان به رحمت رحیمیه و رحمانیه الهی است؛
۳. بین آرامش یا فشارهای روانی سالم یا زیان‌بار، و میزان بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی رحمانیت الهی هیچ رابطه معناداری وجود ندارد؛
۴. تنها راه بهره‌مندی از آرامش حداکثری و فشارهای روانی حداقلی در این دنیا، و بهره‌مندی از نعمت‌های رفاهی، دوستان خوب و لذات روحی و معنوی در حیات پس از مرگ، ایمان به خداوند و رحمت رحیمیه و رحمانیه او و اطاعت از خداوند است؛
۵. انسان‌های مؤمن به خداوند، حتی در سخت‌ترین اوضاع رفاهی، مانند جهاد در راه خدا، می‌توانند از نعمت‌های رحیمیه الهی مانند آرامش، رضایتمندی و فشارهای روانی بهره‌مند شوند؛
۶. انسان‌های ظالم و معصیت‌کار، اگرچه از نعمت‌های دنیوی بسیار بهره‌مند باشند، مشمول عذاب الهی بوده و خداوند آنها را به فشارهای روانی زیان‌بار مانند ترس، خشم و اندوه شدید مبتلا می‌کند.

منابع

* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند

* نهج البلاغه

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، بیروت، مؤسسه التاریخ.
۲. اتکینسون، ریتا ال و اتکینسون، ریچارد سی و همکاران، ۱۳۹۶، **روان‌شناسی هیلینگارد**، مترجم محمد تقی براهنی و سعید شاملو و همکاران، تهران، انتشارات رشد.
۳. اسماعیلی یزدی، عباس، **ینابیع الحکمه**، چاپ پنجم، قم، نشر مسجد مقدس جمکران، ۱۴۲۸ق.
۴. الیس، آلبرت و لانگ، آرتور، **نمی‌گذارم کسی دکمه‌های اعصابم را فشار دهد**، مترجم حمید شمس‌پور، تهران، نشر رسا، ۱۳۹۵.
۵. الیس، آلبرت و هارپر، رابرت، **زندگی عاقلانه**، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۹۵.

۶. الیس، آلبرت و هارپر، رابرت، **چگونه منطقی زندگی کنیم**، مترجم نوشین ری شهری، تهران، نشر نسل نواندیش، ۱۳۹۶.
۷. الیس، آلبرت، **با آلبرت الیس مشاوره کنید**، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات روان‌شناسی و هنر، ۱۳۹۲.
۸. الیس، آلبرت، **احساس بهتر شدن بهتر ماندن**، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۳.
۹. الیس، آلبرت، **افسانه خودباوری**، مترجم رخشنده عظیم، تهران، انتشارات نسل نواندیش، ۱۳۹۳.
۱۰. الیس، آلبرت، **اضطراب خود را کنترل کنید قبل از اینکه شما را کنترل کند**، مترجم مهرویه هاشمی‌نژاد، تهران، نشر چابک اندیش، ۱۳۹۵.
۱۱. الیس، آلبرت، **خشم: چگونه با آن و بدون آن می‌توان زندگی کرد**، مترجم علیرضا کاربخش، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۵.
۱۲. الیس، آلبرت، **پنج درس برای زندگی عاقلانه**، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، نشر رسا، ۱۳۹۵.
۱۳. الیس، آلبرت، **زندگی‌نامه آلبرت الیس**، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات روان‌شناسی و هنر، ۱۳۹۶.
۱۴. جان‌بزرگی، مسعود و نوری، ناهید، **شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی (استرس)**، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۱۵. جفری، نوید و اسپنسر، راتوس، **بهداشت روانی**، یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر ارسباران، ۱۳۹۱.
۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله، **تسنیم**، قم، نشر اسرا، ۱۳۹۳.
۱۷. جوشی، وینای، ۱۳۸۹، **بررسی جامع استرس**، مترجم ابوذر اکرمی، تهران، نشر دانژه، ۱۳۸۹.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، **ارشاد القلوب**، قم، نشر رضی، ۱۴۱۲ق.
۱۹. راغب اصفهانی، ابی‌القاسم الحسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۰. شاره، حسین و رحیمیان‌بوگر، اسحاق، **روان‌درمانی چندوجهی لازاروس**، تهران، نشر دانژه، ۱۳۸۶.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیرالمیزان**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیرالمیزان**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، نشر فرهنگی رجا، بی‌تا.

۲۳. فروگات، وین، نترس: راهنمای غلبه بر اضطراب، مترجم مهرداد فیروزبخت، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۳.
۲۴. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۶. کونیک، هارولدبی، آثار دین بر بهداشت جسم و روان، مترجم بتول نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۷. گرینبرگر، دنیس و پادسکی، کریستین، فکرت را عوض کن حالت خوب می شود، چاپ چهارم، مترجم مهرداد فیروزبخت و محمد گذرآبادی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۶.
۲۸. لازاروس، آرنولد و لازاروس، کلیفورد، و بعد از ۴۰ فکر سمی؛ ۱۰۱ راه برای عاقل ماندن در دنیایی دیوانه، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۳.
۲۹. لازاروس، آرنولد، مهارت های زندگی، مترجم الهام آرامنیا و شمس الدین حسینی، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۹۵.
۳۰. لوکر، تری و گرگسون، الگا، چگونه استرس خود را مدیریت کنیم، مترجم فاطمه اردیبهشتی، تهران، انتشارات کتاب ارجمند با همکاری انتشارات ارجمند، ۱۳۹۴.
۳۱. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه عقاید اسلامی، مترجم علی نقی خدایاری، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۵.
۳۲. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۸.
۳۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر قرآن، تهران، انتشارات کعبه، ۱۳۶۴.
۳۴. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۳۵. همتی، فاطمه و طالقانی، نرگس، کارل رانسوم راجرز، چاپ دوم، تهران، نشر دانژه، ۱۳۹۴.
36. Ellis, Albert, how to control your anxiety before it controls you, New York, Kensington Publishing, 2016.
37. Ellis, Albert & A. Harper, Robert, A new guide to rational living, California, Wilshire Book, 1975.
38. Ellis, Albert & Lange, Arthur, Anger how to live with and without it, New York, Kensington Publishing, 2017.

حکمت ادبی ۴

رائحه رستاخیز

روح الله سوری^۱

گاهی به دریای اندیشه رها می شوی و به هر سوی سری می کنی. خود را به دریا می سپاری و در صورت های گوناگون دست به دست می شوی. نمی خواهی تصمیم ویژه ای بگیری و صورت ویژه ای را برجسته کنی. صحنه ها از پیش چشمانت می گذرند و تو به هیچ یک توجهی نمی کنی. از این رهایی لذت می ببری؛ زیرا صحنه ها نمی توانند تو را متلاطم کنند، و این بسیار شیرین است.

ناگهان صحنه ای توجهات را می رباید؛ کهکشانی خالی از ستارگان! هیجان، وجودت را فرا می گیرد و قوای درونت به این صحنه جذب می شوند. صورت های ناهمگون اکنون به این سوی می شتابند و با چینش ویژه ای پیوند می خورند. گویی چینش آنها با تو سخن می گوید و حقیقتی را بیان می دارد. درست نمی دانی که این نمایش را رقم می زنی یا تماشا می کنی. آرام آرام احساس می کنی از چیزی باخبر می شوی. می یابی که چه رخ خواهد داد. گویی رخ داده است و تو آن را توصیف می کنی: روزی که مانند روزهای دیگر به روزمرگی دچار، ناگهان همه چیز دگرگون می شود؛ ستارگان بی فروغ می شوند^۲ و چهره عالم تغییر می کند.^۳ این روی داد کوبنده را درون خویش می یابی. چنان تکانت می دهد که از شلوغی دنیا ربوده و به اعماق آرام عالم فراخوانده می شوی. ناگهان همه چیز محو می شود و تو تنهای تنها در این گنگی بی کران غرق می شوی. نه شنیدنی، نه دیدنی، نه لمسی و نه... همه روزنه هایی که به بیرون داشتی اکنون بسته شده

۱. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه، مدرس حوزه و دانشگاه؛ (r.s.jelveh@chmail.ir).

۲. إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (تکویر، ۱-۲).

۳. یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهیم، ۴۸)

و ناگزیر، عالم را از درون خویش می‌نگری. همه کرّ و فرّهای مخلوقات ناگهان رنگ می‌بازد و در اقیانوس حضور افول می‌کند. همه دنیای تو نقشی بود که اکنون در آب محو می‌شود. وه که چشم‌انداز زیبایی است! حقیقت بی‌حد. چیزی نیست جز حضوری سنگین که تو را خُرد می‌کند و همه چیز را می‌بلعد. او هست، اما واژه هستی برای او اندک است. او حتی تک‌تک واژه‌ها را هضم می‌کند. چیزی نمی‌ماند تا بگوید او چیست. او اوست؛ همهٔ هیچ و هیچ همه؛ بی‌تعیّن و بی‌گونه. هرگونه بخواهی همان‌گونه خواهد شد.^۱ اما تو چه می‌خواهی؟ چه اندازه او را آن‌سان که هست می‌خواهی؟ آیا کسی او را آن‌سان که هست خواهد خواست؟ گمان نمی‌کنم.^۲

هستی بی‌کران را چه توان گفت که چنان است. پس همیشه پنهان است. چقدر دلت برای او تنگ می‌شود؛ نور آشکاری که هرگز شناخته نخواهد شد. کاش می‌توانستی خودِ او را بیابی؛ نه برای خودت که برای او. وجودت را اندوه فرا می‌گیرد. چقدر او تنهاست! کاش راهی بود تا کسی او را می‌شناخت و به خلوت او راه می‌یافت.

دلش از تنهایی به درد می‌آید و سخن می‌گوید. عالم را می‌سراید. غزل عاشقانه‌ای که نمودار اندوه تنهایی اوست. اما داغ عشق او چنان گسترده است که در پهنه گیتی نمی‌گنجد. بسیاری از سخنانش به تجلی نمی‌نشیند. چقدر دلت برایش تنگ می‌شود. در کنج غربت خویش چه آرام نشسته و دم فرو بسته است. دلش در جوش و خروش، اما لبش از شکایت خاموش. کسی سراغ او را نمی‌گیرد. کسی او را چنان‌که هست نمی‌خواهد. کاش کسی می‌فهمید در دل او چه فریادهاست، چه داغ‌هاست؛ چه اشتیاق‌هاست.

با سروده‌های خویش جز به محبت نمی‌نگرد. هر خوشی‌ای که تاکنون دیده‌ای، یکباره با او می‌یابی. شادی با او بودن، بارها برتر از این شادی‌هاست. اساساً او خود خوشی است. هنگامی که با او بی، گویی در گوشه‌ای از کهکشان‌ها رها شده‌ای و سقوط می‌کنی؛ شاید هم صعود. بی‌کران را مرزی نیست تا صعود و سقوط معنا شود. تا چشم کار می‌کند، حضور سنگین اوست که به‌سختی ادراک می‌شود؛ زیرا ادراک تو را نیز می‌بلعد. تا بخواهی او را بیابی، یافتن محو می‌شود. از یافتن او ناامید می‌شوی؛ اما اشتیاق رویش رهایت نمی‌کند و تلاش بیهوده خویش را ادامه می‌دهی تا اینکه کاملاً هضم می‌شوی؛ مانند غریقی که هرچه دست و پا می‌زند، بیشتر غرق می‌شود.

۱. «جاء فی الحدیث الصحیح: «أن الحق یتجلی یوم القیامة للخلق فی صورة منكرة، فیقول: أنا ربکم الاعلی. فیقولون: نعوذ بالله منک.

فیتجلی فی صورة عقائدهم، فیسجدون له» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۴۱).

۲. قال النبی: «ما عبدُناک حقَّ عبادتک وما عرفناک حقَّ معرفتک» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۳).

اکنون که همه چیز هضم شده، چه آزاد شده‌ای، چه رهایی شیرینی را می‌چشی. هیچ ناملایمی‌ای نیست تا تو را بیازارد. هیچ تعلقی نیست تا پاینت کشد. هیچ جذبه‌ای نیست تا نگاهت دارد. چون برق می‌روی؛ اما به کجا، نمی‌دانی. پایان این راه را نمی‌بینی. معلوم نیست چه خواهد شد و چه رخ خواهد داد. نمی‌دانی که چیست؛ اما می‌دانی که بالاتر از این نیست. به هر گوشه که خیره شوی از این حال در می‌آیی. چشم بر همه می‌بندی و همچنان می‌روی. دلت نمی‌خواهد هیچ چیز، این بی‌وزنی را از تو بگیرد. کاش از صبح ازل تا شام ابد در این اقیانوس شناور باشی و خود را به امواج بسپاری تا هرکجا که باید، بروی.

اکنون در دل امواج رهایی و آرام بالا و پایین می‌شوی. به تدریج دریا تو را در خویش فرو می‌برد؛ اما برای نجات تلاشی نمی‌کنی. این اقیانوس دارای شعور رموزی است که تو را به خویش می‌خواند و نگرانی‌ات را می‌زداید. چقدر زیبا در اعماق اقیانوس ناپدید می‌شوی و چه شیرین از دست می‌روی!

پس از اندکی چیزی به یاد نمی‌آوری. همه چیز فراموش می‌شود. همه رنج‌هایی که به جان خریدی، همه آسیب‌هایی که پذیرفتی و زخم‌هایی که با همه وجودت در آغوش کشیدی؛ حتی غرق شدن نیز فراموش می‌شود. همه آنها همراه تو نابود شده‌اند. اکنون نمی‌توان گفت که تویی هست یا نیست. چیزی هست، اما نمی‌دانی که تو است یا خیر؟ هاله‌ای از امواج، شبی از بلور یا چیزی مانند این را می‌توان تو نامید؟! گمان نمی‌کنم.

راستی توی پیشین چه بود؟ چه شد؟ به یاد نمی‌آوری. شاید همه این داستان خوابی پریشان بوده و از نخست تویی در کار نبوده است. به یاد نمی‌آوری. اهمیت چندانی نیز ندارد. مهم چشم‌انداز بی‌کرانی است که اکنون دیده می‌شود.



دراسة مقارنة في علاقة الخالق بالمخلوقات من منظار ابن سينا والروايات الشيعية^١

أحمد ميرزائي^٢

الملخص

جاءت المقالة التي بين يدي القارئ الكريم لهدف الوصول إلى صورة عامة عن علاقة الله سبحانه مع عالم الكون وفقاً لآراء ابن سينا ومقارنتها بالمطالب المنقولة في الروايات الشيعية في بيان هذه العلاقة، وإذا درسنا كثيراً من مباحث الفلسفة الإسلامية مرتبطةً ببعض الآخر، فنجد أنّها في الواقع تبين موضوع هذه المقالة.

وفي هذه المقالة وصلنا من خلال دراسة مجموعة من آراء ابن سينا وكذلك مجموعة من الروايات ومقارنة الرؤية العقلانية بالرؤية المأخوذة من الروايات وصلنا في نهاية المطاف إلى أنّ بعض محاور الرؤية العقلانية لابن سينا لا تنسجم مع ما جاء في الروايات. ولكن هذه المسألة تمّ حلّها عند الفلاسفة المتأخرين إلى حدّ ما ووصلوا هؤلاء إلى نوع من الانسجام بين الرؤية العقلانية المستمدة من العقل والرؤية المشتقة من الروايات عندهم.

الكلمات الدالة

علاقة الخالق بالمخلوقات، التباين بين الموجودات، التشكيك في الوجود، الرؤية الروائية، مسألة الفيض.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠١/١٥، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٤/٢٠.

٢. طالب في المستوى الرابع في مركز تعليم الفلسفة الإسلامية المختصّ (Ahmadmy1370@gmail.com).

صحة المبادئ والمسائل الفلسفية بناءً على نظرية عينية الوجود والماهية^١

إلياس العارفي^٢

الملخص

بعد أن تطرّق صدر المتألّهين الشيرازي قدس سرّه الشريف إلى مسألة "أصالة الوجود وإعتباريّة الماهية" على وجه التحديد، لقد قرّر بعض الشراح تقديم تفسير صحيح عن هذا المبدأ. بناءً على ذلك، فقد طرحت أربع نظريات على بساط البحث، بحيث يمكن القول بأنّ النظرية التي اخترناها في هذه المقالة - أي نظرية عينية الوجود والماهية - هي الأدقّ والأيقن. بناءً على هذا التفسير، فإنّه لا يصحّ كون "نفس الأمر" حقيقياً للقضايا التي يتمّ صياغتها من الماهيات والتي هي معيار للافتقار إلى واجب الوجود إلّا بالإمكان الماهوي. كما لا يمكن تفسير مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي، وتعريف الماهية بالمعنى الأخصّ عبارة "ما يقال في جواب ما هو"، والتعريف بالجوهر والعرض والنوع، وتقسيم الماهية إلى الماهية الذاتية والماهية العرضية بشكل صحيح وكامل إلّا على أساس هذه النظرية.

الكلمات الدالّة

العينية، الوجود، الماهية، الأصالة.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٢/٠٦، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٥/١١.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، مدرس الحوزة (arefie@yahoo.com).

الانتقاد و التحقيق في الآراء و النظريات العلماء حول الحدوث و القدم النفس الإنساني^١

محمدصادق الأرزيدة^٢

الملخص

البحث حول حدوث النفس الإنساني أو قدمها، أحد المباحث التي تصدى له المتفكرون من أقدم العصور و كان فيه نزاع و اختلاف عميق بين الحكماء في طول الزمن. ذهب كثير من المتكلمين الإسلاميين إلى قدم النفس زماناً، و هناك من يعتقد بحدوثها و منهم الخواجه نصير الدين الطوسي. ممن يعتقد بقدم النفس من الفلاسفة هو أفلاطون. ذهب تلميذه أو كذا ابن سينا و شيخ الإشراق إلى حدوث النفس الإنسانية.

ممن يعتقد بحدوث النفس صدر المتألهين الشيرازي، و هو في تبين إعتقاده إستفاد من مباني الحكمة المتعالية التي منها الحركة الجوهرية، فهو يعتقد أن النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء خلافا لابن سينا المعتقد بأن النفس تكون روحانية الحدوث. و للعرفاء نصيب وافر من المباني الصدرائية الفكرية و من هذا المنطلق مال بعض العرفاء إلى أن النفس جسمانية الحدوث مع الإعتقاد بوجودها الإندماجي لدى وجوداتها العليا.

الكلمات الدالة

حدوث النفس، قدم النفس، روحانية البقاء، جسمانية الحدوث و روحانية البقاء، روحانية الحدوث و روحانية البقاء.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٢/١٥، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٤/٢٠.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، مدرس الفلسفة (sadeh.arzideh@gmail.com).



البرهان الإنّي واللمّي ودراسة وظيفة البرهان في الفلسفة من منظار العلامة الطباطبائي^١

سينا علوي تبار^٢

الملخص

إنّ البرهان هو القياس الذي يتشكل من اليقينيّات وتتحصل منه على النتيجة اليقينية. وينقسم البرهان إلى اللّمّي والإنّي، وكذلك اللّمّي إلى اللّمّي المطلق وغير المطلق، كما أنّ البرهان الإنّي ينقسم إلى الدليل وإن المطلق والملازمات العامّة. ويرى الفلاسفة وعلماء المنطق أنّ البراهين لا تنتج اليقين إلّا البرهان اللّمّي والملازمات منها.

أمّا العلامة الطباطبائي ونظراً للمباني الخاصة لنفسه في مبحث العرض الذاتي، فيرى أنه لا يمكن الإستفادة من البراهين اللّمّيّة في الفلسفة، وإنّما يجوز استخدام براهين الإنّ الملازمات فحسب. أمّا الباحث في المقالة فقام ببيان أنواع البرهان ومن ثمّ ذكر آراء العلامة الطباطبائي حول وظيفة البرهان في الفلسفة، وفي نهاية المطاف قام بدراسة مقدمات ما قاله العلامة الطباطبائي عن وظيفة برهان إنّ الملازمات وتوجيه بعض النقد إليها.

الكلمات الدالّة

البرهان اللّمّي، البرهان الإنّي، برهان الملازمات، وظيفة البرهان في الفلسفة، العلامة الطباطبائي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠١/٢٠، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٣/١٩.

٢. المستوى الثالث في الفلسفة الإسلامية



كيفية حصول الكثرات في منظر المحي الدين حول نظرية وحدة الوجود^١

رسول الاسكندري^٢

الملخص

إن وحدة الوجود من منظر العارف تركيب إضافي المضاف فيه عين المضاف اليه (أى تكون الوحدة عين الوجود) لا أمر زائد عليه. و المعنى بالوجود وجود خاص منحصر فى ذات الواجب. فعلى هذا تكون الوحدة المعنية عين الذات. و يعتقد ابن عربي بوحدة الوجود، و يمكن إثبات اعتقاده بها من منهجين: الأول تصريحاته و تمثيلاته، و الثانى تصريحات مخالفه. من لوازم نظرية وحدة الوجود أن وجود الواحد الذى أحاط بكل الكون هو مصداق بالذات للوجود، و ان ماسواه لا يكون مصداقا بالذات للوجود، و أن الحق سبحانه و تعالى متميز من المخلوقات تتميز المحيط من الخاط، و ينفي إتحداهما و حلوله فيها، لأنهما يطرحا لوجودين و العارف لا يرى فى الكون الا وجوداً واحداً. و ليس للكثرات وجود الا بنحو التقييدى (لا التعليلى) أى بنفس وجود الحق. ليس من شأن ذاته تعالى الإنتساب إلى الأشياء نسبة الإيجاد، فنزلت إلى التعين الأول و الثانى لإظهار الأشياء. بالرغم من عدم الإظهار فى التعين الأول و لكن قابلية الإظهار التى موجود فيه تمهد مجال الكثرة العلمية بصورة تفصيلية فى التعين الثانى. و هذه الكثرات العلمية للأسماء و الصفات فى التعين الثانى منشأ لظهور الكثرات الخلقية.

الكلمات الدالة

حدوث النفس، قدم النفس، روحانية البقاء، جسمانية الحدوث و روحانية البقاء ، روحانية الحدوث و روحانية البقاء.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠١/٣٠، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٥/٠١.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، مدرس الفلسفة (#skandari2107@Gmail.com).

نظرية أثر الرحمة الإلهية في تقليل الضغوط النفسية المطروحة من قبل إليس^١

حميد رضا حاجي باباي^٢

زهرا رضا زاده عسكري^٣

سعيد سليمي^٤

الملخص

تعدّ الضغوطات النفسية الضارة من المشاكل البشرية وتنجم عنها الكثير من الأمراض النفسية والجسمية للإنسان. يرى ألبرت إليس أنّ المعتقدات الخاطئة والمتطلبات الدنيوية الكثيرة من النفس، والناس، والأوضاع الاجتماعية والطبيعية تسبب في إيجاد الضغوطات النفسية. ومن الطرق الناجعة في علاج هذه الضغوطات هو الإيمان بالرحمة الإلهية حيث تعني أنّه لا رازق ولا منعم في عالم الكون إلّا الله سبحانه. وبالطبع، فإنّ الآلاء النفسية والرفاهية الثابتة والمستمرّة لا تتعلّق إلّا بالذين يؤمنون بالله وبالحياة بعد الموت ويعملون بالأوامر والإرشادات الإلهية. أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فتتبع المنهج الوثائقي-التحليلي وتبيّن كيفية أثر الإيمان بالرحمة الإلهية في علاج العوامل الفكرية للضغوطات النفسية الضارة من خلال استخدام المصادر التفسيرية والنفسية المعتمدة.

الكلمات الدالة

الإيمان، الرحمة الإلهية، الضغط النفسي، ألبرت إليس.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٣/٠٦، تأريخ القبول: ١٣٩٧/٠٥/٢٢.

٢. أستاذ مشارك بكلية المعارف والفكر الإسلامي لجامعة طهران (Hajibabaei@ut.ac.ir).

٣. أستاذ مساعد بكلية المعارف والفكر الإسلامي لجامعة طهران (Zasgari@ut.ac.ir).

٤. (الكاتب المسؤول) أستاذ مساعد بكلية الطب لجامعة العلوم الطبية في إيران (salimi.s@iums.ac.ir).



A Comparative Investigation of the Relationship between the Creator and the Creatures in Avicenna's View and the Shiite Hadiths

Ahmad Mirzai¹

ABSTRACT

The present study aims at gaining a general image of God's relationship with the universe. According to Avicenna, as compared with what we find in the Shiite hadiths, we have come up with an explanation of this relationship. Indeed, if we consider many of the discussions of Islamic philosophy in relation to other discussions, we would come up with an explanation of the subject of this study.

Altogether, we investigated Avicenna's view as well as related hadiths and compared the rational worldview with the worldview taken from hadiths to conclude that some of the axes of Avicenna's rational worldview are not in line with what we find in hadiths. This, however, has been resolved to some extent in the views presented by later philosophers, and we see some sort of convergence between the worldview taken from the intellect and the worldview taken from the hadiths in later philosophers.

KEY WORDS

the relationship between the creator and the creatures, contrast of beings, gradation of existence, traditional worldview, the problem of grace.

1. Student in Level Four of the Center for Specialized Teaching of Islamic Philosophy (Ahmadmy1370@gmail.com)



Rightness of Philosophical Foundations and Issues Based on the Interpretation of Objectivity of Existence and Quiddity

Ilyas Arefi¹

ABSTRACT

After Mulla Sadra dealt especially with the issue of ‘principality of existence and relativity of quiddity’, later expositors attempted to present a right interpretation of this principle. Accordingly, four theories and interpretations were offered, but the selected interpretation, i.e. ‘objectivity of existence and quiddity’ is more precise and more certain than others. According to this interpretation, the reality of ‘thing itself’, for those propositions made of quiddities, is just right with essential possibility. Besides, correspondence of the mental existence with the external existence, definition of quiddity in particular sense as ‘what is said in answer to what is it’, definition of substance and accident as well as the type and division of quiddity into essential and accidental are just well and perfectly meaningful on the basis of this interpretation.

KEY WORDS

objectivity, existence, quiddity, principality

1. Level Three in Islamic Philosophy; Educator of Philosophy and Theology (arefie@yahoo.com).

Investigating the Scholars' Views on Origination and Pre-eternity of Human Soul

Muhammad Sadeq Arzida¹

ABSTRACT

Discussion of the origination or pre-eternity of the human soul is one of the oldest and the most challenging discussions among the thinkers. The thinkers, with their various intellectual foundations and research methods, have different views in this regard. Many of the Islamic theologians believe in the temporal pre-eternity of the soul, except a small group including Khaja Nasir who believes in its origination. Among the philosophers, Plato – on the basis of his Ideas – believes in the pre-eternity of the soul. On the contrary, his pupil Aristotle, Avicenna, and Sheikh of Illumination reject the view of pre-eternity of the soul with their arguments, believe in its origination. Similarly, Mulla Sadra of Shiraz believes in its origination. He, however, uses the foundations of transcendental philosophy such as substantial motion to state his belief in corporeal origination of the soul and its spiritual survival – unlike Avicenna who believes in the spiritual origination of the soul. The mystics who have an important share in Mulla Sadra's intellectual foundations seems to believe in the corporeal origination of the soul along with a belief in its integrative existence with its higher beings.

KEY WORDS

origination of the soul, pre-eternity of the soul, corporeality of origination, spirituality of origination, spirituality of survival.

1. Level Three in Islamic Philosophy; Educator of Philosophy (sadeqh.arzideh@gmail.com).



The Arguments of and Investigating the Functions of Argument in Philosophy in Allama Tabatabai's View

Sina Alawi-tabar¹

ABSTRACT

The [logical] argument is an analogy consisted of certainties and results in a certain conclusion. The argument is divided into two types of a priori argument and a posteriori argument. The former is divided into absolute a priori and non-absolute a priori. The latter is also divided into reason, absolute a posteriori and general concomitances. Logicians and philosophers maintain that among all types of argument, only a priori argument and a posteriori concomitances result in certainty.

Considering his special foundation in discussion on essential accident, Allama Tabatabai believes that in philosophy, one cannot make use of a priori arguments, and only arguments of a posteriori concomitances are applicable in philosophy. In the present article, we have explained various types of argument, then, mentioned Allama's statement of the function of argument in philosophy, and finally, we have investigated and criticized the introductions of Allama's statement regarding the function of a posteriori concomitance.

KEY WORDS

a priori argument, a posteriori argument, argument of concomitances, function of argument in philosophy, Allama Tabatabai.

1. Level Three in Islamic Philosophy

The Way Pluralities Are Realized in the Context of Muhy al-Din's Unity of Existence

Rasul Iskandari¹

ABSTRACT

'Unity of existence' is a phrase in the possessive case, wherein the first noun (unity) is the same as the second noun (existence), not something added to it. And since the existence is a personal and unique one (essentially necessity existence), the unity is the same as the essence. One may prove in two ways that Ibn Arabi believes in unity of existence: first, Ibn Arabi's explicit statements and analogies; and second, his opponents' explicit statements. Among the necessities and subsidiary ideas of 'unity of existence' is that just one being has filled the whole existence and is the essential instance of existence. Therefore, the creatures are not the essential instances of existence. Besides, God is distinct from the creatures in embracing mode. Similarly, the unity of the God's essence with creatures or His incarnation in creatures is negated, because incarnation and unity is possible where there are two beings. This is while, according to the mystical foundation, there is just one 'being' in the whole existence and the others are its states. Of course, this does not mean the negation of pluralities; rather, all pluralities take their reality, in a qualification not causation relation, from the very existence of God, and are realized through the existence of God. Besides, one must pay attention to the fact that since God's essence cannot establish an existence relationship with things, it must be reduced to first determination and second determination so that the things may be created: the names and attributes in the position of essence are merged like names and attributes in first determination. However, there is no possibility of creation in the position of essence; but in first determination – although there is no creation – there is the possibility of creation. This possibility of creation in first determination prepares the ground for scientific detailed plurality in second determination. And these scientific pluralities of the names and attributes become the source of pluralities in creation in second determination.

KEY WORDS

unity of existence, unity, plurality, divine soul, One Rule, manifestation.

1. Level 3 of Islamic Philosophy, Educator of Philosophy (#skandari2107@Gmail.com).



The Effect of Divine Mercy on Reduction of Mental Stress Put

Forward by Robert Ellis

Hamid Reza Haji Babai¹

Zahra Reza-zade Askari²

Sa'id Salimi³

ABSTRACT

One of the problems of humanity is the harmful mental stresses that bring about many mental and physical illnesses in human beings. In Albert Ellis' view, intellectual factors such as wrong beliefs and having many worldly expectations of oneself, people, and social and natural conditions create mental stresses. One of the ways to cure these stresses is having faith in divine mercy. Divine mercy means God is the only provider of blessings in the universe. Of course, fixed and everlasting mental and welfare blessings go just to those who have faith in God and the life after death, and act according to divine orders and instructions. The research method in this study is documentary-analytical, conducted using the reliable exegetical and psychological sources to explain how faith in divine mercy affects treatment of the intellectual factors of harmful mental stresses.

KEY WORDS

faith, divine mercy, mental stress, Albert Ellis.

1. Associate Professor in Faculty of Islamic Teachings and Thought/ Tehran University (Hajibabaei@ut.ac.ir).

2. Assistant Professor in Faculty of Islamic Teachings and Thought/ Tehran University (Zasgari@ut.ac.ir).

3. Assistant Professor in Medical Faculty/ Iran Medical Sciences University (salimi.s@iums.ac.ir).



Table of Contents

Leading Article	7
A Comparative Investigation of the Relationship between the Creator and the Creatures in Avicenna's View and the Shiite Hadiths	11
Ahmad Mirzai	
Rightness of Philosophical Foundations and Issues Based on the Interpretation of Objectivity of Existence and Quiddity.....	37
Ilyas Arefi	
Investigating the Scholars' Views on Origination and Pre-eternity of Human Soul.....	59
Muhammad Sadeq Arzida	
The Arguments of and Investigating the Functions of Argument in Philosophy in Allama Tabatabai's View	81
Sina Alawi-tabar	
The Way Pluralities Are Realized in the Context of Muhy al-Din's Unity of Existence	93
Rasul Iskandari	
The Effect of Divine Mercy on Reduction of Mental Stress Put Forward by	115
Sa'id Salimi	
Zahra Reza-zade Askari	
Sa'id Salimi	
The doom of resurrection.....	131



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 4, Issue 1, successive No. 6, Spring-Summer 2018

Authors

Reza Ishaq-nia

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Seminary Scholar; Assistant Professor in Research
Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Seminary Scholar; Assistant Professor in Imam
Khomeini Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ruhullah Musawi

Seminary Scholar; Assistant Professor of
Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini Education
and Research Institute

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Ruhullah Suri

Executive Manager: Abul-Fazl Askari Kashi

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Hussein Mehrabiun

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

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Islamic World Science Citation Center
(isc.gov.ir)

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 to 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.