

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام علیؑ:

فَضْلُ فَكْرٍ وَ تَفْهِيمٍ، أَنْجَعُ مِنْ فَضْلِ تَكْرَارٍ وَ دِرَاسَةٍ.

زياد اندیشیدن و فهمیدن، سودمندتر از زیاد تکرار کردن و خواندن است.

(غزال الحكم، حدیث ۶۵۶۴)

نیم خرد



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال نهم / شماره دوم / پاییز / ۱۴۰۲ - پاییز - زمستان

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسینزاده

استادیار فلسفه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

حسن رمضانی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی

دانشیار فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ابوالحسن غفاری

دانشیار فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

یارعلی کردفیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدیداً الله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سردیبر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: عیاس بگجانی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید امام علی) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۳۷۵۵۹۳۷۵ - ۰۲۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

رایانه‌ام: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ - ۱۲/۱۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۴۳۰۲-۲۴۷۶

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:

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

(www.ensani.ir)

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

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.civilica.com)

۴. پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا): (www.isc.ac.ir)

۵. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: (www.isc.ac.ir)

مجله «نیم خرد» به استناد تصویب ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبه ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ ۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «علمی - پژوهشی» رتبه (ب) دریافت نمود.

راهنمای نویسنده‌گان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده/ نویسنده‌گان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود: (nasim-e-kherad.ismc.ir).

- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.

- برابر قوانین ابلاغی، نویسنده مقاله پژوهشی باید دارای مدرک سطح چهار حوزه یا دکتری تخصصی (PH.D) باشد. در غیر این صورت می‌تواند با مشارکت شخصی با شرایط یادشده، مقاله را منتشر نماید.

- هزینه‌های داوری، ویراستاری و صفحه‌آرایی ۶۰۰۰ ریال است که نویسنده‌گان گرامی آن را به شماره شبای (IR68060052010110555551093) به نام «مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه» واریز کرده و تصویر فیش واریزی را به رایانه‌مۀ مجله ارسال نمایند.

- مقاله‌های دریافتی بازگردانه نخواهند شد و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ شوند.

- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.

- مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله آزاد است.

- کمترین امتیاز لازم برای چاپ مقاله در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) است. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف بازگردانه می‌شوند و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهند رسید.

- هر مقاله را دست کم دو داور ناشناس ارزیابی می‌کنند.

- شیوه نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی بر آین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

- مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۲. اجزای مقاله

عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.

مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و رایانه‌مۀ.

چکیده: شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.

کلیدواژه‌ها: پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌های است.

مقدمه: تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).

پیکره اصلی: متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، استنباط و استنتاج، نقد (در صورت نیاز)، تقسیم‌بندی‌های محتوایی و... .

نتیجه: نتایج منطقی و مفید مقاله.

پانوشت: توضیحات ضروری در پایین صفحات.

منابع: فهرست منابع مقاله.

۳. شیوه تنظیم متن

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

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

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

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

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

۴. شیوه ارجاع

۱-۴. درون متن

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

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

۲-۴. فهرست منابع

- کتاب

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

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

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

- مقاله

نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا مجله (ایرانیک و بدون ذکر واژه مجله و...)، شماره انتشار: صفحاتی که مقاله در آن آمده است؛ نمونه: میرزاپی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، انسان پژوهی دینی، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

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

فهرست مطالب

۷	سر مقاله.....
	روح الله سوری
۹	فرایند تحقق فهم و سطوح آن براساس مبانی حکمت متعالیه.....
	احمد ولیعی ابرقویی
	عبدالحمید واسطی
۲۵	نظریه «وحدت متعالی ادیان» از منظر عرفانی، معرفت‌شناختی و دینی.....
	علی نگارستانی
	حسن پناهی آزاد
۳۵	رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری.....
	سیده عالیه بتول نقوی
	شاهین محمودی منفرد
	علی فضلی
۵۱	تفسیر روایات «معرفة الله بالله» در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی.....
	سجاد ضیائی
	محمد رضاپور
۶۸	تبیین علمی امور خارق العاده از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی
	سید عبدالرؤوف افضلی
۸۲	مرگ غیر اخترامی در نگاه مشهور و صدرالمتألهین
	سینا علوی تبار
	محمدحسین اسدیان

۹۵	وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمتألهین حسن محسنی سیدباقر حسینی کریمی
۱۱۱	مقایسه تطبیقی ادراک معنا در پوزیتیویسم و فلسفه اسلامی محمد رضاییگی علم‌آبادی یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی فخرالسادات حسینی‌زاده
۱۳۱	تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح سیدحسین اکبرپور غازانی روح الله سوری
۱۴۷	تاریخچه اجمالی تطور کلام فلسفی محمدمهری فریدونی
۱۶۷	هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه حمید خدابخشیان خوانساری
۱۸۳	نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض مهدی شجریان
۲۰۲	Leading Article

زیمیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

سرمقاله

خواجہ محمد پارسا می گوید: «مرتبه دوم: زمانِ جسمانیاتِ لطیف است و آن زمانِ جنیان است و هرچه در زمانِ جسمانیاتِ کثیف [متراکم] دراز است، در این زمان کوتاه است. هرکه در این زمان کار کند، به روزی، چندان کار کند که به ماهی یا به سالی در زمانِ جسمانیاتِ کثیف نتوان کرد... و این زمان را نیز ماضی و حال و استقبال است... اما نوع دوم، که زمانِ روحانیات ارواح است؛ و این را نیز اقسام بسیار است. هرچه در زمانِ جنیان دراز است و بسیار، در زمانِ ملائکه کوتاه است و اندک. هزار سال در این زمان یک نفس باشد. هرکه در این زمان کار کند، هزار ساله کار به یک نفس کند. و در این زمان مصایقت و مزاحمت نیست. هزار سال گذشته با هزار سال آینده در این زمان جمع تواند شد».

(خواجہ محمد پارسا، فصل الخطاب، فصل سوم، ص ۳۶۲-۳۶۱).

آن‌چه جناب خواجہ محمد پارسا درباره نسبت زمان در عالم‌های گوناگون فرمود، نکته‌ای بس بلند و کلیدی بسیار شریف برای گشايش قفل‌های معرفتی است. برای نمونه پیاده شدن «قدر» از عالم بالا در پایین، یا کشف رویدادهای گذشته و پیش‌گویی رخدادهای آینده جز با این کلید گشوده نگردد. برخی اولیای الهی با سفر در عالم، این انبساط و اندماج زمانی را تجربه می‌کنند و خود می‌یابند چگونه یک لحظه‌شان در عالم برتر، به درازی چندین سال در عالم پست‌تر است. جالب آن‌که فیزیک‌دانان این روزگار نیز سخنانی درباره انبساط و اندماج زمان دارند و می‌کوشند راهی برای بازگشت به گذشته یا رفتن به آینده بیابند. گرچه در دانش فیزیک متخصص نیستم تا این سخنان را به‌دقیق تحلیل کنم، اما همانندی این سخنان با گزارش‌های شهودی عارفان، جای درنگ دارد.

از این نمونه‌ها بسیار دیده‌ام که دانشمندان تجربی، به‌سبب تمکز در مسائل علمی، گاه الهام‌هایی از فراسوی تجربه دریافت می‌کنند که تفسیر تجربی آن‌ها دشوار است. شاید خود دانشمندان تجربی از نامیدن الهام، بر این یافته‌های علمی گریزان باشند. اما مادر مهربان جهان، روزی این فرزندان گریز پا را فراموش نمی‌کند. به‌هرروی گویا زمان، حقیقت مشکلی در عالم‌های گوناگون دارد که هر مرتبه پایینی در بالایی پیچیده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که سالیانی در مرتبه پایین، لحظاتی در مرتبه بالاست. غرض اینکه پژوهشگران علاقه‌مند، به‌ویژه در رشته فلسفه فیزیک، را دعوت می‌کنم که در این نکته بیاندیشند و با تطبیق داده‌های عرفانی، فلسفی و فیزیکی، زوایای بیشتر از این نکته را باز کنند.

روح الله سوری

زیمیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

فرایند تحقیق فهم و سطوح آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه^۱

احمد ولیعی ابرقویی^۲
عبدالحکیم واسطی^۳

چکیده

در این نوشتار سعی می‌شود براساس مبانی حکمت متعالیه، چیستی فهم به دست آید و براساس آن، چگونگی تحقیق فهم و سطوح احتمالی آن بررسی شود. این امر به روش تحلیلی - اسنادی و براساس تولید نظریه در حوزه هستی‌شناسی فهم از مبانی موجود در حکمت متعالیه صورت می‌پذیرد. براساس تحلیل صورت‌گرفته روشن می‌شود که فهم از اتحاد وجودی موجود ادراک‌کننده با مورد فهم (متعلق فهم) به دست می‌آید. بنابراین آن فهمی صحت دارد و می‌توان به آن اتکا کرد که به نحو حداقلی فاعل شناسا را با محتوا متحد کند و از آنجا که فهم مطلوب از یک پدیده باید در حوزه رفتار فهم‌کننده نیز تغییر ایجاد کند؛ پس فرایند شکل‌گیری فهم باید در بستر مبادی فعل ارادی تحقق پیدا کند. از این رو می‌توان به تناسب اتحادی که فرد با مورد فهم به دست آورده و موجب تغییر رفتار او شده، برای فهم، سطوح شش گانه تصور اولیه، فهم اولیه، فهم تحلیلی، فهم کاربردی، فهم استدلالی، فهم خلاق در نظر گرفت.

کلیدواژه‌ها: سطوح فهم، اتحاد وجودی، حضور، مبادی فعل ارادی، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ahmad.valiee1@gmail.com

۳. استادیار گروه منطق فهم دین، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Hvaseti@yahoo.com

۱. بیان مسئله

در انسان، تمام فرایندهایی که برای برطرف کردن نیاز و رسیدن به یک فعل به کار گرفته می‌شوند، مبتنی بر فهم‌اند، از جمله فهم نیاز، فهم رافع آن و همچنین دستیابی به تئوری رسیدن به رافع نیاز. تولید فهم متناسب خود دارای فرایندی است که جنبه مقدمی برای رفع نیاز دارد. در حکمت متعالیه تمام آنچه فرد به عنوان فاعل شناسا دریافت می‌کند فهم او محسوب می‌کنند و آن را فهم یا آگاهی می‌نامند؛ زیرا از تمام آنچه انسان به عنوان آگاهی دریافت کرده است پدیده‌ای به نام مفهوم در ذهن او وجود دارد. این فرایندهای آگاهی‌بخشن و مولد مفاهیم، هنگامی حقیقی‌اند که فرد کاوشگر را به حقیقت متعلق فهم، یعنی آنچه فهم از آن گزارش می‌کند، همان‌گونه که هست، برسانند. از این رو، به فرایند صحیح فهم، علم به اصطلاح عامّ خود به معنای آگاهی یافتن صحیح از حقایق هستی اطلاق می‌شود و به نتیجه این فرایندها اصطلاحاً تحقیق گفته می‌شود که به معنای حقیقی‌سازی دریافت خود از واقع و کشف صحیح آن است. نیز به تلاش طالب علم برای به دست آوردن مهارت دستیابی به فهم صحیح یادگیری یا همان تفہیم و تفہم می‌گویند که طی آن، اطلاعات صحیح و لازم برای رفع یک نیاز حقیقی کشف و به عمل تبدیل می‌شود (رک. واسطی، ۱۳۸۹: ۱۳۲). بنابراین روشی است که در سابقه تاریخی دانش فلسفه، درباره این موضوع ذیل مباحثی همچون وجود ذهنی، علم، معقولات و مفاهیم بحث شده است، لکن بحث از فهم به صورت مستقل و بررسی فی نفسه آن بهمثابه یک پدیده هستی‌مند، و همچنین استخراج لایه‌های آن از منظر فلسفه اسلامی مورد مذاقه قرار نگرفته است. همین امر جنبه نوآورانه این نوشتار است.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، می‌توان این تلقی را به دست آورد که صحیح بودن فهم به‌نوعی مبتنی بر صحنه‌گذاری بر حکایتگری دستگاه فاهمه انسان (اعم از علم حضوری و حضوری) از ماورای خود (خارج یا همان متعلق فهم) است (رک. شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۶). از این رو، پرداختن به فرایندهای صحیح دریافت واقع، ضرورت پیدا می‌کند. در این نوشته سعی می‌شود مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه فهم به عنوان یک پدیده هستی‌مند براساس مبانی حکمت متعالیه، واکاوی شود و در بستر این تحلیل فلسفی از فهم، سطوح و لایه‌هایی که این پدیده از خود بروز می‌دهد شناسایی گردد.

۲. هستی‌شناسی فهم

در فلسفه اسلامی، بهخصوص حکمت صدرایی، عنصر «حضور» هسته مرکزی تحلیل فرایند ادراک و علم و به تبع آن فهم است (رک. شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵/۱)؛ از این رو، در تعریف هستی‌شناسانه علم گفته می‌شود که علم همان حضور واقعیتی (علوم) نزد واقعیت دیگر (عالم) است (شیرازی، ۱۳۷۵

۱۱ فرایند تحقق فهم و سطوح آن براساس مبانی حکمت متعالیه

ب: ۷۰). حضور وقتی معنا پیدا می‌کند که عالم و معلوم اتحاد و بلکه نوعی عینیت وجودی داشته باشند. معلوم، خواه جزئی از عالم یا شوونی از آن باشد و خواه غیر از عالم باشد، لازمه این سخن، مساویت بین علم و وجود است؛ چراکه وجود، مساوی با وحدت است و وحدت نیز پایه حضور است؛ از این رو، حضور همان علم، و علم همان وجود است، و هرجا وجود معنا داشته باشد، علم و فهم نیز معنادار است و بر عکس. «إنَّ الْوِجُودَ مُطْلَقاً عِيْنَ الْعِلْمِ وَالشَّعُورِ مُطْلَقاً» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۴/۸).
لکن هر وجودی برای هر وجودی حاضر نیست و در نتیجه، به آن عالم نیست. حضور شروطی دارد: ۱. داشتن رابطه وجودی که به دو نحو مفروض است: عینیت (اتحاد تام) مُدْرِك و مُدْرَك؛ مانند عالم عالم به خود؛ اتحاد مُدْرِك و مُدْرَك؛ مانند علم علت و معلوم به یکدیگر (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲؛ ۱۰۹).
۲. مُجَرَّد بودن عالم و معلوم (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۶).

براساس نگرش تشکیکی صدرا به وجود، حضور و به تبع آن، علم نیز مشکک می‌شود؛ بنابراین مادیات نیز که موجودند، ولو در ضعیفترین مرتبه وجود، به همان نسبت از حضور و علم نیز برخوردارند. موجود مادی، هرقدر در مادیات غوطه‌ور باشد، علمش به خود و علت خود نیز ضعیفتر است. این ضعف به حدّی است که در نگاه غیر ادقّ فلسفی، علم در آن مرتبه سلب شده، به آن موجود مادی، عالم اطلاق نمی‌شود.

ثبتت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق - أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك^۱ ولكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن مجازة الأعدام - والظلمات المقتصية للحالات الغفلات (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۰).

این عدم اطلاق علم به دلیل آن است که در مادیات به علت وجود امتداد و بعد در آن‌ها، چه بعد مادی و انقسام‌پذیری و چه بعد زمانی، حضور که شرط علم، بلکه عین علم و ادراک است، شکل نمی‌گیرد، اما از منظری فرازمانی، امور مادی در افق و ساحتی که مکان - زمان معنادار نیست، وجود جمعی دارند و یک حقیقت واحد یکپارچه‌اند. در نتیجه، برای مجرداتی که خالی از بعد مکانی و زمانی اند نیز علم به مادیات معنادار می‌شود. از این رو، مانعی برای احاطه وجودی به مادیات و در

۱. هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوياً لمطلق الوجود فهو عنده حقيقة مشككة تشمل الجميع غير أن الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم وإن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبل العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجردة وبهذا يفسر قوله قدس سره في مواضع أخرى إن العلم يساوي الوجود المجرد (مرحوم محمدحسین طباطبائی).

نتیجه، حضور مادیات برای مجردات در ساحت فرازمانی ایجاد نمی‌شود. «آن‌لها (مادیات) جهه اُخْرَى غَيْرِ جَهَةِ الْمَقْدَارِيَّةِ وَهِيَ جَهَةُ الْوَحْدَةِ الْإِتَّصَالِيَّةِ فَهُوَ بِهَذَا الْوَجْهِ مُوْجَدٌ فِي نَفْسِهِ وَلَمَا يَدْرِكَهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَيَقُوْمَهُ وَيَحْصُلُهُ» (سهروردی، ۱۳۸۸/۱: ۲۸۳). تعلیقۀ صدراء.

علاوه بر آن، روش دیگری برای دریافت علمی از مادیات وجود دارد که به آن علم حصولی گفته می‌شود. در این نوع از علم، به علت دوگانگی معلوم و عالم، انسان به سبب مجهز بودن به مجموعه‌ای منسجم از ابزارهای کشفی، که به آن دستگاه ادراکی گفته می‌شود، با خارج از خود متصل، مرتبط و بهنوعی متحدد می‌شود و به دریافت آگاهی از خارج از خود می‌پردازد. در نتیجه این آگاهی، به حقایق خارج از خود، دست پیدا می‌کند. از این رو، علم حصولی، حاصل صحة‌گذاری بر حکایتگری دستگاه دریافتی انسان (ذهن) از ماورای خود (خارج) است (رک. شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۶). پس در دل علم حصولی (فرایند کشف صحیح سایر حقایق) نیز دو مؤلفه کلان دخیل‌اند: دستگاه دریافتی و واقع‌نمایی انسان و همچنین حقیقت که ماورای دستگاه ادراکی است و اصطلاحاً خارج گفته می‌شود و منظور، خارج از مؤلفه حکایتگری است که حکایتگر آن را در خود بازتاب می‌دهد.

اصل این حکایتگری نیز به علت اتحاد و عینیت با نفس انسان، بهنوعی معلوم حقیقی انسان است و به آن علم حضوری وجود دارد. در عین حال، این نوع از آگاهی‌ها به علت خصوصیت مرآتی و حکایتگری‌ای که دارند، از ماورای خود آگاهی‌بخشی نیز می‌کنند؛ بنابراین ما در این روشِ کسبِ علم، دونوع معلوم داریم: معلوم بالذات و معلوم بالعرض (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۱/۶).

در این روش نیز کماکان مناطق فهم، که حضور باشد، برقرار است. تبیین این مستله به این نحو است که علم حضوری، یعنی حضور وجود معلوم نزد عالم، بسته به شدت و ضعف این حضور، مقول به تشکیک است. به بیان دیگر، به نسبت احاطه وجودی عالم بر معلوم و اتحاد بین آن‌ها و همچنین، حضور معلوم در نزد عالم، میزان احاطه علمی عالم به معلوم، شدت و ضعف می‌پذیرد. حال، این احاطه عالم، گاه بدون استفاده از وسائل و ابزار است؛ همانند عینیت تمام عالم و معلوم، که در این صورت، حضور تمام و علم تمام است. گاه نیز با وسائل و وسائط است و نوعی اتحاد بین عالم و معلوم پدید می‌آید. در این حالت، هرقدر قدرت وسائل و وسائل اتحاد بیشتر باشد، حضور بیشتر و احاطه علمی نیز کامل‌تر است. «إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم ... بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه [أين نیز نوعی از اتحاد است] كما في علم النفس بصفاتها ... أو بالعلوية» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۰/۳).

بنابراین نفس انسان با اضافه اشراقی، به امور مادی، آن‌ها را برای خود حاضر کرده و به واسطه دستگاه ادراکی خویش همچون لامسه و باصره و بنا بر قبول وحدت بین نفس و بدن، نفس در هنگام

ارتباط ابزارهای ادراکی، حاضر است و براین اساس با موجودات مادی متحده می‌شود؛ از این رو، مناطق تحقیق علم که همان اتحاد و به تبع آن حضور است، کماکان پابرجاست. بنابراین می‌بایست در فرایند تولید فهم، که در واقع همان فرایند تحقیق علم است، این اصل نقش محوری داشته باشد. از این رو برای تحقیق این اصل می‌بایست براساس شروطی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، روند تولید فهم را تنظیم کرد.

براساس این اصل، می‌بایست شرایط مواجههٔ یادگیرنده با متعلق فهم (اتحاد وجودی) را به نحو حداکثری افزایش داد تا به تناسب اتحاد وجودی میان این دو، فرایند تفہیم و کیفیت آن نیز ارتقا پیدا کند. به دیگر بیان، براساس نوع محتوا می‌بایست بیشترین شرایط مواجههٔ یادگیرنده با آن محتوا فراهم آید؛ برای مثال، اگر محتوا از سخن مهارتی باشد، مانند آموزش رانندگی، می‌بایست حالتی برای یادگیرنده فراهم شود که بیشتر با اتومبیل مُواجه شود تا خود را در شرایط فرآگیری حاضرتر ببیند. به عبارت دیگر، روش فهم مناسب و صحیح، براساس میزان استحضار و مُواجههٔ یادگیرنده با محتوا مشخص می‌شود. هر روشی که در آن، بتوان محتوا (علوم بالعرض) را نزد یادگیرنده حاضرتر کرد، نسبت به سایر روش‌ها اولویت پیدا می‌کند.

در این راستا، ابزارهای تفہیم که برای نمونه متن نیز یکی از آن‌های است، بسته به میزان حضوری که از محتوای آموزشی، براساس سنخی که دارد، برای یادگیرنده فراهم می‌کند، اصالت بیشتری خواهد داشت.

در فرایند آموزش و علم آموزی نیز، این اصل در میزان حضور یادگیرنده نزد یاددهنده تأثیر خواهد داشت؛ چراکه حتی فهم صورت‌ها و مفاهیم حصولی نیز به علم حضوری بازمی‌گردد؛ یعنی بدون واسطه درک می‌شوند؛ زیرا اگر خود مفاهیم نیز حصولی ادراک شوند، این به تسلیل منجر خواهد شد؛ زیرا باز همان سؤال برقرار است که علم به آن مفاهیم چگونه حاصل شده است؟ بنابراین باید گفت آن مفاهیم معلوم بالذات ما هستند؛ یعنی اولاً علم ما به آنان علم حضوری است و به عنوان یک موجود ذهنی در ما حاضرند و سپس از آن مفاهیم، به خارج از خود پی می‌بریم. پس به مفاهیم ذهنی، یک نظر استقلالی می‌شود که از سخن علم حضوری‌اند و یک نظر آلتی که مرآت موجودات خارج از ذهن‌اند و علم حصولی را تشکیل می‌دهند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸/۳).

بعد از حضور اشراقی، حضور فیزیکی و رودردو به مراتب به سایر انواع حضور، همچون حضور صوتی یا مجازی و مکتوب و ... برای تفاهم اولویت دارد. حتی بالاتر آنکه، براساس نگاه صدرا در حرکت حُبّی و رابطهٔ مستقیم آن با سعه و اتحاد وجودی (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۰) هرقدر ارتباط حُبّی یادگیرنده و یاددهنده بیشتر باشد، اتحاد آن دو بیشتر خواهد بود و به تبع آن، اصل حضور نیز پررنگ‌تر

گشته، تحصیل فهم نیز به نحو حداکثری تحقق پیدا می‌کند.

شرط دیگری که در تحقیق حضور و در نتیجه، حصول علم ذکر شد، بحث مجرد بودن علم است. اگر بخواهیم بازتاب این شرط را در امر آموزش و یادگیری پیگیری کنیم، می‌بایست در فرایند یادگیری، ابتدا بر تجربید حداکثری محتوا از امور مادی (در صورت مادی بودن آن) تأکید ورزید؛ چراکه در یادگیری، هرقدر بتوان یادگیرنده را به ساحت تجربی محتوای آموزش (متعلق فهم) نزدیکتر کرد، دریافت علم آسان‌تر و در عین حال دقیق‌تر می‌شود. این امر می‌تواند براساس نزدیکتر کردن یادگیرنده به حقایق پدیده‌ها براساس نظریه حمل حقیقت و رقیقت و نظریه‌هایی همچون نظریه تطابق عوالم و کشف مراتب بالادستی پدیده‌ها براساس نظریه تشکیک و نظام علیّت و همچنین براساس خوانش فلسفی از نظریه روح معنا تحقق پیدا کند.^۱ زیرا سخن علم مجرد است و در نتیجه، هرقدر معلوم از امور مادی منفک‌تر باشد، با بعد تجربی نفس انسان (عالیم) سنتیت بیشتری دارد و این امر فرایند تفہیم را تسهیل می‌کند. پس بحث در رابطه با تشییه معقول به محسوس هنگامی معنادار خواهد بود که معقول بما هو برای یادگیرنده به علت‌هایی همچون عدم وجود قدرت‌های عقلی در او قابل دریافت نباشد، وگرنه در این تنزل به احتمال رعایت نشدن مباحثی همچون تطابق عوالم، حمل حقیقت و رقیقت و... امکان رهزنی‌های فراوان وجود خواهد داشت. بنابراین توصیه می‌شود ادراکات از محتوا، براساس بیشترین قرابت ممکن با آن انجام پذیرد.

چنان‌که مشخص شد، بررسی انواع علم در فهم اثربدار است و بررسی شاخه‌ها و تقسیمات هر نوع از علم می‌تواند در کشف فهم صحیح و فرایندهای تحقق آن‌ها نیز مؤثر باشد؛ چراکه علم حصولی نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛ به این بیان که ادراکات و شناختی که با یک مفهوم از ماورای خود خبر می‌دهد، تصویری است و ادراکاتی که نسبت مابین تصورات را شکل می‌دهد، تصدیقی خواهند بود. به این صورت که بین دو یا چند تصویر، ارتباط و اتحاد یا عدم آن‌ها مطرح باشد و از این جهت صدق و کذب‌بردار باشند. به بیان دیگر، قابلیت صادق یا کاذب بودن بر ایشان قابل فرض باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۷/۱؛ شیرازی، ۱۳۷۵ الف: ۲۱۹). تصورات نیز تقسیماتی می‌پذیرند که به صورت اجمالی به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

۱. این نظریه در خوانش فلسفی خود می‌تواند این چنین مطرح شود که به علت وجود ارتباط عینی و نفس‌الأمری پدیده‌ها (بنابر نظریه تطابق و همچنین نظریه تشکیک)، اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و غیرمحسوس همچون مقولات، سامان پیدا می‌کند. طبق این تحلیل معنای مشترک در هر دو گونه مصدق موجود است، اما در معانی معمول شدت بیشتری دارد. مثلاً حقیقت مشترکی میان نور محسوس و حقیقتی الهی که آن نور نامیده می‌شود (الله نور السماوات و الأرض...) وجود دارد، اما معنای معقول و غیبی شایسته‌تر است که نور نام گیرد (دک. سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱).

الف) تصور حسی: هنگام برخورد مستقیم حواس با خارج رخ می‌دهد و تا حواس با خارج ارتباط دارند، این تصورات بقا دارند؛ مانند دیدن منظرة یک مکان خاص؛

ب) تصور خیالی: پس از تصور جزئی حسی و بعد از مفارقت حس از مواجهه با خارج در ذهن انسان و در حافظه نقش می‌بندد؛ مانند خیال‌همان منظرة خاص بعد از رفتن از آنجا (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۱/۳)؛

ج) تصورات عقلی: عقل تصورات و مفهومات خود را نامتناهی می‌کند و به هر مصدقی تعمیم می‌دهد و همان تصورات را مصدق‌پذیر می‌کند که این امر را به‌اصطلاح، کلی بودن و معقول بودن مفهوم می‌نامند. حتی از این شگرفتر این است که عقل غیر از انعکاس، معلوماتی را نیز در دلش استخراج می‌کند؛ یعنی نه تنها انعکاس خودش را در مصدق توسعه می‌دهد، بلکه از دل آن انعکاس، معلومات و مفاهیمی نیز استخراج می‌کند که در نگاه بدوى در خارج یافت نمی‌شوند، ولی از کنکاش ذهن، نگاه و توسعه عمیق‌تری به خارج را برای انسان مهیا می‌کند. تمام این مفاهیم در فلسفه و منطق به معقولات مشهورند و به دو دسته تقسیم می‌شوند (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۳۱)؛

- معقولات اولی: مفاهیمی که مانند آینه، تصویر اشیا در ذهن، نقش می‌بندد؛ همچون تصویر برج آزادی؛ برخلاف معقولات ثانوی که انعکاس مستقیم اشیای خارجی نیستند.

- معقولات ثانوی که خود دو دسته‌اند:

الف) معقولات ثانوی منطقی: پس از حصول معقولات اولیه در ذهن، خود این مفاهیم، دارای مجموعه‌ای از صفات می‌شوند. البته چون وجوداتِ ذهنی شده‌اند، به دلیل ذهنی شدن‌شان خصوصیاتی دارند و به این دلیل، مجموعه‌ای از مفاهیم ثانوی از این دست را بر خود متصف می‌کنند. این مفاهیم فقط در فضای ذهن قابل حمل و مصدق‌پذیری‌اند. قضیه بودن، نهادبودن، گزاره بودن، استدلال بودن، نتیجه بودن، مقدمه بودن، کلی بودن، جزئی بودن، جنس بودن، نوع بودن، از این معقولات‌اند (مطهری، ۱۳۹۸: ۶۲/۲).

ب) معقولات ثانوی فلسفی: این مجموعه از مفاهیم با اینکه مستقیماً از طریق حواس به دست نمی‌آیند، مانند معقولات ثانوی منطقی نیز نیستند که در خارج قابل تطبیق نباشند؛ مانند ضرورت، علیت، امکان، امتناع، وجود، عدم، وحدت، کثرت، و حرکت که در حقیقت، اوصاف وجودند. به عبارت دیگر، وقتی معقولات اولی از نظر ذهنی بودنشان تحلیل می‌شوند، مجموعه‌ای از مفاهیم به دست می‌آیند که آن‌ها را معقولات ثانوی منطقی می‌نامند، اما اگر از لحاظ گزارش از خارج بودنشان تحلیل شوند، مجموعه‌ای از مفاهیم به دست می‌آیند که قابل صدق بر خارج‌اند و به آن‌ها معقولات ثانوی فلسفی می‌گویند. البته باید توجه داشت که این مصدق‌پذیری، با تحلیل یافت می‌شود. به بیان

دیگر، این معقولات ثانوی توسعه یافته همان معقولات اولی (ماهیات) هستند و ذهن فعالانه آن‌ها را از خارج استخراج می‌کند. نه آنکه چیزی جدا از محکّی معقولات اولی باشند، بلکه مصادفًاً همان‌ها هستند، اما این دست مفاهیم با تحلیل عقلی کشف می‌شوند. پس برای تحلیل معقولات ثانوی نباید مادّی گراشد و آن‌ها را اوهام دانست یا مثل کانت آن‌ها را زاده ذهن و جزو ساختار ذهن شمرد یا حتی مثل هگل آن‌ها را عیناً در خارج دید (مطهری، ۱۳۹۸: ۸۴/۲؛ ۳۶/۳).

این معقولات ثانوی نیز بر هم حمل می‌شوند و جنبه تصدیقی مفاهیم بدیهی را شکل می‌دهند؛ زیرا تصدیقات بدیهی، از تحلیل موضوع و دقت در آن به دست می‌آیند و بر آن حکم می‌شوند. در حقیقت، باید گفت تجربهٔ درونی و حضوری صدق حکم بر موضوع، باعث ایجاد تصدیقات بدیهی می‌شود و لذا این گونه مفاهیم نیز از خطأ مصون می‌شوند؛ چراکه موضوع و محمول آن اوصاف وجودی در نزد ما حاضرند. بنابراین ما با علم حضوری به متعلق این معلومات نیز علم داریم و با وجود این علم، تصدیق به این قضایای بدیهی، بدون خطأ خواهد بود.

قضایای غیربدیهی (نظری) نیز به حکم منطق باید به تصدیقات بدیهی بازگشت داده شوند تا صحّت آن‌ها مقبول شود. در چنین قضایایی اگر این بازگشت براساس قوانین حاکم بر ذهن رعایت شود، آن‌ها هم از خطأ مصون می‌مانند. این امر نیز رسالت علم منطق است (رک. شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۳/۱ به بعد؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: مرحله ۱۱، فصل ۹).

بر این اساس تحلیل هستی‌شناسانه ابتنای نظریات بر بدیهیات این است که هرقدر بتوان خط سیر اتصال این تصدیقات را در درون انسان شفاف کرد، در حقیقت، شناخت آن پدیده تصدیقی در درون انسان مکشف‌تر خواهد شد. به دیگر بیان، باید گفت چون هر علمی از اتصال وجودی با معلوم نشان دارد، در گزاره‌های نظری نیز ردگیری این اتصال لازم است. هرقدر فرایند این اتصال برای انسان شفاف‌تر شود، کشف واقع شفاف‌تر صورت می‌گیرد. این نگرش براساس ادبیات منطقی و معرفتی، همان ابتنای گزاره‌های نظری بر بدیهیات است.

با توجه به آنچه در سطور پیشین گفته شد که تمام انواع علوم، به علم حضوری بر می‌گردد، می‌توان تحلیل عمیق‌تری ارائه کرد. به این نحو که هر نوع اتصال وجودی که منشأ علم‌آموزی است، مُشعر به نوعی اتحاد وجودی معلوم و عالم است. لازمه این امر توسعه وجودی عالیم است؛ زیرا فرد در هر دریافت علمی و فرایند ادراکی، به علت اتحاد وجودی با معلوم، خویشتن خویش را می‌باید؛ از این رو، تمام معارف انسانی به نوعی اولاً و بالذات معرفت خویشتن اöst که با اتحاد با پیدا کردن با معلوم، بسط پیدا کرده است. «کل ذلک متفرع علی علمه بذاته ظاهر بین آن علم‌الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم وأقدمها وهو حاضر دائمًا غير منفك عنه أبداً» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷۰/۳).

با این بیان، یکی از بحث‌های مهم درباره محتوای فهم و طیف‌بندی مفاهیم مورداستفاده روشن می‌شود و نحوه عملکرد و به تبع آن ارزش مفاهیم در بازتاب محتوا نیز مشخص می‌شود. به این صورت که تمام مفاهیم، یک‌دست نیستند و این‌گونه نیست که مانند نظر مادیون فقط ذهن را یک آینه محضور و بقیه مفاهیم را جزء اوهام بدانیم یا مانند کانت مجموعه‌ای از مفاهیم را، فارغ از معقولات اولی، برای ذهن پیش‌فرض بگیریم (مفهوم‌های دوازده‌گانه کانت)، بلکه اگر دقت کنیم هر مفهوم گزارش ویژه‌ای از خارج (متعلق فهم) ارائه می‌دهد. بنابراین می‌بایست براساس شناخت دسته‌بندی مفاهیم و نوع محتوایی که قرار است ارائه شود، مفاهیم برای یادگیرنده چیده شود.

همچنین بنابر آنچه گفته شد، روشن می‌شود که آن فهمی صحت دارد و می‌توان به آن اتکا کرد که با مستقیماً یادگیرنده را با محتوا متحد کند یا با وسائطی این کار را انجام دهد که محتوا کما هو با این وسائط با یادگیرنده اتصال و به تعییر دقیق‌تر اتحاد وجودی پیدا کند. از این رو، در طراحی مدل یادگیری می‌بایست از آن روش‌ها و ابزارهای علمی و آموزشی استفاده کرد که در واقع‌نمایی (اتحاد یادگیرنده با محتوا) دارای بهترین کارکردند.

از آنجا که تمام معارف انسانی به‌نوعی اولاً و بالذات معرفت خویشن اöst، بنابراین تفهیم را باید از درون یادگیرنده و شناخت خویشن خود آغاز کرد. به عبارت دیگر، از آنجا که منشأ تمام ادراکات، شناخت خویشن یادگیرنده است، در طراحی فرایند فهم نیز می‌بایست محتوا را با لحاظ چگونگی برگردان آن به فضای نفس انسانی، برای یادگیرنده بومی و شخصی کرد.

۳. معرفت‌شناسی فهم

گفته شد که اصل اتحاد و به تبع آن حضور، هویت علم را شکل می‌دهند. از این رو تحقق علم مُشعر به وجود تطابق است؛ زیرا اگر اتصالی بین عالم و معلوم پیش نیاید، علمی حاصل نمی‌شود. به بیان دیگر، حصول اتحاد همانا و تطابق نیز همان در نتیجه، به مخصوص تطابق، تحقق علم هم حاصل خواهد شد.

براساس این تحلیل، در علم حضوری، چون خود معلوم عیناً برای عالم حاضر می‌شود و هیچ واسطه‌ای برای شناخت وجود ندارد، ادراکات حضوری از بحث خطا و مطابقت با واقع (حقیقت) خارج‌اند. در علم حصولی است که بحث حقیقت یا همان مطابقت با واقع مطرح می‌شود؛ چراکه عالم مستقیماً با معلوم ارتباط ندارد و علم او حاصل صورت‌های ذهنی از خارج است. در این موطن است که بحث از حقیقت و خطا در فهم مطرح می‌شود و باید راهی یافت تا بر صورت ذهنی و متعلقی که از آن حکایت می‌کند، احاطه و اشراف داشت و به‌نوعی، به علم حضوری دست پیدا کرد و از این رهگذر، مطابقت یا عدم مطابقت و در نتیجه، حقیقی بودن یا خطای بودن علم حصولی را در جایگاه‌های

مختلف شناسایی کرد. این نوع شناسایی نیز چون مبتنی بر علم حضوری است، مصون از خطاست. در بین مفاهیم و قضایایی که در ذهن ما وجود دارد، دو گونه از آن‌ها به نحو روشن و واضح از این خاصیت برخوردارند؛ اول، قضایای وجدانی که از جمله علوم حضوری‌اند، اما از طرفی متعلق صورت‌های ادراکی آن‌ها مانند اصل هوتیت شک، ترس، درد و غیره که در درون ما حاضرند و چون از وجودانیات و احساسات درونی و روحی و عاطفی ما هستند، با ما عینیت دارند و در نزد ما حاضرند. به همین دلیل است که ما هیچ وقت در جمله «من شک دارم» (یا من می‌ترسم) شک نمی‌کنیم؛ زیرا هم صورت ذهنی و هم متعلقش در نزد ما حاضرند و خطاب معنا ندارد (شیرازی، ۱۳۶۳: الف: ۲۶۱).

دوم، قضایای مربوط به معقولات ثانی منطقی که احکامی درباره نفس صورت‌های ذهنی‌اند. در حقیقت، باید گفت مصادیق این مفاهیم، همان صورت‌های ذهنی‌اند؛ مانند اینکه گفته می‌شود «انسان کلی است» که این مفهوم کلی با بررسی مفهومی و مصداقی خودش که در ذهن حاضر است، حاصل و تصدیق می‌شود.

اما سایر مفاهیم از نظر حکایتگری خود از غیر، کمی پیچیده‌اند. مجموعه‌ای از مفاهیم هستند که بدیهی‌اند و برای قبول حقیقی بودنشان احتیاج به معیار ندارند. همچون تصدیقات بدیهی که از تحلیل موضوع و دقت در آن به دست می‌آیند و بر آن حکم می‌شوند. در حقیقت، باید گفت تجربه درونی و حضوری صدق حکم بر موضوع، باعث ایجاد تصدیقات بدیهی می‌شود و لذا این‌گونه مفاهیم نیز از خطاب مصون می‌شوند؛ چراکه موضوع و محمول آن، یعنی اوصاف وجودی، نزد ما حاضرند. بنابراین ما با علم حضوری، به متعلق این معلومات نیز علم داریم و با وجود این علم، تصدیق به این قضایای بدیهی، بدون خطاب خواهد بود.

قضایای غیربدیهی (نظری)، به حکم علم منطق، باید به مبانی بدیهی بازگشت داده شوند تا صحت آن‌ها قبول شود. در چنین قضایایی اگر این بازگشت براساس قواعد حاکم در چیدمان مفاهیم انجام شود، آن‌ها نیز از خطاب مصون می‌مانند و این امر کار علم منطق است (رک. شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۳/۱). بعد؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: مرحله ۱۱، فصل ۹).

بنابر این تحلیل، پدیده خطاب و دلیل بروز آن نیز روشن می‌گردد؛ چه آنکه بر اصل اتصال با معلوم خود، در علم حضوری و در علم حضوری، به دلیل هویت حضوری بودن علم، خدشه‌ای وارد نیست، بلکه هویت خطاب در حیطه تصدیق تصورات به تطبیق آن‌ها با خارج، در واقع کشف محدودیت یکی از ابزارهای شناختی است که با سایر ابزارها مکشوف می‌شود. به دیگر بیان، در همان تصور خطایی نیز براساس محدودیت‌های ابزار شناخت، ادراک حاصل شده کاملاً مطابق با واقع است، اما عدم ملاحظه در نحوه اتصال و محدودیت‌هایی که ابزارهای ادراکی در اتصال خود دارند، باعث بروز احساس خطاب

می شود. از این رو، اگر کارویژه هریک از ابزارهای شناختی به خوبی کشف شود، به هیچ وجه بر ناکارآمدی ابزار شناخت و مخدوش بودن اصل تطابق، صحّه گذاشته نمی شود.

در مثال آشگردان، اگر دقت شود، قوهٔ حس ابتدا دوار بودن آتش را می بیند و سپس قوهٔ عقل، ماهیت آشگردان را با دایرهٔ آتش مقایسه می کند و بعد، بینِ دوار بودن و نقطه‌ای بودن آتش، متناقض‌نمایی دریافت می کند و سپس برای او اثبات می شود که خطای رخ داده است. بنابراین در فرایند کشف خطا مشاهده می شود که خطا توسط لایه‌ای دیگر از ابزارهای کشفی همچون عقل، اثبات می شود و عقل به کمک حس می آید و محدودیت‌های حسی را کشف می کند و پوشش می دهد؛ زیرا عقل بعد از رجوع به معلوماتش درباره رابطه سرعت و تصویربرداری چشم، به این نکته پی می برد که دوار بیدن، به دلیل سرعت آشگردان است نه واقعیت دایره‌ای بودن آن. این نتیجه لزوماً به این معنی نیست که حس خطا دارد. به تعبیر دیگر، حس براساس کارویژه خود و متناسب با محدودیت‌هایش می بایست آشگردان را دوار نشان دهد و اگر دوار نشان ندهد، از عملکرد واقعی خود تخطی کرده است.

در حیطه تصدیقات نظری نیز، اصل کشف خطا، نشانه‌ای است از وجود سازوکاری برای فهم محدودیت‌های شناختی انسان. از این رو، براساس رشد عقلانی فرد و به تبع آن به نسبت میزان شناخت محدودیت‌های ادراکی خویش و خودآگاهسازی این قیودات ادراکی، ضریب خطاها تطبیقی کاسته می شود. در نتیجه، براساس پایه قراردادن بدیهیات عقلی، که پایه و اساس هر برهان عقلی، منطقی و فلسفی‌اند و به سبب وجود علم حضوری به آن‌ها، می بایست سایر گزاره‌های نظری، با واسطه این گزاره‌های بدیهی، به حق واقع متصل شوند و دریافت‌های نظری را سامان دهند.

انعکاس این نتیجه که انواع ابزارهای ادراکی یکدیگر را در کم کردن ضریب خطا ادراکی پوشش می دهند، در حوزه فهم این است که می بایست تمام ابزارهای ادراکی و آموزشی به صورت حداقلی، در فرایند فهم درگیر شوند تا به همان نسبت از خطاها ادراکی کاسته شود. این امر نیز می بایست با محوریت عقل شکل بگیرد؛ چراکه قوی‌ترین ابزار ادراکی انسان از خارج است که بیشترین نقش را در کشف خطا دارد. درگیر کردن تمام لایه‌های ادراکی و ابزارآلات تفهیمی همان‌گونه که ادراک را از خطا مصون می کند، ضریب اطمینان فرایند فهم را نیز بالاتر می برد و به همین سبب ارزش آن مدل تفاهمنی و ادراکی نیز افزایش پیدا می کند. این امر نیز می بایست با ملاحظه سخن هر محتوا تنظیم شود.

همچنین باید براساس دسته‌بندی مفاهیم و نوع استدلالاتی که ذکر شده است، تفهیم و تفاهمنی قوام گیرد؛ از این رو، می بایست روند فهم از مفاهیم عام و پایه، که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، شروع شود. نقطه شروع روند استدلالات و چیدمان مسائل هم باید از بدیهیات طراحی شود تا فهم در ذهن یادگیرنده به درستی تثیت شود.

براساس مبانی فلسفه صدرایی، می‌توان این تطبيق را نیز انجام داد که تمرکز و توجه که یک عنصر مؤثر در فهم است، به معنای شدت اتحاد وجودی با متعلقی خاص است و این اتحاد وجودی همان خوانش فلسفی بحث تمرکز و توجه است. به دیگر بیان، در هریک از فرایندهای تنهیمی، یادگیرنده درصد به دست آوردن نوعی توجه خاص است که خوانش فلسفی آن، همان ایجاد اتحاد وجودی شدیدتر است که براساس ابعاد وجودی متعلق فهم، تنوع پیدا می‌کند.

۴. رابطه فهم و اراده

اساساً هدف از فهم، ایجاد کش متناسب نسبت به آن است و فهم از یک پدیده می‌باشد در حوزه رفتار نیز تغییر ایجاد کند؛ زیرا رفتار منبعث از حوزه نظر است؛ بنابراین می‌باشد فهمی رهگیری شود که در بستر مبادی فعل ارادی، تغییر رفتار ایجاد نماید. از این رو تمرکز در هریک از مراحل فعل ارادی نیز، به نوعی نشان از وجود توحد بیشتر با آن بُعد خاص از متعلق فهم دارد. پس نوع اتحاد وجودی لازم در هریک از مراحل، در ایجاد فعل ارادی، توسط عقل تشخیص داده شده، براساس نوع محتوا، ابزار لازم برای تسهیل این اتحاد وجودی استخدام می‌شود. بنابراین، در هریک از مراحل ایجاد اراده وحدت ایجادشده با متعلق فهم، تفصیل پیدا می‌کند. بنابراین، نحوه رسیدن به اهداف در هریک از مراحل فعل ارادی با استدلالات عقلی و روش برهانی طراحی می‌شود و گام‌های روشنی مدل پیشنهادی به ترتیب ذیل سامان می‌باشد:

۱. ایجاد اتحاد وجودی (توجه) بین یادگیرنده و محتوا یادگیری همان متعلق فهم است که می‌باشد رفتار یادگیرنده متناسب با آن تغییر کند. متعلق فهم از هر سننی باشد، بنا به تشخیص عقل و براساس کارویژه هریک از ابزارهای ادراکی انسان، ابزار ادراکی متناسب با آن فعال می‌شود. اگر آن رفتار، مثلاً در حوزه رفتارهای درونی انسان باشد، حواس و قوای باطنی انسان فعال می‌شود و اگر متعلق آن رفتار، از امور بیرونی باشد، ابتدا حواس ظاهری انسان درگیر می‌شود. بدیهی است نوع اولویت‌بندی در چگونگی اتحاد هریک از این ابزارها منوط به سخن آن متعلق و بنا به تشخیص عقل است که خود براساس کارویژه و محدودیت‌های ابزارآلات ادراکی انسان در معرفت‌شناسی است. در تمام این اتحادهای وجودی بنابر «النفس فی وحدتها كل القوى» عقل حاضر است و دریافت‌های ویژه خود را دارد و راهبری می‌کند. کما اینکه تمام قواهای ادراکی دیگر نیز حاضرند و هر کدام کارویژه خود را خواهند داشت. در این اتحاد وجودی به انواع کنش‌های محتمل در تعامل با متعلق فهم توجه شده و تصویرسازی می‌شود.

۲. ایجاد اتحاد وجودی (تمرکز) بین یادگیرنده با آثار فعل. بعد از آنکه با متعلق فعل اتحاد وجودی

۲۱ فرایند تحقق فهم و سطوح آن براساس مبانی حکمت متعالیه

برقرار شد، عقل براساس این اتحاد، به آثار و لوازم آن متعلق نیز پی برد، با استدلال عقلانی بر پایه برهان، می‌بایست التزام به انجام دادن رفتار متناسب با آن متعلق و مفید بودن آن آثار و لوازم را تصدیق کند. این تصدیق می‌بایست براساس روندی استدلالی و عقلی صورت پذیرد؛ چون تصدیق کارویژه عقل است. در این مرحله، نفسِ فایده‌مندی آن رفتار، فارغ از رابطه آن با فاعل و تبعات انجام دادن و انجام ندادن آن، بر پایه استدلال و برهان تصدیق می‌شود.

۳. ایجاد اتحاد وجودی (تمرکز) آن فعل با خلاً وجودی یادگیرنده که با عمل مُسانخت دارد. در این مرحله، شناختِ یادگیرنده درباره خویش و دریافتِ دقیق خلاهای خود اهمیت دارد. براساس شناخت خلاهای وجودی و براساس اتحاد وجودی یادگیرنده و فعل، یادگیرنده بر پایه استدلال و برهان، می‌بایست فایده‌مند بودن این فعل را برای خویشتن تصدیق کند و از این دریچه است که شوق انجام دادن آن فعل در یادگیرنده حاصل می‌شود.

۴. ایجاد اتحاد وجودی (تمرکز) با حقیقت رفتار و عدم مُضاف آن. در این مرحله می‌بایست ابتدا یکبار کنش مُدنظر عملیاتی شود تا از این رهگذر وحدت بیشتری با آن کنش حاصل شود. سپس تبعات انجام ندادن آن فعل بر پایه روندی عقلانی برای یادگیرنده مکشوف شود تا از این رهگذر، ضرورت انجام دادن برای اجتناب از لطمات انجام ندادن آن فعل ثبیت شود و به تبع آن، اراده تغییر رفتار تشديد شود. بر این اساس است که فعل درونی شده، از سویدای وجود یادگیرنده، بسترِ مطالبه آن فراهم می‌شود تا هنگام نیازمندی به آن فعل و رفتار، تغییر در یادگیرنده پایدار بماند. اراده انجام دادن و حرکت نفس برای تحقق رفتار نیز از ضرورت‌های پسینی است.

براساس آنچه گفته شد روش تفہیم و تقاهم پیشنهادی کاملاً تفکر محور است و بر پایه استدلال و برهان و خردورزی شکل می‌گیرد. از این رو، می‌توان دو مسیر برای خردورزی در نظر گرفت: خردورزی فردی که یادگیرنده خودآموز است و مراحل گفته شده را گام به گام منطبق بر روندی عقلانی طی می‌کند؛ یک عامل بیرونی، همچون طراح یادگیری یا همان یاددهنده، خردورزی را در یادگیرنده فعال می‌کند.

۵. ایجاد اتحاد وجودی (تمرکز) تام با رفتار مُدنظر. اگر اختلال و مشکلی در هریک از این فرایندها یا در انتهای یادگیری پیش آید و باعث از بین بردن پایداری رفتار مُدنظر شود؛ مثلاً نیاز کاملاً برطرف نشود یا چگونگی انجام دادن فعل اختلالی داشته باشد و ...، رفع آن مشکل خود برآسه فراینده را مطالبه می‌کند که مسئله‌ای پسینی با هدفی دیگر خواهد بود و می‌بایست مبادی یادگیری و اراده او را طراحی کرد. پس می‌توان آن را فراینده مستقل و در عین حال، مکمل فرایند یادگیری قبل در نظر گرفت تا با انجام دادن آن پایداری کنش را تضمین کرد. بدیهی است پیش‌بینی کنترل و حل این مسائل، به احاطه وجودی تام بر ابعاد و ویژگی‌های رفتار نیاز دارد.

۵. رابطه مراحل ایجاد اراده با روش تحقیل فهم

رابطه این دو متغیر نیز براساس تطبیق اهداف خرد بر گام‌های روشنی تبیین شده مشخص می‌شود:

الف) ایجاد اتحاد وجودی اولیه، بین یادگیرنده و محتوا یادگیری ← رسیدن یادگیرنده به تصور

صحیح از رفتارهای متعلق نسبت به متعلقات فهم ← فهم اولیه

ب) ایجاد اتحاد وجودی بین یادگیرنده با آثار افعال ← رسیدن یادگیرنده به تصدیق بر فایده‌مندی

یک رفتار منتخب ← تولید فهم تحلیلی

ج) ایجاد اتحاد وجودی بین فعل با خلا و وجودی یادگیرنده که با آن فعل مُسانخت دارد ← دستیابی

یادگیرنده به شوق انجام دادن آن رفتار ← تولید فهم کاربردی

د) ایجاد اتحاد وجودی با عدم مُضاف رفتار منتخب ← دستیابی به استعداد شوق یا همان

ضرورتمندی انجام دادن فعل در یادگیرنده ← تولید فهم استدلالی

ه) ایجاد اتحاد وجودی تام ← دستیابی به چگونگی حل مشکلات در حوزه برقراری انواع اتحادها یا

حل مشکلاتی که به صورت پیشینی در انجام دادن کشی مُدنظر پیش خواهد آمد. ← تولید فهم خلاق.

تمام این اهداف براساس سلوک عقلی و بر پایه استدلال و برهان دستیاب می‌شود. هریک از این مراحل

نیز بر هم مُترتابند. بنابراین دست یافتن به هر هدف در واقع، چگونگی سیر گام بعدی را تنظیم می‌کند.

از آنجا که عقل قوی ترین و متقن‌ترین ابزار ادراکی نفس انسانی است و سایر ابزارها ذیل آن عمل

می‌کنند، حرکت از شناخت نظری توسط عقل نظری شروع می‌شود و با تولید گزاره‌هایی توسط عقل

نظری، عقل عملی به سمت گزاره‌های عملی سوق داده می‌شود. سایر ابزارها نیز خادم و تحت فرمان

عقل اند و در خدمت این ابزار، کارویژه خویش را انجام می‌دهند. بدیهی است هرقدر قدرت عقلانیت

در فرد بالاتر رود، روند استدلالات و نوع اتحادها نیز انتزاعی‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد. یک محتوا،

همچون فهم «چیستی»، برای کودک و برای انسان فکر بالغ، بسیار متفاوت خواهد بود. در کودک، به

علت ضعف قوه عقلانی، استدلالات از پیچیدگی کمتر و در لفافهای حسی‌تر ارائه می‌شود و به علت

اُنس بیشتر با امور جزئی، ابزارآلات مادون عقل، همچون حس و خیال، بیشتر درگیر می‌شوند.

۶. نتیجه

براساس تحلیل صورت‌گرفته روشن می‌شود که فهم از اتحاد وجودی موجود ادراک‌کننده با مورد فهم به

دست می‌آید. بنابراین آن فهمی صحت دارد و می‌توان به آن اتکا کرد که یا مستقیماً یادگیرنده را با محتوا

متحد کند یا با وسائلی این کار را انجام دهد که محتوا کما هو با این وسائل با یادگیرنده اتصال و به

۲۳ فرایند تحقق فهم و سطوح آن براساس مبانی حکمت متعالیه

تغییر دقیق‌تر اتحاد وجودی پیدا کند. به دلیل اینکه فهم از یک پدیده می‌باشد در حوزه رفتار نیز تغییر ایجاد کند، باید فهم در بستر مبادی فعل ارادی، تغییر رفتار ایجاد نماید. از این رو می‌توان به میزان اتحادی که فرد با مورد فهم به دست آورده و موجب تغییر رفتار در فرد می‌شود، برای فهم، سطوح شش‌گانه‌ای در نظر گرفت که به لایه‌های ذیل تعمیق پیدا می‌کند:

- رسیدن یادگیرنده به تصور صحیح (فهم اولیه)، چراً این فعل را مُطالبه می‌کند.
- رسیدن یادگیرنده به تصدیق فایده‌مندی آن فعل (فهم تحلیلی)، چراً این انجام دادن فعل را مُطالبه می‌کند.
- دستیابی یادگیرنده به شوق انجام دادن آن رفتار (فهم کاربردی)، چراً این ضرورت انجام دادن فعل را مطالبه می‌کند.
- و در آخر، با طی شدن صحیح و مُرتّب هریک از این مراحل مُتلازم، اراده تغییر رفتار (هدف کلان) شکل می‌گیرد.

براساس گفته‌های پیشین، سطوح ادراک و فهم به ترتیب ذیل سامان می‌یابد:

سطح ادراک و فهم	شاخصه و نوع اتحاد وجودی (تمرکز)
تصور اولیه	برقراری اصل اتصال و اتحاد وجودی اولیه با متعلق فهم
فهم اولیه	اتحاد وجودی با (تمرکز بر) آثار متعلق فهم و پی‌بردن به انواع کنش‌های ممکن با آن
فهم تحلیلی	اتحاد وجودی با (تمرکز بر) فواید نوعی هر کنش
فهم کاربردی	اتحاد وجودی با (تمرکز بر) نسبت فواید کنش‌ها با نیازهای یادگیرنده
فهم استدلالی	اتحاد وجودی عملی با (تمرکز عینی بر) کنش منتخب و خلاصه وجودی آن
فهم خلاق	اتحاد وجودی (تمرکز) نسبت به تمام ابعاد کنش و رفع مشکلاتی که حین تعامل یا پس از آن پیش می‌آیند.

منابع

١. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰)، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، مشهد: المركز الجامعي للنشر.
٢. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
٣. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵ الف)، *تعليقہ بر شفاء*، قم: بیدار.
٤. ____ (۱۳۸۷)، *سہ رسائل فلسفی*، قم: تبلیغات اسلامی.
٥. ____ (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
٦. ____ (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالیة في اسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
٧. ____ (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، تهران: طهوری.
٨. ____ (۱۳۵۴)، *مبادأ و معاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
٩. ____ (۱۳۷۵ ب)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرا*، تهران: حکمت.
١٠. ____ (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
١١. طباطبائی، محمدحسین (۱۹۷۴م)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
١٢. ____ (۱۳۸۸)، *نهاية الحكمه*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
١٣. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: مؤسسه امام خمینی (ره).
١٤. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
١٥. ____ (۱۳۹۸)، *شرح مبسوط منظمه*، تهران: صدرا.
١٦. ____ (۱۳۹۱)، *مسئله شناخت*، تهران: صدرا.
١٧. ملکی، حسن (۱۳۹۴)، *برنامه‌ریزی درسی*، تهران: مدرسه.
١٨. واسطی، عبدالحمید (۱۳۸۹)، *راهنمای تحقیق*، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
١٩. ____ (۱۳۸۹)، *راهنمای تحصیل*، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.

نیم‌خود

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

نظریه «وحدت متعالی ادیان» از

منظر عرفانی، معرفت‌شناسی و دینی^۱

علی نگارستانی^۲

حسن پناهی آزاد^۳

چکیده

سید حسین نصر از برجسته‌ترین چهره‌های جریان سنت‌گرایی است که در بیان و تبیین دیدگاه‌های این جریان نقش بسزایی داشته است. مهم‌ترین دیدگاه سید حسین نصر که بحث‌های بسیاری پیرامون آن شکل گرفته، نظریه وحدت متعالیه ادیان است. او در این دیدگاه با وام گرفتن از مبانی حکمت متعالیه و همچنین عرفان نظری به این نتیجه رسیده که تمامی ادیان دارای حقیقتی واحدند و تقاویت‌های ادیان مربوط به امور بیرونی ادیان است، نه حقیقت ادیان. در این دیدگاه، نصر جامه‌ای جدید به دیدگاه کثرت‌گرایی دینی پوشانده است که افرادی همچون جان هیک در جهان مسیحیت و عبدالکریم سروش در جهان اسلام آن را تبلیغ می‌کنند. این مقاله به صورت توصیفی - انتقادی نگاشته شده و نویسنده بعد از تبیین دیدگاه نصر به اشکالات آن پرداخته است؛ اشکالاتی همچون بی‌توجهی به بحث خاتمتیت، نسبیت‌انگاری آموزه‌های دینی، و تضاد آن با نصوص قطعی ادیان که سعادت را انحصر یک دین می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: وحدت متعالیه ادیان، سید حسین نصر، کثرت‌گرایی دینی، انحصارگرایی، عرفان نظری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۰

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف، قم، ایران. anegarestani92@gmail.com

۳. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف، قم، ایران. hasan.panahiazad@yahoo.com

۱. مقدمه

نیاز بشر به دین یکی از مسائلی است که در چند قرن اخیر به صورت گسترهای در مغرب زمین به آن پرداخته‌اند و این بحث باعث به وجود آمدن طیف گسترهای از دیدگاه‌ها پیرامون این مسئله شده است. برخی با پذیرش نیاز انسان به دین کوشیده‌اند این کثرت‌ها را تبیین کنند و این امر باعث به وجود آمدن سه نحله فکری در این باب شده است: دیدگاه انحصارگرایی که قائل به حق بودن و نجات‌بخش بودن یک دین است؛ دیدگاه شمولگرایی که براساس آن یک دین حق مطلق است، اما پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند به سعادت برسند؛ دیدگاه کثرت‌گرایی که معتقد است پیروان تمامی ادیان به سعادت می‌رسند و همه دارای حقیقتی واحدند (محمد رضایی، ۱۳۹۰: ۲۱۶).

تبیین‌های مختلفی از دیدگاه کثرت‌گرایی وجود دارد؛ برای مثال جان هیک به نظریه نومن و فونمن کانت برای تمایز حقیقت و کثرت ادیان روی می‌آورد، اما آقای سروش استدلال‌های دیگری از جمله استناد به قرآن را مطرح می‌سازد. با این حال، در اصل بحث اختلافی یافت نمی‌شود و همگی پیرامون یک اصل دیدگاه‌های خود را بیان می‌کنند. در سده اخیر از سوی جریان سنت‌گرا از جمله شخص شوآن و سید حسین نصر دیدگاهی مطرح شد که تبیین جدیدی از مسئله کثرت‌گرایی دینی است و در ابتدا از عنوان آن چنین به نظر می‌رسد که گویی دیدگاه جدیدی است، اما در باطن همان دیدگاه کثرت‌گرایی است. سید حسین نصر با افزودن مفاهیم فلسفی و عرفانی سعی دارد صبغه‌ای عرفانی و فلسفی به دیدگاه خود بدهد و آن را از مقبولیت بیشتری برخوردار کند، اما چنان‌که در ادامه به آن اشاره خواهد شد در این راه توفیقی ندارد. یکی از اهداف مهم پژوهش حاضر نقد دیدگاه وحدت متعالیه ادیان از جنبه‌های درون‌دینی، معرفت‌شناختی و عرفانی است تا نادرست بودن آن به اثبات برسد.

۲. مفهوم‌شناسی

کثرت‌گرایی دین: کثرت‌گرایی دینی یا پلورالیسم دینی نظریه‌ای است که جان هیک ابداع کرده است. این دیدگاه می‌خواهد با کمک مبانی کلامی، معرفت‌شناختی، اجتماعی به مساوی بودن ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از رستگاری و سعادت حکم کند (خسروپناه، ۱۳۹۷: ۱۹۹). در برابر این دیدگاه دو دیدگاه قرار دارند: انحصارگرایی، که صدق، رستگاری و نجات را در دین خاصی می‌داند، و شمولگرایی که مانند انحصارگرایی رستگاری را در دین خاصی می‌داند، اما دامنه نجات را به بسیاری از پیروان ادیان دیگر گسترش می‌دهد.

تئوری مطابقت: دیدگاهی است که بر پایه آن حقیقت معرفت امری یقینی و تردیدناپذیر است. براساس این دیدگاه برخلاف دیدگاه ایدئالیسم معرفتی که ذهن در شناخت حقیقت اثرباز است و واقعیت از دریچه ذهن هر شخص قابل شناخت است، ذهن هیچ تأثیری در حقیقت ندارد و حقایق

آینه‌های واقع‌نما هستند و ذهن حقیقت خارجی را آنگونه که هست به تصویر می‌کشاند؛ از این رو واقع عبارت است از مطابقت ذهن و عین، نه امری دیگر (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۸۶).

۳. سنت‌گرایی

سنت‌گرایی از جریان‌های فکری معنویت‌گرا در قرن بیستم است که برخی از مدافعان آن مسلمان شدند و آرای آنان در برخی کشورهای اسلامی طرفدارانی پیدا کرد. آغازگر این تفکر رنه گونن فرانسوی بود که در ابتدا افرادی را که بدون شناخت حقیقی سنت از آن دم می‌زدند را سنت‌گرا می‌نامید و خود بیشتر به سنت ازلی پایبند بود، اما بعدها گونن و طرفداران او را به همین عنوان نامگذاری کردند (هومن، ۱۳۹۶: ۷۰۶). این جریان دارای اصولی بودند؛ از جمله حکمت خالده، وحدت متعالی ادیان، انتقاد از غرب و دنیای مدرن و شناخت کافی از آن و همچنین اعتقاد به علم و هنر قدسی (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

۴. اصول و مبانی وحدت متعالی ادیان

وحدت متعالی ادیان در اندیشه دکتر نصر مانند هر نظریه‌ای دارای مبانی و اصولی است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به بحث تنوع ضروری وحی، بحث مطلق حقیقی و نسبی، بحث وحدت درونی ادیان و بحث وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان اشاره کرد، اما با یک نگاه دقیق می‌توان دریافت که کل مبانی این دیدگاه بازگشت به نظریه باطن و ظاهر یا ذات حق و تجلیات آن دارد.

نصر در مورد تنوع وحی معتقد است «هر دین و حیانی هم مطلق دین است و هم یک دین خاص. مطلق دین است از آن جهت که حقیقت مطلق و وسایط دستیابی به آن را در درون خویش دارد. یک دین خاص است از آن حیث که متناسب با نیازهای روحی و روانی جماعت بشری خاصی که برای آن مقدار شده و مخاطب آن دین است، بر جنبه خاصی از جوانب حقیقت تأکید می‌ورزد.» (اکبریان، ۱۳۸۷: ۴۲). چنان‌که ملاحظه می‌گردد لب کلام دکتر نصر در باب وحی تأکید به جنبه ظاهری و باطنی دین است و اساساً تمام اصول آن بر باب همان نظر باطن و ظاهر است.

اصل اطلاق نسبی و حقیقی از دیگر اصول مهم نظریه وحدت متعالی ادیان است که یکی از مبانی معرفت‌شناسانه این دیدگاه است. بر مبنای این دیدگاه، مطلق در هر دین امری نسبی است و صرفاً در محدوده خود مطلق‌اند و این امر در تضاد با امر مطلقی که سایر ادیان به آن باور دارند نیست؛ چراکه آن پنداشت از مطلق در محدوده همان دین است، نه فراتر از آن. وی در کتاب دین و نظام طبیعت می‌نویسد: اگر مقدار بود که ادراک مطلق در دین خاصی میسر نباشد دیگر آن دینی به معنای متعارف آن نبود ... با این همه نفس کثرت ادیان خود دلالت بر نسبت آنان دارد؛ بهویژه اگر انسان به حقیقت ادیان دیگر غیر از دین خود نیز اعتقاد داشته باشد. البته ممکن است این پرسش

طرح شود که اگر هر دینی ادعای حقانیت مطلق دارد چگونه می‌توان کثرت مطلق‌ها را پذیرفت؟ امری که از نظر مابعدالطیبیه پرسشی باطل است ... [چراکه] مطلق ضرورتاً واحد است ... مطلق در مفهوم اعلای آن متعالی تر از تمام اشکال تجلی خود در محدوده هر دین خاص است (نصر، ۱۳۹۳: ۶۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، دکتر نصر در اینجا برای فرار از نسبی‌گرایی مطلق را بازتعریف کرده و آن را به مطلق نسبی و حقیقی تقسیم نموده است؛ به‌گونه‌ای که آموزه‌های هر دین را مطلق نسبی فرض نموده و خارج از بحث تجلیات که از دیدگاه وی هر دینی نحوه خاصی از تجلی خداوند است مطلق را به صورت حقیقی فرض نموده است.

وحدت درونی ادیان از دیگر مبانی محوری بحث وحدت متعالی ادیان است، که در تبیین این دیدگاه از جانب دکتر نصر بسیار از آن یاد شده است. وی در توضیح این مبنای گوید:

وحدت متعالی ادیان هم متعالی است و هم درونی؛ به این معنا که ما معتقدیم که ادیان الهی وحدت درونی دارند که هم متعالی از صور ظاهری آن‌ها و هم درون آن صور ظاهری است؛ نه اینکه در شکل بروني و به نحو صوری با هم اشتراک داشته باشد ... ما معتقدیم که صور ظاهری ادیان نیز مانند محتوای درونی آن‌ها از جانب حق نازل شده است ... (زارع، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

ملاحظه می‌گردد که دکتر نصر با تفکیک ظاهر و باطن ادیان عامل کثرت ادیان را صور آن ادیان می‌داند و معتقد است تمامی ادیان در باطن خود دارای اتحادند. مشابه این بحث را در کثرت‌گرایی دینی نیز می‌بینیم. معتقدان به کثرت‌گرایی بین گوهر یعنی همان باطن دین و صدف که همان ظاهر دین است تمایز قائل شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که مبانی همچون قرب به خدا و آموزه‌های اخلاقی را گوهر دین پنداشته‌اند و مباحثی همچون تفسیر گزاره‌های دین را جزو صدف دین دانسته‌اند؛ از این رو تفاوتی بین دیدگاه معتقدان به کثرت‌گرایی و مبانی وحدت درونی ادیان دکتر نصر نمی‌توان یافت (خسروپناه، ۱۳۹۷: ۱۹۹).

بعد از بیان دو رکن از ارکان نظریه وحدت متعالیه ادیان حال نوبت تبیین مهم‌ترین مبانی این دیدگاه، یعنی وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان، است. سید حسین نصر در کتاب دین و نظام طبیعت در این باب می‌نویسد:

ذات مطلق احادیث در ادیان مختلف به یک صورت متجلی نمی‌شود؛ حقیقت کل در کیهان ادیان مختلف زمانی به شکل اسطوره‌ای و زمانی به صورت یکتاپرستی مجرد تجلی می‌کند؛ گاه اسماء و صفاتش را به اصوات و اشکال یک زبان قدسی تجلی می‌بخشد و زمانی دیگر به صورت ارباب انواع مقدسی که مظہر نیروهای الهی اند تجلی می‌کند.

می‌بینیم که به اعتقاد دکتر نصر تمامی ادیان آسمانی به صورت تجلیات کلمه اعظم‌اند و در باطن

همه نیل به سوی حق دارند و از این جهت تفاوتی برای آنان نمی‌توان متصور بود. وی بسیار سعی دارد به دیدگاه خود رنگ و بویی عرفانی دهد. لازمه این دیدگاه این است که تمامی انبیا در یک مرتبه وجودی باشند و بر یکدیگر برتری نداشته باشند؛ از این رو مباحث خاتمیت که یکی از مباحث مهم عرفان نظری است محلی از اعراب نخواهد داشت.

۵. وجه تشابه و تمایز بین دیدگاه وحدت متعالی ادیان و کثرت‌گرایی دینی
به طور کلی شباهت دیدگاه وحدت متعالی ادیان با دیدگاه کثرت‌گرایی دینی در جنبه‌های معرفت‌شناختی آن خلاصه می‌گردد. هر دو دیدگاه به نسبیت‌گرایی می‌رسند و تفاوت‌های آن‌ها در بحث سعادتمندی ادیان است. در دیدگاه وحدت متعالی ادیان، تنها ادیان الهی به سعادت می‌رسند، اما در کثرت‌گرایی حتی ادیان غیرالله‌ی نیز در نهایت سعادتمند می‌شوند. دکتر نصر و جان هیک از بزرگان دیدگاه کثرت‌گرایی دینی در مصاحبه‌ای حضور داشتند و دکتر نصر در ضمن مصاحبه اذعان می‌کند که کثرت‌گرایی و وحدت متعالی ادیان به نتایج یکسانی می‌رسند:

... اما در حقیقت با شما [هیک] در یک نکته هم داستانم و آن اینکه حسن مطلقی که هر دین در درون خود احساس می‌کند که از نظر تاریخی هر دینی را به این سوق داده است که مدتی باشد که تنها دین برحق است؛ باید در پرتو آموزه‌ای که من از یک نظرگاه و شما از نظرگاه دیگر بیان کرده‌اید، جرح و تعديل شود؛ یعنی اینکه ذات مطلق همیشه مطلق است ... (عدنان، ۷۱: ۱۳۷۶).

در تبیین این دیدگاه نصر باید به تشابه جالب استدلال‌های وی با افراد شناخته‌شده جریان کثرت‌گرایی دینی همچون عبدالکریم سروش اشاره نمود. سروش برای توجیه نسبیت فهم در بین قائلین ادیان به ناممکن بودن در عذاب بودن اکثریت انسان‌ها اشاره دارد و به این لحاظ سعی می‌کند ناموجه نبودن دنباله‌روی بی‌چون و چرا در هر آئین را توجیه کند. او در کتاب صراط‌های مستقیم در استدلال ششم از استدلال‌های دهگانه خود می‌گوید:

چگونه ممکن است که در بین میلیاردها انسان فقط اقلیت شیعه سعادتمند باشند و سایرین کافر باشند یا بنا به اعتقاد یهود فقط یهود هدایت شده باشد و سایرین این گونه نباشند ... آیا درآمدن عیسی (ع) ... فقط برای این بود که جمع عظیمی مشرک شده و آئین تلیث برگیرند و از هدایت به دور شوند؟ و کتاب و کلام و پیامش بلافصله تحریف گردد؟ (سروش، ۱۳۸۷: ۳۳).

عیناً همین مطلب را با طرز بیانی متفاوت در گفتار سید حسین نصر قابل مشاهده است چنان‌که در این بار می‌گوید:

... اگر این مطلب [دیدگاه مسیحیان درمورد حضرت عیسی (ع)] صرفاً یک خلط و التباس

بوده است؛ چگونه خداوند علی رغم حکمت و عدالت بی کران خود اجازه می دهد که یکی از ادیان عمدۀ جهان که میلیون ها نفر از مردم رستگاری خویش را در آن جست و جو کرده اند به مدت دو هزار سال در گمراهی و ضلالت بوده باشند؟ آیا این مطلب صرفاً خلط و التباس است؟! (عدنان، ۱۳۷۶: ۷۳).

چنان که ملاحظه می شود نزدیکی و تشابه این دو دیدگاه انکارناپذیر است؛ علاوه بر اینکه در کتاب صراط‌های مستقیم نیز دکتر سروش برای اعتبار بخشیدن به استدلال‌های خود به آموزه‌های عرفان نظری از جمله اسم هادی و همچنین اشعاری از مولوی استناد می کند و از این جهت نیز نزدیکی این دو دیدگاه نیز آشکار است.

اختلاف این دو دیدگاه سعادتمندی ادیان الهی و غیرالله‌ی است. در نظریه وحدت متعالی ادیان تنها ادیان الهی که در تقسیم‌بندی دکتر نصر الهی شمرده می‌شوند از جمله اسلام و مسیحیت، بوداییت و ... سعادتمند می‌شوند، اما در نظریه کثرت‌گرایی دینی حتی ادیان دست‌ساز بشر نیز سعادتمند می‌شوند. نصر در آثار خود بیان داشته است که در نگاه وحدت متعالی ادیان فقط ادیان آسمانی مدنظر است و ادیان ساخته دست بشر هیچ جایگاهی در این نوع از تفکر ندارند (زارع، ۱۳۹۳: ۱۰۵). با این همه، این به این معنا نیست که ادیان حق از دیدگاه نصر ادیان ابراهیمی‌اند؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد در منظومه فکری دکتر سید حسین نصر، ادیانی که به نظر دست‌ساز بشرند از جمله آئین بودا و هندو و کنفیسیوس نیز آسمانی به حساب می‌آیند (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱). وی برای اینکه آئین بودایی را آسمانی و الهی معرفی کند شباهت‌هایی را بین اسلام و عرفان اسلامی با آئین بودا بر می‌شمارد: «اتفاقاً آئین بودا از یک جهت خیلی شبیه به اسلام و عرفان ماست، متنها بدون خصوصیات آن حقیقت» (همان: ۳۲).

۶. ارزیابی دیدگاه حکمت متعالی ادیان از منظر عرفانی، معرفت‌شناختی و دینی
بعد از تبیین دیدگاه نصر، نوبت به ارزیابی این دیدگاه از منظر آموزه‌های عرفان نظری، معرفت‌شناختی و درون‌دینی می‌رسد.

۶-۱. از منظر عرفانی

نصر برای تأیید دیدگاه خود بر جنبه‌های عرفانی تأکید ورزیده و شاخصه بحث خود را بر مبنای مضامین عرفان نظری استوار ساخته است، اما مبانی عرفان نظری تا حدود زیادی با دیدگاه نصر منطبق نیستند و این به دلیل ادعای نصر است که معتقد است ادیان آسمانی همگی باطنی دارند که به حقیقت مطلق ختم می‌گردد و با این بیان می‌توان نتیجه گرفت که تمامی انبیا در یک مرتبه از مراتب وجودی قرار دارند! این بیان دکتر نصر و نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید به کلی در تضاد با آموزه‌های عرفان

نظریه «وحدت متعالی ادیان» از منظر عرفانی، معرفت‌شناختی و دینی ۳۱

نظری است؛ چراکه در آموزه‌های عرفان نظری، بالاترین مرتبه عالم در قوس صعود را فقط نبی مکرم اسلام پیموده است و سایر انبیا پیرو آن حضرت و در مرتبه وجودی پایین‌تر از ایشان قرار دارند؛ چنان‌که ابن عربی در فصوص در این باره می‌نویسد: «و هیچ یک از اولیا او را نمی‌بینند مگر از مشکات ولی خاتم؛ حتی اگر رسولان حق او را بینند از مشکات خاتم‌الاولیاست ... پس رسولان از آن حیثی که ولی هستند حق را جز از مشکات خاتم‌الاولیا نمی‌بینند ...» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲).

مالحظه می‌کنید که همه حتی انبیا برای سعادت و رسیدن به حق باید از طریق نبی خاتم ﷺ اقدام نمایند در غیر این صورت سعادتی در کار نخواهد بود و این دیدگاه با سخن دکتر نصر مبنی بر سعادت تمامی ادیان سازگار نیست؛ چراکه با وجود خاتم‌الانبیا سایر ادیان نسخ شده‌اند و جایگاهی برای سعادت در آنان نمی‌توان مترتب شد.

علاوه بر این مطلب، یکی از مباحث مهم در عرفان نظری بحث خاتمتی است. بر مبنای خاتمتی، پیامبر اکرم ﷺ با دستیابی به فتح مطلق، خود را به آخرین نقطه سیر و سلوک رسانده و به تعیین اول رسیده است و با این ختم و وصول است که پیامبر اکرم ﷺ برتری وجودی خود را بر تمام انسان‌ها ابلاغ داشته است (فصلی، ۱۳۹۰: ۱۴۶). با توجه به این مباحث دیدگاه دکتر نصر درمورد اینکه همه ادیان ما را به سوی حق هدایت می‌کنند، نمی‌تواند درست باشد.

۶-۲. از منظر معرفت‌شناختی

دکتر نصر سعی دارد با افزودن قید ادیان آسمانی دیدگاه وحدت متعالی ادیان را دیدگاهی متمایز از کثرت‌گرایی معرفی کند، اما به چند دلیل در این امر ناموفق است: نخست آنکه ادیانی از جمله بودیسم و هندویسم را که با توجه به آموزه‌های متناقض آنان با ادیان ابراهیمی در آسمانی بودن آن‌ها شک است، جزو ادیان آسمانی پنداشته و باطن آن‌ها را مانند ادیان توحیدی فرض کرده است، اما با یک تحقیق و تدبیر می‌توان به توحیدی و آسمانی نبودن برخی از این ادیان حکم کرد؛ برای مثال دین هندو دارای خدایان بسیار است و سنخیت این آموزه‌ها با آموزه‌های اسلام که بر واحد بودن الله تأکید دارد جای سؤال دارد؛ دوم آنکه ایشان تلاش بسیار دارد که باطن ادیان توحیدی را یکی بداند و التزام به این امر را تنها از طریق شهود می‌داند؛ در حالی که چنان‌که در منابع عرفانی نیز به آن اشاره شده است هر کشف و شهودی حجت نیست و بسیاری از مکاشفات عرفانی زاییده خواطر شیطان است و بر این اساس است که عارفان بایستی شهود خود را برای تمیز میان کشف متصل با منفصل به قرآن و عقل عرضه کنند تا در صورت هماهنگی آن را پذیرند (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۲۳۰)؛ لذا شهود با شرایطی که ذکر شد دارای حجت است و دیگر اینکه اگر پذیرفتیم که شهود از سخن علم حضوری است محدوده

حجت آن فقط برای شخص شهودکننده حجت است و برای ارائه یک نظریه کلی قطعاً نیاز است که با عقل و نقل سنجیده شود و بر این اساس امکان ندارد گزاره تثیل را همان گزاره توحید از لحاظ حقیقت باطنی دین دانست.

نکته دیگر که باعث گرفتاری سنت‌گرایان علی‌الخصوص دکتر نصر به محدود نسبیت شده است بحث مطلق است؛ چراکه حیثیت بخشیدن به مطلق و اینکه بگوییم مسیحیت برای مسیحیان مطلق و رأی ادیان دیگر نسبی است، در واقع نسبی‌سازی خود مطلق است. این دیدگاه مانند کثرت‌گرایی با تفکیک ظاهر از باطن در راه نسبیت گام برمی‌دارد و این از مشخصه‌های فلسفه مدرن در غرب است؛ (مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). البته نصر برای دوری از این محدود این‌گونه دست به توجیه می‌زند:

... اگر هر دینی ادعای حقانیت مطلق دارد چگونه می‌توان کثرت‌های مطلق را پذیرفت؟!

[این] امر از نظر مابعدالطبیعه پرسشی باطل است؛ چراکه کثرت همان گونه که از تعریف آن بر می‌آید متضمن نسبت است. مطلق ضرورتاً واحد و چنان‌که علمای ماواراءالطبیعه طی قرون و عصمار مکرراً تکرار کرده‌اند یگانه واحد است (نصر، ۱۳۹۳: ۲۷).

اما این پاسخ محدود فوق را برطرف نمی‌کند؛ زیرا شناخت ما از مابعدالطبیعه بهوسیله عقل است و ما بهوسیله عقل و یقینیات و بدیهیات است که پی به نفی شریک از خداوند یا قاعده الواحد می‌بریم و بدون آن شناخت عالم هستی ممکن نیست و اینکه دکتر نصر پرسش از یقینیات و بدیهیات در ماواراءالطبیعه را خطأ می‌داند، در واقع اذعان وی به نسبیت در شناخت است.

نقد دیگری که از جنبه معرفت‌شناسانه می‌توان بر دیدگاه دکتر نصر وارد نمود این است که وی تلاش دارد دیدگاه خود را بر مبنای آموزه‌های حکمت متعالیه تبیین نماید، اما چنان‌که اشاره شد دیدگاه وی دقیقاً با نسبیت‌گرایی منطبق است، در حالی که با جست‌وجو در آثار ملا صدرا دیدگاه برگزیده در در باب معرفت با نسبی‌گرایی در تضاد است؛ چراکه ملا صدرا تئوری مطابقت را تئوری برگزیده در بحث صدق می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۸۹). براساس این دیدگاه، ادراکی حق است که با واقع مطابقت داشته باشد و در غیر این صورت فاقد اعتبار است؛ از این رو در نظام معرفتی صدرالمتألهین مانند ایدئالیسم و نسبی‌گرایی که دیدگاه وحدت متعالیه ادیان بخشی از آن است، واقعیت‌های متفاوت نداریم، بلکه واقعیت یک چیز است و حق هم همان یک چیز است، نه غیر از آن.

۶-۳. از منظر دینی

محدود دیگری که این دیدگاه با آن مواجه است تعارض آن با گزاره‌های قطعی ادیان از جمله دین اسلام است. این دیدگاه با مبانی اسلام و نص قرآن مبنی بر اكمال دین و اتمام نعمت و همچنین با مسئله

نظریه «وحدت متعالی ادیان» از منظر عرفانی، معرفت‌شناختی و دینی ۳۳

خاتمیت سازگاری ندارد؛ چراکه اعتقاد به خاتمیت مستلزم پذیرش جامعیت دین‌نی خاتم ﷺ است. مضافاً اینکه خداوند سبحان در قرآن همه انسان‌ها را مخاطب خود قرار می‌دهد، مانند آیه ۳۳ سوره انعام: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَلَوْ كَرِهُ الْمُشْرِكُونَ». حال با توجه به این آیه و آیات مشابه چگونه می‌توان به حقانیت ادیان تحریف‌شده شرقی و غربی اعتراف کرد؟! بر این اساس نتها کثرتگرایی با آموزه‌های قرآن ناسازگار است، بلکه نظریه سنت‌گرایی نیز با رویکرد پیش‌گفته باید تمام تفاوت‌های اجتماعی را تجلیلات خدا بداند که در این صورت چیزی جز عقب‌ماندگی جوامع به ارمغان نخواهد آورد (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۲۳۶)؛ چراکه در این صورت بایستی روا باشد که دینی همچون مسیحیت قرن‌ها در آموزه نادرستی همچون تحریف در جهالت بماند، اما چون از تجلیات خداوند است نبایستی به آن اعتراض نمود؛ امری که عقل و نقل به صراحت آن را مردود می‌داند. علاوه بر گزاره‌های دینی که در آموزه‌های اسلام دلالت بر انحصار اسلام در سعادتمندي دارد، از این سخن گزاره‌ها در سایر ادیان از جمله مسیحیت نیز می‌توان دید؛ برای مثال در دیدگاه مسیحیت، عیسی نجات‌دهنده است (هیک، ۱۳۹۰: ۲۴۷). پس هر دینی برای خود در رستگاری انحصار قائل است و این گزاره‌ها به خوبی ناکارآمدی دیدگاه وحدت متعالیه ادیان را نشان می‌دهد.

۷. نتیجه

سید حسین نصر با توجه به مطالعات خود در حکمت متعالیه و عرفان نظری کوشیده بحث سنت‌گرایی را تبیین کند، اما مشخصاً در هیچ یک از ادعاهای خود برهانی قاطع بیان نمی‌کند و دیدگاه او صرفاً قرائتی دیگر از بحث کثرتگرایی با مقداری تفاوت در شیوه نگرش است و تمامی اشکالات معرفتی که در نظریه کثرتگرایی دینی مطرح است، عیناً در دیدگاه وحدت متعالی ادیان نیز مطرح است؛ لذا با یک دید دقیق می‌توان گفت این دیدگاه بر هیچ پایه و اساس معرفتی استوار نشده است و تنها ترویج نسیانگاری معرفتی است که در فلسفه امروز غرب رایج است. مضافاً اینکه چنانچه اشاره شد، این دیدگاه هیچ گونه سازگاری با رئالیسم معرفتی صدرایی نیز ندارد و بنیان‌های معرفتی آن کاملاً با دیدگاه صدرالمتألهین در تضاد است. علاوه بر آن، دیدگاه دکتر نصر در تعارض با آموزه‌های عرفان نظری است و با آموزه‌های عرفان هیچ تطابقی ندارد. یکی از پیامدهای مهم اعتقاد به این دیدگاه عدم معرفت به حقیقت یقینی است که در این صورت، هیچ گزاره دینی قابل ارزیابی نخواهد بود و این امر می‌تواند مشکلات بسیاری را در دنیای معرفت به وجود آورد.

منابع

۱. ابن عربی (۱۹۴۶)، *فصوص الحكم*، قاهره: دارالاحیاء کتب العربیه.
۲. اکبریان، رضا و علیرضا جلالی (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره وحدت ادیان»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۲: ۱۳-۶۶.
۳. حسینزاده، محمد (۱۳۹۶)، *معرفت، چیستی، امکان، عقلانیت*، قم: مؤسسه امام خمینی.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، قم: معارف.
۵. ——— (۱۳۹۷)، *کلام جدید بارویکرد اسلامی*، قم: معارف.
۶. زارع، حامد (۱۳۹۳)، آفاق حکمت در سپهر سنت؛ گفت‌وگوی حامد زارع با سید حسین نصر، تهران: ققنوس.
۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط.
۸. صدرالمتألهین (۱۳۶۸)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، قم: مصطفوی.
۹. عدنان، اصلاح (۱۳۷۶)، «ادیان و مفهوم ذات غایی»، *معرفت*، ش ۲۳: ۷۰-۷۹.
۱۰. فضلی، علی (۱۳۹۰)، هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری، قم: ادیان.
۱۱. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰)، *کلام جدید بارویکرد تطبیقی*، قم: معارف.
۱۲. مهدوی، منصور و علی کرباسی‌زاده (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی وحدت متعالی ادیان در گفتمان سنت‌گرایی»، *معرفت ادیان*، ش ۹: ۱۱۳-۱۳۴.
۱۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، «سنت؛ عقلانیت و دیانت در گفت‌وگو با دکتر نصر»، *هفت آسمان*، ش ۳۳: ۳۸-۱۷.
۱۴. ——— (۱۳۹۳)، *دین و نظام طبیعت*، تهران: حکمت.
۱۵. هومن، ستاره (۱۳۹۶)، «سنت‌گرایی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ش ۲۴: ۷۰۶-۷۱۲.
۱۶. هیک، جان (۱۳۹۰)، *فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی*، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

زیمیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری^۱

سیده عالیه بتول نقوی^۲
شاھین محمودی منفرد^۳
علی فضلی^۴

چکیده

در عرفان نظری نفس آدمی حد واسط میان دو بعد روح مجرد و بدن مادی است و دارای آلاتی به نام قواست. این مقاله با جستجو در معرفة النفس عرفان نظری و با ابتنای بر روش تحلیلی - توصیفی قواي نفس، کارکردهای آنها و چگونگی ارتباط بین نفس و قوا را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که نظر به اساسی ترین مبنا در عرفان نظری که وحدت شخصیه وجود است، وحدت نفس ذیل وحدت حقه ظلیه که ظل وحدت حقه حقيقة الهیه است، ترسیم شده و بر این اساس از قواي نفس با عنوان مظاهر و تجلیات و تعینات نفس یاد می شود؛ از این رو تعدد قوا نه تنها منافاتی با وحدت نفس ندارد، بلکه بیانگر جامعیت و قوت وجودی آن و مبین این امر است که نفس با حفظ وحدت و یکتایی، با قوا عینیت دارد و قواي نفس نیز در جمیع مراتب نفس به حیثیت تقییدیه شأنیه موجودند. بنابراین وجود نفس انسانی در مقام ذات نسبت به مراتب و تعینات خود لابشرط است و در مظاهر قوا بشرط شیء.
کلیدواژه‌ها: عرفان نظری، نفس، قواي نفس، حیثیت تقییدیه شأنیه، وحدت حقه حقيقة، وحدت حقه ظلیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳/۱/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۴

۲. (نویسنده مسنون) دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. sfn114@gmail.com

۳. دانشپژوه سطح سه فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، قم، ایران. shahin_monfared@yahoo.com

۴. استادیار گروه عرفان، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. fazliamoli99@yahoo.com

۱. مقدمه

بحث و مطالعه درباره نفس انسان و توانایی‌های آشکار و پنهان آن، از علایق دیرینه اغلب اندیشه‌وران بشر بوده است. عارفان مسلمان نیز به بررسی این موضوع همت گماشته‌اند؛ هرچند محور عمده بحث نفس و قوای آن، با صبغه‌ای استدلالی - برهانی در مباحث فلسفی مربوط به علم النفس طرح و پیگیری شده و سابقه آن تا آثار افلاطون (رساله فایدون) و بلکه پیش‌تر نیز می‌رسد.

علم عرفان نظری بر پایه مبادی و اصول نظری خاص خود و با استمداد از کشف و شهود، به تبیین چیستی و حقیقت قوای نفس و رابطه آن‌ها با نفس پرداخته است. عمله مشکلات بررسی نگاه عرفای نسبت به مسائل معرفة‌النفس، درآمیختگی شدید مباحث مربوط به آن با دیگر مسائل از جمله مبحث «انسان کامل» در آثار آن‌هاست. محوریت چنین مباحثی در کلمات عرفا موجب شده است آموزه‌های بسیار مهم علمی - شهودی ایشان در راستای معرفة‌النفس، صرف نظر از ارزش‌های سلوکی و عرفانی، تحت الشاعع قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی تصویر کرده‌اند عرفا در زمینه معرفة‌النفس سخن تازه‌ای ندارند و تنها فلاسفه در این زمینه به تحقیق پرداخته‌اند؛ بنابراین، بررسی نظریات عرفا در این زمینه با دقیق و نگاه موشکافانه ضروری می‌نماید. از دیگر مباحث مهمی که درخصوص شناخت نفس وجود دارد، بحث وحدت یا تکثر نفس، مبنا و ملاک تعدد قوای نفس است.

جمیع عرفا و فلاسفه متفق‌القول‌اند که نفس انسانی دارای قوای نباتی، حیوانی و انسانی است، اما آنچه بایستی به آن پرداخته شود این است که کثرتی که در قوای نفس تصور شده، از منظر عرفان اسلامی نظری آنچه در اصلی‌ترین مبنای عرفانی یعنی «مسئله وحدت» مطرح است، تحت امر جامعی قابل جمع است یا نه و آیا نفس موجودی است که این قوا را به خدمت می‌گیرد در حالی که این قوا وجودی غیر از نفس دارند یا خیر این‌ها همه مراتب یا شئون مختلف یک امر واحدند که همان نفس است.

در باب مقالات و پژوهش‌های مرتبط با عنوان پژوهش می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- مقاله: «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملا صдра و آقا علی زنوی»، رامین عزیزی، حسن ابراهیمی، پژوهش‌های فلسفی، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۲۳؛ «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن‌سینا»، سید عابدین بزرگی، آموزه‌های فلسفه اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۲۲؛ «معیار تعدد قوای نفس از منظر ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملا صدر»، نجف‌یزدانی، احسان کردی اردکانی، زهراء خسروی، آیین حکمت، سال یازدهم، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۴۲.

- پایان نامه: بررسی و تبیین حقیقت نفس از دیدگاه افلاطون و سه‌وردی، هادی محمدی، ۱۳۹۳، دانشگاه قم؛ حقیقت نفس و نحوه ارتباط آن با بدن از نظر سه‌وردی و فخر رازی، سمیه عباسی، ۱۳۹۲، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ نفس و رابطه آن با بدن از نظر ارسسطو و اخوان‌الصفا، زینب

حیدری آرانچی، ۱۳۹۳، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه فارابی و ابن سینا، حسین امینی نیا، ۱۳۹۴، مؤسسه آموزش عالی لامعی گرگانی؛ تبیین نظریه ملا صدرا در باب حقیقت روح انسانی و تحلیل آن از منظر آیات و روایات، جواد استاد محمدی، ۱۳۹۳، دانشگاه معارف اسلامی (قم).

پژوهش پیش‌رو به بررسی دقیق چیستی حقیقت نفس، ماهیت و اقسام قوای نفس و چگونگی رابطه آنها با محوریت عرفان نظری پرداخته است.

۲. چیستی حقیقت نفس

از منظر عرفان نظری مجردات، به لحاظ ذات و رتبه وجودی، پیش از مادیات محقق‌اند؛ همان‌طور که به اعتبار تنزل، بعد از آن‌ها نیز تحقق دارند. از این رو به‌واقع محیط بر مادیات‌اند و البته حدود و تقایص موجودات مادی که اموری عدمی‌اند، در عالم بالاتر تحقق ندارد. نبود این تقایص در برخی عالم، سلب سلب است و حاکی از برتری انحصار وجودی موجودات در عالم مزبور است. نفس متخد با بدن نیز از جمله حقایقی است که وجودی در خزانه‌اللهی داشته در احاطه وجودهای تجردی مافوق خود در عالم برتر و خزانه‌خود در عالم قدسی است.

نظر به مطالب گذشته و بیانات محقق فناری در این خصوص (فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۱) نفوس قبل از تعلق به بدن در عالم مفارقات با یک وجود واحد جمعی و عقلانی به حسب موطن و رتبه وجودی عقول (نه با وجودهای کثیر و جزئی) خلق شده‌اند. از این مقام تقدم وجود نفوس پیش از خلقت ابدان، یعنی جایی که نفوس، کینونتی عقلی و تجردی دارند، تعبیر به «روح» می‌شود. مضاف بر این کینونت، حقیقت انسانی نوع دیگری از کینونت نیز دارد که تعلقی است که با تنزل به عالم پایین واحد آن می‌گردد. از کینونت تعلقی وجود انسان در عالم خلق به «نفس ناطقه» تعبیر شده و آن را حادث به حدوث جسمانی دانسته‌اند.

براساس نظریات عرفان نظری، سیر نزولی حقیقت انسانی را چنین می‌توان تصویر کرد: وجود نفس در عالم علم حضرت حق در تعینات حق؛ وجود نفس در عالم و تعینات خلقي در قالب بما هی عقل یا همان «روح» و بما هی مثال یا همان «نفس» و بما هی ماده یا همان «بدن جسمانی». بايستی توجه داشت که عرفان نظری بیان می‌دارد از آنجا که صورت عقلیه یا همان «روح» در اصطلاح عرفانی، به‌حسب ذات مجرد از ماده و مقدار جسمانی است و از تعلق به بدن مستغنی است، پس عروض تغیر و انفعال از امور مادی و جسمانی در آن محل است؛ لذا برای تبیین رابطه روح با عالم ماده و جسم بايستی به دنبال حقیقت واسطه‌ای دیگری بود که از روح متأثر شده و در جسم و بدن

جسمانی اثر بگذارد. عرفان نظری این حقیقت واسطه‌ای را «نفس» می‌نامد که محل حوادث جسمانیه شدن و تقارن با متغیرات مادی از شئون همین حقیقت است. از این رو هویت تعلقی در واقع مربوط به حقیقت نفس است که تعلق به بدن یافته و حادث به حدوث بدن است و به سبب همین ارتباط صورت، مقوّم بدن جسمانی و مبدأ تحصل حیوان جنسی می‌گردد (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱؛ جندی، ۱۴۲۳: ۸۹).

بنابراین حقیقت انسانی از ابتدای تعلق به بدن، تجرّدی نداشته است، بلکه پس از حصول صورت حیوانی و بر اثر استعداد موطن، صورت انسانی که دارای تجرّدی خیالی است به آن افاضه شده و اهتمام به علم و عمل بر مقتضای شریعت این حقیقت را سامان می‌دهد تا رفته‌رفته بر اثر استكمالات جوهری به مقام تجرّد عقلانی برسد. از همین رو گفته می‌شود که نفس «حادثه بر اثر حدوث بدن» است نه «حادثه مع حدوث بدن» (قصیری، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ فناری، ۲۰۱۰: ۳۹۹؛ نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۲۶/۱).

۳. ملاک تعدد قوای نفس

یکی از اولین مسائلی که در شناخت نفس به چشم می‌خورد، بحث و بررسی درخصوص قوای نفس است. جرجانی در باب تعریف اصطلاحی «قوا» آورده است. قوه حیوان را بر انجام کارهای سخت قادر می‌سازد، پس قوه نفس نباتی قوه طبیعی، قوای نفس حیوانیه قوه نفسانیه و قوای نفس انسانی قوه عقلیه نامیده می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۷).

کلمه «قوه» به معنای عامتری نیز به کار می‌رود، طوری که شامل خود نفس هم می‌شود و از این رو به هر مبدأ و منشأ فعلی از افعال نفس «قوه» گفته می‌شود. به علاوه قید «آلی» از جمله مهم‌ترین قیودی است که در تعریف نفس توسط اهل نظر بیان شده است. نظر به تفسیر ملا صدرا از قید آلی در تعریف نفس، مشخص می‌شود مراد از آلی، قوای نفس است و نه آلات و ابزار و افعال نفس که از طریق قوا صورت می‌گیرند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰۶؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۷).

مراد نویسنده از قوا در این مقاله مبدأ و منشأ صدور هر یک از افعال نفس است که مانند ابزاری برای نفس‌اند و نفس بهوسیله آن‌ها افعال گوناگون را انجام می‌دهد.

عرفان نظری قول به تعدد نفووس در یک جاندار واحد را رد و منشأ اختلاف آثار صادرشده از موجودات را «قوای نفس» می‌داند و بیان می‌دارد که نفس به تبع مراتب مختلف نباتی، حیوانی و انسانی، دارای قوای متعدد نیز هست و هریک از این مراتب، قوای ویژه خود را دارند.

وجود تباین در هر مرتبه از آثار حاصله از مراتب نفس، حکایت از تباین در انواع و قوای نفس دارد

و همین امر بیانگر ملاک تعدد قوای انسانی است؛ پس از آنچا که نفس دارای مراتب مختلف است، بهتیغ دارای قوای متعدد نیز هست و همان‌طور که نفس نباتی قوای خاص خود را دارد، نفس حیوانی و انسانی نیز قوای ویژه خود را دارند. برای تأیید این بیانات چنین استدلال می‌گردد که هر انسانی می‌یابد که از هر مرتبه از نفس افعال متوعع صادر می‌شود که مختص همان مرتبه است و در صدور آن‌ها با فعل مرتبه دیگری شریک نیست. برای نمونه نه قوه غضبیه از لذت منفعل می‌شود، نه قوه شهویه از مؤذیات و نه قوه مدرکه از هیچ‌کدام از این‌ها، و تمامی این قوا در عملکرد خود با قوه دیگری قبول شراکت ندارند.

برای مثال می‌توان گفت دو فعل مختلف نظیر تغذیه و رشد را در تمامی مراتب نباتی و حیوانی و انسانی مشاهده می‌کنیم، اما می‌یابیم که پس از سپری شدن زمان، اثراشان از هم جدا شده و با هم دوام و استمرار نمی‌یابند. این امر حکایت از این واقعیت دارد که فعل و منشأ این دو قوه غیر از هم است. در باب قوای حیوانی نیز چنین است.

به علاوه می‌بینیم و می‌یابیم که در نوع حیوان هرچند ادراکی صورت گرفته، ولی بهتیغ آن فعل تحریکی صادر نشده است. یا در بعضی موقع در حیوان تحریک شهوانی اتفاق افتاده، اما در پی اش غضب یا نفرتی نیست (در انسان نیز این امر متصور است). از این رو واضح می‌گردد که قوه محرکه غیر از قوه مدرکه است. مضاف بر اینکه بین افعال صادره از نفس و مراتب آن تعاند وجود دارد. بر این اساس ثابت می‌شود که هر فعلی از قوه‌ای خاص صادر می‌شود.

از طرفی در عین حالی که می‌بینیم بین افعال قوای متعدد نفس تعاند وجود دارد، باز بین همان قوا ارتباطی نیز جریان دارد. برای مثال درکی حاصل می‌شود و قوای غضبیه و شهویه از آن متأثر می‌شوند. بنابراین لازم است امری غیر از قوا موجود باشد تا بین آن‌ها رابطه برقرار کند و البته بایستی واحد باشد. این رابط واحد چیزی جز نفس نیست. پس منشأ صدور افعال متعدد نفس است (آشتینیانی، ۱۳۷۰: ۴۳۲) و ملاک تعدد قوای نفس اختلاف آثار صادره از قوا و تفاوت بین کارکرد قوای آن است.

به صورت کلی کیفیت رابطه نفس و قوا چنین است که مراتب نباتی یا حیوانی نفس اگر بشرط لا اعتبار شوند، نسبت به مرتبه نفس انسانی «نفس نباتی» یا «نفس حیوانی» خواهند بود، اما اگر همین دو مرتبه لابشرط اعتبار شوند نسبت به مرتبه بعد خود که نفس انسانی باشد «قوه» خواهند بود. بنابراین در باب ارتباط مراتب نباتی و حیوانی نفس که نسبت به آن قوه محسوب می‌شوند باید گفت: «نفس بشرط لا و قوه لابشرط است» (نائیجی، ۱۳۸۸: ۴۳۶/۱).

درخصوص قوای نفس نیز، قوای نفس نباتی به قوای اصلی و قوای خادمه تقسیم می‌شوند. قوای

اصلی بر دو دستهٔ مغذیه و منمیه، و مولده و مصوره تقسیم می‌شوند که عملکردشان ناظر به بقای نوع است. در برابر این قوا، قوا خادمه قرار دارند که در خدمت قوا اصلی‌اند. قوهٔ جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه از انواع این قوانیند. قوا نفس حیوانی نیز به اصلی و خادمه تقسیم شده و هر کدام اقسامی دارند. قوا اصلی شامل علامه و عماله‌اند. علامه را به حواس ظاهری (باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) و حواس باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخلیه) و عماله را به شوقيه (شهویه و غضبیه) و عامله تقسیم کرده‌اند. همهٔ قوا نفس نباتی، اعم از اصلی و خادمه، در خدمت قوا نفس حیوانی‌اند. نفس انسانی نیز قوا اصلی و خادمه دارد. قوا اصلی به عالمه و عامله تقسیم می‌شود و هر کدام مراتبی دارند.

قوا عالمه شامل عقل نظری و عقل عملی است. مراتب عقل نظری عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد. مراتب عقل عملی عبارت‌اند از: تحلیه، تخلیه، فنا. فنا نیز مراتبی دارد از جمله: محوا یا توحید افعالی، طمس یا توحید صفاتی، محق یا توحید ذاتی. قوا خادمه نفس انسانی نیز همهٔ قوا حیوانی و نباتی را دربرمی‌گیرند (نایجی، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۱، ۱۰۶۰/۲، ۲۲۴۲/۴؛ ۳۱۹۸/۵؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۲۵۹/۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۷۳؛ ابن‌عربی، ۱۳۲۹/۲؛ سهروردی، ۱۳۵۶: ۹۵، ۵۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۲۸، ۸۶۷، ۹۰۵؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۵؛ آملی، ۱۳۷۴: ۳۲۴/۲؛ لاھیجی، ۱۴۲۶: ۵۶۵/۳؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۸۹؛ تهرانی، ۱۴۲۳: ۶۵/۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۳۸؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۴: ۲۲۵).

عموم حکما و متكلمين معتقد بوده‌اند قوا ادراکی باطنی نفس در قسمت‌هایی از مغز انسان حلول کرده‌اند؛ پس جسمانی‌اند و برای ایجاد فعل مختص به خود به ابزار جسمانی و مادی نظری مغز نیاز دارند. به‌تبع ایجاد اختلال در بخشی از ابزار جسمانی و مادی، به اختلال در قوهٔ حال در آن بخشن منجر می‌گردد. پس از منظر ایشان علاوه بر خود نفوس حیوانی، قوا ادراکی این نفوس نیز مادی است. برای مثال ابن‌سینا قوا متخلیه، حس مشترک و خیال را مادی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۲؛ رازی، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۲).

در مقابل باور مزبور، هرچند ملا صدرا وجود اندام‌های حسی مانند چشم و گوش و زبان و غیره را برای حواس ظاهری و بخشن‌های مختلف مغز را برای حواس باطنی از حیث معده و معین بودن برای حصول ادراک نفس لازم شمرده، اما برایشان نقش استقلالی در تحقق عمل ادراک قائل نشده است و در عین حال اثبات کرده که قوا ادراکی نفس حیوانی، اعم از حواس ظاهری و باطنی مجردند و حلولی در محل‌های مادی ندارند. البته او برای تجرّد مراتبی از قبیل تجرد تام و تجرد بزرخی قائل شده

۴۱ رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری

است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۹۸۱/۵، ۲۰۵/۸، ۱۹۴/۱، ۱۳۸۸؛ نایجی، ۱۰۴۵/۲، ۱۹۱/۹).^{۲۹۸۱/۵}

بیان عرفانیز تا حدود زیادی با بیان مذکور حکما و متکلمان نزدیک است، برای مثال ایشان برای متخيله مكانی در جلوی مغز، برای مفکره در وسط آن و برای حافظه در انتهای آن، در نظر گرفته‌اند. بزرگان ایشان نظیر قونوی تنها قوه عاقله و صور موجوده در غیب نفس را از ماده مجرد دانسته و جایگاهی ویژه در مغز برایش متصور نشده‌اند، اما برای سایر قوا اعم از مدرکه و معین بر ادراک، در ابزار جسمانی نظیر مغز محل ویژه‌ای قائل شده‌اند (نایجی، ۱۳۸۸: ۲۲۴۲/۴، ۱۰۵۰/۲؛ ۳۳۲۰/۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۳۰).

از دیگر سو قیصری که از شارحان به نام فصوص الحكم است، تمامی قوای باطنی را مجرد دانسته و برایشان انواع تجرد تام و بربخی قائل شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

نظر به برآیند بیانات عرفان نظری در این باب چنین به نظر می‌رسد که تمامی قوای غیبی و باطنی نفس، مانند قوه عاقله مجرد از ماده‌اند و هرچند بزرگانی به نشانه‌هایی از تجرد قوای باطنی نفس رسیده و به آن اشاره کرده‌اند، اثبات تجرد قوا و تنتیح بیانات در گرو ارائه قواعد و نیز تدقیق در برآهینی بوده که محققان عرفانی و حکمی در نیل به آن‌ها نتوانسته‌اند توفیق یابند و در در نهایت صدرالمتألهین در سفر نفس اسفار قواعد برآهین مذکور را به صورت جامع ذکر کرده است.

۴. کارکردهای قوای نفس

در منابع عرفانی برای نفس سه کارکرد ادراک، خلق و صدور ترسیم شده است که در ادامه به تشریح هریک پرداخته می‌شود.

در عرف عرفان نظری حقیقت انسان به حسب وجود ممتد خود دارای طیفی از مدرکات است که عبارت‌اند از سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلانی و در واقع براساس حقایق خلقی در عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و مجردات شکل یافته‌اند. عرفان نظری رابطه عوالم سه‌گانه خلقی با همدیگر را رابطه طولی ترسیم کرده و بیان داشته که عالم مثال باطن و حقیقت عالم ماده و عالم عقل باطن و حقیقت عالم مثال است؛ عالم مثال و عقل نه داخل در عالم ماده‌اند و نه خارج از آن، بلکه باطن و باطن باطن آن هستند. این تعبیر در باب قوا و مراتب انسانی نیز جاری است؛ لذا خیال انسان از سخن مثال و ملکوت سفلی و عقل او از سخن عالم عقول و جبروت و ملکوت اعلام است. قوه خیال و عقل انسان، نه داخل بدن مادی هستند نه خارج از آن، بلکه باطن آن‌اند.

از منظر عرفان نظری مراحل سه‌گانه ادراک که مطابق مراتب سه‌گانه عوالم خلقی در انسان پیاده شده است، مرتبه چهارمی نیز دارد که ادراک قلبی نامیده شده و مختص به حقیقت قلبیه انسانی بوده،

ادراکی است جامع سه مرتبه مذکور. در کتب عرفانی از این مرتبه با نام‌های ادراک کلی، نفسانی، روحانی و سرّی نیز یاد شده است که همه به یک معناست. پس مراتب ادراکی انسان را می‌توان چهار مرتبه تصویرشده دانست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۵۹، ۸۸۴؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۷۴؛ نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۴۱۰/۲، ۴۰/۱، ۱۰۶۰، ۱۰۶۰/۵؛ ابن‌عربی، ۱۳۲۹: ۲۷۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۶۶/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۴؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۸۸).

البته حکما ادراک جمعی را قسم جدایی ندانسته‌اند؛ زیرا به نظر ایشان قوایی که فعل ادراکی دارند حس ظاهری، حس مشترک و عاقله هستند، و از آنجا که قوای دیگر که عبارت‌اند از خیال و حافظه، با توجه به عملکردشان، معین بر حفظ و خزانه معانی و صورند و قوه متصرفه نیز به‌واسطه تصرف در سایر مدرکات، کارش امداد به قوای مدرکه است؛ پس این قوا معین بر ادراک‌اند، نه قوای ادراکی، و می‌توان گفت به لحاظ مدرک، ادراک از سه مرتبه بیش نیست (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۰۴۶/۲).

۵. کارکرد خلق و صدور نفس

پیش‌تر بیان شد که در هندسه عرفان نظری از آنجا که نشأت و عوالم وجود متعددند، بازای هر نشنه‌ای از نشات وجود، مرتبه‌ای و متناظر با هر مرتبه‌ای صورت مختص به آن در نفس، تحقق می‌یابد. این وجود یافتن در مراتب ادراکات حسی و خیالی فعل و همان انشای نفس است. هنگامی که نفس به مرتبه تجرد عقلانی که مرتبه تجرد تمام از ماده و لواحق آن است، برسد، توانایی خلاقیت و فاعلیت نسبت به صور عقلی و معقولات را نیز دارا می‌گردد. البته نسبت صور ادراکی به قوای ادراکی را نمی‌توان نسبت حال به محل خود دانست، بلکه این نسبت را بایستی نسبت معلول به علت و مخلوق به خالق تعبیر کرد. از همین روست که در تعابیر عرفانی نفس را «خلق للصور العقلية و الخيالية» (آفریننده صورت‌های عقلی و خیالی) دانسته‌اند و قیام صور ادراکی به نفس را، قیام صدوری و نه حلولی تصویر کرده و آن‌ها را مخلوق نفس برشمرده‌اند؛ به این معنا که نفس مصدر اصل وجود این صور ادراکی علمی است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۳۱). پس نسبت صور متصوره برای نفس نسبت اعراض به موضوعاتشان است و قیامشان به نفس از سخن قیام اشیای موجود به فاعل خود است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۱).

ملا صدراء علت این فاعلیت را چنین بیان کرده است:

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قد خَلَقَ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بِحِيثُ يَكُونُ لَهَا اِقْتِدارٌ عَلَى اِيجَادِ صُورِ الْأَشْيَاءِ الْمُجْرِدَةِ وَالْمَادِيَّةِ، لِأَنَّهَا مِنْ سُنْنَةِ الْمَلْكُوتِ وَعَالَمِ الْقَدْرَةِ وَالْفَعْلِ. وَالْمَانِعُ مِنَ التَّأْثِيرِ وَالْإِفَادَةِ، مَصَادِفَةُ احْكَامِ التَّجَسُّمِ وَجَهَاتِ الْإِمْكَانِ وَالْفَقْرِ وَحَيَّاتِ الْقُوَّةِ وَالْعَدَمِ، لِصَحْبَةِ الْمَادَةِ وَلَوْاحِقَهَا. وَكُلُّ صُورَةٍ صَدَرَتْ عَنِ الْفَاعِلِ الْعَالَلِ، عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْوِجُوبِ وَالْتَّجَرَّدِ وَالْغَنَاءِ، يَكُونُ لَهَا حَصُولٌ تَعْلَقِي لِذَلِكَ الْفَاعِلِ، بَلْ حَصُولُهَا فِي نَفْسِهَا هُوَ بَعْينَهَا حَصُولُهَا

لفاعلها المفیض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيّن (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۱۸).^۱

بیان ملا صدرا در این خصوص، قرائت فلسفی از این مطلب عرفانی است که از یکسو مدعی است مثال و نمونه هرچه که در عالم صورت است، در اصل در عالم معنا و ملکوت بوده و نمونه‌ای از آن در عالم انسانی نیز وجود دارد، و از سویی دیگر طلب مجھول مطلق برای انسان محال است، از این رو تمامی مجھول‌ها از ابتدا نزد نفس حاضر و معلوم‌اند، اما به‌اجمال، و پس از طی مقدمات و ظهور معدّات که به‌تدریج محقق می‌شود، برای نفس به‌طور تفصیلی آشکار می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۵/۱). از این بیان تحت عنوان «نظریه اکتشاف نفس» عرفانی یاد می‌شود.

طبق مبانی عرفانی ناظر به بیان فوق و بیانات ملا صدرا که برگرفته از همین مبانی است، واضح می‌گردد که نفس انسان در حقیقت، مصدر، فاعل و خلاق صور ذهنی و ادراکی و در واقع دارای قدرت انشا و تصویرگری صوری است که بر وزن خالقیت الهی است و همین امر نشانه خدآگونگی وجود خلافت الهی در اوست؛ چراکه او بر مبنای همین قدرت، مانند حق تعالی قدرت خلاقیت و آفرینشی دارد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۳۵؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۳۳۸) که به‌حسب سعه وجودی و مراتب ادراکی انسان، از نوع ایجاد و ابداع است؛ لذا این قابلیت را دارد که تا جایی پیش رود که اراده‌اش چنان مؤثر و نافذ واقع شود که هر چیزی را که اراده کرده، با خلعت وجود بیاراید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۹۸).

۶. چگونگی ارتباط قوا با نفس

در ادامه باید دید آیا قوای نفس وجودی خاص و ممتاز از وجود نفس دارند، یا به تعبیر دقیق‌تر یک نوع دوگانگی میان نفس و قوا در جریان است یا خیر رابطه نفس و قوا شکل دیگری دارد و کثراتی که در قوای نفس متحقق است قابل جمع تحت امر جامعی است و این قوا همه مراتب مختلف یک امر واحدند که همان نفس است. در عرفان نظری، نفس ناطقه انسانی در دو موطن با قوای غیبی و ظاهری خود اتحاد دارد: (الف) در موطن غیبی، وجود خود دارای تمامی قوا به نحو مندمج است و آن‌ها به وجود جمعی در این موطن محقق‌اند و وحدت و اطلاق حقیقت نفس در این مرتبه، پوشانده و سایه‌افکنده بر مراتب کثرات و شیوه‌نامه‌های قواست؛ (ب) به اعتبار ظهور و تجلی و سریان در مواطن قوای ظاهری و باطنی حضور دارد و در آن مواطن عین حقیقت قواست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۱۷).

۱. خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای آفریده که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد؛ زیرا نفس از سخن ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع از تأثیر و افاده نفس می‌شود، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است؛ زیرا نفس مصاحب ماده و لواحق آن است و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود، احکام و جوب و تبرجد و غنا را دارد و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت، بلکه می‌توان گفت حصول آن صورت فی نفس، در واقع عین حصول صورت برای فاعل افاضه‌کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل در عرف الهیون فاعل واقعی است.

برای تبیین رابطه نفس در این دو موطن باید سراغ مبحث دیگری برویم با عنوان حیثیات. حیثیت تعلیلیه، حیثیت اطلاقیه و حیثیت تقییدیه از اقسام حیثیات اتصاف موضوع به محمول و میبن انحای تحقیق اشیا در هستی اند. از میان انحای مطرح شده، قسمی که در بیان مطلب مورد نظر ما مدخلیت دارد حیثیت تقییدیه است و اهمیتش در این نکته است که مثبت آن دسته از جهات و قیودی است که به نحوی در موضوعیت موضوع قضایا دخیل است و با عدم اعتبار آنها موضوع فاقد شخصیت، عنوان و موضوعیت خواهد بود. به دلیل اینکه این گونه حیثیات همواره بر ذات موضوع قیودی را می افزایند، در عنوان موضوعیت قضیه دخالت مستقیم خواهند داشت، اما در واقع اضافه کننده چیزی بر عنوان موضوع نیستند و صرفاً حاکی از این امرند که عنوان موضوع مجموع قید و مقید است؛ مانند گزاره «ماهیت انسان موجود است».

حیثیات تقییدی خود اقسامی دارند: حیثیت تقییدیه نفادی، حیثیت تقییدیه اندماجیه، حیثیت تقییدیه شانیه. محل بحث ما قسم اخیر است و آن قسمی است که اوصاف و حیثیات متصف به آن، به لحاظ مفهومی مغایر شینند و به جهت وجودی عین شیء و موصوف، و متعدد با آن اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۴۰، ۱۶۶، ۴۰۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۷؛ رحیمیان، ۱۳۷۷: ۱۱).

رابطه نفس و قوا را از قسم حیثیت تقییدیه شانیه دانسته‌اند:

حقیقت وجودی نفس یک حقیقت گستردۀ و منسّط بوده که تمام مواطن و مراتب قوا مانند موطن قوه عقل، قوه خیال و قوای حسی را دربرگرفته، در متن تمام آنها حضور دارد و در هر مرتبه عین همان مرتبه است؛ یعنی در مرتبه عقل همان عقل است و در مرتبه خیال همان خیال و در مرتبه حواس عین حواس بوده، در عین حال به هیچ کدام از این مراتب و قوا منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آنها اطلاق دارد. این حقیقت نظر به داشتن همین گستردگی و اطلاق و انبساط می‌تواند در مواطن و مراتب مختلفه کثرات را در خود جای دهد و در عین حال کاملاً وحدت اساسی خود را محفوظ بدارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

نظر به این بیان در باب نفس و قوا و مراتب‌ش، در عین اینکه نوعی وحدت شخصیه برای نفس و بلکه حقیقت انسانی تبیین و اثبات می‌گردد؛ برای قوا نیز تکثر و امتیاز نفس‌الامری ترسیم می‌شود که به موجب آن هیچ‌یک به دیگری بازنمی‌گردد، به گونه‌ای که عین هم شوند. به بیان دقیق‌تر، نفس حالت اطلاقی دارد و منحصر به هیچ‌یک از قوانیست و پس از تنزل از مقام ذات و معین شدن در مقام تعیّن و شأن قوا، قوا را یکی پس از دیگری سامان می‌دهد.

بر این اساس در عین اینکه مجموع نفس و قوا شخص واحدی را تشکیل می‌دهند، به حسب رتبه، نفس بر قوای خود و آنها بر افعال نفس تقدم دارند. نکته مهم در این خصوص این است که هرچند

فض و وجود در یک حقیقت ذومراتب، اول به یک مرتبه و در ادامه به مرتبه بعد می‌رسد، درمورد نفس و قوای آن چنین نیست که با سریان فیض، اول مرتبه ذات نفس جعل شود و بعد این مرتبه، مرتبه دیگری به نام قوا را جعل کند، بلکه تمامی این مراتب، یک وجود، شخص و فیض واحدند.

ممکن است به این مطلب اشکال گرفته شود که اگر بنا باشد نفس هم فاعل باشد از آن جهت که مؤثر در قواست و هم منفعل باشد از آن جهت که از قوا اثر می‌پذیرد؛ پس لازم می‌آید فاعل و منفعل متعددالوجود باشند و این امر مستلزم تقدم شیء بر نفس و محال است؛ زیرا شیء در مرتبه‌ای که مقوم اثر است، بر مرتبه‌ای که اثر می‌گیرد تقدم دارد. لاجرم این بیان با اتحاد وجودی فاعل و منفعل سازگار نیست (نائیجی، ۱۳۸۸: ۲۲۵۶/۴).

در رفع اشکال فوق باید گفت وجود نفس مؤثر در خودش، به اعتبار امری که از خود اوست، است. بنابراین تنها مقدار مغایرت مؤثر با متأثر همین اندازه است که متأثر ظهور خود مؤثر است در مرتبه و وجهی دیگر، و همین لحظ مفید افاده غیر به آن است؛ پس در همان حالی که عین بر احادیث خود باقی مانده اختلاف نیز ایجاد می‌گردد (نائیجی، ۱۳۸۸: ۳۲۸۸/۵).

از این رو نفس در عرفان نظری یک حقیقت واحده بسیط است که به حسب قوای خودش صاحب مراتب کثیره، و به حسب مراتب متصف به اسامی مختلفی شده، نظیر وجود بما هو وجود که واحد است و به حسب مراتب و ظهورات خودش، به اسامی مختلف متصف می‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

مطلوب مهم دیگری که در باب قوای نفس از بیانات اهل حکمت قابل استخراج است و در تشریح کنه بیانات عرفانی راهگشاست این است که قوای نفس از وسایط وجود نفس اند نه آلات آن. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل نوزدهم نمط اول اشارات در بیان فرق میان واسطه و آلت، در تعریف حقیقی واسطه آورده است: «الآلہ هی ما يؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه، و الواسطة هی معلوم تصیر هی علة لغيره من حيث يقادس الی طرفیه فأحد الطرفین معلوم و الآخر علة بعيدة و الواسطة علة قریبة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲؛ حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۷۵).^۱

از سخن خواجه نصیر مشخص می‌شود که واسطه‌گری قوای نفس است که منجر به تنزل حقیقت آن از مقام کمون ذات به مراحل نازله قوا می‌شود و صورت و واقعیت حقیقت نفس در هر واسطه (قوای نفس اعم از نباتی، حیوانی و انسانی)، به اقتضای عالم و مرتبه همان واسطه تحقق می‌یابد. همین

۱. آلت آن چیزی است که فاعل بهواسطه او درمورد وقوع فعلش که نزدیک به فاعل است اثر می‌کند و واسطه معلومی است که علت برای غیر خود می‌شود به نحوی که نسبت‌سنگی می‌شود به دو طرف؛ پس از یک طرف آلت معلوم است و از طرف دیگر علت نزدیک (آلت) و علت دور (فاعل).

صورت و واقعیت حقیقت نفس به گاه عروج و صعود، در هر مرتبه به حسب واسطه و قوای همان مرتبه تحقق و تحصل می‌یابد، به خلاف آلت؛ زیرا آلت خارج از هویت ذوالآلّه است، اما واسطه شانی از شئون فاعل است. بر این اساس اطلاق آلت بر قوای نفس و محال آن‌ها در واقع به مسامحه و تعبیر به توسع خواهد بود. به علاوه با توجه به اینکه بدن مرتبه نازله نفس است، باید قوای نفس را از وسائط آن دانست نه آلات (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۴۰).

پس در بستر عرفان نظری، واضح می‌گردد که قوای نفس ناطقه همه به هم پیوسته و مراتب یک حقیقت واحدند که دارای وحدت حقّة ظلّیه (ظلّ اللّه) است. وحدت حقّة حقیقیه، شأن حق تعالی است و وحدت حقّه‌ای که ظلّ این وحدت حقّة حقیقیه الهیه است از آن نفس است. پس وجود نفس حقیقی واحد است و شئون و تجلیاتی دارد که قوای آن است و ورای او وحدت اطلاقی اش ثبوتی ندارند. نفس در مراتب نازله خود دارای قوای ده‌گانه حیوانی است؛ یعنی در مرتبه هر قوه عین همان قوه است. قوای بدنی نیز اگرچه در مرتبه ذات نفس نیستند، جدا از نفس نیستند، بلکه بالجمله شئون و اشرافات نفس‌اند. بنابراین نفس در هر موطنی عین آن موطن و متعدد با آن شده، احکام آن موطن را کسب می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۵/۱، ۱۴۱، ۴۰۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۳/۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۲۹۴؛ شهیدی، ۱۳۷۳: ۶۱۳/۳).

۷. نتیجه

در تبیین چیستی حقیقت نفس از منظر عرفان نظری، بیان اهل معرفت به این مطلب اشاره دارد که نفس در سیر تطور خود مراتب و نشتات وجودی مختلفی را در دو قوس نزول و صعود سپری می‌کند و در هریک از این مراحل، نفس وجودی خاص با احکام و آثار ویژه خود را دارد. نفس در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات واجد یک وجود جمعی عقلانی است که معادل عقول مجرده است و از آن به «روح» تعبیر می‌شود. روح در مرحله نزول به طبیعت و تعلق به بدن، حدوث جسمانی می‌یابد. وجودی میانجی و مترجم میان این بُعد مجرد (روح) و آن بُعد مادی (بدن) امری است که از آن به «نفس» تعبیر می‌شود. پس ظهور تعیین روح در تدبیر نفس است و وقتی به بدن نسبت پیدا کرد نفس متولد می‌شود. همچنین عرفان نظری مدعی است که باید واسطه شدن قوا و تعدد قوا را در افعال نفس پذیرفت و بیان می‌دارد که ملاک تعدد قوای نفس اختلاف آثار صادره از قوا و تفاوت بین کارکرد قوای آن است و قوا در همان حال که واسطه نفس در افعال آن‌اند، عین نفس‌اند؛ پس رابطه نفس و قوای آن را رابطه شان و ذی‌شان می‌داند و در پاسخ به این سؤال که قوای گوناگون نفس اعم از ادراکی و تحریکی چه ارتباطی با نفس دارند؛ اساساً همه آن‌ها را برخاسته از نفس و سایه‌ای از حقیقت وجودی نفس

بر شمرده، تصریح می‌کند که نفس به تمام هویت خود، جمیع فعل و انفعالات ادراکی و تحریکی را در مواطن قوا می‌یابد و لذا حاکم بر همه قوای است.

نفس به اعتبار باطن ذاتش، بسیط، مجرد، معمرا از احکام مراتب وجود است، اما به اعتبار ظهور و سریان در قوای خود به حسب سه مرتبه عقل، خیال و حس و ادراکات مربوط به هر کدام از آن‌ها، متصف به احکام قیودات و موضع تغییرات و حالات متجدد و انفعالات متغیره است. در نتیجه نفس در عین تجرید از مراتب مادون خویش در آن‌ها ظهور و سریان دارد و آن‌ها در اصل وجود و هویت خویش، مظاهر حقیقت نفس‌اند؛ لذا نفس به عنوان حقیقت اصلی، مبدأ تمام افعال و آثار وجودی انسان است و فاعلیت آن از طریق قوا صورت می‌گیرد.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحكم*، تهران: امیرکبیر.
۲. آملی، محمد تقی (۱۳۷۴)، درر الفوائد، قم: مؤسسه دار التفسیر.
۳. ابن ترکه، صائب الدین علی (۱۳۶۰)، تمہید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. —— (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۵. —— (۱۳۸۴)، *شرح نظم الدر* (شرح قصیده تائیه ابن فارض)، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن عربی، محبی الدین (۱۲۸۲)، *الفتوحات المکیة*، تصحیح عثمان یحیی، بیروت: دار صادر.
۸. تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبائی.
۹. —— (۱۴۲۳)، *معادشناسی*، مشهد: ملکوت نور قرآن.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد السید الشریف (۱۳۷۰)، *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. جندی، مؤید الدین (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، *دروس معرفت نفس*، قم: نگین.
۱۳. —— (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
۱۴. —— (۱۳۷۸)، *ممد الهم در شرح فصوص الحكم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. —— (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۶. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، *مرآت الاقوان* (تحریر شرح هدایه ملا صدراء شیرازی)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتب.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطھر (۱۴۱۲)، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالۃ الشمسیة*، تحقیق شیخ فارسی حسون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۸. خوارزمی، تاجالدین حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقيه*، بیروت: دارالکتاب العربي.
۲۰. سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحكم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۲۱. —— (۱۳۸۶)، *شرح گلشن راز*، تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران: بی‌جا.
۲۲. —— (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدراء*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین (بی‌تا)، سه رساله از شیخ اشراق، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، *ال Shawahed al-Rabbiyah fi al-Manahij as-Sulukiyyah*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. —— (۱۳۶۳)، *مفاییح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. —— (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. —— (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم: مصطفوی.
۳۱. —— (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی؛ *المسائل القدسیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق)، *مجموعۃ رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
۳۴. فرغانی، سعید الدین (۱۴۲۸ق)، *منتھی المدارک فی شرح تائیه ابن فاراض*، تصحیح ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الكتب العلمیه.

٣٥. —— (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
٣٦. فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بين المعقول و المشهود، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الكتب العلمیه.
٣٧. قونوی، صدر الدین (۲۰۱۰م)، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الكتب العلمیه.
٣٨. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
٣٩. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، اصطلاحات صوفیه، تصحیح مجید هادیزاده، تهران: حکمت.
٤٠. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، تصحیح دارالحدیث، قم: دار الحدیث.
٤١. لاھیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، شوارق الالہام فی شرح تجوید الكلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
٤٢. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفرار اربعه، تنظیم و تحقیق محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٤٣. نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۴ق)، کتاب الوجود، تصحیح سید یوسف احمد، بیروت: دار الكتب العلمیة.
٤٤. نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، شرح مصباح الأنس، قم: آیت اشرف.
٤٥. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۵)، فروغ معرفت در اسرار خلاقت و ولایت، تهران: عروج.
٤٦. —— (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نیمیرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

تفسیر روایات «معرفة الله بالله»

در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی^۱

سجاد ضیائی^۲

محمد رضانپور^۳

چکیده

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده‌اند. برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اُرْفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ... . کلینی، صدوق و همچنین مجلسی در تفسیر این روایت مطالبی نوشته‌اند که به نظر می‌رسد با چالش‌هایی مواجه است. در تفسیر کلینی از این روایت، دو احتمال وجود دارد: یکی تفسیر سلبی و تنزیه‌ی و دیگری تفسیر براساس تشییه در عین تنزیه. صدوق در صدد است تفسیری براساس توحید افعالی و نظام طولی عالم ارائه دهد. مجلسی نیز وجود متعددی در شرح این روایت بیان می‌کند و از میان آن‌ها بهترین وجه را بیان ادله‌ای می‌داند که به سبب آن معرفت حاصل می‌شود. برخی از این دیدگاه‌ها به لحاظ محتوایی دچار اشکال‌اند و برخی دیگر فارغ از اینکه تفسیر این روایات باشند، بیانگر مطلبی صحیح و دقیق‌اند، اما نمی‌توان آن‌ها را تفسیری برای این روایات به حساب آورد. این پژوهش در صدد است با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه این سه محدث بزرگ را در این باب تحلیل و بررسی کند. بررسی این موضوع از این جهت حائز اهمیت است که روشن شود مباحث اعتقد‌ی و معارفی که در متون دینی شیعه بیان شده نیازمند تفکه و ژرفاندیشی است و حتی محدثین بزرگ نیز ممکن است در این زمینه دچار خطأ شوند.

کلیدواژه‌ها: شناخت خدا، معرفة الله بالله، کلینی، صدوق، مجلسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، حوزه علمیه، قم، ایران.

sajjadziaei66@gmail.com

۳. استادیار گروه کلام، دانشکده حکمت و دین پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران.

rezapoor110@yahoo.com

۱. مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر اثبات وجود خدا و سپس اوصاف اوست. برای شناخت خداوند راههای متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: ۱. خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در درون هر انسانی است؛ ۲. خداشناسی نقلی که براساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد؛ ۳. خداشناسی شهودی که مخصوصاً عده خاصی از انسان‌های کمال‌یافته است؛ ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و عقلانی حصولی‌اند، اما خداشناسی فطری و شهودی براساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است.

متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش‌روی محققان قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...». کلینی، صدوق و همچنین علامه مجلسی هر کدام با رویکردی متفاوت به شرح این روایت پرداخته‌اند. این پژوهش درصد است دیدگاه این سه محدث بزرگ را در این باب تحلیل و بررسی کند. اما قبل از ذکر دیدگاه‌های ایشان و بررسی آن‌ها، به برخی از روایات در این باب اشاره می‌شود:^۱

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَ أُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۵/۱).

- سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): إِمَّا عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: إِمَّا عَرَفَ فِي نَفْسِهِ. قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسَهُ؟ قَالَ لَا يُسْتَهْهُ صُورَةٌ وَ لَا يُحْسِنُ بِالْحَوَامِسِ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَاءٌ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَاءٌ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ (همان‌جا).

- عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي نَاظَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَ أَعْزُّ وَ أَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحْمَكَ اللَّهُ (همان: ۸۶).

- عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ... مَنْ رَعَمَ اللَّهَ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحِّدٌ فَكَيْفَ يُوَحِّدُهُ مَنْ رَعَمَ اللَّهَ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَإِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرُهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ

۱. در اینجا مقصود صرفاً نقل روایات است و به دلیل اینکه براساس هر دیدگاهی این روایات به‌گونه‌ای خاص ترجمه می‌شود، از ترجمه خودداری شده است، اما در ادامه معنای این روایات روشن خواهد.

شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ اللَّهُ يُسَمِّي بِأَسْمَائِهِ وَ هُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان: ۱۱۳).

- ابن‌شعبه‌حرانی در تحف‌العقول روایتی طولانی و پر محتوا از امام صادق (ع) نقل می‌کند که در آن امام (ع) به توصیف محبان آل‌الله و مراتب و جایگاه آنان در نزد خداوند پرداخته‌اند. در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود: ... قَيْلَ لَهُ فَكَيْفَ سَيِّلُ التَّوْحِيدِ قَالَ (ع) بَابُ الْبَحْثِ مُمْكِنٌ وَ طَلَبُ الْمَحْرُجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةَ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قَيْلَ وَ كَيْفَ تَعْرِفُ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (ع) تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عَلَمَهُ وَ تَعْرُفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرُفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي (یوسف: ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بِغَيْرِهِ وَ لَا أَشْبُهُهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهِمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُتِيشُوا شَجَرَهَا (نمل: ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَتَصَبِّرُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْتُمْ سَكُونَهُ مُحْقَأً بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِرَادَتِكُمْ ... (ابن‌شعبه‌حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۹؛ برای ملاحظه روایات دیگر بنگرید کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۹/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۳).

۲. دیدگاه شیخ کلینی

کلینی در کافی بنای شرح احادیث را ندارد و در تمام این کتاب سعی می‌کند همین روال را ادامه دهد، اما گاه به سبب اهمیت برخی از احادیث، توضیح فشرده‌ای درباره آن‌ها نگاشته است. از جمله جاهایی که لازم به توضیح می‌بیند اولین روایت از باب «انه لا یعرف الا به» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۵/۱) است. او پس از ذکر این روایت، شرحی کوتاه دارد و جالب اینجاست که ملا صدرای شرح مؤلف را جزئی از روایت پنداشته و آن را توضیح داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۳).

کلینی در حقیقت معرفت خدا را صرفاً با تنزیه او از صفات مخلوقات امکان‌پذیر می‌داند: «وَ مَعْنَى قَوْلِهِ (ع) اعْرَفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ خَالقُ الْأَشْخَاصِ وَ الْأَنْوَارِ وَ الْجَوَاهِرِ وَ الْأَعْيَانِ فَالْأَعْيَانُ الْأَبْدَانُ وَ الْجَوَاهِرُ الْأَرْوَاحُ وَ هُوَ حَلَّ وَ عَرَّ لَا يُشْبِهُ جِسْمًا وَ لَا رُوحًا وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَاسِ الدَّرَّاسِ أَمْرٌ وَ لَا سَبَبٌ هُوَ الْمُنَفَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَجْسَامِ فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشَّهِيمَيْنِ شَبَهَ الْأَبْدَانَ وَ شَبَهَ الْأَرْوَاحَ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ إِذَا شَبَهَهُ بِالرُّوحِ أَوِ الْبَدْنِ أَوِ النُّورِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۵/۱).

توضیح اینکه از طرفی خداوند تمام ارواح و ابدان مادی را آفریده است و همه مخلوق او هستند؛ مخلوق همان‌گونه که از جهت هستی دون خالق خود است، بُرد معرفتی او نیز به خالق نمی‌رسد؛ زیرا خالق نامحدود است و او محدود. از طرف دیگر خالق هیچ شباهتی به مخلوق ندارد و هیچ جسم و روحی شبیه او نیست. بنابراین اگر مخلوق بخواهد خالق خویش را بشناسد، تنها از راه تنزیه او از

صفات امکانی این امر میسر می‌شود؛ یعنی خدا نه شبیه ارواح است و نه شبیه ابدان، از این جهت حکم هیچ کدام را نمی‌پذیرد. پس اگر شباهت به ارواح و ابدان از خداوند متعال نفی شود، «معرفة الله بالله» حاصل می‌شود و اگر به بدن یا روح یا حتی نور شبیه شود، خدا به خدا شناخته نشده است.

به نظر می‌رسد دو نکتهٔ اساسی موجب شده است جناب کلینی می‌شود که او باء در «اعْرُفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» را باء

- نام‌گذاری این باب به «انه لا یعرف الا به» این را به ذهن متبار می‌کند که «باء» به معنای استعانت گرفته شده، اما با توجه به توضیح کلینی معلوم می‌شود که او باء در «اعْرُفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» را باء الصاق یعنی «ما یعرف الشيء به بأنه هو هو» در نظر می‌گیرد (کمره‌ای، ۱۳۸۵: ۵۶۴/۱). در این صورت معنایش این می‌شود که خدا را به خدایی اش بشناس (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹۶/۱). به عبارت دیگر، به دنبال شناخت اثباتی خداوند نباش؛ زیرا او برتر از آن است که به چنگ عقول محدود بشری درآید. معنای مذکور با فقرات بعدی روایت نیز سازگار است؛ زیرا معنای «و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف» این می‌شود که رسول الهی را به همان مقام رسالت و پیامبری اش بشناس و همچنین اولوا الامر را به مقام ولایت و حق امر و نهی داشتن آن‌ها بشناس نه صرفاً از جهت نسب و امور ظاهری دیگر.

- ظاهراً ایشان این معنی را از بیان امیرالمؤمنین (ع) در روایت دوم از همین باب برداشت کرده است. در این روایت شخصی از امیرالمؤمنین (ع) می‌پرسد که چگونه پرودگار خود را شناختی؟ حضرت پاسخ می‌دهد: «بِمَا عَرَفَنِي نَفْسِهُ» یعنی آن‌گونه که خود او خودش را به من شناساند. شخص دوباره سؤال می‌کند که چگونه خودش را به تو شناساند؟ امام می‌فرماید: «لَا يُشَبِّهُ صُورَةً وَ لَا يُحَسِّنُ بِالْحَوَائِسِ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ ...». خلاصه اینکه خداوند شبیه ندارد و به‌گونه‌ای نیست که به حواس آدمی درآید و قابل ادراک به حواس باشد. آنچه در ابتدا از این روایت به ذهن می‌رسد این است که حضرت می‌خواهد بفرماید شناخت من نسبت به خدا آن‌گونه است که خودش خودش را در کتابش به صفاتی، اعم از صفات ثبوته و صفات سلیمه، معرفی کرده است. البته روایت دوم را به‌گونه‌ای دیگر نیز می‌توان توضیح داد که مجال دیگری می‌طلبد (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۴/۳).

۳. بررسی دیدگاه شیخ کلینی

کلام کلینی را در نگاه ابتدایی، به دو وجه می‌توان تحلیل کرد: وجه اول) برای شناخت خدا، راهی جز نفی صفات مخلوقات وجود ندارد؛ از این جهت هر شناختی به غیر از این شناخت حاصل شود، شناخت خدا به خدایی اش حاصل نشده است. بنابر این تحلیل، دیگر وصف ثبوتی برای خداوند بی معنی می‌شود. این بیان نزدیک است به یکی از تفاسیر ملا صدرا ذیل این روایت (رک. صدرالدین

شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۰۴، ۶۴/۳)، وجه دوم) کلینی نمی‌خواهد بگوید تنها راه شناخت خدا تنزیه است از صفات مخلوقات، بلکه می‌گوید اگر می‌خواهی وصفی را به خداوند نسبت دهی، آن وصف باید از محدودیت‌های مخلوقات متزه باشد؛ یعنی در عین اینکه اصل صفات مخلوقات به او نسبت داد می‌شود، نقایص آن‌ها از او سلب می‌شود و این همان است که با عنوان «تشبیه در عین تنزیه» از آن یاد می‌شود. این بیان نزدیک است به یکی از دو تفسیری که میرداماد ذیل این حدیث بیان کرده است (رك. میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۲۰۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۳۱).

اگر مقصود کلینی از این بیان، وجه اول باشد، ملاحظاتی در آن وجود دارد:

- ملاحظه اول: تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگر هم افق با آن امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید به صورت دسته‌ای روایات را بررسی کرد تا بتوان به تمام ابعاد آن توجه داشت؛ زیرا اهل‌بیت هر یک از این بیانات را در شرایطی متفاوت و حتی با توجه به سطح و طرفیت مخاطبین خود بیان فرموده‌اند و این‌ها در کنار هم که قرار می‌گیرند، مقصود روش‌تر می‌شود. کار بزرگ و مهم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز باید انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد. همان‌گونه که تفسیر قرآن به قرآن استوارترین شیوه در تفسیر کتاب خداست، تفسیر احادیث به‌وسیله احادیث همسایق و هم‌خانواده آن‌ها نیز استوارترین و حکیمانه‌ترین شیوه برای فهم سنت اهل‌بیت است.^۱ به عبارت دیگر همان کار فقهی و اصول فقهی گسترده‌ای که در روایات فقهی صورت می‌گیرد، در روایات معارفی نیز باید انجام شود. احادیث «معرفة الله بالله» نیز از این نکته مستثنی نیستند و برای رمزگشایی آن‌ها باید روایات دیگر نیز ملاحظه شود. حال وقتی به روایات دیگر مراجعه می‌شود، معنای وسیعی از این عنوان در منظر انسان باز می‌شود که متفاوت است با آنچه جناب کلینی مطرح می‌کند. برای مثال در روایت سوم از همین باب، منصور بن حازم می‌گوید: خدمت امام صادق (ع) عرض کردم که من با عده‌ای بحث کردم و به آن‌ها گفتم: به راستی خدای جل جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی‌تر از آن است که به خلق خود شناخته شود، بلکه بندگان به او شناخته می‌شوند. حضرت فرمود: رَحْمَكَ اللَّهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۶/۱). در این روایت شریف، علاوه بر اینکه شناخت خدا به‌واسطه غیر نفی می‌شود، شناخت مخلوقات در پرتو شناخت خدا مطرح می‌شود. بخش دوم این کلام، مقصود از بخش اول را نیز روشن می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: مخلوقات به‌واسطه او شناخته می‌شوند. پس معلوم است بحث بر سر کیفیت معرفت پیدا کردن نسبت به حق است و نباید خلق

۱. خود مرحوم علامه این کار را به احسن وجه در المیزان، حاشیه بحار و کتب دیگر ش انجام داده است.

واسطه شناخت حق باشد. حال خواه این وساطت اثباتی باشد، خواه سلبی. این مطلب با مراجعه به حدیث عبد الأعلى (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۳/۱) و همچنین حدیث سدیر (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۹) که قبلًاً ذکر شد روشن تر می‌شود.

- ملاحظه دوم: این بیان نظیر دیدگاه الهیات سلبی است که ابن میمون برای فرار از تشییه، آن را مطرح می‌کند (ابن میمون، بی‌تا: ۱۳۶). لازمه این قول است که تمام گزاره‌های اثباتی درمورد خدا بی‌معنی باشند و اگر به لوازم این حرف پاییند باشیم، معنایش تعطیل عقول از معرفت الهی است. بالاخره باید منزلت بین تشییه و تنزیه حفظ شود. درست است که بُرد معرفتی بشر ضعیف است و توانایی شناخت که ذات الهی را ندارد، اما راه شناخت حق بسته نیست. به تعبیر مولی الموحدین (ع): «...لَمْ يُطِلِّعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبَهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ...» (نهج البلاعه، خطبه ۴۹).

- ملاحظه سوم: این تفسیر مخالف ضوابط قطعی عقلی است؛ زیرا ادله و براهین عقلی، خود به صورت مستقل، اثبات صفات کمالی وجودی برای حق تعالی می‌کند؛ مثلاً از علم مخلوقات به طریق اینی براحتی می‌توان به عالم بودن خداوند رسید.^۱ البته اگر ما طریق صدیقین را مطرح کنیم، بدون استفاده از مخلوقات، تمام اوصاف الهی ثابت خواهد شد.

- ملاحظه چهارم: در بسیاری از آیات و روایات و همچنین ادعیه مأثور از اهل بیت اوصاف کمالی برای حق تعالی شمرده شده و در موارد متعددی هم امر به شناخت آنها شده است. حال این اوصاف یا برای مخاطبین دین الهی قابل فهم است یا اساساً قابل فهم نیستند. اگر قابل فهم نباشند، در این صورت بیان این اوصاف فهم ناپذیر برای مخاطبین، منافقی با حکمت حق تعالی خواهد بود.

- ملاحظه پنجم: ایشان «باء» را در این روایت به معنای الصاق گرفته است، اما حتی اگر این معنی را بپذیریم، باز هم معنای روایت تنزیه صرف نیست، بلکه اعم از تنزیه حق تعالی از صفات ممکنات و متصف دانستن او به صفات کمالیه وجودیه است؛ زیرا وقتی معنای «معرفة الله بالله» شناخت خدا به شأن و مقام شایسته خدایی اش شد، این شأن هم صفات ثبوتی و هم صفات سلبی را شامل می‌شود؛ هرچند صفات ثبوتی، از جهت محدودیت ذاتی صفت و نیز اخذ آنها از امور محدود امکانی، مناسب قامت بی‌کران حق نیست و حتماً نیازمند تنزیه است.

- ملاحظه ششم: اساساً تنزیه و تقدیس، فرع بر معرفت اثباتی است و تا انسان به امری معرفت اثباتی نداشته باشد، عملاً نمی‌تواند آن امر را تنزیه کند؛ زیرا تنزیه و تقدیس امر مجھول، معقول نیست.

- ملاحظه هفتم: در متون دینی، اعم از آیات و روایات و ادعیه و مناجات‌های اولیای الهی،

۱. البته اگر برهان اینی فی حد نفسه معتبر باشد.

تفسیر روایات «معرفة الله بالله» در نگاه کلینی، شیخ صدوق و علامه مجلسی ۵۷

تعابیری مانند وصال به خدا، لقاء الله، زیارت خدا، رؤیت خدا، حضور خدا، تقرب به خدا و ... وجود دارد که با این تفسیر جناب کلینی از معرفة الله ناسازگار است. اگر ما راه معرفت به خدا را تنها به صورت سلبی بدانیم دیگر لقاء الله و رؤیت و ... بی معنی می شود و مجبور می شویم همه این آیات و روایات را تأویل کنیم که این خلاف حکمت است.

- ملاحظه هشتم: بین معرفت و علم تفاوت وجود دارد و این تفاوت در دو جهت بیان شده است:

اولاً علم مربوط به کلیات است، اما معرفت مخصوص امور جزئی و شخصی است، بنابراین از جهت متعلق با هم متفاوت هستند. ثانیاً در معرفت، سابقه فراموشی مأخوذه است و قبل از آن غفلت است، ولی در علم چنین نیست، یعنی علم ابتدائی و بدون سابقه قبلی برای انسان حاصل می شود و قبل از آن جهل است. «عالم بالله» یعنی کسی که به براهین فلسفی علم به حق پیدا می کند، اما «عارف بالله» کسی است که به مشاهده حضوری حق را بشناسد (رک. خمینی، ۱۳۸۲: ۶۲۱). البته ممکن است در برخی کاربردهای قرآنی و روایی علم برای جزئیات، یا معرفت برای شناخت بدون سابقه نسیان به کار رفته باشد، اما با توجه به اینکه اصل وجود خداوند متعال امری بدیهی است^۱ و بلکه جزء علوم حضوری ما محسوب می شود، معلوم می شود که در اینجا مقصود از معرفت همان شناخت شخصی مسبوق به نسیان است. بنابراین ظاهر روایت این است که شناخت خدا برای انسان حاصل است و در اثر دلستگی ها به دنیا و امور غیرالله، مورد غفلت واقع شده است. از این جهت باید رفع غفلت از این معرفت صورت گیرد و این رفع غفلت «بالله» باید حاصل شود. با توجه به این معنی، بیان مرحوم کلینی با ظاهر روایت ناسازگار خواهد بود.

وجه دوم، برخلاف بیان اول، به لحاظ محتوایی اشکالی ندارد، اما دو سؤال در آن باید پاسخ داده شود: یکی اینکه آیا می توان این توضیح را به کلام کلینی نسبت داد؟ و دیگر اینکه در صورت صحیح بودن این نسبت آیا می توان آن را شرحی مناسب برای این دسته از روایات به حساب آورد یا نه؟ بر فرض که بتوان آن را به کلام جناب کلینی نسبت داد، اما ملاحظه اول و هشتم در بیان اول بر این نیز وارد است. خصوصاً اینکه خود ایشان در باب حدوث الاسماء روایتی از عبدالاعلی نقل می کند که در فرازی از آن امام صادق (ع) می فرماید: «... فَكَيْفَ يُوحَّدُهُ مَنْ رَأَمَ اللَّهَ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۳). در این روایت امام (ع) معرفة الله بالله را در مقابل معرفت به واسطه غیر قرار داده و معرفت به واسطه را شرک دانسته است.

۱. برای مطالعه در بدایت وجود خدا بنگرید به طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹۵/۱۵، ۲۵/۱۲، ۳۹۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴/۶، ۱۵ (حوالی علامه).

بنابراین هیچ یک از این دو احتمال نمی‌تواند شرحی مناسب برای روایت «اعرفوا الله بالله» باشد. شاید به همین دلیل هم باشد که فیض کاشانی در مواجهه با بیان کلینی می‌گوید: «أما تفسير الكليني رحمة الله فيه إجمال و إبهام و هو لا يوضح المطلوب حق الإيضاح» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶).^(۳۳۸/۱)

٤. دیدگاه شیخ صدق

شیخ صدق در کتاب التوحید بابی با عنوان «أنه عزوجل لا يعرف إلا به» باز کرده و در آن ^ه روایت ذکر کرده و نیز روایت «اعرفوا الله بالله» به اختصار شرح داده است (رک. صدق، ۱۳۹۸ق: ۲۸۵). او از این روایت برداشتی توصیفی دارد نه توصیه‌ای؛ از این جهت در نگاه او تمام انجاء معرفة الله، معرفة الله بالله خواهد بود. تفسیر صدق براساس نظام طولی عالم است؛ به این معنی که هر نوع شناختی از خدا که برای هر شخصی حاصل شود، در نظام طولی عالم به خود خدای متعال برمی‌گردد؛ پس «معرفة الله بالله» یک راه خاص برای شناخت خدا نیست، بلکه هر راهی که برای شناخت خدا وجود داشته باشد، خواه حضوری و خواه حصولی «معرفة الله بالله» است.

القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز وجل واهبها وإن عرفناه عز وجل بأنبيائه ورسله وحججه (عليهم السلام) فهو عز وجل باعثهم ومرسلهم ومتذمهم حجاجا وإن عرفناه بأنفسنا فهو عز وجل محدثها فيه عرفناه (همان: ۲۹۰).

ظاهر عبارت این است که شناخت انسان نسبت به خداوند، از هر راهی که باشد باز هم از جانب خود خداست و مخلوقات خودشان، از آن جهت که مخلوق هستند، امکان ایجاد معرفت برای خود را ندارند؛ زیرا مخلوق بما هو مخلوق هیچ اثر و خاصیتی ندارد جز آنکه مستند به خالق اóst. این خداست که از طریق وحی یا عقل یا شهود خود را معرفی می‌کند و می‌شناساند. توضیح اینکه در نگاه شیخ صدق، شناخت خدا از سه راه ممکن است: ۱. استدلال وبراهین عقلی؛ ۲. معرفی انبیا و اولیای الهی؛ ۳. براهین افسوسی یا علم حضوری. هر سه طریق در نهایت به خود حق تعالی برمی‌گردد؛ زیرا اگر شناخت عقلی باشد، واهب عقل خداست و اگر از طریق انبیا و اولیا باشد نیز همگی فرستاده‌های او هستند. اگر هم خدا به واسطه براهین افسوسی یا علم حضوری شناخته شود باز هم محدث و الهامبخش این معرفت خود حق است. بنابراین با هر واسطه‌ای شناخت حق حاصل شود، در نهایت به خود خدا منتهی می‌شود. شیخ صدق برای تأیید بیان خود به روایتی از امام صادق (ع) استشهاد می‌کند: «لولا الله ما عرفناه و لولا نحن ما عرف الله»؛ یعنی معرفت‌بخشی حجج الهی نیز به خداوند برمی‌گردد.

این تفسیر صدوق را با بیان دقیق‌تری نیز می‌توان توضیح داد و آن اینکه همه ماسوی‌الله در ذات خود عین فقر و احتیاج‌اند و موجودی که ذاتش احتیاج است، صفات و افعالش نیز عین احتیاج و فقر خواهد بود. پس علاوه بر اینکه در ذاتش منتهی به واجب تعالی می‌شود در اوصاف و افعالش نیز منتهی به واجب‌الوجود است. معرفت حق نیز یکی از آثار است که منشأ آن هرچه باشد متکی به خداست؛ زیرا فقیر بالذات در تمام جهاتش فقیر است. بنابراین اوست که خود را به انسان می‌شناساند.

نکته مهم در مورد دیدگاه شیخ صدوق که باعث شده این‌گونه حدیث را تفسیر کند این است که ایشان «باء» در «معرفة الله بالله» را «باء» سببیت گرفته است. البته این نوع سببیت را با توجه به محتوای آن می‌توان سببیت تقدیری نامید. توضیح اینکه سببیت به لحاظ محتوایی به دو صورت می‌آید: الف) سببیت تقدیری که در این معنی سبب غیرمباشر به جای سبب مباشر ذکر می‌شود؛ ب) سببیت غیرتقدیری که در این معنی دیگر هیچ تقدیر وساطتی وجود ندارد و مستقیم خود سبب حقیقی و مباشر در کلام می‌آید. بنابراین معنای کلام شیخ صدوق این طور می‌شود که خدا را به سبب عقلی که او به تو داده یا به سبب پیامبری که او برایت فرستاده یا به سبب الهامی که او به قلب تو القا کرده است، می‌شناسی. البته اگر بیان صدوق، براساس توحید افعالی توضیح داده شود، می‌توان آن را با سببیت غیرتقدیری هم توجیه کرد، اما ظاهر این است که مقصود او همان معنای اول است.

جالب این است که صدوق علاوه بر روایاتی که کلینی در کافی آورده است روایاتی را به این باب افزوده است که به نحوی با این تفسیرش از «اعرفوا الله بالله» سازگاری داشته باشد؛ مانند روایتی که از سلمان فارسی در مورد سوالات جاثلیق مسیحی و همراهانش از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند (همان: ۲۸۶) یا روایتی که در آن امام (ع) دلیل معرفت خود را نسبت به حق تعالی فسخ عزائم معرفی می‌کند (همان‌جا).

۵. بررسی دیدگاه شیخ صدوق

تفسیر شیخ صدوق به لحاظ محتوایی و فارغ از اینکه آن را شرحی بر این روایت در نظر بگیریم درست و قابل تأمل است؛ زیرا نه تنها معرفة الله، بلکه تمام افعال انسان براساس توحید افعالی به او بر می‌گردد و حتی هیچ موجودی نه در ذات و نه در صفات و افعال، هیچ استقلالی از خود ندارد. اما وقتی آن را شرحی بر این روایت در نظر می‌گیریم، ملاحظاتی در رابطه با آن نیز وجود دارد که باعث عدم پذیرش این تفسیر می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- ملاحظه اول: این تفسیر با مضمون «اعرفوا الله بالله» ناسازگار است؛ توضیح اینکه ظاهر حدیث مورد بحث و احادیث دیگر این باب از جمله حدیث عبدالاعلی دلالت دارد بر اینکه اولاً طرق دیگر

برای شناخت خدا وجود دارد که در آن‌ها شناخت خدا به خدا صورت نمی‌گیرد، بلکه شناخت با وساطت خلق حاصل شود. ثانیاً از بین راه‌های شناخت خدا بهترین راه و محکم‌ترین راه همین «معرفة الله بالله» است. شاهد این مسئله نیز این است که در این روایت از فعل امر «[اعرفوا]» استفاده شده است و اگر تنها یک راه برای شناخت حق تعالی وجود داشت امر به آن به این صورت معنی نداشت و نهایتاً باید امر به «معرفة الله» می‌شد نه «معرفة الله بالله». این در حالی است که براساس بیان شیخ صدوق، باید طریق شناخت خدا را به «معرفة الله بالله» منحصر بدانیم، چون همه راه‌ها به او منتهی می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۳۸/۱). از اینجا معلوم می‌شود که اشکال اول به وجه اول از بیان کلینی به تفسیر صدوق نیز وارد است.

- ملاحظه دوم: این تفسیر با فقرات دیگر این روایت ناسازگار است؛ زیرا ظاهر این است که بهصورت جداگانه امر به شناختن هریک از فقرات می‌کند و محتوای معرفة الله و معرفة الرسول و معرفة اولی الامر با هم متفاوت است. در حالی که طبق شرحی که ایشان ارائه داده است، باید دو تای اخیر نیز به همان معنی اولی، یعنی «بالله» باشند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۹/۱). وقتی معنای روایت این شد که انسان هر گونه شناختی نسبت به حق تعالی پیدا کند، در نهایت به خدای سبحان برمی‌گردد، پس دو فراز دیگر نیز در نظام طولی باید به خدا بازگردد و مثلاً بیان روایت این‌گونه باشد: «[اعرفوا الرسول بالله...].»

- ملاحظه سوم: برداشت ایشان از این حدیث، برداشتی توصیفی است در حالی که ظهور در توصیه دارد. شاهد توصیه‌ای بودن محتوای این روایت هم علاوه بر فعل امر به کاررفته در آن، روایات دیگر با این مضمون است که قبلًا به برخی از آن‌ها اشاره شده است.

- ملاحظه چهارم: علامه طباطبائی، در حاشیه بحار الانوار، ضمن اشاره مجلسی به بیان صدوق، نقد دیگری بر بیان شیخ صدوق دارد: «و أَمّا مَا ذُكِرَهُ رَحْمَهُ اللَّهُ زَعْمَهُ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مُسْتَنْدَةٌ إِلَى اللَّهِ وَ لَيْسَتْ بِمُكْتَسَبَةٍ فَبِمَعْزَلٍ عَنْ مَرَادِ الرَّوَايَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۳/۳). ظاهر کلام صدوق این است که معرفة الله منسوب به خدای متعال است و اکتسابی نیست؛ یعنی تمرکز روایت روی انتساب این معرفت به خداوند است، نه نوعی خاص از معرفت که برای انسان حاصل می‌شود. در صورتی که این با مراد روایت سازگار نیست؛ چون مراد روایت، بیان نوعی از معرفت از جانب عارف^۱ نسبت به خدای تعالی است که امری اکتسابی است. به عبارت دیگر «بالله» بودن، در بیان صدوق، مستند به خداوند است، در حالی که ظاهر روایت این است که مستند به معرفت اکتسابی^۲ انسان است.

۱. عارف در اینجا به معنای لغوی است، نه اصطلاح عرفانی آن.

۲. اعم از حضوری و حضولی.

۶. دیدگاه علامه مجلسی

علامه مجلسی در بحار الانوار و همچنین در مرآۃ العقول به شرح روایت «اعرفوا الله بالله» پرداخته است. او در کتاب مرآۃ العقول، برای توضیح این روایت، سه احتمال را مطرح کرده و سپس اقرب الوجوه را احتمال سوم معرفی می‌کند:

احتمال اول: «الاَوْلُ، أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِالْعِلْمِ بِهِ مَا يَعْرِفُ الشَّيْءُ بِهِ بَأْنَهُ هُوَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۶/۱). براساس این احتمال تأکید و تمرکز روایت روی خود معزف و بیانِ هو هویت خود شیء است. این تفسیر مبتنی بر این است که «باء» به معنای الصاق باشد. در این صورت «اعرفوا الله بالله» را می‌توان به سه صورت معنی کرد:

الف) او را با حقیقتی که هست بشناسید؛ به این صورت که او خدایی است که جمیع آنچه مخلوقات به آن‌ها شناخته می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، از او سلب می‌شود و با هیچ مخلوقی مشابه ندارد. با توجه به این معنی، بخش‌های دیگر روایت چنین معنی می‌شود که رسول را به اینکه او به این شریعت و کتاب فرستاده شده است بشناسید و اولی‌الامر را به این عنوان که آمر و عامل به معروف و اقامه‌کننده عدالت^۱ و اهل احسان^۲ است. این معنی مشابه تفسیر کلینی است.

ب) خدا را به آنچه شایسته الوهیت اوست بشناسید و چیزی که با الوهیت و خدایی خداوند متعال تناسب دارد، تنزیه و تقدیس او از صفات ممکنات است. همچنین رسول و اولی‌الامر را به آنچه با رسالت و ولایت مناسب دارد، یعنی عصمت و علم و کمالات انسانی بشناسید.

ج) با عقول ناقصه خود در معرفت خدا و رسول و اولی‌الامر، زیاد غور نکنید؛ زیرا ممکن است در اثر اتکا به عقل خود، نسبت‌های ناروایی که با الوهیت حق و رسالت و امامت مناسب نباشد، به آن‌ها بدھید و خصوصاً در مورد رسول و اولی‌الامر دچار غلو شوید.

بنابراین معنای روایت را به سه صورت می‌توان بیان کرد: ۱. عقول ناقصه تنها می‌تواند خدا را به عنوان خالق و اله و رسول را به عنوان فرستاده خداوند و اولی‌الامر را به عنوان اقامه‌کننده معروف و عدل و احسان بشناسند؛ پس عقل نباید وارد شناخت تفصیلی صفات حق و صفات حجج الهی شود، بلکه در این‌باره تنها باید به آنچه در متون دینی بیان شده اکتفا کرد؛ ۲. خدا را به آنچه در کتاب الهی یا لسان نبی (ص) وارد شده و رسول را به توصیفی که خودش از رسالت‌ش برای شما می‌کند و امام را نیز به آنچه از معروف و عدل و احسان و اینکه چگونه به این اوصاف متصف است بشناسید؛^۳ ۳. خدا را به

۱. اعتدال در هر امری.

۲. شفقت و تفضل نسبت به خلق الله ورفع ظلم از آنان.

خدای اش بشناسید و رسول و اولی‌الامر را از مقام رسالت و امامت خارج نکنید و به حد الوهیت نرسانید.

بنابراین از دل احتمال اول، پنج وجه معنایی به دست می‌آید که محتوای همه آن‌ها سلبی است (همان‌جا).

احتمال دوم: «الثانی، أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِمَا يَعْرَفُ بِهِ مَا يَعْرَفُ بِاسْتِعْانَتِهِ مِنْ قُوَّةِ النَّفْسِ الْعَاقِلَةِ وَالْمُدْرَكَةِ وَمَا يَكُونُ بِمَنْزِلَتِهَا، وَيَقُومُ مَقَامَهَا» (همان: ۲۹۷). این تفسیر بر این اساس است که «باء» به معنای «استعانت» باشد. مراد روایت بیان ابزار شناخت است؛ خواه این ابزار نفس عاقله باشد یا قوای مدرکه یا هر امر دیگری که جانشین این‌هاست. بنابراین «إعرافوا الله بالله» یعنی خدا را به‌واسطه نوری که از جانب خود او بر قلوب شما تابانده می‌شود، بشناسید. عقول در اثر محدودیتی که دارند، به تنها بی نمی‌توانند درکی از انوار فیض الهی داشته و خدا را کما هو حقه بشناسند، بلکه عقل انسانی تا منور به نور هدایت الهی نشود و در اثر توسل و تقرب جستن به حق تعالی قابلیت پذیرش انوار الهی را پیدا نکند، امکان دستیابی به این معرفت را نخواهد داشت (همان‌جا).

درمورد معرفت به رسول نیز به همین صورت است؛ زیرا عقل به تنها بی توان درک حقیقت رسالت را ندارد. از این جهت باید این معرفت با خود رسالت تکمیل شود؛ یعنی در اثر تسلیم نسبت به آنچه رسول آورده است بین عارف و رسول ارتباطی معنی حاصل شود، آنگاه به اندازه این ارتباط معنوی، معرفت به حقیقت رسول و رسالت حاصل می‌شود. حقیقت امامت نیز چنین است؛ زیرا باطن ولایت برای هر کسی قابل فهم و ادراک نیست، چنان‌که در روایت آمده است: «وَبَاطِنَهُ غَيْبٌ لَا يُدْرِكُ» (همو، ۱۴۰۳/۲۵). در اینجا نیز عقل به تنها بی کارایی ندارد و از این جهت باید با تبعیت از این انوار مقدسه در معروف و عدل و احسان و ارتباط معنی با آن‌ها، به استكمال عقل پرداخت تا توفیق درک ولایت نصیب انسان شود. مؤید این تفسیر، روایتی است که شیخ صدوق در التوحید نقل می‌کند که شخصی از محمد بن نعمان احوال پرسید: «بما عرفت ربک؟» و او در پاسخ گفت: «ب توفیقه و ارشاده و تعریفه و هدایته».

احتمال سوم: «الثَّالِثُ، أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مَا يَعْرَفُ بِهَا مِنَ الْأَدْلَةِ وَالْحَجَجِ» (مجلسی، ۱۴۰۴/۱). مراد از این روایت، بیان ادله‌ای است که به سبب آن معرفت حاصل می‌شود و «باء» هم به معنای سببیت است. براساس این تفسیر معنای «إعرافوا الله بالله» این است که خدا را با توفیق و هدایتگری خود او و از طریق تفکر در آثار صنع و قدرت و حکمت او بشناسید، نه از طریق رسالت و معجزاتی که رسول الهی می‌آورد؛ زیرا شناخت رسول فرع بر شناخت خداوند است؛ یعنی ابتدا باید شناختی نسبت به حق تعالی حاصل شود و پس از آن رسالت و معجزات معنی پیدا کند و اصلاً هدف

از معجزات اثبات ارتباط رسول با حق است (همان: ۲۹۸). مؤید این تفسیر، روایتی است که در التوحید آمده است: در زمان خلافت ابوبکر، جاثلیق مسیحی به مدینه آمد تا پاسخ سوالات خود را از خلیفه مسلمین بگیرد، اما ابوبکر را ناتوان از پاسخ‌گویی یافت و برگشت. در راه بازگشت شخصی او را به سوی امیرالمؤمنین (ع) هدایت کرد. جاثلیق از حضرت سوالات متعددی پرسید که یکی از آن‌ها این بود: «أَخْبِرْنِي عَرَفْتَ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ أَمْ عَرَفْتَ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؟». حضرت در پاسخ به او فرمودند: من خدا را به محمد (ص) نشناختم، بلکه محمد را به خدای عزوجل شناختم؛ زیرا او را آفریده و حدودی از قبیل عرض و طول در او پدید آورده است. پس، دریافتم که او ساخته دست مدببری است و این دریافت من، به راهنمایی و الهام و خواست خدا بود ... (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۶).

براساس این تفسیر، «اعرفوا الرسول بالرسالة» یعنی رسول را بهوسیله معجزات و دلایل نبوت بشناسی یا اینکه از طریق خود شریعتی که آورده است او را بشناس؛ زیرا متن شریعت، به سبب انطباقش بر قانون عدل، حکمت، فطرت، عقل و وجودان اخلاقی می‌تواند بهترین دلیل برای اثبات حقانیت یک رسول باشد. همچنین است معرفت نسبت به اولی‌الامر؛ یعنی اولی‌الامر را از طریق مشاهده علم آن‌ها به معروف و اقامه عدل و احسان و همچنین عمل آن‌ها به مقتضای این علم بشناسید. مرحوم مجلسی پس از توضیح این احتمالات، احتمال سوم را بهترین وجه برای تفسیر این روایت معرفی می‌کند و می‌گوید: «و هذا أقرب الوجه» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹۷/۱).

۷. بررسی دیدگاه علامه مجلسی

همان‌طور که گذشت در کلام علامه مجلسی احتمالات سه‌گانه‌ای وجود دارد که هریک باید به صورت جداگانه بررسی شود.

بررسی احتمال اول: احتمال اول خود سه وجه داشت؛ وجه اول و دوم براساس تنزیه صرفاند و تمام آنچه ذیل کلام کلینی بیان شد در این دو وجه نیز می‌آید. وجه سوم که منع غور عقلی در معرفة الله است، نیازمند نقدي جداگانه است. غور عقلی در معرفت خدا باید معنی شود؛ اگر مقصود عدم توانایی عقل برای شناخت کنه ذات الهی باشد، این مطلب درست است، لیکن این بحث موضوعاً از مطلوب این حدیث خارج است؛ زیرا قرائی متعددی وجود دارد که این حدیث در مقام بیان نوعی خاص از شناخت خداوند است. اگر مقصود نهی از غور در مطلق معرفت خدا باشد که ظاهر کلام نیز همین است، اشکالات متعددی به آن وارد است:

- این دیدگاه، مخالف با آیات و روایات است؛ زیرا اولاً در آیات قرآن و روایات، روش عقلی در دریافت معارف به رسمیت شناخته شده و بلکه عقل به عنوان حجت باطنی معرفی شده است (کلینی،

۱۳/۱: ۱۴۰۷). برای نمونه می‌توان به کتاب عقل و جهل کافی مراجعه کرد. در منزلت عقل حتی اگر هیچ روایتی نباشد مگر روایت طولانی و بسیار پرمحتوایی که هشام از امام صادق (ع) نقل می‌کند (همان‌جا)، برای اهل انصاف کفایت می‌کند. ثانیاً در خود آیات و روایات از استدلال‌های عقلی برای آموزش و همچنین اقناع مخاطبین استفاده شده است که این خود دلالت بر تأیید این راه دارد؛ برای مثال خدای تعالی در سوره انبیاء می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/ ۲۲) یا در سوره مؤمنون می‌فرماید: «وَ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعِلَى بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون/ ۹۱) و این استدلالی است بر توحید حق (رک. مطهری، ۱۳۸۶: ۴۶/۵). بخشی از این آیات را آیت‌الله جوادی آملی در کتاب توحید در قرآن آورده و پاره‌ای از روایات راجح‌الاسلام جواد خرمیان در کتاب قواعد عقلی در قلمرو روایات گردآورده و جلد دوم این کتاب را به اثبات وجود خدا، توحید، علم و قدرت الهی اختصاص داده است.

- در قرآن و سنت خبرهای آسمانی زیادی در الهیات وارد شده است. حال سؤال این است که هدف از گزارش این خبرها چه بوده است؟ آیا هدف القای یک سلسله درس‌ها برای تدبیر و تفکر و الهام‌گیری است تا اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بی‌کران معارف نماید، یا اینکه هدف بیان یک سلسله مطالب حل ناشدنی و هضم‌نایابی به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسليم و سکوت و قبول کورکورانه است؟ (همان‌جا). اگر این دو می‌باشد با حکمت الهی ناسازگار خواهد بود.

- لازمه پذیرش این دیدگاه، تعطیل عقول از معرفت حق است؛ زیرا پذیرش حقانیت آیات و روایات، چندین مرحله بعد از معرفت به خداوند است؛ بنابراین نمی‌شود این معرفت از طریق خود متون دینی حاصل شود. حال اگر عقل مطلقاً توان معرفت پیدا کردن به حق را نداشته باشد، باید پذیریم که راه معرفة الله مسدود است و این هم با ادلۀ عقلی منافات دارد و هم با متون دینی. ممکن است کسی بگوید عقل در اولین قدم که اثبات حق است کارایی دارد، ولی در ادامه باید آن را کنار گذاشت! این بیان هم محدود کردن عقل بدون دلیل است؛ یعنی دلیلی برای این نوع محدود کردن وجود ندارد.

بررسی احتمال دوم: احتمال دوم در بیان ایشان اندکی مبهم است؛ از این جهت برای توضیح چهار وجه می‌توان ذکر کرد:

- وجه اول: براساس عقل منور فلسفی و عرفانی؛ توضیح اینکه عوالم برتر از عالم ماده بسیار پیچیده‌اند و برای راه بردن به اسرار آن‌ها تیزهوشی و قوت عقلی بهتایی کافی نیست. شناخت خداوند نیز که هستی محض و نامحدود است و هیچ مثل و مانندی ندارد، با صرف تعقل و تفکر حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند به ارتباطی معنوی و حضوری است که برای عارف حاصل شود تا بتواند دریافتی

از معرفت خداوند داشته باشد. به تعبیر ملا صدرا در تفسیر آیةالکرسی، معارف چهارگانهٔ توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال و علم معاد از دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین علوم‌اند و اساساً بدون ترک دنیا و استغفال به ریاضت در خلوت نمی‌توان به آن‌ها دست یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۰). از این جهت انسان برای شناخت خدای تعالیٰ و بلکه مبادی عالیه هستی، نیازمند عقل منور به نور الهی است؛ یعنی تنها به‌واسطهٔ اشرافات انوار الهی به عقول و قلوب انسان است که این معرفت حاصل می‌شود. اصطلاح عقل منور اصطلاحی فلسفی و عرفانی است و مقصود از آن عقلی است که با نور کشف نورانی شده و در پرتو این نور می‌تواند بسیاری از حقایق پیچیدهٔ ماورایی را درک کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۴۴). در وادی معرفة الله، تا از جانب خدا جذبه و نوری نرسد، کوشش آدمی ره به جایی نبرد. با این حال، با توجه به مبانی مجلسی، بعيد است که مرادش از عقل منور، همین معنی باشد؛ زیرا ایشان حتی اصول عقاید را هم با رویکرد اخباری و نقل‌محور توضیح می‌دهد و در تحلیل و تفسیر معارف، برای عقل دقیق فلسفی و شهود عرفانی شأنی قائل نیست.

- وجه دوم: براساس ایمان‌گرایی آگوستینی؛ آگوستین معتقد است فهم حقیقی در سایهٔ ایمان حاصل می‌شود و اساساً بدون ایمان، عقل به نتایج نادرست می‌رسد؛ از این رو می‌گوید ایمان بیاور تا بفهمی (اندرهیل، ۱۳۸۴: ۸۱).

«فهم، پاداش ایمان است؛ پس مکوش بفهمی تا ایمان داشته باشی، بلکه ایمان داشته باش تا مگر فهم نمایی» (فرانکلین، ۱۳۸۵: ۱/۴۳). بنابراین در کشف واقع، به صورت مستقل به عقل نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه فهم، ثمرهٔ و پاداش ایمان است، نه زیربنا و پایهٔ آن (اتین ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰). این بیان نیز اشکالات متعددی دارد و علاوه بر اشکالاتی که در وجه سوم از احتمال اول گذشت، لازمه‌اش این است که حتی وجود خداوند نیز قابل اثبات با عقل نباشد.

- وجه سوم: براساس توحید افعالی و نظام طولی؛ این بیان نظیر بیان شیخ صدوق است که خود علامه مجلسی آن را نقد می‌کند به‌علاوه اینکه برخی از اشکالات احتمال اول نیز بر آن وارد است. بنابراین در بیان مجلسی، باید معنای نقص عقل روشن شود؛ آیا به معنای فاقد کشف است و برای معرفت حضوری کافی نیست یا مشروط به ایمان است یا اینکه مثل همهٔ پدیده‌ها موقوف به عنایت الهی است؟ از میان این وجهه تنها وجه اول قابل پذیرش است که آن هم با مبانی ایشان سازگاری ندارد. بررسی احتمال سوم: فارغ از اینکه وجه اقرب الوجوه بودن این احتمال روشن نیست، در آن دو ملاحظه وجود دارد:

- این تفسیر با ظاهر روایت سازگار نیست؛ زیرا ظاهر این روایت بیان طریقی خاص از معرفة الله است که بدون وساطت امری حاصل می‌شود. در حالی که طبق بیان مجلسی اگرچه وساطت رسول و

کتاب و اولی‌الامر برای شناخت خدا نفی می‌شود، وساطت خلق و تفکر در خلق پذیرفته شده است.

- حتی اگر این تفسیر را درمورد «معرفة الله بالله» پذیریم، درمورد معرفت به رسول و اولی‌الامر بی‌معنی خواهد بود؛ زیرا طبق این تفسیر برای شناخت رسول، راهی جز معجزات و شریعت او وجود ندارد و همچنین است درمورد اولی‌الامر؛ زیرا برای شناخت اولی‌الامر نیز راهی جز معرفی از طرف رسول و مشاهده علم و عمل آن ذوات مقدسه وجود ندارد. در حالی که ظاهر روایت بیانگر این است که غیر از این طرق، راه دیگری هم برای شناخت رسول و اولی‌الامر وجود دارد و آن «معرفة الرسول بالرسالة و معرفة اولی‌الامر بالمعروف و ...» است.

۸. نتیجه

روایات «معرفة الله بالله» از جمله روایات پرمحتوا و عمیقی است که در باب شناخت خداوند وارد شده است. تفسیر توصیه‌ای کلینی از این روایت را به دو صورت می‌توان توضیح داد: صورت اول تنزیه صرف است که علاوه بر اینکه با ظاهر روایت سازگار نیست، اشکالات محتوایی متعددی دارد از جمله اینکه با الهیات سلبی هم‌سوست. صورت دوم بیانگر تشبیه در عین تنزیه درمورد صفات خداوند است. این بیان گرچه بیانی متین است، اما نمی‌تواند شرحی برای «إعراف الله بالله» باشد. تفسیر توصیفی صدق نیز به لحاظ محتوایی بیانی براساس توحید افعالی است، اما با ظاهر و سایر بخش‌های روایت سازگار نیست. بیان مجلسی هم که مشتمل بر وجوده متعددی است، به دلیل اشکالاتی که ذکر شد، توان شرح این روایات را ندارد. نکته قابل تأمل این است که در هر یک از سه تفسیر فوق، «معرفة الله بالله» براساس علم حصولی تفسیر شده است، اما سؤالی که می‌تواند راهی برای تحقیق بیشتر در این زمینه باز کند این است که آیا این دسته از روایات را براساس علم حضوری می‌توان تفسیر کرد یا خیر؟ هرچند هدف از این مقاله، تحلیل و بررسی دیدگاه این سه محدث بزرگ است، نه دیدگاه مختار، به نظر می‌رسد روایت شریف «إعرافوا الله بالله» در صدد بیان طریقی خاص و برتر از سایر راه‌های خداشناسی است؛ یعنی راهی که در آن برای شناخت خداوند، مخلوقات الهی واسطه نیستند و بلکه معرفة الله بالخلق را شرک می‌دانند. از طرفی علم حصولی در هر مرتبه‌ای که باشد، کلی است و شناخت شخصی و جزئی برای انسان حاصل نمی‌کند. بنابراین برای توضیح معرفة الله بالله، توجه به چند نکته لازم است که در جای خود باید توضیح داده شوند: معرفة الله بالله طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است؛ این طریق، برتر از سایر راه‌های خداشناسی است؛ این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می‌شود؛ معرفة الله بالله معرفتی جزئی و شخصی است؛ این طریق، ناظر بر علم حضوری است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجراه فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، من لا يحضره الفقيه، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۳. ____ (۱۳۹۸)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن میمون، موسی (بیتا)، دلالة الحائزین، آنکارا: مکتبة الثقافة الدينية.
۶. اتبیں ژیلسون (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهram پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. اندرهین، اولین (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه حمیدرضا محمودیان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. خرمیان، جواد (۱۳۸۷)، فواعد عقلی در قلمرو روایات، قم: سهور وردی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۱. ____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم: مکتبة المصطفوی.
۱۲. ____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربویة فی المناهج السلوكیة، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
۱۳. ____ (۱۳۸۵)، شرح اصول الکافی، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فرانکلین لوفان باومر (۱۳۸۵)، جریان‌های اصلی اندیشه غربی، ترجمه کامبیز گوتن، تهران: حکمت.
۱۶. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶)، الواقی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح اصول کافی، تهران: اسوه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۰. ____ (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۳. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴)، القیسات، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. ____ (۱۴۰۳)، التعلیقة علی اصول الکافی، قم: خیام.

تبیین

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ - زمستان ۱۴۰۲

تبیین علمی امور خارق العاده

از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی^۱

سید عبدالرؤوف افضلی^۲

چکیده

کمتر کسی است که با امور خارق العاده آشنا نباشد یا نمونه‌ای از آن‌ها را نشیده باشد، اما پرسشی که برای بسیاری مطرح می‌شود این است که علت این امور چیست و تبیین علمی آن‌ها از چه قرار است؟ آیا یک امر طبیعی شناخته یا ناشناخته این امور را به وجود می‌آورد یا یک امر فراتطبیعی؟ در این پژوهش که به شیوه تحلیلی - توصیفی سامان یافته، تلاش می‌کنیم به این پرسش با تکیه بر آرای علامه طباطبایی و فخر رازی پاسخ دهیم. این دو دانشمند بلندآوازه جهان اسلام در عین حال که هر دو هم متكلماند، هم فیلسوف و هم مفسر، درخصوص این مسئله پاسخ‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. علامه با توجه به مبانی کلامی و فلسفی که اختیار کرده است امر طبیعی را علت معرفی می‌کند و یک تبیین علمی از امور خارق العاده ارائه می‌کند، اما فخر رازی با عنایت به مبانی اشعری خود از امر فراتطبیعی به مثابه علت یاد می‌نماید و تبیین علمی را ناممکن می‌داند.

کلیدواژه‌ها: امور خارق العاده، معجزه، کرامت، علامه طباطبایی، فخر رازی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۵

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حکمت و دین پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران.
rauf_afzali@yahoo.com

۱. مقدمه

می‌دانیم که در این جهان گاهی چیزهایی اتفاق می‌افتد که با تحلیل ظاهری چندان قابل درک نیست؛ مانند بیرون آمدن ناقه از دل کوه (اعراف، ۷۳؛ راوندی، ۱۴۳۰: ۲۸۲)، سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم(ع) (انبیاء، ۶۸-۶۹)، زنده شدن مرغهای چهارگانه برای وی (بقره، ۲۶۰)، شفا یافتن چشمان یعقوب نبی(ع) با پیراهن یوسف(ع) (یوسف، ۹۳)، تبدیل شدن عصای موسی به اژدها، تسخیر باد، دانستن زبان پرندگان (سباء، ۱۱-۱۰ و انبیاء، ۸۰-۷۹؛ بیومی، ۱۹۸۸: ۹۷)، زنده کردن مردگان (آل عمران، ۴۹)، تکلم در گهواره (مریم، ۳۰)، جاری شدن آب از بین انگشتان پیامبر (ص) (بخاری، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۳)، تسبیح گفتن سنگدانه‌ها در دستان وی (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۱۳۳) که با اهداف خیرخواهانه رخ می‌دهند یا اموری مانند سحر و جادو که با انگیزه‌های بدخواهانه به وقوع می‌پیوندند و در آیات متعددی از قرآن کریم (از جمله بقره، ۱۰۲) به آن‌ها اشاره شده است.

اصطلاحاً این قبیل امور را «امور خارق العاده» می‌نامند. اصل موضوع چیز تازه‌ای نیست و قدمتی به اندازه ادیان دارد، اما این بحث که آیا امور خارق العاده تبیین علمی دارد یا خیر نسبتاً جدید است. غربی‌ها با عنایت به تفکر تجربی نوعاً منکر تبیین علمی هستند و امور خارق العاده را به عنوان امور فاقد علت رد می‌کنند (Hawking, 2010: 67)، اما اندیشمندان مسلمان معتقدند که آن‌ها علت دارند و این امور ناقض قانون علیت نیست.^۱ حال که این امور از منظر دانشمندان مسلمان علت دارد پرسش

۱. از منظر فیلسوفان مسلمان قانون علیت یعنی اینکه یک ماهیت که نسبت به وجود و عدم مساوی است نمی‌تواند بدون دخالت غیر محقق شود: «و هذا هو قانون العلية العام في الأشياء، وهو أن كل ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد فهو إنما يوجد عن غيره» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۷). به گمان فیلسوفان مسلمان، قانون علیت از ادراکات اولیه عقل است و بدون آن زندگی مختلف می‌گردد و بنیان دین فرومی‌ریزد: «و نفي التأثير عن غيره تعالى مطلقاً يستلزم إبطال قانون العلية والمعلولة العام الذي هو الركن في جميع أدلة التوحيد، وفيه هدم بنیان التوحید ... وأما نفي مطلق التأثير فيه إنكار بديهية العقل والخروج عن الفطرة الإنسانية» (همان: ۲۹۵/۱۰). قرآن نیز این اصل را با تمام فروع امثال قبول دارد و بر پایه آن استدلال می‌نماید. «فالقرآن يسلم حكمومة قانون العلية العام في الوجود، وأن لكل شيء من الأشياء الموجدة وعوارضها ولكل حادث من الحوادث الكائنة علة أو مجموع علل بها يجب وجوده وبدونها يمتنع وجوده هذا مما لا ريب فيه ...» (همان: ۲۹۴/۷). بنابراین، اصل علیت یک اصل فراگیر است و قابل نقض نیست. از نظرگاه فیلسوفان مسلمان پذیرفتن معجزه ناقض اصل علیت نیست؛ چراکه اصل علیت فقط می‌گویند پدیده‌ها و آنچه از خود هستی ندارد باید در اثر تأثیر عامل دیگری به وجود بیاید، اما درباره این مستله ساخت است که آن عامل دیگر باید مجرد باشد یا مادی، واحد باشد یا کثیر. قانون علیت این را می‌رساند که یک معلوم باید علت داشته باشد، اما اینکه آن علت چیست و تعداد آن چقدر است از حوصله قانون علیت بیرون است. به گفته برخی اقتصادی اصل علیت این است که یک چیز دیگر باید در ورای امور ممکن باشد تا با ارتباط با او تحقق پیدا کنند اما آن چیز چه است؛ چه شکلی است؛ چگونه اثر می‌کند؛ دیگر اصل قانون علیت آن را اثبات نمی‌کند ... قانون علیت یک قانون عقلی مقدم بر تجربه و مستقل از تجربه است، اما شناختن علت‌های خاص امری است تجربی. آزمایش‌کننده با انجام آزمایش در محیط آزمایشگاهی و کم و زیاد کردن متغیرها نشان می‌دهد که چه عواملی می‌تواند به عنوان علت مطرح باشند.

اصلی این است که علت آن‌ها چیست؟ آیا علت آن‌ها یک امر طبیعی است یا یک امر فراتطبیعی؟ در جهان اسلام بیشتر به تبیین عقلی و فلسفی امور خارق العاده توجه شده است و بررسی این موضوع از منظر علمی و تجربی خیلی مورد عنایت نبوده است. ما در این نوشتار سعی می‌کنیم از این منظر و با عنایت به دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی به موضوع نگاه کنیم.

۲. دیدگاه علامه

از منظر علامه علت امور خارق العاده همانند امور طبیعی از قبیل علت طبیعی است. همان‌گونه که امور طبیعی دارای علت طبیعی‌اند، امور به‌ظاهر غیرطبیعی (استجابت دعا و معجزه) نیز دارای علت طبیعی‌اند. از منظر علامه قرآن کریم علت طبیعی حوادث طبیعی و غیرطبیعی را به ما معرفی نمی‌کند؛ چراکه این کار در حوزه برنامه الهی نیست، اما به‌طور کلی برای هر پدیده طبیعی یک علت طبیعی در نظر می‌گیرد. به سخن دیگر، بر پایه آموزه‌های قرآنی هر پدیده طبیعی یک مجرای طبیعی دارد که از آن طریق فیض الهی به آن پدیده می‌رسد.

و أما القرآن الكريم فإنه وإن لم يشخص هذه العلة الطبيعية الأخيرة آلتي تعلل جميع الحوادث المادية العاديّة والخارقة للعادة (على ما تحسبه) بتشخص اسمه وكيفية تأثيره لخروجه عن غرضه العام إلا أنه مع ذلك يثبت لكل حادث مادي سبباً مادياً بإذن الله تعالى، وبعبارة أخرى يثبت لكل حادث مادي مستند في وجوده إلى الله سبحانه (و الكل مستند) مجرى مادياً و طریقاً طبیعیاً به یجری فیض الوجود منه تعالى إلیه (طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ۷/ ۷۶).

علامه این مطلب را که هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد از لوازم پذیرش قانون علیت می‌داند. وقتی قرآن کریم قانون علیت را امضا می‌کند طبعاً به این مطلب نیز اذعان می‌کند که هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد.

و القرآن كما عرفت يصدق قانون العلية العام فى ما بين الموجودات المادية، ينتج أن نظام الوجود فى الموجودات المادية سواء كانت على جرى العادة أو خارقة لها على صراط مستقيم غير متخلّف ومتيرة واحدة فى استناد كل حادث فيه إلى العلة المتقدمة عليه الموجبة له (همان: ۱/ ۷۸).

عقل می‌گوید هر پدیده‌ای به حکم آنکه یک پدیده امکانی است نیاز به علت دارد، اما اینکه آن علت چیست، یک امر عقلی نیست، والا ما دیگر نیاز به تجربه نداشتم، با همان عقلی که اصل لزوم علت را ادراک می‌کردیم با همان عقل علت خاص را نیز تشخیص می‌دادیم؛ در حالی که واقعیت این نیست. ما برای تشخیص و تعیین علت یا علتهای خاص به آزمایش و تجربه نیاز داریم. بنابراین، اصل نیاز به علت از طریق عقل قابل تشخیص است، اما تعیین علت یا علتهای خاص از این طریق امکان‌پذیر نیست، بلکه فقط از طریق تجربه میسر است (مصطفی، معارف قرآن: درس ۱۶؛ <http://mesbahyazdi.ir/node/143>).

علامه نه تنها اموری مانند استجابت دعا و معجزه را که با اهداف خیرخواهانه رخ می‌دهند معلوم علت طبیعی می‌داند؛ بلکه اموری مانند سحر و جادو را که معمولاً با انگیزه‌های بدخواهانه انجام می‌گیرند نیز معلول علت طبیعی قلمداد می‌کند. به گمان او همه امور، چه عادی باشند و چه خارق عادت، و خارق عادت هم چه در مسیر خیر باشد، مانند معجزه و کرامت، و چه در مسیر شر، مانند سحر و کهانت، معلول علل طبیعی‌اند، و در عین حال، به اذن و اراده پروردگار بستگی دارند، و بدون آن هرگز تحقق نمی‌یابند (همو، ۱۳۶۲: ۳۹).

اما چگونه می‌توان گفت که علت امور خارق العاده مانند امور عادی از قبیل علت طبیعی است؟ در سطور زیر تلاش می‌کنیم این مطلب را در ضمن چند مقدمه بیان کنیم.

۱-۲. انسان به مثابه موجودی دوساختی

برخلاف مادی‌گرایان که انسان را تک‌ساختی می‌دانند، از منظر فیلسوفان مسلمان از جمله علامه انسان موجودی دوساختی است. انسان از یکسو مانند دیگر موجودات مادی دارای بدن است و از این حیث هیچ تفاوتی بین او و دیگر اجسام نیست و از سوی دیگر دارای نفس است و همین امر سبب امتیاز او از دیگر موجودات می‌گردد.

از منظر علامه این رویکرد که انسان موجودی دوساختی است اختصاص به فیلسوفان مسلمان ندارد، بلکه قرآن کریم نیز این اصل را تأیید کرده است. از چشم‌انداز قرآن، انسان موجودی داری نفس و بدن است و در این میان نفس او از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه نفس دارای مزیت شعور و اراده است و به همین دلیل انسان موضوع تکالیف الهی قرار می‌گیرد و به تبع آن سعادت و شقاوت شکل می‌گیرد.

ثم من المعلوم من مشرب القرآن أن الإنسان ليس هو هذا الهيكل الجسماني والبدن المادى فحسب بل هو موجود تركب [مركب] من نفس و بدن و العمدة فيما يرجع إليه من الشؤون هي نفسه فلها الشعور والإرادة وإليها يتوجه الأمر والنهي وبها يقوم الثواب والعقاب والراحة والألم والسعادة والشقاء، وعنها يصدر صالح الأعمال وطالحها، وإليها ينسب الإيمان والكفر وإن كان البدن كالآلة التي يتسلل بها في مقاصدتها وماربها (همو، ۱۳۹۰: ۱۱). (۳۰۹)

۲-۲. نفس به مثابه مبدأ تصرف در بدن

گفته‌یم که انسان دارای دوساخت نفس و بدن است. نفس و بدن به رغم تفاوت‌های چشمگیری که با هم دارند با هم تعامل نیز دارند. نفس روی بدن اثر می‌گذارد و بدن روی نفس. به گمان بوعلی اگرچه نفس

و بدن دو چیز متفاوت‌اند، در عین حال می‌بینیم که بدن در برخی از موقع از نفس متاثر می‌شود. فی‌المثل وقتی انسان احساس شرمندگی می‌کند چهراش قرمز می‌شود یا وقتی احساس ترس به او دست می‌دهد بدنش دچار ارتعاش و لرزش می‌شود یا وقتی کسی که از روی شاخه درخت یا طناب معلق در هوا راه می‌رود توهمند سقوط کند بی‌درنگ سقوط می‌کند. این‌ها نمونه‌هایی است از اینکه نفس به رغم تفاوتی که با بدن دارد می‌تواند بر او اثرگذار باشد.

أليس قد بان لك أنَّ النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انتظام، بل ضرورةً من العلاقات أخرى. و علمت أنَّ تمكن هيئة العقد منها، و ما يتبعه، قد يتأدي إلى بدنها مع مبaitتها لها بالجوهر. حتى أنَّ وهم الماشي على جذع معرض فوق فضاء يفعل في إلاعقة ما لا يفعله وهم مثله، و الجذع على قرار. ويتبع أوهام الناس تغيير مزاج مدرجًا أو دفعه، و ابتداءً أمراض أو إفراق منها (ابن سينا، ١٣٧٥/٢: ٦٥٧).

علامه در توضیح فاعل بالعنایه یادآور می‌شود که در این نوع فاعل صرف تصور فعل سبب وقوع فعل می‌گردد، مانند انسانی که روی شاخه بلند قرار دارد و تصور سقوط باعث سقوط او می‌گردد. و هو الذى له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلمية منشاء لصدر الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جذع عال فانه بمجرد توهمند السقوط يسقط على الأرض ... (طباطبائی، بی‌تا: ١٧٣).

در این نوع فاعل مشخص است که وضعیت نفسانی انسان بر وضعیت جسمی او اثرگذار است و اگر این اثرگذاری نبود معنا نداشت که انسان با صرف تصور سقوط از بلندی سقوط کند. این امر نشان می‌دهد که چقدر بین نفس و بدن رابطه تنگاتنگی وجود دارد و وضعیت یکی از آن‌ها می‌تواند دیگری را تحت تأثیر قرار دهد.

۳-۲. همانندی احکام امور همانند

در فلسفه اسلامی، قاعده معروفی هست تحت عنوان «حکم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد». فیلسوفان مسلمان عموماً این قاعده را مسلم انگاشته‌اند و در ابواب مختلف به آن تمکن جسته‌اند (ملا صدراء، بی‌تا: ٢٩؛ نراقی، ١٣٨٠/١؛ ملا صدراء، ١٩٨١/١؛ ٤٤٩/١). علامه نیز به دیده قبول به این قاعده نگاه کرده و بهوفور از آن در ابواب مختلف بهره برده است (طباطبائی، ١٣٩٠، ٨٦/٢، ٥٥/٢ و مانند آن‌ها). مبنای این قاعده آن است که اگر امور همانند احکام همانندی نداشته باشند این امر منجر به تناقض می‌شود؛ چراکه لازم می‌آید یک ماهیت در عین حال که واجد یک حکم است واجد آن حکم نباشد.

ان حکم الشيء حکم مثله و ذلك لانه اذا دلت الدلاله عليان التعيين الذي به الامتياز غير

تبیین علمی امور خارق العاده از نظر علامه طباطبائی و فخر رازی ۷۳

داخل فی المناط فحینند لم يبق الا الماهیه فلو صارت تلك الماهیه ممحکوماً عليها بحکم فی
موضع و يسلب منها ذلك الحکم فی مواضع آخر لزم اجتماع النھی و الایثار (فخر رازی،
۱۳۱۳ق: ۲/۳۲۳).

۴-۲. نفس به مثابه مبدأ تصرف در امور پیرامون

وقتی نفس می‌تواند در بدن خود که به لحاظ ماهوی با او تفاوت دارد اثر بگذارد (مقدمه دوم) قطعاً در امور پیرامون خود نیز می‌تواند این اثرگذاری را انجام دهد؛ چراکه امور پیرامونی نیز مثل بدن از مقوله جوهر جسمانی است. وقتی نفس می‌تواند در یک مصدق از مقوله جوهر جسمانی تصرف کند و او را تحت تأثیر خود قرار دهد می‌توانیم این نتیجه‌گیری را بدون هر گونه دورانگاری انجام دهیم که همان نفس می‌تواند و ظرفیت آن را دارد که در مصادیق دیگری از همان جوهر نیز تصرف کند و او را تحت تأثیر خود قرار دهد؛ چراکه حکم الامثال فی مایجوز و فيما لا يجوز واحد است (مقدمه سوم). این نتیجه‌گیری یک امر واضح است و نیاز به اثبات ندارد. صرف عنایت به مقدمات پیشین کفايت می‌کند که ما به این نتیجه برسیم. از این روست که برخی از بزرگان تصویری کرده‌اند که هیچ بعدي ندارد که نفس بتواند در محیط پیرامون خود تصرف نماید. به سخن دیگر، همان‌گونه که انسان می‌تواند در بدن خود تصرف کند می‌تواند در موجودات دیگر تصرف کند.

فلا تستبعدنَّ أَن يَكُون لبعض التَّفَوُّسِ ملْكَةٌ يَتَعَدَّى تَأْثِيرُهَا بِدُنْهَا، وَتَكُون لِقَوْنَتِهَا كَانَتْهَا نَفْسُ مَا لِلْعَالَمِ ... وَلَا تَسْتَكْرِنَّ أَن تَتَعَدَّى عَنْ قَوَاهَا الْخَاصَّةِ إِلَى قَوَى نَفْسَوْسِ أَخْرَى تَفْعَلُ فِي هَا. لَا سِيمَا إِذَا كَانَتْ شَحِذْتَ مَلِكَتَهَا بِقَهْرِ قَوَاهَا الْبَدِيَّةِ الَّتِي لَهَا، فَتَقْهِرُ شَهْوَةً أَوْ غَضْبًاً أَوْ خَوْفًاً مِّنْ غَيْرِهَا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۵۷).

ملا صدراء نیز مانند سلف خود علیت نفس نسبت به امور پیرامونی را می‌پذیرد و آن را یک امر طبیعی قلمداد می‌کند. به گمان وی نیز وقتی نفس قادر است بر مملکت بدن خود حکومت کند این امکان نیز وجود دارد که بتواند با افزایش توانایی‌های خود بر مملکت عالم که بسی بزرگ‌تر از مملکت بدن است حکومت کند. در صورتی که حکومت نفس بر مملکت عالم مستقر گردد، تمام اجزای مملکت عالم از او تبعیت خواهد کرد همان‌گونه که اجزای بدن از او تبعیت می‌کرد. نفس همان‌گونه که با اراده موجب تغییراتی در بدن می‌شود می‌تواند با اراده خود تحولاتی مانند گرما، سرما و مانند آن را در عالم ماده به وجود بیاورد.

... فيستوعب سلطان تسخیرها و تدبیرها لغير بدنها بل تصير جملة العالم الأرضي كبدنها فيتعذر نفوذ سلطتها إلى هيولى عالم الكون والفساد فيطيئها كما كانت مطيعة للنفس العالية ... (ملا صدراء، ۱۳۶۳: ۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۴۳).

۵-۲. نفس به مثابه مبدأ امور خارق العاده

با تکیه بر مقدمات پیش‌گفته می‌توان مدعی شد که نفس علت امور خارق العاده نیز هست؛ چراکه وقتی نفس با بدن متفاوت باشد و در عین حال در بدن تصرف کند، می‌تواند یا دستِ کم ظرفیت آن را دارد که علت امور پیرامون خود نیز باشد؛ چراکه امور پیرامونی نه تنها با بدن که محل اثرگذاری نفس است تفاوتی ندارد، بلکه همانند بدن از مصادیق جوهر جسمانی است و حکم الامثال نیز واحد است. بنابراین، نفسی که قابلیت تصرف در بدن را دارد قابلیت تصرف در محیط پیرامون را نیز دارد. یکی از امور پیرامونی پدیده‌هایی است که تحت عنوان امور خارق العاده شناخته می‌شود. این امور از آن جهت که در محیط پیرامون ما اتفاق می‌افتد هیچ تفاوتی با امور دیگر ندارد؛ چراکه همگی در ظرف طبیعت رخ می‌نمایند. وقتی نفس قابلیت علت بودن را برای امور پیرامونی دارد قطعاً قابلیت علت بودن برای امور خارق العاده را نیز دارد؛ چراکه این امور نیز از چیزهایی است که در محیط پیرامون و در بستر طبیعت رخ می‌نماید. از این روست که از دیدگاه علامه نفس در کنار دیگر کارکردهایی که دارد مبدأ امور خارق العاده‌ای مانند کرامت و معجزه نیز هست؛ هرچند کارکرد نفس در این قبیل موارد مانند هر امر دیگر منوط به اجازه حضرت حق است و بدون اجازه او اتفاقی به وقوع نخواهد پیوست.

آن ایتیان الآیات المعجزة من الأنبياء و صدورها عنهم إنما هو لمبدأ مؤثر موجود في نفوسهم

الشريفة متوقف في تأثيره على الإذن (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۷۹/۱).^۱

علامه در پاره‌ای از موارد نیز بهوضوح یادآوری می‌کند که سببیت نفس نسبت به امور خارق العاده اختصاص به اموری مانند معجزه و کرامت ندارد و شامل اموری مانند سحر، کهانت و جادو نیز می‌گردد. بنابراین، اگر هر پدیده امکانی علت دارد علت امور خارق العاده به عنوان یک پدیده امکانی نیز نفس افراد درگیر در این قبیل امور است.

... جميع الأمور الخارقة للعادة سواء سميت معجزة أو سحراً أو غير ذلك ككرامات الأولياء و
سائر الخصال المكتسبة بالارتياضات والمجاهدات جميعها مستندة إلى مباد نفسانية و
مقتضيات إرادية ... (همان: ۸۰).

۱. علامه در این عبارت به جای «نفس» از تعبیر «مباده مؤثر موجود فی نفوسهم» استفاده کرده است، اما در جاهای دیگر از جمله در عبارت بعدی از «مباده نفسانی» بهره برده است. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که سرّ این تفاوت در عبارت پردازی‌ها چیست؟ آیا این عبارات مستطیل نوع تناقض‌گویی است؟ در پاسخ باید یادآور شد که این دو عبارت به‌حسب ظاهر با هم اختلاف دارند و یکی به خود نفس اشاره دارد و دیگری به یک امر موجود در نفس، ولی با توجه به مقصود کلی و نیز با عنایت به بحث اتحاد عاقل و معقول می‌توان گفت تفاوت چندانی بین نفس و امور موجود در نفس نیست و لذا می‌توان گفت هر دو عبارت به یک معنا اشاره دارند و تفاوت آن‌ها صرفاً تمن در عبارت پردازی است.

شاید بگویند باور به علیت نفس ممکن است با توحید افعالی در تضاد باشد. بر پایه برخی قرائت‌ها از توحید افعالی خداوند متعال خالق همه چیز از جمله افعال انسان است و این مطلب که نفس علت امور خارق العاده است با این باور سازگاری ندارد. از منظر علامه همه چیز تحت قدرت بی‌متهای الهی است و هیچ چیزی از دایره قدرت او بیرون نیست، اما باید پذیرفت که نفس افراد دارنده معجزه و کرامت یا سایر امور خارق العاده نیز دارای تأثیر است، ولی اثرگذاری و علیت آن در اصطکاک با اثرگذاری و علیت حضرت حق نیست؛ چراکه فاعلیت نفس این افراد در طول فاعلیت خداوند قرار می‌گیرد و نه در عرض آن (همو، ۱۳۶۲: ۳۲). آری، اگر فاعلیت نفس در عرض فاعلیت خداوند قرار می‌گرفت در این صورت جا داشت که این اشکال مطرح گردد که علیت نفس در تضاد با علیت الهی است، اما وقتی علیت نفس در عرض علیت الهی نیست و در طول آن قرار دارد دیگر این اشکال قابل طرح نیست. البته اینکه علیت نفس در طول علیت الهی قرار دارد به معنای بی‌نیازی نفس از اذن الهی نیست. در هر حال اذن الهی شرط تحقق هر گونه فعلی در خارج است (همان: ۳۵). علامه نیز تصریح می‌کند که صدور هر کار شگفتی از نفس منوط به اذن الهی است و بدون آن عملی نیست. به سخن دیگر، همه کارهای خارق عادت همچون معجزه، سحر، کرامت، کارهای مرتابان و غیر آن‌ها همگی مربوط به یک مبدأ نفسانی‌اند که اثر آن‌ها منوط به اذن خدادست ... (همان: ۳۵).

۲-۶. علت طبیعی داشتن امور خارق العاده

بر پایه مقدمات پیش گفته ثابت شد که نفس از منظر علامه طباطبائی علت امور خارق العاده است. اما از آنجا که نفس یکی از امور طبیعی است می‌توان این نتیجه‌گیری را هم انجام داد که امور خارق العاده مثل امور عادی علت طبیعی دارد و از همین روست که به گمان علامه امور خارق العاده مانند پدیده‌های طبیعی دارای علت طبیعی‌اند؛ اگرچه امور خارق العاده همانند امور عادی علاوه بر احتیاج داشتن به علت طبیعی به سبب باطنی یا همان اذن الهی نیز نیاز دارند.

أن المعجزة كسائر الأمور الخارقة للعادة لا تفارق الأسباب [الأمور] العادية في الاحتياج إلى

سبب طبیعی وأن مع الجميع أسباباً باطنیة (همو، ۱۳۹۰ق: ۸۲/۱).

وقتی امور خارق العاده در نیاز به علت طبیعی و سبب باطنی با امور عادی یکسان‌اند، این پرسش مطرح می‌گردد که پس فرق بین آن‌ها از چه قرار است؟ از دیدگاه علامه امور خارق العاده مانند امور عادی نیاز به علت طبیعی و سبب باطنی دارند و از این حیث میانشان فرقی نیست، اما آن‌ها از این جهت فرق دارند که امور طبیعی دارای علت طبیعی عادی و سبب حقیقی (اراده خدا) غالباً یا

اغلبی اند و علت امور خارق العاده علت طبیعی غیرعادی و سبب حقیقی (اراده خدا) است. بنابراین، امور عادی و امور خارق العاده هر دو سبب حقیقی دارند، اما در امور عادی با قید «غالب» یا «اغلب» همراه‌اند و علت طبیعی فرق می‌کند؛ در امور طبیعی فقط علت طبیعی داریم، اما در امور خارق العاده سبب علت طبیعی غیرعادی است؛ یعنی علت در هر دو مورد طبیعی است، اما در امور طبیعی علت فقط طبیعی است و در امور غیرطبیعی علت غیرعادی است.

و آن الفرق بینها آن الأمور العادیة ملازمة لأسباب ظاهرية تصاحبها الأسباب الحقيقة الطبيعية غالباً أو مع الأغلب ومع تلك الأسباب الحقيقة إرادة الله وأمره، والأمور الخارقة للعادة من الشور كالسحر والكهانة مستندة إلى أسباب طبيعية مفارقة للعادة مقارنة لليساب الحقيقى بالإذن والإرادة كاستجابة الدعاء ونحو ذلك (همان).

ممکن است گفته شود که اگر علت امور خارق العاده مانند امور عادی طبیعی باشد در این صورت معجزه با امور خارق العاده تمایزی نخواهد داشت؛ چراکه هر کس که با آن علت آشنا باشد می‌تواند دست به کارهای خارق العاده بزند یا حداقل می‌توان گفت امتیاز آن نسبی است؛ یعنی معجزه نسبت به آن‌هایی خارق العاده است که نسبت به علت آن‌ها آشنا نداشته باشند، اما وقتی با علت آن‌ها آشنا شد دیگر خارق العاده نخواهد بود. پاسخی که علامه به این پرسش می‌دهد از این قرار است که مستند بودن معجزه به علت طبیعی غیرعادی یا مجھول بودن آن مقوم معجزه نیست تا اشکال فوق مطرح گردد. مقوم معجزه شکست‌ناپذیر بودن سبب بوجود‌آورنده آن است. از آنجا که علت معجزه در مقایسه با دیگر پدیده‌های خارق العاده شکست‌ناپذیر و مغلوب‌ناشدنی است، معجزه و کرامت و استجابت دعا با امور خارق العاده دیگر فرق می‌کند.

فليست المعجزة معجزة من حيث إنها مستندة إلى سبب طبیعی مجھول ... و لا أنها معجزة من حيث استنادها إلى سبب مفارق للعادة، بل هي معجزة من حيث إنها مستندة إلى أمر مفارق للعادة غير مغلوب السبب قاهرة العلة البتة (همان: ٨٢).

۳. دیدگاه فخر رازی

از منظر فخر رازی علت امور خارق العاده از جمله معجزه و کرامت، نفس انسان نیست، بلکه خداوند متعال است. انسان با انجام اموری مانند دعا زمینه دخالت مستقیم خداوند را در عالم ماده فراهم می‌سازد. دلیل مطلب هم این است که با توجه به قانون علیت هر پدیده امکانی نیاز به علت دارد. از آنجا که علت منحصر در ذات حق تعالی است، خداوند متعال خود علت این قبیل پدیده‌هاست. تبیین مژروح این دیدگاه به قرار ذیل است.

۱-۳. عدم امکان تحقق پدیده امکانی بدون علت

این مطلب که پدیده‌های امکانی نمی‌توانند بدون دخالت یک عامل خارجی تحقق پیدا کنند از امور مسلم و ضروری است. بوعلی تصریح می‌کند که وجود ممکن بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند: «...آن الممکن لا يوجد إلا لعلة تغایره» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۹/۳).

دیگر اندیشمندان مسلمان نیز تصریح کرده‌اند که چاره‌ای جز پذیرش اصل علیت نیست. به گمان این افراد اصل علیت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با یکدیگر و اینکه هر حادثه‌ای تھتم و قطعیت خود را و همچنین تقدیر و خصوصیات وجودی خود را از امری یا اموری مقدم بر خود گرفته است، امری است مسلم و انکارناپذیر (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۸۲/۱).

فخر رازی نیز در این میان استشنا نیست. او نیز مانند دیگر الهی‌دانان و فیلسوفان می‌پذیرد که هیچ پدیده امکانی بدون دخالت عامل خارجی امکان تتحقق ندارد. به همین دلیل در رد یا ابطال برخی از دیدگاهها به استحاله ترجح بلا مردح استدلال می‌نماید. اگر از منظر وی ممکن می‌توانست بدون دخالت عامل خارجی تحقق پیدا کند، تمسک به اصل استحاله ترجح بلا مردح معنایی نداشت. «...

فیكون هذا قولًا بترجح الممکن لا عن مرجع وهو محال» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۹۲/۲).

افزون بر این، تأمل در نوشته‌های او نشان می‌دهد که نه تنها اصل علیت یا اصل استحاله تتحقق ممکن بدون علت را می‌پذیرد، بلکه به لوازم آن نیز التزام دارد. یکی از لوازم این اصل علم پیدا کردن به معلوم از طریق علم به علت است و او به این مطلب اذعان دارد. نکته دیگر تقدم علت بر معلوم است که وی به این مطلب نیز التفات دارد و آن را می‌پذیرد: «و قد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلوم، والعلة متقدمة على المعلوم» (همان: ۴۸۳/۱۲).

۲-۳. انحصار علیت در خداوند

فخر رازی همانند دیگر اشعریان معتقد است علیت انحصار در خداوند دارد و کسی جز او نمی‌تواند علت موجده چیزی قرار گیرد: «أما أصحابنا فإنهم ... اعتقدوا أنه لا يوجد إلا الله ...» (همان: ۵۲۹/۳). علیت خداوند نسبت به پدیده‌ها چندان محل مناقشه نیست و همگان علیت خداوند را نسبت به این قبیل امور می‌پذیرند؛ آنچه محل مناقشه است علیت خداوند نسبت به افعال برخی فواعل مثل فاعل انسانی است. آیا کارهایی که انسان انجام می‌دهد مثل دیگر کارها، مخلوق خداوندند یا نه این قبیل کارها فرق دارند و در اینجا انسان علیت دارد؟ اگر ثابت شود که در این قبیل موارد هم خداوند علیت دارد، در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که علیت منحصر به خداوند است و موجودی جز او علیت ندارد. در این قبیل امور براساس دستگاه فکری اشعری دو نظریه بیشتر وجود ندارد. براساس

یک نظر این قبیل امور فعل خداوند است و براساس نظر دیگر می‌توان آن‌ها را فعل بشر تلقی کرد: «أما المعتزلة فإنهم ... اعتقدوا كون العبد موجداً لأفعاله أما أصحابنا فإنهم ... اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله ...» (همان). بنابراین، هرگاه اثبات شود که افعال عباد مخلوق خداست، ثابت می‌شود که در همه موارد خداوند علیت دارد؛ چون وقتی خداوند خالق افعال فاعل انسانی باشد به طریق اولی خالق افعال فاعل طبیعی نیز خواهد بود. فخر رازی مانند دیگر اشعریان معتقد است که انسان فاعل با خالق افعال خود نیست؛ بلکه صرفاً زمینه‌ساز و معد آفرینش الهی است. او برای اثبات اینکه افعال انسان مخلوق خداوند است دلایل متعددی ارائه می‌کند:

- عالم نبودن انسان به جزئیات افعالش

از نظر فخر رازی اگر انسان خالق افعال خود باشد باید عالم به تفاصیل افعال خود نیز باشد، اما می‌دانیم که این امر اتفاق نمی‌افتد. نمونه‌هایی وجود دارد که این مطلب را ثابت می‌کند از جمله انسان نائم یا فاعل گُندحرکت. انسان در خواب هم گاهی برخی از حرکت‌ها و افعال را انجام می‌دهد اما نسبت به آن‌ها علمی ندارد. همچنین فاعل گُندحرکت وقتی حرکت می‌کند در ضمن حرکت مکث‌ها یا توقف‌های کوتاه نیز دارد، اما نسبت به آن‌ها علم تفصیلی ندارد؛ اگرچه در عین حال فاعل این افعال هست و این افعال منتنسب به اوست. بنابراین، با بطلان تالی مقدم نیز باطل می‌گردد و ثابت می‌شود که انسان خالق و موجد افعال خود نیست. طبیعی است وقتی انسان خالق افعال خود نباشد خداوند خالق آن‌ها خواهد بود؛ چراکه امر دائر بین انسان و خداست. وقتی گزینه انسان کنار می‌رود گزینه خدا ورود می‌کند.

... أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها أبداً
ففي حق النائم، وأما ثانياً فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان، و
الحركة في بعضها مع إنه لا شعور له بالسكون ... (همو، ٤٢١: ٤٥٧).

- آیه ۲۴۷ بقره

فخر رازی خاطرنشان می‌کند که خداوند در جایی در قرآن توسعه در علم و جسم را به خود نسبت می‌دهد و این مطلب نشان می‌دهد که علمی که برای ما حاصل می‌شود (مانند جسم ما) مخلوق خداست. اگر بگویند اینکه این آیه علم انسان را به خداوند نسبت می‌دهد به این دلیل است که خداوند اسباب علم مانند ذهن و عقل را در اختیار انسان قرار داده است، نه به این دلیل که اصل علم در انسان مخلوق خداست؛ پاسخ فخر رازی و دیگر هم‌کشان او این است که اصل در نسبت و اضافه اثبات مباشرت است نه سببیت. به سخن دیگر، ظاهر آیه این را ثابت می‌کند که خداوند خود خالق افعال انسان از جمله علم اوست.

احتاج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله: وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَهَذَا يَدْلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْحَالِصَلَةُ لِلْخَلْقِ، إِنَّمَا حَصَلَتْ بِتَخْلِيقِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِيجَادِهِ، وَقَالَتْ الْمُعْتَزَلَةُ هَذِهِ الْإِضَافَةُ إِنَّمَا كَانَتْ لِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي يَعْطِي الْعِقْلَ وَنَصْبَ الدَّلَالَ، وَأَجَابَ الْأَصْحَابُ بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِضَافَةِ الْمُبَاشِرَةِ دُونَ التَّسْبِيبِ (همو، ١٤٢٠ق: ٥٠٥/٦).

- آیه ۱۲۸ سوره بقره

در آیه ۱۲۸ سوره بقره دو تن از پیامبران (ابراهیم و اسماعیل(ع)) از خداوند می خواهند که آنها را مسلمان قرار دهد. منظور از مسلمان بودن یا اسلام نظری (اعتقاد) است یا اسلام عملی (انتقاد). در هر دو صورت آنها می خواهند که خداوند آنها را به این صفت متصف کند. متصف شدن آنها به این صفت به معنای خلق این صفات توسط خداوند در آنهاست. بنابراین، این آیه به نیکی می رساند که افعال ما از جمله اسلام ما چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل مخلوق خداوند است و ما موحد آنها نیستیم.

احتاج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله: رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ فِي النَّاسِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنْهُ الدِّينُ وَالْإِعْتِقَادُ، أَوِ الْإِسْلَامُ وَالْإِنْقِيَادُ، وَكَيْفَ كَانَ قَدْ رَغَبَ فِي أَنْ يَجْعَلُهُمَا بِهَذِهِ الصَّفَةِ؛ وَجَعَلُهُمَا بِهَذِهِ الصَّفَةِ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا خَلْقُ ذَلِكَ فِيهِمَا، فِي النَّاسِ الْجَعْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الْخَلْقِ ... (همان: ٥٢/٤).

- آیه ۲۶۹ سوره بقره

به گمان اشاعره از جمله فخر رازی بر پایه این آیه می توان گفت حکمت اعطا و هدیه خداوند است. موشکافی در معنای حکمت می رساند که افعال ما مخلوق خداوند است؛ چراکه حکمت یا به معنای علوم نظری است (چراکه علوم بدیهی برای همه حاصل است و نیاز به درخواست ندارد) یا به معنای افعال ظاهري. در هر دو صورت لازمه این آیه آن است که افعال ما مخلوق خداوند باشد.

... وَعَلَى التَّقْدِيرِيْنِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حَصْوَلُ الْعِلْمَ النَّظَرِيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الْحُسْنِيَّةِ ثَابِتاً مِّنْ غَيْرِهِمْ، وَبِتَقْدِيرِ مَقْدَرِ غَيْرِهِمْ، وَذَلِكَ الْغَيْرُ لِيْسَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى بِالْإِنْتَقَاقِ، فَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّ فَعْلَ الْعَبْدِ خَلْقُ اللَّهِ تَعَالَى (همان: ٥٩/٧).

٣-٣. خداوند بهمثابه علت امور خارق العاده

وقتی ثابت شد که هیچ پدیده امکانی بدون علت تحقق پیدا نمی کند و هرچه در عالم امکان رخ می دهد معلوم یک علت است (مقدمه اول) و علیت منحصر به خداوند است و هیچ موجودی جز او نمی تواند در جایگاه علت نسبت به دیگر پدیده ها قرار گیرد (مقدمه دوم)، به طور طبیعی این نتیجه به

دست می‌آید که خداوند علت امور خارق‌العاده است. از این رو خود فخر رازی نیز تصریح می‌کند که خداوند علت به وجود آورنده امور خارق‌العاده است. به سخن دیگر، فخر اذعان می‌کند که وقتی خداوند خالق و پدیدآورنده همه چیز باشد قطعاً خالق و پدیدآورنده امور خارق‌العاده نیز خواهد بود: «اما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى» (همان: ۵۲۳/۳).

به گمان رازی امور خارق‌العاده‌ای مانند معجزه تنها در صورتی می‌توانند ادعای مدعی نبوت را ثابت کنند که ما این امور را فعل الهی بدانیم، اما اگر افعال خارق‌العاده از جمله معجزه را فعل الهی ندانیم و بگوییم فعل بشرنده، در این صورت معجزه نمی‌تواند ادعای مدعی نبوت را ثابت کند؛ چراکه در این صورت خدا در ایجاد آن نقش مستقیم ایفا نمی‌کند. او به همین دلیل معتبرله را متهم می‌کند که نمی‌توانند معجزه را دلیلی بر اثبات ادعای نبی قرار دهند؛ چراکه آن‌ها انسان را علت به وجود آورنده افعال خود می‌دانند. وقتی انسان علت به وجود آورنده افعال خودش باشد و معجزه از او سر برزند، در این صورت آن معجزه دلیل اثبات ارتباط او با ماورا نخواهد بود. اما اشعاره که خداوند را موجد افعال می‌دانند به راحتی می‌توانند از ظهور معجزه به دست کسی این استنباط را داشته باشند که او به ماورا وصل است.

و إذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات، أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى، فلا جرم يمكنهم الاستدلال بظهورها على يدل المدعى على كونه صادقاً (همان).

۴-۳. امر فراتبیعی به مثابه علت امور خارق‌العاده

با درنگ در مقدمات پیشین و تحلیل آن‌ها به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علت امور خارق‌العاده یک امر فراتبیعی است؛ چراکه در مقدمات پیشین ثابت شد که خداوند علت امور خارق‌العاده است. اما ما می‌دانیم که خداوند یک امر فراتبیعی است؛ چراکه آنچه در طبیعت و عالم ماده است جسم یا جسمانی است، اما خداوند بری از این امور است. بنابراین، وقتی خداوند علت امور خارق‌العاده باشد نتیجه این می‌شود که یک امر فراتبیعی علت این امور است، اما در مرور اینکه این امر فراتبیعی یا همان خدا بدون واسطه و مباشرتاً عمل می‌کند یا اینکه این کار را از طریق وسایط انجام می‌دهد باید گفت گزینه نخست درست است و صرفاً عادت خداوند بر این جاری شده که هنگام ایجاد حرارت آتش باید باشد والا آتش نقشی ندارد (ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۱۴۶).

۴. نتیجه

در این جستار کوتاه مسئله علت امور خارق العاده را با تکیه بر آرای علامه طباطبائی و فخر رازی بررسی کردیم. از منظر علامه طباطبائی امور خارق العاده تبیین علمی دارد و علت آن‌ها یک امر طبیعی است؛ اگرچه در کنار این امر طبیعی اذن الهی که در چارچوب نظام و سنت طبیعی الهی است نیز شرط است. برای رسیدن به این نتیجه باید اموری مانند دوساختی بودن انسان، نفس به مثابه مبدأ تصرف در بدن، همانندی احکام امور همانند و نفس به مثابه مبدأ تصرف در امور پیرامونی را پذیرفت. از دیدگاه فخر رازی امور خارق العاده تبیین علمی ندارند و علت آن‌ها مانند هر امر دیگری خداوند یا یک امر فراتبیعی است. به این ترتیب، باید اموری مانند عدم امکان تحقق ممکن بدون علت، انحصار علیت در خداوند و عدم علیت انسان نسبت به افعال خودش را پذیرفت تا به این نتیجه رسید که علت امور خارق العاده یک امر فراتبیعی است.

منابع

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٧٥)، شرح الاشارات و التنبيهات (الفخر الرازي)، قم: نشر البلاغة.
٢. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (بی تا)، معجزات النبي، قاهره: المكتبة التوفيقية.
٣. ایجی، میر سید شریف (١٣٢٥ق)، شرح المواقف، بی جا: الشریف الرضی.
٤. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٠٧ق)، صحیح بخاری، بیروت: دار ابن کثیر.
٥. بیومی مهران، محمد (١٩٨٨م)، دراسات تاریخیه من القرآن الکریم، بیروت: دار النھضه.
٦. طباطبائی، محمدحسین (بی تا)، نهایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعۃ المدرسین.
٧. ——— (١٣٦٢)، اعجاز قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
٨. ——— (١٣٩٠ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٩. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
١٠. ——— (١٤١١)، المحصل، عمان: بی نا.
١١. ——— (١٣١٣ق)، الأربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
١٢. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (١٤٣٠ق)، قصص الانبیاء، قم: مکتبة العلامة المجلسی.
١٣. مصباح، محمدنتی (بی تا)، معارف قرآن، (<http://mesbahyazdi.ir/node/143>).
١٤. مطهری، مرتضی (١٣٦٨)، مجموعه آثار، تهران: صدرای.
١٥. ملا صدرای، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
١٦. ——— (١٩٨١م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
١٧. نراقی، ملا مهدی (١٣٨٠)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
18. Hawking, Stephen and Leonard Mlodinow, (2010), *The Grand Design* (GD), New York: Bantam Books.

نیمیرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

مرگ غیراخترامی در نگاه مشهور و صدرالمتألهین^۱

سینا علوی تبار^۲
محمدحسین اسدیان^۳

چکیده

مرگ غیراخترامی همان مرگ طبیعی است و در مقابل مرگ‌های ناگهانی قرار دارد که بر اثر حوادث متعدد ایجاد می‌شوند. در مورد چرایی مرگ غیراخترامی دو قول وجود دارد: قول مشهور آن است که علت مرگ غیراخترامی فساد مزاج و ناتوانی نفس در تدبیر بدن به سبب ضعف بدن و قابلیت قابل است. قول دوم از صدرالمتألهین است و این است که مرگ به سبب حرکت جوهری نفس و رسیدن نفس به مرتبه‌ای از تکامل صورت می‌گیرد؛ یعنی نفس در مرتبه از سیر خود به استقلال وجودی رسیده، تعلقش به بدن و تدبیرش نسبت به آن قطع می‌شود و در این هنگام مرگ حاصل می‌شود. در نگاه مشهور علت فساد مزاج و مرگ بدن از کار افتادن قوه غاذیه است، اما در علت ازکارافتادگی قوه غاذیه اختلاف نظر است. صدرالمتألهین با رد کردن همه این اقوال بر این باور است که علت مرگ طبیعی بدن صرفاً کمال نفس است. نگارندگان در پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل و بررسی دو قول مذکور پرداخته‌اند. امتیاز پژوهش حاضر اولاً ارائه نقدهای جدید و جامع درباره نظر صدرالمتألهین و ثانیاً تبیین چرایی مرگ غیراخترامی با تکیه بر بحث قضای و قدر الهی است.

کلیدواژه‌ها: مرگ غیراخترامی، مرگ طبیعی، صدرالمتألهین، چرایی مرگ.

۱. تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۳

۲. (نویسنده مستول) دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. alavitabar@mailfa.com

۳. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه، قم، ایران. Mohammadh9722@gmail.com

۱. مقدمه

مرگ مسئله‌ای است که اذهان بشر همواره با آن درگیرند و از مردم عادی تا اندیشمندان و متفکران سوالات اساسی درمورد آن دارند. این سوالات را می‌توان دسته‌بندی کرد و برای یافتن پاسخ‌های آن‌ها به تحقیق و جست‌جو پرداخت؛ سوالاتی از قبیل چیستی مرگ، چگونگی مرگ، چرایی مرگ، حالات مرگ و

با جست‌جو در پیشینه تحقیق درمورد مسئله مرگ روشن می‌شود که آنچه بیشتر به آن پرداخته‌اند، حالات مرگ، چگونگی مرگ و حکمت‌های مرگ است. البته گاه بین حکمت و علت مرگ خلط شده و حکمت مرگ را علت و چرایی مرگ قلمداد کرده‌اند. مسئله‌ای که کمتر به آن پرداخته شده چرایی مرگ است؛ به این معنا که چه چیزی علت حقیقی مفارقت روح از بدن است و مرگ چرا محقق می‌شود. پژوهش‌های نگاشته‌شده درباره چرایی مرگ نیز نوعاً نظر صدرالمتألهین را به عنوان نظر نهایی پذیرفته‌اند.

چند نمونه از مهم‌ترین مقالات این حوزه از این قرار است: «ضرورت مرگ و غایت آن از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی» نوشته ناصر محمدی؛ «بررسی تقسیم‌بندی ملا صدرا پیرامون مرگ به اخترامی و طبیعی و ریشه‌های قرآنی آن» نوشته سید رضا حسینی و محمد سعیدی‌مهر؛ «بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملا صدرا» نوشته قاسم کاکایی و محبوبه جباره؛ «ملا صدرا و مسئله مرگ» نوشته علیرضا اسعدی.

نگارندگان در این مقاله برای بیان پاسخ شفاف و جامع به چرایی مرگ ابتدا اقسام سه‌گانه مرگ (اخترامی، غیراخترامی و اختیاری) را توضیح داده‌اند و سپس با ذکر اقوال موجود درمورد چرایی مرگ غیراخترامی، اشکالات هر یک از اقوال را روشن کرده‌اند و در پایان قول مختار را ارائه داده‌اند.

۲. معنا و چیستی مرگ

مرگ در لغت معادل موت و از بین رفتن حیات است و در اصطلاح به معنای «عدم ترتب آثار مطلوب مورد انتظار از هر شی» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۱/۱۰) است. مثلاً مرگ انسان به معنای از بین رفتن حیات و نیروی حرکت و فعالیت ارادی بدن است که به سبب آن آثار مطلوب از بدن تحقق پیدا نمی‌کند. مرگ زمین به معنای از بین رفتن امکان رشد گیاه و مرگ گیاه به معنای از بین رفتن آثار مطلوب مثل رشد و نمو، تغذیه است.

طبق تعریف فوق مرگ دارای معنایی عدمی است و تقابلش با حیات، تقابل ملکه و عدم ملکه است؛ یعنی عدم حیات در موجودی که صلاحیت حیات را دارد، مرگ نامیده می‌شود. لازم به ذکر

است که در آیه شریفه «الذی خلق الموت و الْحَيَاة» (ملک/ ۳۲)، خلق به معنای مقدر کردن است نه به معنای ایجاد؛ چراکه اگر به معنای ایجاد باشد، لازم می‌آید که موت امری وجودی باشد؛ زیرا معنا ندارد که ایجاد به امری عدمی تعلق بگیرد. البته اگر مراد از مرگ انتقال روح از این دنیا به عالم برزخ و عالم قیامت یا تحقق ثواب و بدن جدید برزخی برای نفس باشد، مرگ معنایی وجودی داشته و در این صورت می‌توان خلق را به معنای ایجاد گرفت.

حقیقت انسان همان روح و نفس اوست و این روح بعد از از بین رفتن بدن مادی از بین نرفته، به صورت تمام و کمال باقی می‌ماند؛ از این رو مرگ واقعی صرفاً مربوط به بدن مادی انسان است. قرآن کریم نیز هرگاه سخن از مرگ به میان آورده است از واژه «توفی» استفاده کرده است و توفی نفس زمانی استفاده می‌شود که تمام حقیقت انسان اخذ شود و چیزی باقی نماند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۲۹/۶). پس وقتی قرآن می‌گوید: «الله يتوفى الأنفس» (زمرا/ ۴۲)، یعنی تمام حقیقت انسان وارد عالم برزخ شده، باقی می‌ماند.

فلسفه و متکلمان مرگ را سه قسم می‌کنند. در ادامه این اقسام را بررسی می‌کنیم و سپس عامل مرگ در هر قسم را توضیح می‌دهیم.

۳. اقسام مرگ

مرگ انسان‌ها سه گونه است: اختیاری (ارادی)، احترامی (ناگهانی)، غیراحترامی (طبيعي).

۱-۳. مرگ اختیاری (ارادی)

مرگ ارادی صرفاً در محدودی از افراد محقق می‌شود؛ به این صورت که نفس با سعه وجودی خود می‌تواند خود را از بدن جدا کرده، دوباره به بدن برگرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۵۵). به مرگ ارادی در فلسفه «نصنو الجلباب» و در عرفان «انسلاخ بدن» گفته می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۶).

خروج موقتی نفس از بدن مانند خواب است با این تفاوت که اولاً در خواب نفس به طور کامل از بدن خارج نمی‌شود و ثانیاً خروج در خواب ارادی و اختیاری نیست.

۲-۳. مرگ احترامی (ناگهانی)

مرگ احترامی بر اثر حوادثی چون جنگ‌ها، قتل‌ها، بلاحای آسمانی مانند سیل، زلزله، تصادفات و ... صورت می‌گیرد. مرگ احترامی از سنخ اجل معلق است و با اسباب و شرایط متعدد به تأخیر یا به تعجیل می‌افتد. به عبارت دیگر، علت مرگ‌های احترامی از کار افتادن بدن بر اثر عوامل بیرونی است

که باعث می‌شود بدن قابلیت اتحاد با نفس را از دست بدهد و نفس از بدن جدا شود. ملا صدررا در تبیین مرگ اخترامی می‌گوید مرگ اخترامی به سبب عروض اسباب اتفاقیه و حوادث صورت می‌گیرد: «... و هو غير الاجال الاختراميه التي تحصل بعروض الاسباب الاتفاقية» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۹۵/۸).

۳-۳. مرگ غیراخترامی (طبیعی)

درباره علت مرگ طبیعی دو قول اصلی مطرح است: قول مشهور این است که علت مرگ طبیعی فساد مزاج و ناتوانی نفس در تدبیر بدن به سبب ضعف بدن و قابلیت قابل است. زمانی که بدن ضعیف شود و نتواند از نفس منفعل شود و ابزار نفس قرار گیرد، نفس از او جدا می‌شود؛ مانند وسیله نقلیه‌ای که به سبب فرسودگی و خرابی، راکب از آن بیرون برود و دیگر از آن استفاده نکند.

برای فهم نظر مشهور ابتدا باید توضیحاتی درباره قوای اصلی نفس انسانی داده شود. نفس انسان دارای سه دسته قوای اصلی است: قوای نباتی، قوای حیوانی، قوای انسانی.

قوای نباتی در یک تقسیم‌بندی اصلی به قوه غاذیه، نامیه و مولّده تقسیم می‌شود. قوه غاذیه خود از چهار قوه تشکیل می‌شود: (الف) قوه جاذبه که کار جذب غذای مناسب با بدن را انجام می‌دهد؛ (ب) قوه ماسکه که کار حفظ و نگهداری از غذای مناسب جذب شده را انجام می‌دهد؛ (ج) قوه هاضمه که کار هضم غذای مناسب حفظ شده را انجام می‌دهد و غذاهای بالقوه را به غذاهای بالفعل تبدیل می‌کند؛ (د) قوه دافعه که کار دفع مواد زائد و جذب ناشدنی را انجام می‌دهد. قوه نامیه بدن انسان را رشد می‌دهد و قوه مولّده ابزار تکثیر نسل را در بدن انسان به وجود می‌آورد.

قوای حیوانی به دو قسم ادراکی و تحریکی تقسیم می‌شود. قوه ادراکی یا ظاهری است یا باطنی. قوه ادراکی ظاهری همان قوه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه است و قوه ادراکی باطنی نیز خود پنج قسم دارد: ۱) قوه حس مشترک: محلی که مدرکات حواس ظاهری به آن منتقل می‌شوند؛ ۲) قوه خیال: قوه‌ای که کار حفظ صور جزئی را بر عهده دارد؛ ۳) قوه واهمه: قوه‌ای که کار ادراک معانی جزئی مثل محبت شخصی خاص به خود را ادراک می‌کند؛ ۴) قوه حافظه: قوه‌ای که کار حفظ معانی جزئی را بر عهده دارد؛ ۵) قوه متصرفه یا همان قوه متخیله. قوه‌ای که کار ترکیب یا تجزیه صورت‌ها و معانی را بر عهده دارد. قوه تحریکی حیوانی نیز دو قسم دارد: (الف) قوه شهویه: قوه‌ای که کار شوق به جذب منافع را انجام می‌دهد؛ (ب) قوه غضبیه: قوه‌ای که کار شوق به دفع ضررها را بر عهده دارد.

قوای انسانی نیز دو قسم است: (الف) قوه عقل نظری؛ (ب) قوه عقل عملی. قوه عقل نظری کار ادراک معقولات کلی را انجام می‌دهد. این قوه مراتب مختلفی دارد: ۱) قوه عقل هیولانی که صرفاً قوه و

استعداد تعقل است؛ ۲) قوه عقل بالملکه که کار ادراک بدیهیات را انجام می‌دهد؛ ۳) قوه عقل بالفعل که کار ادراک نظریات عقلی را انجام می‌دهد و بدیهیات را مقدمه ادراک نظریات قرار می‌دهد؛ ۴) قوه عقل بالمستفاد که ادراک همه معقولات نظری و بدیهی را با هم انجام می‌دهد. انجام افعال مخصوصان انسان‌ها یعنی افعالی که مشروط به تعقل است بر عهده قوه عملی است که خود مراحل ذیل را دارد:

الف) تحلیه (مرتبه احکام، یعنی آراستن ظاهر انسانی به واسطه انجام واجبات شرعی)، تخلیه (مرتبه‌ای که مربوط به پیراستن نفس از اخلاق‌های بد و ناپسند است)، تحلیه (مرتبه‌ای که مربوط به آراستن باطن انسانی به فضائل و اخلاق‌های نیکوست)، فنا (ندیدن غیر الله تبارک و تعالی) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۲/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۵۳/۸، ۷۸؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۲۰۷).

پس از توضیح اجمالی قوای انسان یادآوری می‌کنیم که علت مرگ بدن از نگاه مشهور همان از بین رفتن قوای نباتی مخصوصاً قوه غاذیه است که بدون آن بدن انسان قادر به ادامه حیات نیست و فاسد و مضمحل می‌شود. اما در علت از بین رفتن و به تعبیری از کار افتادن قوه غاذیه، برخی همچون ابن‌سینا معتقدند که از بین رفتن «حرارت غریزی بدن» سبب از کار افتادن قوه غاذیه است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م: ۳۲/۱). ملا صدررا در رد این قول می‌گوید: «حدوث و حیات حرارت غریزی بدن با افاضه نفس است؛ پس اگر نفس بخواهد مانع از بین رفتن حرارت غریزی می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۵: ۹۰).

برخی دیگر معتقدند «علت از بین رفتن قوای غاذیه محدودیت آن‌هاست. قوه غاذیه مانند سایر قوای جسمانی، محدود و متناهی است و از این رو بالآخره در یک زمان مشخصی از کار می‌افتد». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۴/۸). صدرالمتألهین در رد این قول نیز می‌گوید: «قوه غاذیه می‌تواند توسط موجود مجرد و انوار مفارق تقویت شود و فعالیتشان نامتناهی باشد. یعنی تنها قوای جسمانی زمانی صحیح است که به‌تهابی علت حیات باشند، اما اگر این قوا با کمک موجود مجرد یا اجرام سماوی علت باشند، فعالیتشان نیز می‌تواند نامتناهی باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶/۸).

برخی دیگر معتقدند: «علت مرگ از بین رفتن قوه غاذیه نیست، بلکه قوه غاذیه به مرور زمان قادر به تولید مواد غذایی باکیفیت و لازم نیست؛ یعنی گرچه قوه غاذیه قوت و مواد کافی تولید می‌کند، ولی این مواد جدید کیفیت مواد گذشته را ندارد و بدن به مرور از کار می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۹/۸). صدرالمتألهین این قول را نیز نمی‌پذیرد. او معتقد است اولاً دلیلی بر این مدعای نیست؛ یعنی اقوى و اشرف بودن مواد قبلی تولیدشده توسط قوه غاذیه از مواد بعدی دلیل می‌خواهد که کسی آن را اثبات نکرده است. ثانیاً اگر مواد تولیدشده در ابتدا کامل‌تر و بهتر باشند، بالطبع باید مزاج حاصل شده نیز در ابتدای تکون انسان بهتر باشد و کمالات نفسانی در همان ابتدا برای انسان افاضه شود، ولی

می بینیم که این گونه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۹/۸).

به طورکلی ملا صدرا معتقد است آنچه از نگاه مشهور علت مفارقت نفس و مرگ است؛ یعنی از بین رفتن قوه غاذیه، در حقیقت معلول مفارقت نفس است نه علت آن. به بیان دیگر، در اندیشه مشهور، بدن نقش اصلی در تحقیق مرگ را ایفا می‌کند، ولی همان‌طور که در ادامه خواهد آمد در اندیشه صدرالمتألهین نفس، نقش محوری در تحقیق مرگ دارد. به نظر او مرگ به سبب حرکت جوهری نفس و رسیدن نفس به مرتبه‌ای از تکامل صورت می‌گیرد؛ یعنی نفس در مراتبی از سیر خود به استقلال وجودی می‌رسد و تعلق به بدن و تدبیرش نسبت به بدن قطع می‌شود؛ در این هنگام مرگ حاصل می‌شود.

فالنفس الانسانیه اذا خرجت من القوة الى الفعل اما فى السعادة العقلية الملكية او فى الشقاوة الشيطانية او السبعة او البهيمية إنطلقت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع و اذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه فى الكتاب الالهي (كل نفس ذاتقة الموت) (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۷/۸، ۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۴؛ همو، ۱۳۹۳: ۲۸۱).

به تعبیر دیگر، صدرالمتألهین معتقد است: نفس دارای حرکتی جوهری است و همواره رو به کمال، مستقل شدن از بدن و به فعلیت تمام رسیدن است و به مرور زمان با کمزنگ شدن ارتباط، از بدن استقلال پیدا می‌کند و بدن ضعیف می‌شود و از این رو نشانه‌های مرگ در آن آشکار می‌شود و بستر ایجاد بیماری و فرسودگی بدن فراهم می‌شود.

أقرب إلى مبدئها و غایتها و هكذا يتدرج في تكميل ذاتها و تعمير باطنها و تقوية وجودها بامداد الله و عنایته وكلما ازدادت في قوه جوهرها المعنوي و اشتدت نقصت في صورتها الظاهرية و ضعف وجودها الحسى فإذا انتهت بسيرها الذاتي و حرکتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في النشأة الثانية فالموت نهاية السفر إلى الآخرة و بداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۶۸/۹، ۲۳۸).

هرچه نفس قوی‌تر شود، بدن رو به ضعف و زوال و اضمحلال می‌گذارد تا جایی که نفس به کمال قوت خودش که تجرد است می‌رسد که زمان مرگ است. شاهد بر اینکه هرچه نفس قوی‌تر باشد بدن ضعیفتر است و بر عکس، این است که جسم جماد از جسم نبات اصلب و اقوى و احکم است و جسم نبات از جسم حیوان و جسم حیوان از جسم انسان قوی‌تر است؛ یعنی هرچه نفس قوی‌تر می‌شود، بدن ضعیفتر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۳/۹). «سبب عروض الموت الطبيعي، استكمال النفس و استقلالها في الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲).

امام خمینی در این باره می‌گوید: «موت انسان به دنبال استقلال نفس است نه اینکه موت اتفاق می‌افتد، سپس انسان از طبیعت و بدن بیرون می‌رود (خدمتی، ۱۳۹۲: ۳۱۸/۳).»

طبق نظر ملا صدر، از آنجا که نفس مبدأ مزاج و شکل دهنده اعضای بدن است، باید علت ضعف اعضای بدن را در ایام پیری در تغییر احوال نفس جست وجو کرد. نفس ناطقه به اقتضای طبیعتش به ماورای ماده و عالم تجردات توجه دارد ... در ایام پیری توجه نفس به عالم تجرد قوی‌تر می‌شود و به موازات آن از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می‌گردد و از آنجا که قوام مزاج بدن در گرو توجه و تدبیر نفس است، در اثر کاهش توجه نفس اختلالاتی در مزاج و در قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می‌شود. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم ماده درمی‌یابد و به دنبال آن توجهش کاملاً از بدن قطع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۵۱).

مثال مرگ طبیعی در نگاه صدرالمتألهین، مثال خروج نوزاد از رحم مادر یا مثال خروج جوجه از تخم یا مثال میوه‌ای است که با رسیدن کامل از پوسته خود جدا می‌شود. زمانی که نوزاد در رحم مادر یا جوجه در تخم به کمال مطلوبی رسید دیگر نمی‌تواند در رحم یا تخم باقی بماند و باید برای ادامه حیات خود وارد عالم جدیدی شود.

طبق نظر ملا صدر از این مرگ طبیعی از ابتدای حدوث آغاز می‌شود؛ زیرا نفس از ابتدای حدوث همواره در حال ادب و اعراض از طبیعت و کم شدن تدریجی سایه نفس بر بدن و رو نهادن به موطن و جایگاه اصلی خود است و این سیر به عالم تجرد تا آنجا ادامه می‌یابد که سرانجام آخرین رشتہ تعلق خود را از بدن قطع می‌کند و به دنبال استقلال نفس، مرگ طبیعی اتفاق می‌افتد.

و اما عندنا فمعنى حقيقة الموت وكونه طبيعياً: ان الانسان بحسب الغريزة الفطرية يتوجه نحو النشأة الآخرة ويسلك سبيل الحق تعالى راجعاً إلية كما نزل منه و إليه الاشارة في مواضع من القرآن، وكل حركة إلى غاية لا بدان يقع بالمرور على المنازل والمراحل المتوسطة. فإذا انتقل من كل طور من اطوار هذه النشأة إلى الذي فوقه فالضرورة ينتهي إلى آخر الاطوار الدنيوية، فإذا انتهى إلى ذلك الحد فلا يمكن الوصول إلى الذي فوقه إلا بالموت عن هذه النشأة بالكلية والارتحال إلى أوائل النشأة الآخرة وما فوقها من القبر والبرزخ والحضر والنشر والعرض والحساب وغير ذلك، فهذا معنى كون الموت طبيعياً وإلية الاشارة فيما ورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: الموت حق (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳۰۷/۱). «سبب الموت و حكمته هي حرکات النفوس نحو الكمال ... مبناه استقلال النفس بحياتها الذاتيه و ترك استعمالها آلات البدنيه على التدرج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكليه لصيروتها بالفعل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۸۹).

در اندیشه صدرالمتألهین همانا موجودات امکانی به حصر عقلی یا مبدع و مجرد هستند یا حادث و جسمانی. به عبارت دیگر، یا تام هستند یعنی حالت منتظره ندارند و مجردند یا ناقص‌اند؛ یعنی جسمانی‌اند و حالت منتظره دارند. موجودات مجرد به بقا علت فاعلی و غایبی خود (که همیشه موجود است) باقی می‌مانند، ولی موجودات جسمانی از بین می‌روند؛ چراکه علت هر موجود مادی متحرک است و زمان دارد و حرکت هر متحرکی زمانی به پایان می‌رسد و با از بین رفتن علت متحرک یا جزئی از آن، معلول (موجود مادی) نیز از بین خواهد رفت. بدن انسان‌ها نیز چون مادی است علته متحرک دارد و با انقضای حرکت علتش (یعنی به کمال رسیدن علت و نفی کمال و رشد)، بدن نیز از بین خواهد رفت (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۹۴/۶).

۴. اشکالات و نقد نظر ملا صدرا

اشکال اول: در نگاه صدرالمتألهین کمال و فعلیت نفس با شقاوت نیز سازگار است و شخص ممکن است در رذائل و کسب ملکات شیطانی فعلیت پیدا کند. براساس این دیدگاه سبب مرگ وصول به «کمال لایق» است نه کمال ممکن؛ زیرا کمال ممکن نامحدود و غیرمتاهی است. هر شخصی به‌حسب استعداد و قابلیت ظرف وجودی خاصی دارد که به محض اینکه به کمال خود برسد، استعداد ماده تمام شده، نفس اخنطراراً از بدن قطع تعلق می‌کند. اشکال اصلی در این مدعای آن است که در اندیشه صدرالمتألهین، شقاوت و عدم رشد در مراتب انسانی مساوی با غرق شدن در عالم مادیات و گرفتاری در دام بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۱۲۲/۴). پس چطور می‌شود به مرگ طبیعی در انسان‌های پست و شقی قائل شد؟ چراکه نفس ایشان نه تنها با بدنشان قطع ارتباط نکرده است، بلکه رابطه و توجه خود را روزبه روز تقویت کرده است؟

اشکال دوم: نفوس بسیاری از اولیای الهی در همان اوان جوانی به کمال و رشد عالی رسیده بودند و در عین حال از بدنشان جدا نشده و سالیان متمادی با همین بدن ادامه حیات داده‌اند. مصدق اتم چنین نفوسی، نفس مرضیه حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواحنا له الفداء است. هر توجیهی که در پاسخ ارائه شود می‌گوییم: تخصیص قاعده کلی و عقلی باطل است.

اشکال سوم: صدرالمتألهین معتقد است نفوسی که به مرگ احترامی از بدن جدا می‌شوند به کمال نرسیده‌اند، حال آنکه بسیاری از اولیای الهی مانند اهل‌بیت و انبیاء علیهم السلام به مرگ غیرطبیعی چون مرگ به‌واسطه سم یا ضربات شمشیر از دنیا رفتند.

اشکال چهارم: اگر نفس در اواخر حیات، علقه و ارتباط خود را با بدن کم کند، باید در کنار ضعف قوای جسمانی، قوای ادراکی و تعقل قوی‌تر شود؛ زیرا نفس، توجه خود را از مادیات کم کرده و متمرکز

در عوالم بالاتر شده و امور عقلی که به سوی آنها میل میکند بیشتر بر او نمایان میشود؛ این در حالی است که قوای ادراکی و فکر عموم انسانها در ایام پیری رو به ضعف و سستی است.

اشکال پنجم: ملا صدراعلی بیماری‌ها، فرسودگی و زوال قوای بدنی را استقلال و کم‌توجهی نفس به بدن می‌داند. سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که انسان‌های کم‌سن و جوان که بر اثر بیماری می‌میرند، این بیماری و زوال قوای بدنی چرا بر آنها عارض شده است؟ نفس این اشخاص که قطعاً به مرتبه کمال کافی برای انسلاخ از بدن نرسیده است تا با کم شدن علقة نفس نسبت به بدن عالیم ضعف و اضمحلال و مرگ در آنها آشکار شود. از طرفی بیماری‌ها غالباً با عوامل خارجی مثل ورود میکروب‌ها و عقوبات‌ها وغیره از خارج به درون بدن ایجاد می‌شود و از این رو مرگ بر اثر بیماری‌ها نیز می‌تواند از نوع مرگ اخترامی به حساب بیاید و لزوماً به سبب قطع علقة نفس از بدن نیست. پس چرا صدرالمتألهین تمام مرگ‌ها بر اثر ضعف را از حاصل تکامل نفس و از نوع مرگ طبیعی به حساب آورده است.

اشکال ششم: به تجربه ثابت شده است که رعایت سه اصل تغذیه و بهداشت مناسب، تفریح و نشاط کافی و ورزش صحیح میزان عمر را کاملاً دگرگون می‌کند و مرگ‌های طبیعی منوط به این امور است و این کلام صدرالمتألهین که مرگ طبیعی صرفاً مربوط به رشد و تکامل نفس است، پذیرفته نیست.

۵. دیدگاه مختار

از نگاه نگارنده پاسخ به چرایی مرگ در یک زمان خاص را باید در قضا و قدر الهی جست و جو کرد و عوامل ذکر شده در اندیشه مشهور و صدرالمتألهین معدّاتی بیش نیستند و لزوماً مرگ به واسطه تکامل نفس یا ضعف بدن صورت نمی‌گیرد. خداوند متعال که تنها مؤثر و فاعل حقیقی و مستقل عالم است، براساس علم بینهایت و حکمت خود برای قطع ارتباط هر نفس با بدنش دو زمان حتمی و مشروط معین کرده است و هرگاه زمان جدایی بر سر این نفس از بدن جدا می‌شود و فرقی نمی‌کند که نفس به کمال رسیده یا نه، بدن به مرتبه‌ای از ضعف رسیده که دیگر نتواند از نفس منفعل شود یا نه.

برای تثبیت این نگاه لازم است مختصسری درباره قضا و قدر الهی توضیح دهیم. قضا در عالم تکوین همان وجوب و ضرورت فعلی است که ممکنات بر اثر انتساب از علت تامه خود دریافت می‌کنند و از آنحا که همه اشیای واقع در سلسله موجودات امکانی وجود و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و سلسله این علت‌ها به واجب تعالیٰ منتهی می‌گردد، می‌توان گفت: واجب تعالیٰ علت وجوب‌دهنده به تمام ممکنات است و این وجوب که همان قضاست، به واجب نسبت داده

۶. نتیجه

فلسفه مشهور علت مرگ غیراخترامی را فساد بدن و علت فساد بدن را که منجر به مفارقت روح از بدن می‌شود فساد قوه غاذیه بدن می‌دانند. ایشان در علت ازکارافتادگی قوه غاذیه اختلاف دارند؛ برخی دلیل از کار افتادن قوه غاذیه را از بین رفتن حرارت غریزی بدن می‌دانند، برخی قائل به این‌اند که دلیل از کار افتادن قوه غاذیه محدود بودن آن‌هاست و برخی دیگر عدم تولید مواد غذایی باکیفیت در بلندمدت را دلیل ازکارافتادگی قوه غاذیه ذکر کرده‌اند. صدرالمتألهین با رد نظریه مشهور معتقد است: از کار افتادن قوه غاذیه معلول مفارقت نفس است نه علت آن، آنچه در مرگ طبیعی باعث مفارقت روح از بدن می‌شود تکامل نفس است.

در پاسخ به چرایی مرگ در یک زمان خاص می‌توان گفت عوامل مذکور در اندیشه مشهور و صدرالمتألهین معدّات مرگ‌اند نه علت حقیقی آن و لزوماً مرگ به‌واسطه ضعف بدن یا تکامل نفس صورت نمی‌گیرد، بلکه خداوند متعال براساس علم بی‌نهایت و حکمت خود برای قطع ارتباط هر نفس با بدنش زمانی را معین کرده است که با سرسید آن زمان معلوم، نفس از بدن جدا می‌شود و فرقی نمی‌کند که نفس تکامل یافته باشد یا نه، بدن به مرتبه‌ای از ضعف رسیده باشد که نتواند از نفس منفعل شود یا نه.

منابع

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٤٠٤ق)، الطبيعت الشفاء، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
٢. ——— (٢٠٠٥م)، القانون في الطب، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٣. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج ٦، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
٤. خمينى، روح الله (١٣٩٢)، تقريرات فلسفه، تهيه سيد عبدالغنى اردبیلی، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
٥. سهروردی، يحيى (١٣٧٥)، مجموع مصنفات شيخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سید حسين نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
٦. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (١٣٥٤)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
٧. ——— (١٣٦٦ الف)، شرح اصول الكافی، ج ١، تصحیح محمد خواجه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
٨. ——— (١٣٦٦ ب)، تفسیر القرآن الكريم، ج ٦، قم: بیدار.
٩. ——— (١٣٧٥)، الاسفار الاربعه، شرح محمد تقی مصباح یزدی، ج ٨، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينى (ره).
١٠. ——— (١٣٧٨)، المظاہر الالھیه، تصحیح آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدر.
١١. ——— (١٣٨١)، زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
١٢. ——— (١٣٩٣)، الشواهد الروبوبيه في المناهج السلوكية، با حاشیه ملا هادی سبزواری، قم: بوستان کتاب.
١٣. ——— (١٤٢٢ق)، شرح الهدایة الائیریة، تصحیح مصطفی فولاد کار، بيروت: التاریخ العربی.
١٤. ——— (١٤٢٥ق)، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعة، قم: طلیعة النور.
١٥. طباطبایی، محمدحسین (١٣٨٤)، تفسیر المیزان، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
١٦. ——— (١٣٩٢)، نهایة الحکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينى (ره).
١٧. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٣٠ق)، الكافی، قم: مركز دار الحديث.

ذیمیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمتألهین^۱

حسن محسنی^۲
سید باقر حسینی کریمی^۳

چکیده

نظریه وجود رابط معلول از ابتکارات و مهمترین مبانی صدرالمتألهین است. او در این نظریه با نفی کثرت از وجود و ارجاع آن به شئون وجود، به وحدت شخصی وجود و کثرت شئون وجود می‌رسد. البته درک عمیق این نظریه دشوار است و برای جلوگیری از هرگونه سوءبرداشتی باید دقت کنیم که نظریه وجود رابط و نتیجه آن، که وحدت شخصی حقیقت وجود است، نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد. صدرالمتألهین در این نظریه در صدد اثبات این مدعایست که وجود معلول نه عین حقیقت وجود علت است و نه مستقل و منفک از آن، بلکه حقیقتی است بین آن دو امر، اما این مستلزم این نیست که وجود معلول هم حیث وابستگی و هم حیث استقلال داشته باشد. اساساً در حیطه وابستگی معلول به علت، وجودی نداریم که از جهتی وابسته و از جهتی مستقل باشد؛ همان‌طور که مستقل یعنی مستقل مطلق نه مستقل نسبی؛ چراکه در فلسفه، وجود یا وابسته محض است یا مستقل محض. درنتیجه از منظر صدرالمتألهین، وجود معلول (ممکن) نسبت به وجود علت (واجب) ربط محض‌اند و هیچ نحو استقلالی ندارند و تنها واجب است که مطلقاً مستقل است.

کلیدواژه‌ها: وجود رابط معلول، علیت، ساخت، وجود مستقل، صدرالمتألهین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۸

۲. (نویسنده مستنول) دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ استادمدعو دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. salehhmhmhm@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. sb.hosseini@umz.ac.ir

۱. مقدمه

وجودشناسی مهم‌ترین بخش از فلسفه اسلامی است. صدرالمتألهین عدم شناخت مستله وجود را موجب جهل به تمامی مبانی معرفت می‌داند؛ زیرا وجود اولین و شناخته‌شده‌ترین تصور نزد ماست و هر چیزی بهواسطه آن شناخته می‌شود. لذا لازمه نشناختن وجود عدم شناخت همه چیز است (حسنی، ۱۳۸۵: ۲). نظر ملا صدرا درمورد ربط وجود خالق و مخلوق را باید در نظریه «وجود رابط معلول» جست‌جو کرد که از مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه تلقی شده است. دلیل اهمیت این نظریه این است که در آن با نفی کثرت از وجود و ارجاع آن به شئون وجود، وحدت شخصی وجود و کثرت شئون وجود را نتیجه می‌گیرند که در آن، مدعای شهودی عرفان، مبنی بر وحدت شخصی وجود، با مدعای بدیهی فلسفه، مبنی بر پذیرش کثرت، با اتکا به مباحثی فلسفی و درخور فهم عقل، سازش و ترکیب یافته‌اند.

در نظریه وجود رابط معلول، معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیت جز حیثیت لغیره، جز حیثیت للعله، ندارد و جز وابستگی و قیام و ربط به واقعیتی دیگر، که علت نام دارد، نیست؛ جز صدور از علت نیست؛ همان ایجاد و کار و فعالیت علت است، نه اینکه واقعیتی است که در اثر ایجاد و کار و فعالیت علت موجود است. بنابراین صدرالمتألهین تمام ممکنات را شئون و اطوار وجود واجب تعالی می‌داند و اصل همه موجودات را وجود واحدی می‌داند که سایرین جز شئون و تجلیات او نیستند. آن وجود واحد همان وجود مستقل و غنی مطلق است و ماسوای او همه عین فقر و ربط به او هستند.

صدرالمتألهین وجود رابط را با وجود مستقل دو نوع متباین به شمار می‌آورد. او وجود رابط و مستقل را چنان از یکدیگر دور و بیگانه دانسته که اشتراک آن‌ها را تنها در لفظ مطرح کرده است. بنابراین میان وجود رابط و مستقل هیچ‌گونه جهت جامع و قدر مشترک در واقع و نفس الامر نمی‌توان پیدا کرد؛ زیرا اگر میان این دو سنخ از وجود یک‌جهت جامع و قدر مشترک وجود داشته باشد لازمه آن این است که آن قدر جامع بر وجود رابط قابل حمل باشد.

وجه اشتراک بین وجود مستقل و وجود رابط از منظر ملا صدرا منحصر در لفظ است. «صدرالمتألهین نیز وجود مستقل را منحصر در وجود خداوند و ماسوا را عین ربط و تعلق به آن می‌داند. او در بیان اختلاف آن دو به اشتراک لفظی قائل شده است». از سوی دیگر تعریر سنخیتی که بین علت وجودبخش و معلول وجود دارد، بیان می‌کند که چون علت وجودبخش به معلول خودش وجود می‌دهد، باید خودش آن وجود را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطای کند. مبنای قاعده سنخیت این است که معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد و با توجه به اینکه با اعطای وجود به معلول، چیزی از خودش کاسته نمی‌شود روشن است که وجود را به صورت

کامل‌تری دارد؛ به‌گونه‌ای که وجود معلوم جلوه‌ای از آن محسوب می‌شود. یعنی علت شیء باید کامل‌تر از آن شیء باشد و اگر فرض کنیم که علت شیء با آن شیء برابر نباشد، در واقع این‌طور می‌شود که هرکدام می‌خواهند به عین خودشان، خودشان را اعطای کنند که این محل است. بنابراین علت شیء باید کامل‌تر از آن شیء باشد. با توجه به مطالب ذکر شده هدف از پژوهش حاضر بررسی تحلیلی نظریه وجود رابط معلوم صدرالمتألهین براساس تعریر آیت‌الله مصباح‌یزدی است.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهشگران از دیرباز به مسئله وجود رابط معلولی توجه داشته‌اند و در مقالات و پایان‌نامه‌هایی به آن پرداخته‌اند:

- «وجود رابط»، غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشریه خردناهه صدراء، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۲۴. نویسنده در این مقاله به تبیین و تحلیل اصل وجود رابط پرداخته است.
- درآمدی به نظام حکمت صدرایی، عبدالرسول عبودیت. نویسنده در این کتاب به تبیین دقیق در باب ربط وجود خالق و مخلوق از منظر صدرالمتألهین پرداخته است.
- «نقد و بررسی کاربردهای نظریه وجود رابط بودن معلوم در مسائل فلسفی»، علی ارشد ریاحی و فتاح هنرجو، نشریه خردناهه صدراء، زمستان ۱۳۹۴، شماره ۸۲. نویسنده‌گان در این مقاله کاربردها و جایگاه‌های استفاده از نظریه وجود رابط را بررسی کرده‌اند.
- «وجود رابط در فلسفه اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رحمت‌الله باهنر، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۹. نویسنده در این پایان‌نامه به بررسی کارایی وجود رابط در فلسفه پرداخته است.
- «تأملی نقادانه درباره وجود رابط و مستقل با تأکید بر آرای استاد جوادی آملی»، غلامرضا شاملی و دیگران. نویسنده‌گان در این مقاله به بررسی کلی مسئله پرداخته‌اند و وجود رابط و مستقل را با استفاده از دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی نقده‌اند. سعی نویسنده‌گان بر آن است که ضمن اشکال به مبانی تقسیم وجود به مستقل و رابط از منظر ملا صدراء، با تحلیل معانی لنفسه، بنفسه، لغیره و بغیره، و همچنین تحلیل ارتباط وجود رابط در قضایا با موضوع و محمول، به تبیین دقیق تقسیم وجود به مستقل و رابط پردازند.
- «تحلیل صفات فعل خداوند از طریق وجود رابط»، حسن عزیزی و دیگران، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره ۱۳. نویسنده‌گان در این مقاله به شیوه اثبات صفات فعل خداوند به‌وسیله پذیرش نظریه وجود رابط پرداخته‌اند.

- «نتایج وجود رابط در خداشناسی فلسفی»، عبدالعلی شکر، نشریه خردناهه صدراء، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۷۰. در این مقاله به بررسی نتایج پذیرش وجود رابط در خداشناسی فلسفی پرداخته شده است.

- «بررسی مبانی عرفانی وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه»، در این پایاننامه چگونگی تقسیم وجود به رابط و مستقل و نظریه وجود وحدت وجود و تجلی وجود بررسی شده و مشخص شده که صدرالمتألهین در تقسیم وجود به رابط و مستقل از اصول اساسی عرفان اسلامی اثر پذیرفته است و وجودت شخصی وجود و تجلی می‌تواند مبانی وجود رابط بودن معلول قرار گیرد.

- «نسبت و رابطه خالق و مخلوق در اندیشه علامه محمدتقی جعفری و آیت الله جوادی آملی»، نویسنده با تکیه بر مبانی حکمی علامه جعفری از جمله مبانی تباین وجود خالق و مخلوق، نقدهایی را به دیدگاه آیت الله جوادی (وحدت شخصی وجود) وارد کرده است.

- «بررسی نتایج مترتب بر وجود رابط و رابطی در حکمت متعالیه»، پژوهش مؤلف این پایاننامه معطوف به بررسی حیثیت معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه وجود رابط و معانی حرفی در حکمت متعالیه و شارحین آن است.

- «تبیین وجود رابط در حکمت متعالیه»، نویسنده در این مقاله ابتدا به تبیین اصطلاحات فلسفی «وجود رابط قضایا»، «وجود فی نفسه لغيره» و «وجود رابط معلول» می‌پردازد و سپس اشاره می‌کند که اصطلاح سوم، جزء ابتكارات صدرالمتألهین است و مطابق اندیشه او، وجود ممکنات عین فقر و ارتباط به علت‌اند و از سنخ وجود رابط قلمداد می‌شوند. در مقابل، غالب فلاسفه وجود ممکنات را مرتبط با علت دانسته، آن‌ها را از سنخ وجود رابطی می‌دانند. تحقیقات مذکور به صورت کلی، به مسئله وجود رابط پرداخته‌اند یا به صورت موردنی، برخی از ابعاد وجود رابط را بررسی کرده‌اند، اما به بررسی دقیق و متنقِ حیثیت وابستگی وجودی وجود رابط معلول و ارتباط آن با وجود استقلالی علت نپرداخته‌اند و در این پژوهش می‌کوشیم به آن پردازیم.

۳. مفاهیم و معانی وجود رابط

مباحث فلسفی همواره بر محور وجود تشکیل شده است. وجود و احکام آن به عنوان موضوع فلسفه، بخش عمده‌ای از مباحث فلسفی را به خود اختصاص داده است. ثبوت و تحقق همه اشیا به وجود بوده، اما وجود نفس تحقق در اذهان و اعیان خارجی است و این مفهوم عام بدیهی نخستین تصویری است که در عقل آدمی ظاهر شده و چون هیچ چیز از حیطه مفهوم وجود بیرون نیست، حقیقت آن از حیث ظهور در عقل، ظاهر و تمام‌ترین اشیاست؛ بنابراین در تعقل وجود، به امر دیگری که شناخته‌تر و

اجلای از آن باشد، حاجتی نخواهد بود (کبیر، ۱۳۹۰: ۴۱/۱). (لذا اینکه گفته می‌شود وجود تعریف رسمی ندارد، از آن روست که در تعریف رسمی، شیء را با مفاهیم شناخته‌تر از خودش تعریف می‌کنند و در میان تصورات، مفهومی شناخته‌تر از وجود سراغ نداریم تا وجود را به آن تفسیر کنیم. خطاست که فکر کنیم چیزی آشکارتر از وجود هست که بتواند آن را تعریف کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۰۳/۱).

تقسیم وجود به رابط و مستقل یکی از مباحث تقسیمی فلسفه است. وجود رابط از الفاظی است که بیش از یک معنا دارد. برای جلوگیری از مغالطه به دلیل وجود اشتراک در لفظ، تمایز دقیق این اصطلاح را به نحو اختصار مطرح می‌کنیم. برای وجود رابط می‌توان حداقل چهار معنا برشمودر:

الف) معنای حرفی وجود که مفاد ثبوت شیء لشیء در قضایای هلیه مرکبه است. در مقابل آن، وجود مستقلی است که با تعبیر وجود محمولی بیان می‌شود زیرا مستقل^۲ محمول واقع می‌شود.

ب) امری که وجود فی نفسه آن، عین وجود لغیره باشد؛ یعنی این دسته از موجودات وجود لنفسه ندارند و تنها از وجود فی نفسه لغیره برخوردارند، نظیر اعراض که وجود فی نفسه آنان، عین وجودشان برای جواهر است. این معنا از وجود که وجود رابطی نامیده می‌شود در مقابل جوهر قرار دارد که دارای وجود لنفسه است.

ج) نسبت‌هایی که میان مقولات هفتگانه نسبی «این، وضع، متی، جده، فعل، افعال و اضافه» وجود دارد. این نسبت‌ها در غیر موجودند و هیچ استقلالی ندارند و درنتیجه فاقد ماهیت‌اند.

د) تعلقی و عین‌الربط بودن ممکنات و معالیل نسبت به ذات واجب و علت حقیقی آن‌ها که در مقابل آن، وجود مستقل حقیقی یعنی ذات واجب‌الوجود است که وجودش فی نفسه لنفسه بنفسه است. این معنا از وجود رابط صرفاً در کلام صدرالمتألهین به چشم می‌خورد و حتی برخی از شارحان آثار او در هنگام بحث از وجود رابط به این نکته کمتر توجه داشته‌اند و آن را با معانی دیگر درآمیخته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۹).

۴. تبیین نظریه «وجود رابط معلول»

نظریه وجود رابط و نتیجه آن، که وحدت شخصی وجود است، مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات نیست؛ به این معنا که آن‌ها معدوم باشند یا هر شئی واجب بالذات باشد یا ممکنات صرفاً اموری متنزع از وجود واجب بالذات باشند یا عین واجب بالذات یا جزء آن باشند. همچنین مستلزم این نیست که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد یا واجب بالذات به منزله روح باشد و ممکنات به منزله جسم او یا واجب بالذات همان کل جهان، یعنی مجموع ممکنات، باشد نه واقعیتی مستقل یا

واجب بالذات صرفاً امری منتنوع از وجود ممکنات باشد. همه این شقوق از دیدگاه صدرالمتألهین عقلاء و شرعاً باطل است. دستاورد نظریه وجود رابط جز این نیست که هر ممکن بالذات و معلولی، شائني از شئون واجب بالذات است؛ به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او، مقامی ندارد جز مقام آينه و آيتی که او را نشان می دهد (عبدیت، ۱۳۹۵/۱: ۱۹۹).

۵. تحلیل وجودبخشی علت

تحلیل وجودبخشی علت به این معناست که وقتی علت وجودبخش وجود را به معلول می دهد، چهار موجود و واقعیت خارجی در کار است: علت وجودبخش یا دهنده وجود (الف)؛ معلول یا گیرنده وجود (ب)؛ وجود یا شیء داده شده؛ ایجاد کردن یا دادن وجود. از واقعیت گرفتن وجود صرف نظر می کنیم، چون پیچیده نیست و تحلیل آن مثل تحلیل دادن وجود است.

تحلیل صدرالمتألهین این است که ابتدا به سراغ وجود و معلول می رویم، اگر هر دوی آنها موجود باشند لازم می آید که آن چیزی که معلول فرض کردیم معلول نباشد؛ چون اگر وجود را یک شیء و معلول را یک شیء در نظر بگیریم، این به این معناست که معلول ما وجود را از علت وجودبخش نگرفته است، بلکه قبل از گرفتن وجود از علت وجودبخش، از علت دیگری وجود داشته است و این با فرض «(الف) علت وجود (ب) است» تناقض دارد. ناچار باید قبول کنیم که معلول همان وجود بخشیده شده است و لاغیر. وجود و معلول یک شیء واحدند و این ذهن ماست که آن شیء واحد را به دو مفهوم تحلیل می کند.

بنابراین یا باید علت وجودبخش را پذیریم که این با اصل علیت در تناقض است یا اگر پذیرفتیم (که عقلاء چاره‌ای جز این نیست) قبول کرده‌ایم که معلول، همان فعلیت وجودبخشی علت است. به عبارت دیگر، مخلوق یعنی همان خلق کردن که کار خالق است.

پس هر فعلی رابطه‌ای است بین موجودات مستقل دیگر. اصطلاحاً این رابطه را «وجود رابط» می گویند. پس فعل موجود رابط است نه موجود مستقل. موجود مستقل واقعیتی است که از هیچ جهتی هیچ نحو وابستگی ای به غیر ندارد؛ نه از جهت ذات وابسته و قائم به غیر است نه از جهت صفات و نه از جهت افعال. به تعییر دیگر، نه در موجود بودنش، نه در داشتن صفاتش و نه در انجام دادن افعالش به دیگری نیازمند نیست و نه وابستگی و قیام صدوری به دیگری دارد، مانند قیام شیء به فاعلش، نه وابستگی و قیام حلولی، مانند قیام شیء به قابلش، و نه سایر انواع وابستگی و قیام را، مانند قیام مرکب به اجزا و وابستگی شیء به علل معده و مشروط بودنش به فقدان مانع. با توجه به اینکه هر نوع وابستگی و قیامی نوعی شرط است، می توان گفت وجود مستقل واقعیتی است که مطلقه غیرمشروط است؛ یعنی

۱۰۱ وجود رابط معلوم از دیدگاه صدرالمتألهین

از هیچ جهتی به هیچ نحوی به هیچ چیزی مشروط نیست (عبدیت، ۱۳۹۵: ۲۰۱). بنابر این تحلیل، می‌توان نتیجه گرفت در وجودبخشی علت دو واقعیت وجود دارد نه چهار واقعیت: ۱. علت؛ ۲. معلوم یا وجود یا ایجاد. پس ایجاد یا دادن وجود، موجودی مستقل نیست، بلکه موجودی رابط است.

۶. دلیل علی الاطلاق بودن وابستگی وجود معلوم

«ممکن است سؤال شود که چرا صدرالمتألهین وابستگی وجود معلوم به علت را با استقلال معلوم به لحاظ دیگر منافی می‌داند. جواب این است که ریشه اختلاف را باید در بحث جعل جست وجو کرد. به عقیده سایر حکما جعل یا به ماهیت تعلق می‌گیرد یا به اتصاف ماهیت به وجود. واضح است که ماهیت ذاتاً متعلق به علت نیست: «حیثیت ماهیت نه متعلق به جاعل است و نه غیرمتعلقه»؛ پس اگر جعل به ماهیت تعلق بگیرد به چیزی تعلق گرفته است که فی نفسه مستقل از علت است. همچنین اگر مجموع اتصاف ماهیت به وجود باشد باز از آن جهت که پای ماهیت در کار است، به نحوی استقلال از علت برای آن تصور می‌شود. ولی از نظر صدرالمتألهین جعل به وجود تعلق می‌گیرد و مجموع حقیقت وجود معلوم است و حقیقت وجود شئ امر بسیطی است که نه خود ماهیت است و نه ماهیتی در آن لحاظ می‌شود. بنابراین، یا وابسته است یا غیروابسته و حالت سومی در آن متصور نیست و هنگامی که وابستگی آن به علت پذیرفته شد کاملاً وابسته بوده، هیچ جهت استقلالی از علت نخواهد داشت» (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۹۹).

به تعبیر دقیق‌تر، معلوم، خود ربط است. اصطلاحاً وجود دادن «شئ له الربط» نیست، بلکه «شئ هو الربط» است. توضیح مطلب این است که وقتی معلوم عین ایجاد است، ایجاد ربط به علت وجودبخش خواهد بود. همان‌طور که گفته شد در پول دادن حسن به رضا، رابطه بین چند موجود مستقل برقرار است، اما در وجودبخشی این‌طور نیست، بلکه علت هست و معلوم یا وجود یا ایجاد که به این ربط ربط یک‌طرفه می‌گویند. حسن، رضا و پول باهم مرتبط‌اند با فعل دادن، اما در وجودبخشی، علت و معلوم با هم مرتبط نیستند، بلکه یکی ربط و دیگری طرف ربط است؛ پس معلوم با علت مرتبط نیست، بلکه معلوم خود ربط به علت است نه شئی که مرتبط با آن باشد. معلوم حیثیتی جز ربط به علت وجودبخش ندارد و معلوم چیزی نیست جز رابط، و این نظریه را «وجود رابط معلوم» می‌گویند (عبدیت، ۱۳۹۷: ۸۰).

۷. وجه افتراق بین وجود رابط و وجود رابطی

«تفاوت میان «وجود رابط» و «وجود رابطی» یک تفاوت اساسی به شمار می‌آید؛ زیرا «وجود رابط»

عين وابستگی و تعلق به غیر است، ولی «وجود رابطی» چیزی است که جنبه «فی نفسه» را دارد. «وجود رابطی» اگرچه در جهان خارج پیوسته به غیر خود وابسته است، ولی در عین حال وجودی است که می‌توان آن را وجود «فی نفسه» نام نهاد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: «وجود رابطی» نوعی از هستی است که از اقسام هستی در خود به شمار می‌آید، ولی معنی در خود بودن آن این است که پیوسته برای غیر خود صورت تحقق می‌پذیرد. دلیل اینکه «وجود رابطی» در خود و برای غیر است و می‌توان آن را «فی نفسه لغیره» نام نهاد، این است که وجود اعراض در جهان خارج از این منسلخ بروخوردارند. وجود عرض چیزی است که در خود است و می‌توان آن را وجود «فی نفسه» نام نهاد، ولی معنی در خود بودن آن این است که همواره در جهان خارج برای غیر خود تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت در خود بودن وجود عرض، عین برای غیر خود بودن آن به شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۲۲۲).

وجود رابطی یا وجود فی نفسه لغیره واقعیتی است وابسته و قائم به دیگری، به طوری که ممکن نیست وابستگی آن را از شیئی که به آن وابسته است قطع کرد تا جایز باشد بدون وابستگی به آن یا وابسته به غیر آن موجود باشد؛ قطع وابستگی از آن همان، و انعدام وجود رابطی نیز همان (عبدیت، ۱۳۹۵: ۲۰۲/۱).

وجود رابطی به معنایی است که قوم مشاء در فلسفه رایج بهسوی آن رفته‌اند که وجود معلوم به نسبت به علتش، وجود رابطی دارد؛ یعنی اینکه برای معلوم وجود مستقل از علت است جز اینکه این وجود مستقل معلوم، منسوب به علت است و سلب این انتساب از وجود معلوم نسبت به علت، صحیح نیست؛ یعنی نمی‌شود که معلوم را از این انتساب به علت منسلخ نمود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۸).

در مقایسه با وجود رابطی، که واقعیتی فی نفسه لغیره است، وجود رابط فاقد جنبه فی نفسه است و فقط لغیره است؛ پس وجود رابط چیزی نیست جز همان خود ربط و وابستگی و قیام و صدور و حلول و ایجاد و عروض و امثال آن‌ها. با توجه به ویژگی‌هایی که برای جنبه فی نفسه و جنبه لغیره وجود رابطی برشمردیم، می‌توان دریافت که اگر حقیقت وجود رابط بما هی لحظ شود، فقط به صورت مفهومی حرفي در ذهن منعکس می‌شود و درنتیجه:

الف) نه مفهوم اسمی وجود از آن حاکی و بر آن صادق است، بلکه به جای آن مفهوم حرفي وجود، مشهور به «گون ناقص»، از آن حاکی است. (قطعاً وجود رابط به معنای اول، مفهوم تعلقی است (یعنی مفهومی که حقیقتاً از وجود رابط حکایت کند مفهوم تعلقی است). ممکن نیست که تعلق استقلالی پیدا کند و این از معانی حرفيه است و محال است این شان از آن منسلخ شود. و بهواسطه

توجهی التفات (روی برگرداندن نظر) معنای اسمی بگیرد؛ پس تبدیل به وجود محمولی می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸۲/۱). «صدرالمتألهین پیشنهاد می‌کند که برای جلوگیری از خلط و اشتباه بین معانی مختلف بهتر است که برای اقسام وجود رابطی وجود فینفسه اصطلاح خاصی به کار ببریم. بنابراین، قرارداد می‌کنیم که از این پس به معنای اول از وجود رابطی «وجود رابط» و تنها به معنای دوم «وجود رابطی» اطلاق کنیم؛ زیرا در معنای دوم یک جهت استقلالی و یک جهت نسبی وجود دارد و «یاء نسبت» این معنا را افاده می‌کند. همچنین معنای اول از وجود مستقل را «وجود محمولی» و معنای دوم را «وجود فینفسه» می‌نامیم» (صبحایزدی، ۱۳۹۳: ۴۰۳).

ب) نه مفهومی ماهوی یا مفهوم مستقل دیگری از آن در ذهن منعکس می‌شود تا به حمل هو هو بر آن صادق یا آن موجود باشد، بلکه به جای آن با انواع مفاهیم حرفی به اقسام آن اشاره می‌شود و از همین رو، موضوع یا محمول هیچ قضیه‌ای واقع نمی‌شود؛ پس ثانی واقعیتی که مربوط‌الیه آن است نیست.

ج) وجود رابط مناط اثینیت و مستلزم تعدد و تکثیر واقعیات و اشیاء موجود در عالم نیست. البته با مسامحه، با مفاهیمی اسمی، همچون ربط و رابط و وجود رابط و وابستگی و قیام و صدور و ایجاد که حاکی از ربط و وابستگی‌اند، نه حاکی از استقلال، می‌توان به آن اشاره کرد.

۸. وجود رابط معلوم

صدرالمتألهین، در باب وجود معلوم، دو گونه نظر داده است: الف) گاهی، در توصیف آن، می‌گوید: وجودی است عین ایجاد علت؛ یعنی، برای معلوم وجود فینفسه قائل است، اما آن را بعینه للغیر، یعنی للعلّه می‌داند؛ همان‌طور که برای عرض که حال در جوهر است، وجود فینفسه للجوهر قائل است؛ البته با این فرق که چون قیام عرض به جوهر حلولی است، سبب اتصاف جوهر به عرض است، برخلاف قیام معلوم به علت که چون صدوری است، موجب اتصاف علت به معلوم نیست؛ یعنی برای هر دو وجود رابطی قائل است با این تفاوت که به سبب اختلاف نحوه قیام، در یکی وجود رابطی سبب اتصاف مربوط‌الیه به آن است و در دیگری نیست.

ب) گاهی به‌کلی منکر وجود فینفسه برای معلوم است و آن را جز ایجاد علت، جز حیثیت صدور از علت، جز حیثیت ربط به علت نمی‌داند، به‌طوری‌که حتی در ذهن نیز ممکن نیست آن را به ذاتی و ربطی مغایر ذات تحلیل کرد؛ یعنی، حتی به‌حسب ذهن هم «ذات لـها الـربط» نیست.

ممکن است دو نظر مذکور او را به یک نظر تقلیل داد به این صورت که: نظر اول، یعنی وجود رابطی معلوم، به نظر دوم، یعنی به وجود رابط معلوم، می‌انجامد؛ یعنی، نظر دوم از نظر اول قابل استنتاج است. او ابتداً وجود رابطی معلوم را ثابت می‌کند؛ یعنی ثابت می‌کند که واقعیت معلوم

وجودی است عین ایجاد علت و عین ارتباط با آن و سپس به وجود رابط معلول می‌رسد؛ یعنی ثابت می‌کند که چنین امری فاقد جنبه فی‌نفسه است و صرف ایجاد است و لاغیر، پس جز شان علت نیست. بنابراین از دیدگاه او، وجود رابطی معلول در حکم مقدمه‌ای است برای وصول به وجود رابط معلول (عبدیت، ۱۳۹۵: ۲۱۲/۱). بنابراین صدرالمتألهین تمام ممکنات را شنون و اطوار وجود واجب تعالی می‌داند و اصل همه موجودات را وجود واحدی می‌داند که سایرین جز شنون و تجلیات او نیستند. آن وجود واحد همان وجود مستقل و غنی مطلق است و ماسوای او همه عین فقر و ربط به اویند.

۹. وجود رابطی معلول

وجود رابطی معلول وجودی است فی‌نفسه للعله و وجود رابط معلول فقط للعله است و فی‌نفسه نیست. داشتن جنبه فی‌نفسه به معنای مغایرت واقعیت معلول و واقعیت علت در خارج است؛ بنابراین احکامی که بر نظریه وجود رابطی معلول مترتب می‌شود، عبارت‌اند از:

«الف) رابطه علی - معلولی موجب کثرت اشیا و موجودات است.

ب) جنبه فی‌نفسه معلول، که با واژه «ذات» از آن یاد می‌کند، به صورت مفهوم اسمی‌ای که به هیچ نحو از وابستگی حاکی است، مثلاً به صورت مفهوم انسان در ذهن منعکس می‌شود.

پ) می‌توان معلول را از طریق مفهوم ماهوی مذکور، بدون در نظر گرفتن علت و مستقل از آن تصور کرد.

ت) می‌توان در ضمن قضیه‌ای بر معلول حکم کرد و آن را به محمولات و اوصافی توصیف نمود.

ث) می‌توان در ضمن قضیه هلهی بسیط‌های، درباره معلول، مثلاً درباره انسان، گفت: «انسان موجود است»، «انسان واقعیتی خارجی است»، «انسان شیئی از اشیاست».

ج) معلول مصادق مفاهیمی اسمی همچون مفهوم موجود و واقعیت و شیء و واقعی و ثابت است و بالتبغ، بنابر احوال وجود، مصادق مفهوم اسمی وجود نیز است.

چ) می‌توان، در ضمن هلهی مركب‌های، معلول را، مثلاً انسان را، به اوصافی همچون وابسته به غیر و امثال آن توصیف کرد و گفت: «انسان وابسته به غیر است» یا «انسان صادر از علت است».

ح) می‌توان از وجود معلول در خارج، با تأکید بر جنبه فی‌نفسه آن، با مفاهیم ترکیبی اسمی، همچون «ذات هو الربط» یا «ذات عین الربط بالعله» یا «وجودی عین ایجاد علت» یا «موجودی عین صدور» و امثال آن‌ها، حکایت کرد.

خ) می‌توان از معلول، در تحلیل ذهن، با تأکید بر جنبه فی‌نفسه آن، با مفاهیم ترکیبی اسمی، همچون «ذات لها الربط» یا «ذات وابسته به علت» یا «شیء صادر از علت» یا «موجود به ایجاد

علت» و امثال آن‌ها، حکایت کرد» (عبدیت، ۱۳۹۵: ۲۱۸).

وقتی براساس تشکیک در وجود رابط معلوم و مراتبیش، به پایین‌ترین مرتبه وجودی عالم یعنی عالم طبیعت و ماده می‌نگریم، جز حیثیت فقر وجودی و وابستگی به وجود مستقل یعنی واجب تعالیٰ چیزی را درک نخواهیم کرد. «فاعل‌های عالم ملک و طبیعت، چون تحت حکومت ابعاد مکانی و حاکمیت جهات امکانی قرار دارند و اسیر در بند هیولا و هیولانی‌ها بوده و به قیدهای ماده و مادیات و به زنجیرهای زمان و حرکات بسته‌اند، آثارشان از نظر وضع، از آن‌ها منعزل و مجرّاً، و از حیث مکان از آن‌ها منفصل‌الهویّه است که این بالاترین مراتب عزل و انفصال است و این امر به سبب امتزاج وجود ایشان با عدم و دوریشان از ساحت قدس ملک علام است» (خمینی، ۱۳۸۹: ۹۱).

۱۰. تباین وجود مستقل و وجود رابط

صدرالمتألهین وجود رابط را با وجود مستقل دو نوع متباین به شمار می‌آورد. او وجود رابط و مستقل را آن‌چنان از یکدیگر دور و بیگانه دانسته که اشتراک آن‌ها را تنها در لفظ مطرح کرده است. بنابراین میان وجود رابط و مستقل هیچ‌گونه جهت جامع و قدر مشترک در واقع و نفس‌الامر نمی‌توان پیدا کرد؛ زیرا اگر میان این دو سخن از وجود یک جهت جامع و قدر مشترک وجود داشته باشد، باید آن قدر جامع بر وجود رابط قابل حمل باشد.

وجود رابط» از آن جهت که ربط است نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول؛ زیرا چیزی که هیچ‌گونه خودی و «فی‌نفسه» بودن ندارد، به هیچ یک از احکام نیز محکوم نمی‌گردد. به همین جهت «وجود رابط» را نه کلی می‌توان خواند و نه جزئی؛ نه عام می‌توان نامید و نه خاص. آنچه درباره «وجود رابط» می‌توان گفت این است که گفته شود: وجود رابط، وجود رابط است.

باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود میان «وجود رابط» و مستقل هیچ‌گونه جهت جامع و قدر مشترک نیست، معنی آن این است که «وجود رابط» که عین تعلق و وابستگی است هرگز این خصلت را از دست نداده و نمی‌تواند به عنوان یک وجود مستقل موردن توجه و التفات واقع شود. «وجود رابط» چیزی است که امر آن میان نفی و اثبات دایر است و هیچ‌گونه احتمال دیگری درباره آن قابل قبول نیست. معنی این سخن آن است که اگر «وجود رابط» بدون خصلت رابط بودن در نظر گرفته شود، چیزی جز نیستی و نابودی نیست. به طور خلاصه می‌توان گفت که موجودات عالم امکان نسبت به وجود حق تبارک و تعالیٰ جز عین ربط و صرف تعلق چیز دیگری نیستند، ولی همین موجودات وقتی به خود منسوب گشته و با یکدیگر مقایسه شوند سلسله‌ای از موجودات را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن‌ها را موجودات مستقل نام نهاد. وجه اشتراک بین وجود مستقل و وجود رابط از نظر ملا صدرًا منحصر در لفظ است.

«صدرالمتألهین نیز وجود مستقل را منحصر در وجود خداوند و ماسوا را عین ربط و تعلق به آن می‌داند. او در بیان اختلاف آن دو به اشتراک لفظی قائل شده است» (شکر، ۱۳۸۹: ۳۱).

۱۱. سنتیت بین علت و معلول

ترییر سنتیت بین علت وجودبخش و معلول چنین است که چون علت وجودبخش به معلول خودش وجود می‌دهد، باید خودش آن وجود را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند آن را اعطای کند. مبنای قاعده سنتیت این است که معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد و با توجه به اینکه با اعطای وجود به معلول، چیزی از خودش کاسته نمی‌شود روشن است که وجود را به صورت کامل‌تری دارد؛ به گونه‌ای که وجود معلول جلوه‌ای از آن محسوب می‌شود؛ یعنی علت شیء باید کامل‌تر از آن شیء باشد و اگر فرض کنیم که علت شیء با آن شیء برابر نباشد، درواقع این طور می‌شود که هر کدام می‌خواهد خودشان را به عین خودشان اعطای کنند و این محال است؛ بنابراین علت شیء باید کامل‌تر از آن شیء باشد.

به عبارت دیگر، آنچه درمورد علت وجودبخش لازم است، دارا بودن کمالات وجودی معلول، به صورت کامل‌تر و عالی‌تر است، نه واجد بودن نقص‌ها و محدودیت‌های آن، و اگر مفهوم جسم و لوازم آن، از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییرپذیری، بر علت وجودبخش صدق نمی‌کند، به این دلیل است که مفاهیم مذکور لازمه نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادی است، نه لازمه کمالات آن‌ها. بنابراین اینکه گفتیم معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد، منظور از شیء، صرف‌آ کمال است نه چیز دیگر (مصطفای زیدی، ۱۳۶۶: ۶۶/۲).

البته اصطلاح تعطیل که در کلام صدرالمتألهین آمده است، در بین متكلمين و فلاسفه به دو معنا به کار می‌رود: گاهی بر تعطیل معرفت خداوند و گاهی بر تعطیل ذات الهی از صفات کمال اطلاق می‌شود. واضح است که اولی بجهة معرفت‌شناختی و دومی بجهة وجودشناختی بازمی‌گردد. به هر حال، چنان‌که ایشان فرمودند، نظریه فوق به هر دو قسم تعطیل منجر می‌شود؛ یعنی هم باید صفات کمال را از خداوند نفی کرد و هم انسان را در شناخت ذات و صفات الهی عاجز دانست (مصطفای زیدی، ۱۳۹۳: ۲۸۸/۱).

طبق نظر ملا صدراء، اولین چیزی که از واجب‌الوجود صادر گردیده، وجود منبسط است. وجود منبسط جلوه اولیه ذات واجب‌الوجود است. شمول و انبساط او مانند شمول، انبساط و عمومیت کلیات طبیعیه نظیر انسان و حیوان نیست. او براساس نظریه وجود رابط، با جایگزین کردن ت Shank به جای علیت و وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور وجود به جای تشکیک در وجود، بیان می‌کند که صادر

اول تنها می‌تواند وجود منبسط باشد که تجلی حق است، نه وجودی مستقل از او. وجود منبسط وجودی است که وجود و شمولش، مانند طبایع کلیه و ماهیات عقلیه نیست، بلکه به صورتی است که عرفا آن را می‌شناسند و آن را نفس رحمانی می‌خوانند. او صادر اول است و او اصل وجود عالم و کل اشیاست؛ به این صورت که با عقل، عقل است و با نفس، نفس است و با جسم، جسم است و با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض.

۱۲. بطلان وجود در رابط و وحدت شخصی وجود

مطلوبی که نباید از آن غفلت کرد این است که وجود رابط قسمی از وجود نیست؛ زیرا تعبیر «قسمی از وجود» به معنای «بخشی از مصاديق مفهوم اسمی وجود» است، در حالی که گفتیم وجود رابط چون وجود فی نفسه نیست، هیچ مفهوم اسمی‌ای، و از جمله مفهوم اسمی وجود و واقعیت و شیء و موجود و امثال آن‌ها، بر آن صادق نیست، پس قسمی از وجود نیست. برخلاف آن، وجود مستقل و رابطی، چون وجود فی نفسه‌اند و مصاديق مفاهیم مذکورند، دو قسم از وجودند. پس تقسیم وجود به مستقل و رابطی و رابط تقسیمی حقيقی نیست؛ چون وجود رابط حقيقةً قسمی از وجود، که مقسم این تقسیم است، نیست؛ به تعبیر دیگر، واژه «وجود» در عنوان «وجود رابط» با واژه «وجود» در دو عنوان «وجود مستقل» و «وجود رابطی» مشترک لفظی اند نه معنوی؛ به اختصار، «وجود رابط» و «وجود محمولی یا وجود به معنای اسمی» جز در مجرد لفظ «وجود» مشترک نیستند. «اشتراك بین وجود رابط و وجود محمولی، در مجرد لفظ است» (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۱).

البته تلقی آیت الله محمدتقی آملی از این نظرِ صدرالمتألهین این است که «شاید مراد به آن این است که چون بین وجود رابط وجود محمولی نهایت دوری هست، نزدیک است که عنوان وجود برای هر دو به نحو اشتراك لفظی باشد نه اینکه مراد آخوند از این لفظ «اشتراك لفظی» بین این دو نحو وجود به صورت حقيقی آن باشد» (آملی، ۱۳۷۷: ۱۹۷/۱). «حاصل اینکه وجودات رابطی، که فی نفسه‌اند، بخشی از موجودات و اشیائند، برخلاف وجودات رابط که چنین نیستند؛ یعنی، با داشتن وجودهای رابطی متکثر، موجودات و اشیائی متکثر خواهیم داشت، اما با داشتن وجودهای رابط متکثر، موجودات و اشیائی متکثر نداریم، بلکه شئون متکثری برای وجود فی نفسه‌ای که مربوط‌الیه آن هاست خواهیم داشت. غیر واجب تعالی صرفاً موجوداتی هستند که وجودشان فقط تجلی وجود واجب تعالی است، نه وجودی در عرض وجود او. این مطلب نقطه کور و عمیق درباره وجود رابط معلول از منظر صدرالمتألهین است و غفلت از آن موجب سردرگمی در تفسیر سخنان صدرالمتألهین خواهد شد» (عبدیت، ۱۳۹۵: ۲۰۸/۱).

۱۳. نتیجه

فهم نظریه «وجود رابط معلول» صدرالمتألهین دقت زیادی می‌طلبد؛ زیرا در صورت عدم دقت، نظریه مذبور به سطحی ترین و حتی شرک‌آلودترین نظرات درمورد ربط وجود خالق و مخلوق شبیه خواهد شد. با توجه به تلاش ملا صدرا برای حل مسئله‌ای عمیق و پیچیده، باید در نظریه او کمال دقت را داشته باشیم. او علی‌الظاهر در دو بخش از اسفار که از مهم‌ترین کتب فلسفی اوست، خیلی اوج گرفته و در تبیین مسئله ربط وجود خالق و مخلوق سخنی پرمغز ارائه می‌دهد:

بخش اول: «از چیزهایی که لازم است بدانیم این است که اینکه ما مراتب وجودات متکثره را اثبات کردیم و تعدد و تکثر وجودات را به بحث و تعلیم پرداختیم، با اثبات بحث وجود وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً در تنافی نیست، بلکه ما برهان قطعی خواهیم آورد که وجودات اگرچه تکثر و تمیز دارند، اما این وجودات متکثره و متمیزه از مراتب تعیینات حق اول (واجب‌الوجود بالذات) و ظهورات نور او و شئونات ذات اویند، نه اینکه این‌ها اموری مستقل و ذواتی منفصله از واجب‌الوجود بالذات باشند».

بخش دوم که از جهت صراحة و اوج گرفتن حائز اهمیت بیشتری است: «وجود و موجود در یک حقیقت شخصیه، منحصر است و هیچ شریک و ثانی‌ای در حقیقت وجود، وجود ندارد و هر آنچه در عالم وجود، غیر از واجب‌الوجود بالذات و معبد ملاحظه می‌شود، از ظهورات ذات معبد و تجلیات صفات او هستند که این صفات در حقیقت، عین ذات او می‌باشند. غیر واجب تعالی نسبت به واجب تعالی مثل سایه برای شخص است. غیر او سایه اوست و این مطلب عین نسبت دادن وجود به عالم مخلوقات است. این اعیان ممکنات فقط محل ظهور سایه الهی اند که عالم نامیده می‌شوند».

تعییر ملا صدرا درباره وجود واجب تعالی، وحدت شخصی وجود (منظور از وجود، وحدت، وحدت عددی نیست، بلکه وحدت سعی یا اطلاقی است که به وحدت جمعی تعییر می‌شود) است، اما موجودات دیگر را به عنوان ظهور و تجلی او می‌پذیرد و وجود مخلوقات متکثره را انکار نمی‌کند. ماسوای الله را نه عین الله می‌داند و نه منفصل از او، بلکه مظهر تجلی صفات او می‌داند. مثل نسبت سایه هر شخصی به آن شخص، که سایه، نه غیر از ذی‌سایه است و نه عین ذی‌سایه.

از نظر صدرالمتألهین، وجود همه ممکنات نسبت به وجود واجب ربط محض اند و هیچ نحو استقلالی ندارند و تنها این واجب است که مطلقاً مستقل است. صدرالمتألهین بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود رابط و مستقل را نیز دگرگون ساخت، به طوری که تنها ذات حق را شایسته نام وجود دانست. به نظر او معلول یا رابط مصدق وجود نیست، بلکه جلوه ذات اوست؛ بنابراین حقیقت وجود رابط معلول، در جلوه بودن آن نسبت به علت، متبادر خواهد شد.

منابع

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *دُرر الفوائد*، قم: اسماعیلیان.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، *شرح فارسی الأسفار الأربعه*، قم: بوستان کتاب.
۴. حسنی، سید حمیدرضا (۱۳۸۵)، «وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۲۷(۳): ۲۴-۳.
۵. خمینی، روح الله (۱۳۸۹)، *ترجمه و متن مصباح الهدایه الى الخلافه والولایه*، تهران: انتشارات عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)).
۶. رحیمپور، فروغ السادات (۱۳۸۹)، «تأملی در مبانی اختلاف نظر ابن سینا و ملا صدرآبادی پیرامون صادر اول و انطباق آن با حقیقت محمدیه (ص)»، *پژوهشی الهیات - تطبیقی*، ش ۴(۱): ۷۳-۸۸.
۷. شکر، عبدالعلی (۱۳۸۹)، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، قم: بوستان کتاب.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، *تفسیر آیه نور یا بیان مراتب آفرینش*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۹. ——— (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعه*، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴)، *فلسفه مقدماتی «برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری»*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی؛ هستی‌شناسی و جهان‌شناسی*، قم: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۹۷)، *سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (خداشناسی)*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. کبیر، یحیی (۱۳۹۰)، *شرح و تحقیق شواهد الربوبیه*، قم: بوستان کتاب.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: انتشارات معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵. —— (۱۳۹۳)، *شرح الأسفار الأربعه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *جهان‌بینی توحیدی*، تهران: صدرا.

ذیمیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

مقایسه قطبیقی ادراک معنا در پوزیتیویسم و فلسفه اسلامی^۱

محمد رضابیگی علم‌آبادی^۲

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی^۳

فخرالسادات حسینی‌زاده^۴

چکیده

علوم شناختی در بردارنده نظریات گوناگونی پیرامون ادراک معناست. برخی از آن‌ها براساس مکتب پوزیتیویسم شکل گرفته‌اند. براساس دکترین اصلی پوزیتیویسم، تنها ابزار شناخت معتبر احساس (حوالی) است. علوم معتبر از منظر این مکتب علمی‌اند که روابط و مناسبات ظاهری اشیاء را مشاهده و آزمایش می‌کنند. روان‌شناسی حس‌گرایانه یکی از این علوم است. در این علم، ادراک انسان در سطح اعصاب، تحریکات عصبی و فعالیت‌های مغزی مطالعه می‌شود. برخی از شاخه‌های این نوع روان‌شناسی، ادراک را مادی می‌دانند. در این نوع روان‌شناسی ادراک معنا تنها با ابزار حوالی و با رویکردی کاملاً مادی تبیین می‌شود. این دیدگاه از نظر بسیاری از اندیشمندان اسلامی مردود است؛ زیرا علوم وابسته به مکتب پوزیتیویسم، تنها تبیینی مادی از پدیده‌ها ارائه می‌دهند، در حالی که بسیاری از پدیده‌ها علاوه بر جنبه‌های مادی دارای جنبه‌های غیرمادی و مجردند. از منظر فلسفه اسلامی علاوه بر حوالی، عقل انسان در ادراک معنی جایگاه ویژه‌ای دارد. این ادراک در مراتب مختلف و توسط ابزارهای گوناگون صورت می‌پذیرد، اما در نهایت مدرک اصلی معنا همان نفس انسان است. در این مقاله ابتدا چگونگی ادراک معنی در مکتب پوزیتیویسم بررسی می‌شود و سپس چگونگی ادراک معنی از منظر فلسفه اسلامی تبیین می‌گردد. روش تحقیق ما در این مقاله توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است.

کلیدواژه‌ها: پوزیتیویسم، فلسفه اسلامی، حس‌گرایی، ادراک، معنی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۴

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران.

mohammad.rezabaygi2020@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران. normohamadi126@gmail.com

۴. دانشپژوه دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. ایران.

hosseini.f2050@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله پژوهش حاضر بررسی تطبیقی ادراک معنا در نظریات پوزیتیویستی و فلسفه اسلامی است. ادراک معنا از مسائل مهم و محوری حوزه معرفت‌شناسی است. از آنجا که دغدغه هر انسانی کشف حقیقت و دست‌یابی به حقایق است و رسیدن به حقیقت به ابزار صحیح و کارآمد نیاز دارد، پس طرح مباحث معرفت‌شناسی بررسی ابزار شناخت، ملاک صحت و خطای ادراک و چگونگی ادراک امری ضروری است. به همین سبب این پژوهش با رویکرد تطبیقی به بررسی دو دیدگاه روش‌شناختی در ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی و پوزیتیویسم می‌پردازد و درصد است مسائل هر دو مکتب تبیین و نقاط اشتراک و افراق آن‌ها در چگونگی ادراک معنا را بیان کند.

۲. تبیین مسئله

در طول تاریخ فلسفه غرب، برخی فلاسفه در باب چگونگی ادراک معنا قائل به انحصر درک معنا در حواس و تجربه شده‌اند و با قبول این دیدگاه چالش‌های نوینی را در حوزه دین، ارزش‌های اخلاقی، جامعه و مسائل متافیزیکی خلق نموده‌اند. مسئله ادراک معنا در غرب را می‌توان در آثار و نوشته‌های فیلسوفانی همچون لاک، بارکلی و هیوم جست‌وجو کرد؛ زیرا آنان معنا را همان «صورت‌های حسی موجود در ذهن» می‌پنداشتند (عسکری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۳۱). پوزیتیویست‌ها با قائل شدن به مصدق خارجی برای معنا، دیدگاهی جدید در این مسئله مطرح نمودند. پوزیتیویسم یا اثبات‌گرایی یکی از رویکردها و پارادایم‌های علمی است که تجربه را تنها راه معتبر شناخت می‌داند و از طریق تجربه به دنبال کشف و تعمیم قوانین ثابت و پیش‌بینی پدیده‌ها براساس آن است. پوزیتیویسم این اصل را در علوم طبیعی که تاحدی پیش‌بینی پذیر است مسلم می‌داند و آن را به علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز تسری می‌دهد (امزیان، ۱۳۸۰: ۴۰). در باب آموزه پوزیتیویسم می‌توان گفت که آن را آگوست کنت فرانسوی بنیان گذاشته است (پین، ۱۳۸۲: ۱۹۶). در اوایل قرن بیستم مکتبی به نام حلقة وین شکل گرفت که پوزیتیویسم منطقی نامیده شد و اعضای آن نفری متافیزیک را به آموزه‌های کنت افزودند (همان). این جریان بر جسته تفکر فلسفی، به نامهای مختلفی همچون نتوپوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، تجربه‌گرایی منطقی، فلسفه تحلیلی و تحلیل زبان‌شناختی، مطرح شده است. طبق این گرایش که می‌توان آن را حس‌گرایی یا اصالت حس افراطی نامید جایی برای بحث و پژوهش علمی و یقین آور پیرامون مسائل ماورای طبیعت باقی نمی‌ماند و همه مسائل فلسفی پوچ و بی‌ارزش تلقی می‌گردد (صبحان یزدی، ۱۳۶۶: ۲۱۳).

فلسفه اسلامی، برخلاف پوزیتیویست‌ها، تجربه را یکی از راههای شناخت عالم واقع دانسته‌اند و

در چگونگی ادراک معنا از میان عقل و حس، اصالت را به عقل داده‌اند. فیلسوفان اسلامی، مانند ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالملأهین به صراحة درباره چگونگی ادراک معنا بحث نکرده‌اند، اما با توجه به فضای فکری حاکم بر آثار آن‌ها، می‌توان نفس را عامل مهم در فرایند ادراک معنا، مفروض گرفت. از منظر فلاسفه اسلامی مکتب پوزیتیویسم، از طرفی، به دلیل حس‌گرایی مطلق و کنار گذاشتن عقل و ... نمی‌تواند همه حقایق علمی یک پدیده را آشکار نماید و تها به تبیین مادّی آن پدیده بستنده می‌کند و از طرف دیگر معنای حاصل از ادراک یک پدیده مجرد و غیرمادّی است و با تبیینی مادّی از ادراک انسان نمی‌توان کسب معنای مجرد را تبیین نمود. در نظر این اندیشمندان، تبیین همه جانبه یک پدیده در گرو به کارگیری صحیح ابزارهای شناخت انسان است. این ابزارهای شناختی، نفس انسان را در مراحل گوناگون شناخت یاری می‌دهند و انسان را از شناختی حسی به شناختی غیرمادّی از یک پدیده منتقل می‌کنند.

با توجه به رویکرد فلاسفه اسلامی، می‌توان ادراک معنا را در مراحل گوناگون شناختی بررسی نمود و در انتهای به تبیینی غیرمادّی از ادراک معنا نائل شد که نتیجه آن کسب معنایی مجرد است. این رویکرد نقطه مقابل ادراک حسی معناست. برای دستیابی به این امر ابتدا چگونگی ادراک معنا از منظر پوزیتیویسم و سپس چگونگی ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی بررسی می‌شود.

۳. پوزیتیویسم

سنت تجربه‌گرایی معاصر از فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) آغاز شد. وی پس از اعلام ناتوانی روش‌های افلاطونی و ارسطویی در پژوهش معرفت، روش مشاهده و استقرارا به عنوان تنها راه درست و موفق کاوش علمی برگزید. این روش توسط جان لاک، بارکلی و دیوید هیوم پیگیری و تقویت شد (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۷۱۱-۱۷۶۶). دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶) که شاخص ترین چهره امپریسم است هر نوع معرفت ناشی از غیرتجربه را انکار نمود و متأفیزیک را سفسطه و بی‌مدلول می‌دانست. آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) با تقسیم‌بندی جدیدی در علوم و اخراج متأفیزیک از فهرست دانش‌های حقیقی، رسماً فلسفه تحصیلی را بنا نهاد.

بانیان رسمی پوزیتیویسم منطقی اعضای حلقة وین‌اند که در سال ۱۹۰۷ تشکیل گردید. برخی از اعضای این حلقة عبارت‌اند از هانش هان، اتونویرات، فیلیپ فرانک، مورتیس شلیک، کارناب، کورت گورل و مهم‌ترین اصلی که حلقة وین آن را دنبال می‌کرد، این بود که علمی بودن یک گزاره یا نظریه، به اثبات آن از طریق تجربه بستگی دارد. تلاش‌های حلقة وین تا سال ۱۹۳۰ در شکل‌های مختلف تحقیقاتی و انتشاراتی به گرمی ادامه داشت، لیکن از این تاریخ تا حدود سال ۱۹۴۰ به تدریج

به علل گوناگون سیاسی، طبیعی و غیره متوقف شد و فروپاشید. با این حال، اثر عمیق خود را در گسترش اصالت تجربه منطقی بر جای گذاشت. این پیشینهٔ تاریخی به علاوه وقوع انقلابات علمی به خصوص در فیزیک و مکانیک و آرای اینشتین از یکسو و ضعف مفرط فلسفه و مخالفت ایدئالیسم آلمانی با علم و ابهام فلسفه‌هایی چون هگل و هایدگر از سوی دیگر، از عوامل گرایش به پوزیتیویسم و به خصوص تلقی خصم‌مانه آن‌ها از فلسفه است (حسینی شاهروodi، ۱۳۸۲: ۱۳۳).

پوزیتیویسم (Positivism) مکتبی است که صرفاً با کمیات قابل مشاهده سروکار دارد و هدف آن نظم بخشیدن به مشاهدات (هر آنچه از حواس حاصل می‌شود)، بدون اشاره به یک واقعیت زیربنایی است. «این واژه در زبان‌های اروپایی از مصدر لاتینی به معنای وضع کردن و نهادن، مشتق شده است. مفهوم فلسفی پوزیتیو (Positive) بر تحقیق، تحصیل و واقعیت دلالت می‌کند و مربوط به امور واقعی دارای مکان و زمان است ... برای پوزیتیویسم اصطلاح‌های گوناگونی در فارسی به کار رفته است، به عنوان مثال: فلسفه، مکتب یا مذهب تحصیلی، تحقیقی، اثباتی، فلسفه مثبت، اصالت تحقیق، اصالت وضع، تحصیل‌گری یا مثبت‌گری» (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۳۸).

پوزیتیویست‌ها قضایای ترکیبی غیرتجربی را بی‌معنی و مهمل می‌دانند. به نظر آن‌ها گزاره یا قضیهٔ بامعنای، یا تحلیلی است یا تجربی و جز این هرچه باشد بی‌معناست، مانند قضایای متأفیزیک (آیر، ۱۳۸۵: ۹۱). از این رو سخن از صدق و کذب قضایای متأفیزیکی نابه‌جاست؛ زیرا صدق و کذب فرع معنا داشتن قضیه است (لاکوست، ۱۳۷۵: ۵۵). آموزه اصلی پوزیتیویسم به‌تبعیت از ویتگشتاین این است که معنای یک گزاره به‌وسیله روش تصدیق آن تعیین می‌شود. به نظر کارناب یک گزاره وقتی معنا دارد که تحقیق‌پذیر باشد. یک قضیهٔ علمی نباید نسبت به مشاهدات شخص از خارج بی‌تفاوت باشد. اگر جمله‌ای تحلیلی نباشد و قابل تحقیق تجربی هم نباشد، فاقد معناست. هر قضیهٔ تالیفی باید مرتبط با تجربه باشد تا دارای معنی معرفت‌بخش باشد (هالینگدیل، ۱۳۶۴: ۱۷۷؛ بنتون، ۱۳۹۸: ۵۶). مراد از تحقیق‌پذیری این است که یک گزاره علمی باید بتواند از راه تجربه اثبات شود. از نظر آیر قضیه وقتی علمی و معنادر است که تجربه در آن مدخلیت داشته باشد و آن را تأیید نماید (آیر، ۱۳۸۵: ۹۱). کارناب می‌گوید: اگر چیزی بخواهد فراتر از تجربه ممکن قرار داشته باشد نه می‌تواند به زبان آید و نه اندیشیده شود چه در قلمرو متأفیزیک و چه بیرون از آن (خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۴۷). به طور کلی، مکتب پوزیتیویسم و دیدگاه تجربه‌گرایانه دارای هفت مؤلفه اصلی است (بنتون، ۱۳۸۹: ۳۷):

- ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند. ما شناختمن را از طریق تجربه حسی مان از جهان و تعامل‌مان با آن کسب می‌کنیم.

- هر ادعای معرفتی اصیل به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر است.

- این کار (تجربه) ادعاهای معرفتی درباره هرگونه هستی را که نمی‌توان مشاهده کرد کنار می‌گذارد.
- قوانین علمی گزاره‌هایی درمورد الگوهای عام و تکرارشونده تجربی‌اند.
- تبیین پدیده‌ای از لحاظ علمی، اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است. گاهی به این مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی می‌گویند.
- تبیین پدیده‌ای نشان‌دهنده این مسئله است که این تبیین «نمونه»‌ای از قانون عام (قانون فراگیر) است، پس شناخت این قانون باید ما را قادر سازد تا رخدادهای آتی پدیده‌هایی از آن نوع را پیش‌بینی کنیم. منطق پیش‌بینی و تبیین یکی است. این گاهی به تر «تناسب تبیین و پیش‌بینی» معروف است.
- عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های (آزمون‌پذیر) واقعی، از داوری‌های ارزشی (ذهنی) است.

۱-۳. ادراک معنا در پوزیتیویسم

دانشمندان مکتب پوزیتیویسم حواس را ابزار شناخت و منبع این شناخت را طبیعت می‌دانند، اما سازوکار این شناخت را در علومی چون روان‌شناسی بررسی می‌کنند و چون ادراک معنا از نظر آنها یکی از شئون عالم طبیعت است شیوه ادراک آن را به‌گونه‌ای کاملاً مادی تبیین می‌کنند.

۲-۳. ابزار و منبع شناخت در مکتب حس‌گرایی

در مؤلفه‌های اصلی پوزیتیویسم ذکر شد که ابزار اصلی شناخت در این مکتب حواس انسان است. شهید مطهری در مبحث «ابزار شناخت» در این‌باره می‌نویسد: «یکی از ابزار حواس است، ولی حواس ابزاری برای منع طبیعت است. با این ابزار است که انسان شناخت را از طبیعت می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۵). «طبیعت یکی از منابع شناخت است. طبیعت یعنی عالم جسمانی، عالم زمان و مکان، عالم حرکت، همین عالمی که در آن زیست می‌کنیم و با حواس خودمان با آن در ارتباط هستیم» (همان: ۶۱).

۳-۳. پوزیتیویسم و مکتب حس‌گرایی

از دیدگاه پوزیتیویست‌ها حواس انسان تنها ابزار شناخت معتبر است، لذا به آن‌ها امپریست یا حس‌گرا می‌گویند. امپریست‌ها (حس‌گراها) شناخت را دارای ماهیت حسی می‌دانند. پوزیتیویست‌ها معتقدند که ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند (بنتون، ۱۳۸۹: ۳۸). ذهن انسان به صورتی منفعل هر آنچه را مشاهده می‌کند، آینهوار منعکس می‌کند. «برخلاف عقل‌گرایان و در صدر آن‌ها

دکارت که قائل به عقل فطري بودند»، پوزيتيويسم کار عقل را تنها دخل و تصرف در محسوسات مى داند و هرگز قبول ندارد که بدون حس هم مى توان به علم رسید (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۲۵۶/۲). پوزيتيويست‌ها مشاهده را اساس و بنیان علم تلقی مى کنند و تنها با انباشت موارد زيادي از مشاهده با شرایط خاص است که قوانين کلی از آن گرفته مى شود (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۷). جان لاک معتقد است که کار عقل تنها تجزيه و تحليل محسوسات است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۱). آن‌ها مى گويند: دنبال عقل و معقول و تعقل نرويد، هرچه حسی نباشد خيال است، وهم و بي معنى است. ما فقط چيزی را به نام علم و ادراك و معرفت قبول داريم که از دروازه‌های حس وارد ذهن شده باشد، هرچه از اين دروازه‌ها وارد نشود خيال و وهم است و در عقل انسان هم چيزی جز آنچه در حس وجود دارد، نisit (مطهری، ۱۳۹۴: ۸۶). جان لاک جمله معروفی دارد: «در عقل چيزی نisit مگر آنکه قبلًا از راه حواس وارد شده باشد». پس از نظر اين‌ها شناختن، از ابتدا تا انتهای، در احساس کردن خلاصه مى شود و قهراً يک مرحله‌اي و يك درجه‌اي است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۰). به عقيده اين دسته، تصورات فطري ذاتي معنا ندارد. ذهن در ابتدا به منزله لوح سفید و بي نقشی است و به تدریج از راه حواس خارجي و حواس داخلی نقش‌هایي را مى پذيرد. کار عقل چيزی نisit جز تجزيد و تعیيم يا تجزيه و ترکيب آنچه از راه يكى از حواس وارد ذهن مى شود. تمام تصورات ذهنی بدون استثنا صورت‌هایي هستند که ذهن به وسیله ابزار حسی از يك پدیده خارجي از قبيل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره، يا از يك پدیده نفساني از قبيل لذت و رنج و شوق و اراده و شک و جزم و غيره عکس برداری نموده و سپس با قوه تجزيد و تعیيم، از آن‌ها «معانی کلیه» ساخته و با قوه تجزيه و ترکيب، صور گوناگونی از آن‌ها پدید آورده است. روی اين نظریه، عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه يكى از حواس خارجي يا داخلی وارد ذهن شده است (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۲۴/۲).

۴-۳. علوم مورديپذيرش پوزيتيويسم و حس گرایي

يکي از نتایج نگاه پوزيتيويستی به علم اين بوده است که همه علوم باید به يك روش و حتى به يك زبان مطرح شوند. در واقع پوزيتيويست‌ها در پی اين بودند که زبان علمی جدیدی ايجاد کنند که اول از نظر صوري دارای نشانه‌ها و قواعد مشترکی باشد و سپس به گونه‌ای کلی و عمومی باشد که هر گزاره از هر زبانی، قابلیت ترجمه به آن را داشته باشد (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۱۰۰). جمعی از دانشمندان غربي معتقدند که قدرت قضاؤت فكري بشر فقط در حدود فنون‌ها (phenomen)، يعني ظواهر و عوارض طبيعت و تعیین روابط و مناسبات آن‌هاست و اين ظواهر و عوارض همان‌هاست که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماورای عوارض و ظواهر طبيعت، خواه مربوط به خود

طبعیت و خواه مربوط به ماوراء الطیبیعه باشد، از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است و آنچه تاکنون در این باره گفته شده اصل و مبنای نداشته، صرفاً لفاظی و خیال‌بافی بوده است. به عقیده این دسته، علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال این‌ها معتبر است؛ زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند چیزی موردنظر قرار نمی‌گیرد. روان‌شناسی نیز معتبر است؛ زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح) چشم می‌پوشد و صرفاً فنomen‌های نفسانی و روابط و مناسبات آن‌ها را جست‌وجو می‌کند. بنابراین در نظر این گروه قدرت قضاوت فکری بشر محدود به امور حسی و محسوسات است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۶/۲).

۵-۳. ادراک معنی براساس روان‌شناسی حس‌گرا

روان‌شناسی حس‌گرا یکی از علوم طبیعی موردنظریش حس‌گرایان و پوزیتیویست‌هاست. برخی از شاخه‌های این روان‌شناسی ادراک را فرایندی مادّی می‌دانند. به همین سبب پوزیتیویست‌ها نقش نفس و حالات نفسانی را براساس اصل تحقیق‌پذیری و نظریه زبان خصوصی ویتنگشتاین انکار می‌کردند. بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری معناداری مفاهیم نفسانی مستلزم تحقیق‌پذیری تجربی آن‌هاست و از آنجا که نفس و حالات نفسانی درونی‌اند، تجربه‌نایابی و در نتیجه بی‌معنایند. پس اصطلاحات دال بر این مفاهیم آنگاه معنادارند که به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر باشند و تحقیق‌پذیری این اصطلاحات زمانی است که قابل تحويل به رفتارهای بیرونی باشد. پوزیتیویست‌ها معتقد بودند بدون پذیرش رفتارگرایی سخن گفتن درباره حالات نفسانی امکان‌پذیر نیست.

براساس نظریه زبان خصوصی ویتنگشتاین، زبان خصوصی زبانی است که تنها یک نفر بتواند با آن سخن بگوید یا بنویسد. ویتنگشتاین وجود چنین زبانی را محال می‌داند. رفتارگرایان فلسفی بر مبنای دیدگاه ویتنگشتاین در باب زبان خصوصی چنین استدلال می‌کنند (ویتنگشتاین، ۱۳۸۵: ۱۷۴؛ کشفی، ۱۳۸۷: ۳۵)؛ حالات نفسانی به دلیل خصوصی بودن به حوزه زبان خصوصی تعلق دارند؛ وجود زبان خصوصی محال است و از این رو در باب حالات نفسانی و تجارب شخصی منطقاً نمی‌توان سخن گفت. بنابراین واژه‌هایی مانند درد، شادی و ... برای معنادار بودن باید بر رفتارهای بیرونی دلالت کنند. لذا آن‌ها چیزی با عنوان نفس را قبول ندارند و منشأ همه ادراکات حسی را مغز می‌دانند. از نظر ایشان ادراک همان فعالیت اعصاب است و اعصاب درباره یک شیء نمی‌توانند فعالیت مدام داشته باشند؛ یعنی فعالیت‌های اعصاب هر لحظه متوجه شیء مخصوصی است و در حالی که چیزی موردنوجه نیست، قهراً سلسه عصبی درباره آن فعالیت ندارد، پس در حال عدم توجه،

خاطره ادراکی به صورت ادراک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دانشمندان می‌گویند هر چیزی که یکبار ادراک شد فقط اثری از او در یک نقطه مخصوصی از مغز، مثلاً یک یا چند سلول پیدا می‌شود و هر وقت آن نقطه مخصوص در اثر یک عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد، اعصاب دوباره به فعالیت می‌پردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراک اولی می‌گردند؛ مثلاً در خاطره ملاقات و مذاکره با رفیق در حالی که مورد توجه نیست، به صورت خاطره ادراکی در ذهن موجود نیست، بلکه فقط اثری از وی در یک نقطه معین مغز باقی می‌ماند که هر وقت آن نقطه تحریک شود باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی می‌گردد و شخص می‌پنداشد که خود خاطره محفوظ و باقی بوده است؛ بنابر این نظریه هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۱۰/۱). به عبارت دیگر اگر در مغز تأثیرات خارجی بر سلسله عصبی وارد شود، سلسله عصبی عکس العملی تولید می‌کند. این عکس العمل همان ادراک است. سپس اثری از آن ادراک در نقطه‌ای معین از مغز باقی می‌ماند. کیفیت این اثر معلوم نیست، این قدر معلوم است که در حال عدم توجه شخص، مغز او درباره شیء ادراک شده فعالیتی نمی‌کند و ادراک یا حالت ادراکی نمی‌تواند موجود باشد، لکن هر وقت آن نقطه معین تهییج شود، ادراک اولی دوباره تولید می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۱۱/۱). به صورت خلاصه ادراکات انسان تنها تحریک‌هایی عصبی و فعالیت‌هایی مغزی است که با تحریک حواس انسان آغاز می‌گردد.

بسیاری از علوم نظری علم ارتباطات در دوره‌ای از تاریخ خود تحت تأثیر روان‌شناسی حس‌گرا در شیوه ادراک معنی واقع شدند. در این دوره برخی از نظریات و مدل‌های ارتباطی مغز را جایگاه ادراک پیام می‌دانند. پیام در واقع معنایی است که فرستنده می‌خواهد علامت داشته باشند یا معنایی است که شنونده استنباط می‌کند (گیل، ۱۳۸۴: ۷۷). به عنوان نمونه محسنیان راد مبنای یادگیری (ادراک) را تحت تأثیر بولو نظریه شرطی شدن کلاسیک (الگوی محرک-پاسخ روان‌شناسی حس‌گرایانه) می‌داند (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۶۴). او در انتهای این مبحث می‌نویسد: در ارتباط، تمام پیام‌ها باید رمزخوانی و تفسیر شوند. برخی محرک-پاسخ‌های درونی و باطنی، الگو و معیار برای تفسیرها هستند که ما به آن‌ها معنی می‌گوییم (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۷۱). براساس اصل سنخیت، از علت معین فقط معلوم معین صادر می‌شود و معلوم معین فقط از علت معین صحت صدور دارد. به عنوان مثال گنده از گنده می‌روید و جواز جو می‌روید (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۲۲/۳). در اینجا چون ادراک به صورت مادّی است باید اثر و معلوم آن، یعنی معنای حاصل از این ادراک، هم مادّی باشد تا مغز بتواند آن را درک کند. به عبارت دیگر، براساس اصل سنخیت وقتی ادراک مادّی باشد باید معنی را هم مادّی دانست. از دیدگاه برخی از متخصصان علم ارتباطات نیز معنا نوعی ترکیب پروتئینی در مغز انسان است. چنان‌که محسنیان راد در کتابش می‌نویسد: «معنی احتمالاً چیزی است عینی، به صورت ترکیبات پروتئینی در

مغز» (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

۴. فلسفه اسلامی

در مقابل دیدگاه دانشمندان مکتب پوزیتیویسم متفکران اسلامی منبع شناخت را در طبیعت منحصر نمی‌دانند. ایشان چون معنا را مجرد می‌دانند، شیوه ادراک حسی معنا را معتبر نمی‌دانند و نفس انسان را مدرک اصلی و عقل، حواس و ... را به عنوان ابزار نفس در این ادراک تلقی می‌کنند. ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی در مراتب مختلف و توسط ابزارهای گوناگون صورت می‌پذیرد، اما در نهایت مدرک اصلی معنا همان نفس انسان است.

۱-۴. مجرد بودن معنا از منظر فلسفه اسلامی

در نظر متفکران اسلامی معنا غیرمادّی (مجرد) است. از نظر آن‌ها معنا همان علم است؛ زیرا آن‌ها مطلق ادراک را، خواه تصوّری باشد یا تصدیقی، یقینی باشد یا غیریقینی علم گویند (تهاونی، ۱۹۹۶: ۱۲۲۰). به تعبیری دیگر «معنا» حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مابازای مفهوم و علم حصولی است و چیزی است که صلاحیت دارد فهم و علم به آن تعلق گیرد (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). با توجه به این تعریف معنا هم نوعی علم محسوب می‌شود؛ زیرا معنا تصوّری (ادراکی) حاصل از پیام فرستنده است.

ابن‌سینا ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند: «الإدراكه و حصول المدرك في ذات المدرك» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۹) و نیز می‌گوید: «العلم هو حصول صور المعلومات في النفس» (همان: ۹۵). از پاره‌ای دیگر از تعریفات ادراک تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است. «درك الشیئ هو أن تكون حقیقته ممثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك» (طوسی، ۲/۱۳۷۵: ۳۰۸). در المباحثات می‌گوید: «وليس الإدراك الا تحقق حقية الشيء من حيث يدرك» (یشبہ أن يكون كل ادراك إنما هوأخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۶۱).

به طور کلی هر ادراکی «أخذ صورتی از مدرک به هر نحو ممکن» است. قید به هر نحو ممکن بیانگر این نکته است که شیء مورد ادراک یا از ابتدا مجرد است یا به تجربیدکننده‌ای نیاز دارد. مشائین عقیده دارند که قیام ادراکات به نفس از نوع قیام حلولی است؛ یعنی صور ادراکی از جهان خارج اخذ می‌شوند و در نفس ناطقه منطبع و منتقبش می‌گردند. معنای این سخن این است که نفس نسبت به ادراکات همیشه جنبه انفعالی دارد و هیچ‌گونه فعل یا خلاقيت از خود نشان نمی‌دهد. به عبارتی دیگر رابطه حلولی یعنی معلوم وجودی غیر از وجود عالم داشته و حال در آن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۶۴). شیخ اشراق در درباره علم و ادراک معتقد است: علم و ادراک جز حضور شیء برای ذات مجرد

چیز دیگری نیست و معتقد است حضور و عدم غیبت از خود، اساس علم و ادراک به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۲/۳). ایشان ادراک را ظهور می‌داند نه صرف تجرد شیء از ماده همچنان که در تعریف ادراک می‌گوید: «إنَّ إدراك الشيءَ نفسُهُ وَ هُوَ ظُهُورُهُ لِذاتهِ لَا تَجُرُّهُ عَنِ الْمَادَةِ كَمَا هُوَ مُذَهِّبُ الْمَشَائِينَ» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۱۴).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت علم و ادراک در نظر سهروردی جز حضور شیء برای مدرک چیز دیگری نیست. همان‌گونه که نفس برای خود حاضر است و به هیچ وجه از خود پنهان نیست، بدن و نیروهای نفسانی آن نیز همواره برای نفس حاضرند. این سخن در مورد خیال و صورت ادراکی نیز صادق است؛ یعنی همان‌گونه که قوه خیال برای نفس حاضر است، صورت ادراکی خیال نیز برای آن حاضر است. به این ترتیب، ملاک ادراک نفس در مورد صورت ادراکی خیال، حضور است نه تمثیل آن برای نفس (دینانی، ۱۳۶۴: ۳۲۶).

صدرالمتألهین در مورد ادراک می‌گوید: «تحقیق ادراک به حضور صورت مدرک برای مدرک است که به وجود مدرک وابسته است» (شیرازی، ۱۳۶۸: ۴/۱۳۸). «اساساً ادراک به ثبوت حقیقت شیء وابسته است» (همان: ۸/۲۷۰). «ادراک به مقارنة صورت مدرک با مدرک وابسته است» (همان: ۸/۲۸۸). در نظر ایشان ادراک نحوه‌ای از وجود است و آن وجود مجرد است که برای جوهر درکننده یا نزد آن حاصل می‌شود (همان: ۱/۰۹۰) و نیز می‌گوید: برای نفس هنگامی که با موجودات خارجی مواجه می‌شود، به سبب شفاقت و تجربی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیا در آینه منعکس می‌شود با این تفاوت که نقشی که در آینه پیدا می‌شود، نوعی قبول و پذیرش است. در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است؛ یعنی نفس نسبت به صورت‌های علمی تنها پذیرنده نیست، بلکه سازنده و آفریننده نیز هست (همان: ۱/۰۹۱).

بنابراین علم و ادراک نوعی تحول و تکامل نفس است. در این تحول و تکامل، نفس با هر اندیشه‌ای وجودی تازه می‌یابد. وجود هر صورت علمی در عین آنکه وجودی برای خود است، وجودی برای نفس عالم نیز هست و وجود صورت علمی برای خود، عین وجود صورت علمی برای نفس است. ملا صدرا معتقد است نسبت صورت ادراک شده و مدرک، اتحادی است و به نظر او علم جز از راه اتصال نفس به معلوم حاصل نمی‌شود. این اتصال و اتحاد با ارتسام و حلول تفاوت دارد. این اتصال و اتحاد همانند اتحاد فعل و فاعل است. مدرک حقیقی حیثیت دیگری جز بودن ندارد. به دلیل آنکه آلات بدنی معدات و قواشون نفس‌اند، ادراکات جزئی به انشا و ایجاد نفس است منتها به اعداد آلات. پس جمیع صورت‌های مدرکه از معقول تا محسوس همه به علم حضوری نزد نفس حاضرند، بلکه شانی از شئون

نفس‌اند و وجود آن‌ها به وجود نفس است. همچنین او نسبت مدرک به مدرک را نسبت مجعل به جاعل می‌داند نه نسبت حال به محل. به عبارتی دیگر، قیام ادراک‌شده به ادراک‌کننده را قیام صدوری می‌داند نه قیام حلولی؛ یعنی نفس مبدع و ایجادکننده صور است و صور علمی مخلوق و معلول نفس ناطقه است (شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۸). وجودی خارج از وجود علت (عقل) ندارد. در نتیجه میان عاقل و معقول رابطه اتحاد برقرار است؛ پس چون این صور فعل و کار نفس‌اند، نفس مصدر آن‌هاست و نسبت به صور عقلی مظهر است (جوادی آملی، ۱۳۶۲: ۱۵۵/۱). چنان‌که علامه طباطبائی در این‌باره می‌نویسد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸۱/۱):

حق مطلب آن است که علم به هیچ وجه مادّی نیست، برای اینکه می‌بینیم هیچ‌یک از آثار و خواص مادّی در آن وجود ندارد. این آثار عبارت‌اند از:

- امر مادّی قابل انقسام است؛ زیرا دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) است و چیزی که دارای بعد باشد، قابل انقسام است، ولی علم به هیچ وجه قابل انقسام نیست. [مثلاً وقتی ما علی را تصور می‌کنیم این تصور ما قابل انقسام نیست؛ زیرا نمی‌توانیم نصف علی را تصور کنیم. در حالی که هنوز علی بودن بر آن صدق کند.]

- وجه مشترک مادیات (امور مادّی) این است که در حیطه زمان و مکان قرار دارند. علم نه مکان می‌پذیرد و نه زمان، به دلیل اینکه می‌بینیم یک حادثه معین و جزئی که در فلان زمان و فلان مکان واقع شده، در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها قابل تعقل است.

- اثر سوم و مشترک مادیات (امور مادّی) این است که تمامی مادیات (امور مادّی) در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند و به همین جهت تغیر و تحول، خاصیّت عمومی مادیات شده است، ولی علم در مجرای حرکت قرار ندارد و به همین جهت محکوم به این تحول و دگرگونی نیست. پس این وجوده دلالت دارند بر اینکه علم مادّی نیست. ما درباره آن فعل و افعالی که در مغز ایجاد می‌گردد، حرفی نداریم، اما شما هم دلیلی ندارید که این فعل و افعال های طبیعی همان علم است و صرف اینکه مثلاً در هنگام تصور یک حادثه در مغز عملی صورت می‌گیرد، دلیل بر آن نیست که تصور (علم) همان عمل مغز است (همان).

در فلسفه اسلامی از راه تقسیم‌پذیری جسم و تقسیم‌نپذیری صورت معقول به اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند (شیردادی، ۱۳۹۲: ۷۵). برخلاف متفکران اسلامی، بسیاری از دانشمندان غربی در تبیین معنی دچار مشکل شده‌اند. برلو در این‌باره می‌نویسد: معنی‌ها چیزهایی قابل کشف نیستند، در واقع کلمات در نهایت هیچ معنایی نمی‌دهند، بلکه معنی‌ها فقط در آدم‌ها هستند. اگر معنی‌ها در پیام‌ها بودند به این مفهوم بود که همه می‌توانستند با هر زبانی و با هر کدی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. اگر

معنی‌ها در کلمات بودند، قادر بودیم کلمات را بشکافیم و از میان آن‌ها معنی را درآوریم. ولی به‌طور آشکار ما قادر به چنین کاری نیستیم. عناصر و ساخت زبان، خود قادر معنی هستند. آن‌ها فقط نمادها هستند و بس. زبان نشانه و راهنمایی است که سبب می‌شود معنی ما به تجلی برسد. ارتباط دربرگیرنده انتقال معنی نیست. معنی چیزی قابل انتقال و منتقل شده نیست. فقط پیام است که قابل انتقال است و معنی درون پیام نیست؛ معنی‌ها در استفاده‌کننده پیام هستند (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۸۴).

براساس اصل سنتیت اگر معنا مجرد باشد، لازم است مرکز یا محل ادراک آن نیز غیرمادی و مجرد باشد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۴/۳۷). از طرف دیگر باید این ادراک به‌گونه‌ای باشد که بتواند پیام قابل احساس (مادی) را به معنای مجرد تبدیل نماید. در نتیجه باید ابزاری به کار گرفته شود که بتواند تحریکات حسی (مادی) را به معنای مجرد تبدیل کند و هم مراحل ادراک به‌گونه‌ای باشد که به معنای مجرد (غیرمادی) از پیام‌های حسی (مادی) دست یابد. برای تبیین این مسائل لازم است به تبیین منابع، ابزار و مراحل شناخت از منظر فلسفه اسلامی پردازیم.

۴-۲. منبع و ابزار شناخت از منظر فلسفه اسلامی

منابع شناخت از منظر اسلامی گاهی بیرونی و گاهی درونی است؛ مثلاً طبیعت منبع بیرونی شناخت انسان است (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۴)، نفس انسان مدرک همه امور است، البته ادراک او گاهی باواسطه و گاهی بیواسطه صورت می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). از این رو قوای ادراکی انسان به کمک اندامی چون گوش، چشم، زبان و ... واسطه‌ای برای شناخت نفس از منبع طبیعت است، اما از نظر اسلام چون منابع شناخت منحصر به طبیعت نیست، پس باید ادراکاتی غیر از ادراک حسی وجود داشته باشد و مدرک همه این ادراکات نفس انسان است.

ابن‌سینا در کتاب‌های مختلف خود حس و عقل را دو وسیله برای ادراک می‌شمارد و حس را هم اعم از حس باطنی و ظاهری می‌داند. از نظر ابن‌سینا مفاهیم کلی مسبوق به حس‌اند؛ یعنی نفس به‌واسطه احساس و ادراک جزئی توان ادراک کلیات و مقولات را پیدا می‌کند. در نتیجه، ابزار علم را حس و عقل و مبدأ معرفت را حس و مرتبه آن را پایین‌تر از مرتبه عقل می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱/۲۱۴).

منابع معرفت در حکمت متعالیه، حس، خیال، وهم و عقل است و ملا صدرآ آن‌ها را مانند فلاسفه قلی از خود معنا کرده است. از نظر او مراحل تحقیق ادراک بر عوالم سه‌گانه هستی (ماده، مثال، عقل) منطبق است و ادراک حاصل سیر نفس انسانی در این عوالم است. عالم طبیعت و محسوسات نخستین عالمی است که انسان با آن مواجه می‌شود و با حواس از آن کسب علم می‌کند. عالم مثال برتر از عالم

حس است که نفس با قوه خیال از آن کسب معرفت می‌کند و سومین عالم، عالم عقل است که عقل انسان تحت فرمان نفس به اکتساب معارف و شناخت حقایق از عالم عقل می‌پردازد. در حقیقت، این سه عالم منابع اصلی معرفت قرار می‌گیرند. هر یک از منابع مزبور با سطحی از واقعیت، مواجه‌اند و معرفتی مناسب با همان سطح را به دنبال می‌آورند. نفس در حکمت متعالیه جوهری مجرد است که با طی مدارج هستی و اتصال به منابع معرفت به شناخت حقایق هستی نائل می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۶۰/۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۳).

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۲۲۵ سوره بقره^۱ درباره مرکز انواع ادراکات، از جمله ادراک معنا، در وجود انسان می‌نویسد: مراد از قلب آدمی یعنی خویشتن او یا نفس و روح او. هرچند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بعض و خوف و امثال این‌ها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی، این عضو است که مسئول درک است، چنان‌که طبق همین پندار، شنیدن را به گوش و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان نسبت می‌دهیم، لیکن مُدرک واقعی خود انسان (نفس انسان) است (و این اعضا آلت و ابزار درک هستند). چون درک خود یکی از مصاديق کسب و اکتساب است که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود. نظری آیه موردبحث در شهادت به این حقیقت آیه «فَإِنَّهُ آئِمَّ قَلْبُهُ»^۲ (بقره، ۲۸۳) و آیه شریفه «وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ»^۳ (ق، ۳۳) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۵/۲). ابوعلی سینا نیز این احتمال را ترجیح داده است که مرکز ادراکات همان قلب (نفس) باشد، به این معنا که قلب (نفس) مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ (معز) تنها جنبه ابزار را داشته باشد (همان‌طور که چشم ابزار (واسطه) بینایی و گوش ابزار (واسطه) شنوایی است ولی آنچه می‌بیند و می‌شنود قلب (نفس) است)؛ پس همه ادراکات از قلب (نفس) است و مغز واسطه درک است (همان: ۳۳۸). از نظر ملا صدرای نیز مدرک جمیع ادراکات منسوب به قوای انسانی نفس ناطقه است؛ زیرا ما احکام اموری را که به صورت حسی، وهمی و عقلی درک می‌کنیم بر یکدیگر حمل می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: وقتی شخصی را به وسیله حس درک می‌کنیم و سپس حکم می‌کنیم که وی انسان است یا حیوان و سنگ و درخت نیست، یعنی داریم بر موجود محسوس جزئی حکم می‌کنیم که معقول کلی

۱. لَا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمُ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ (بقره، ۲۲۵)؛ خداوند شما را به سوگندهای لغوتان مُواخذه نمی‌کند، ولی شما را به آنچه دل‌هایتان [از روی عمد] فراهم آورده مُواخذه می‌کند و خدا آمرزندۀ بردبار است.

۲. زیرا قلب او گناهکار بود. (بقره، ۲۸۳)

۳. در حالی که با قلبی خاشع به درگاه او بازآمد. (ق، ۳۳)

است. با توجه به اینکه عالم و تصدیق‌کننده دو چیز باید آن دورا تصور و ادراک کند، نتیجه می‌گیریم که نفس در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است و قوای ادراکی اعم از قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی در حقیقت مراتب گوناگون حقیقت نفس‌اند (مصطفلاح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۳۲)؛ بنابراین قوای ادراکی نفس، مدرک حقیقی و اصیل نیستند، بلکه ابزاری برای ادراک نفس‌اند، ابزاری که دارای وجودی مستقل نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس است. به عبارت دیگر، نفس انسان مدرک انواع ادراکات حسی و غیرحسی (عقلی و ...) است.

چنان‌که ذکر شد، از نظر فلاسفه همه ادراکات انسان توسط نفس صورت می‌پذیرد. ادراک نفس گاهی به‌واسطه ابزار و گاهی بدون واسطه آن‌ها صورت می‌گیرد؛ ادراکات خیالی نفس توسط یکی از ابزارهای او که قوه خیال است صورت می‌گیرد. ادراک حسی نیز توسط قوه حس حاصل می‌شود که از ابزارهای نفس است، اماً ادراک عقلی، مانند ادراک کلیات و امور مجرّد، بدون ابزار صورت می‌گیرد، همان‌گونه که ادراک نفس از خود نیز بدون هرگونه ابزار و واسطه‌ای تحقق می‌یابد (مصطفوفی، ۱۳۸۷: ۹۴). براساس این سخن، قوای حس، خیال و عقل ابزاری برای ادراکات نفس هستند. نفس با این قوا از منابع گوناگون شناخت به دست می‌آورد.

۴-۳. مراحل شناخت از منظر فلسفه اسلامی

از منظر فلسفه اسلامی مراحل شناخت برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی به مرحله احساس محدود نمی‌شود. از نظر فیلسوفان اسلامی شناخت سه مرحله دارد. شهید مطهری در این‌باره می‌نویسد: «فیلسوفان مسلمان برای شناخت سه مرحله قائل هستند: مرحله احساس، مرحله تخیل (نه به معنای عرفی عوامانه، بلکه به معنای حافظه سپردن و در حافظه قرار گرفتن) و مرحله تعلق» (مطهری، ۱۳۹۴: ۸۹).

ابن‌سینا درباره مراحل و مراتب ادراک قائل به نظریه تجرید است. او انواع ادراکات را در کتاب مبدأ و معاد این‌گونه توضیح می‌دهد که مراحل ادراک حسی یا تخیلی یا وهمی یا عقلی از طریق تجرید صورت از ماده تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۱۸).

ملا صدرًا تفاوت انواع ادراک را ناشی از تفاوت میزان خلوص و درجات تجرید ماهیت نمی‌داند تا با تجرید ماهیت از امور غریبه نوع ادراک ما از ماهیت از حسی به خیالی و از آن به عقلی ارتقا یابد، بلکه به سبب نحوه واقعیت علم است که وجود خارجی برتر ماهیت و به اعتباری وجود ذهنی آن است. هرچه نحوه واقعیت علم کمال یابد نوع ادراک ماهیت نیز واقعی تر می‌شود؛ یعنی از احساس به تخیل و از آن به تعلق ارتقا می‌یابد (شیرازی، ۹۹/۹: ۱۳۶۸). پس در نظر ملا صدرًا نه صورت حسی به مرتبه

خيالی بالا می‌رود و نه صورت خيالی به مرتبه عقل بالا می‌رود، بلکه اين‌ها مراحل و مراتب مختلفی هستند که امکان ندارد هیچ‌کدام از مرتبه خودش تجاوز کند. همان‌طور که وقتی حس در برابر خارج عینی قرار می‌گیرد، بلاfaciale صورت حسی در عالم حس ابداع می‌شود، معنایش این نیست که خارج آمده در ذهن ما، تغییر پیدا کرده و به این شکل درآمده بلکه خارج سر جای خودش است. در رابطه حس و خارج اين صورت، اين صورت مماثل، متناسب با عالم حس در عالم حس ابداع می‌شود و همین‌طور است نسبت مواجهه قوه خيال با صورت حسی، يعني صورت حسی سر جای خودش هست، خيال از اين صورت حسی يك صورت واقعی تر و عالي تر و متناسب با مرتبه وجودی خودش می‌سازد و باز عقل در مرتبه بالاتر، نه اينکه در آن صورت خيالی دست ببرد، بلکه همان رابطه‌اي را که خيال با حس و حس با عين داشت باز عقل در مرتبه بالاتر همان رابطه را با صور خيالی دارد، يعني اين‌ها زمينه‌سازند برای او که بتواند در مرتبه و درجه خودش صورت معقول را که متناسب با قوه عاقله است بسازد و بیافریند. در اينجا با توجه به ابزارهای ادراک نفس (قوای حس، خيال و عقل)، به تبیین اين سه مرحله می‌پردازيم. اين مراحل عبارت‌اند از:

احساس: احساس ادراکی است که به اشيای محسوس تعلق می‌گیرد. شیء محسوس دارای اين خصوصیات است: مادّی است و از مادّه جدا نمی‌شود؛ جزئی است و اين نشت‌گرفته از وابستگی آن به مادّه است؛ محفوف و پوشیده به هیئت محسوس (اعراض) است که مخصوص به آن‌اند، مانند متی، این، وضع و

اگر موجودی که دارای خصوصیات مذکور است نزد مدرک حاضر شود، ادراک حسّی یا احساس حاصل می‌شود؛ بنابراین، معنای دقیق احساس عبارت است از: «ادراک آن شیء مادّی که با مادّه و عوارض محسوس خود، نزد مدرک حاضر است» (شیرازی، ۳۶۸: ۳/۳۶۰). به عبارتی ساده‌تر، ادراک حسّی همان دریافت‌هایی است که انسان از عالم مادّه و عالم خارج دارد؛ مثلاً پیام‌های صوتی دارای خصوصیات سه‌گانه مذکورند. اين پیام‌ها از طریق ارتعاشات هوا و در مرحله بعد ارتعاشات استخوان‌های سه‌تایی گوش برای ما قابلیت ادراک می‌یابند.

خيال: در ادراک تخیلی، برخلاف ادراک حسّی حضور شیء مادّی با مادّه آن به نزد مدرک شرط نیست؛ بنابراین، تخیل عبارت از ادراک موجودی مادّی است که دارای هیئتی خاص باشد. در اين ادراک، حضور شیء مادّی با مادّه خود و عدم حضور آن نزد مدرک، تفاوتی با هم‌دیگر ندارد؛ بنابراین، ادراک خيالی می‌تواند با ادراک حسّی توأم باشد یا اينکه بدون آن تحقق پذيرد. يکی از تفاوت‌های ادراک حسّی از ادراک خيالی آن است که عوارضی چون زمان و مكان را می‌توان از صورت خيالی جدا کرد؛ در صورتی که صورت‌های حسّی همواره دارای زمان و مكان هستند. (همان: ۱/۲۸۱؛ مصطفوی،

۱۳۸۷: ۱۱۸). برای نمونه شخصی که پیام صوتی را دریافت می‌کند، پس از قطع شدن صدا از منبع صوت، می‌تواند محترای آن پیام صوتی را تصور (تخیل) نماید.

تعقل: به کارگیری قوه عقل در حصول معرفت را تعقل می‌نامیم. عقل فعالیت‌های گوناگونی انجام می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در چهار گروه درک مفاهیم کلی، تجزیه و ترکیب مفاهیم، تصدیق بی‌واسطه و استدلال خلاصه کرد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۶۰/۳؛ مصباح، ۱۳۹۶: ۹۰). در ادراک معنای پیام توسط عقل، دو فعالیت درک مفاهیم کلی و تجزیه و ترکیب مفاهیم نقش بسزایی دارند. در فعالیت درک مفاهیم کلی، عقل پس از درک تصور جزئی برخی از خصوصیات آن تصور جزئی را در نظر نمی‌گیرد و به اصطلاح آن تصور را از آن خصوصیات تجربید می‌کند؛ به عنوان مثال، عقل با تجربید خصوصیات گل قرمزی که مشاهده می‌کنیم، مفهوم قرمزی را تصور می‌کند (مصطفی، ۱۳۹۶: ۹۰). در تجزیه و ترکیب مفاهیم، پس از آنکه برخی مفاهیم کلی با تجربید و مقایسه حاصل شدند، عقل می‌تواند با تجزیه و ترکیب آن مفاهیم، مفاهیم جدیدی به دست آورد. برای نمونه انسان با کمک گرفتن از عقل خود مفهوم دایره را به مفاهیم دیگر تجزیه می‌کند تا بتواند این مفهوم را به فردی دیگر که مفهوم دایره را نمی‌داند، تعریف کند. عقل آن فرد نیز با ترکیب مفاهیم شنیده شده مفهوم جدید دایره را تصور می‌کند (مصطفی، ۱۳۹۶: ۹۰).

ملا صدر اعتقد است مراحل و درجات ادراک منطبق با عوالم و درجات هستی است؛ زیرا علم از سخ وجود است؛ پس باید خواص آن را نیز داشته باشد. سه مرحله طبیعت، مثال و عقل عوالم مترب بر هم در هستی‌اند و ادراک نیز دارای همین سه مرحله است (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۶۰/۳). او با تأکید بر این گفته که «مَنْ فَقَدَ حِسَّاً فَقَدَ عِلْمًا» معتقد است نقطه آغاز معرفت و عزیمت فاعل شناسا در شناخت اشیا حواس است، اما کار به این جا ختم نمی‌شود بلکه حواس به عنوان مصالح اولیه در اختیار قوای دیگر نفس قرار می‌گیرند و پس از آن نفس با خلاقيت خود معانی جدیدی مانند معقولات اولی و ثانیه تولید می‌کند و البته خود نخستین مدرک آن‌هاست (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۵).

وجود مراحل سه‌گانه فهم به معنای زمان بر بودن فهم معانی نیست. در هر کدام از این سه مرحله، خصوصیتی از ادراک مرحله قبل حذف می‌شود تا ادراک نهایی که ادراک عقلی است حاصل آید. این ادراک عقلی است که معنا را آشکار می‌گرداند. این‌سینا در این‌باره می‌نویسد: اولین مرتبه ادراک، ادراک حسی است که ناقص‌ترین نوع (حذف و کنده شدن) در آن صورت می‌گیرد. این کنده شدن همان صورت حسی حاضر در عالم خارج از ذهن است که مشروط به حضور مادی آن شیء است. دومین مرتبه ادراک خیالی است که نوع (حذف خصوصیات) در آن کامل‌تر است. در این مرتبه از ادراک، صورت حسی از برخی عوارض خارجی خود مانند زمان و مکان جدا می‌گردد، اما هنوز برخی

از لواحق و عوارض غریب ماهیت، همچون کم و کیف با آن همراه است. در مرتبه بعدی ادراک که تعقل است، نزع کامل (حذف خصوصیات) ماهیت از عوارض غریب آن صورت می‌گیرد؛ معانی کلی که توسط عقل درک می‌شوند، به طور کلی از ماده و لواحق آن مبرأ هستند (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در حقیقت ادراک معنای مجرد تنها در مرحله ادراک عقلی صورت می‌گیرد. این نوع ادراک همان ادراکی است که از پیام‌ها معنا را استخراج می‌کند.

به طور خلاصه، نفس انسان برای ادراک معنا و حصول آن سه مرحله را طی می‌کند. ابتدا نفس انسان توسط قوه احساس که در بردارنده حواس پنج‌گانه است، پیام را دریافت می‌کند. در مرحله بعد قوه خیال به یاری نفس انسان می‌آید و محتوای پیام، تصوّر یا تخیل می‌شود. در مرحله آخر، معنای پیام، با ترکیب همه مفاهیم پیام و تصور معنای این مفاهیم، که از قبل توسط عقل ادراک شده است، به درستی ادراک می‌گردد.

۵. نتیجه

علوم جدید در بردارنده نظریات گوناگونی پیرامون ادراک معناست. برخی از آن‌ها براساس مکتب پوزیتیویسم شکل گرفته‌اند. در این مکتب، هفت مؤلفه اصلی وجود دارد. براساس دکترین اصلی پوزیتیویسم، تنها ابزار شناخت معتبر احساس (حواس) است. بر این اساس، علوم معتبر از منظر این مکتب علمی، علومی هستند که روابط و مناسبات ظاهری اشیا را مشاهده و آزمایش می‌کنند. یکی از علوم موردنظر این مکتب روان‌شناسی حسگرایانه است. در این علم، ادراک انسان در سطح اعصاب، تحریکات عصبی و فعالیت‌های مغزی مطالعه می‌شود. برخی از شاخه‌های این نوع روان‌شناسی، ادراک را مادی می‌دانند. آن‌ها چیزی با عنوان نفس را قبول ندارند و منشأ همه ادراکات حسی را مغز می‌دانند. برخی از علوم در دوره‌ای، تحت تأثیر این تبیین خاص از ادراک قرار گرفتند تا جایی که در نظر برخی از اندیشمندان علم ارتباطات معنی پروتئینی در مغز انسان است.

از منظر فلسفه اسلامی، معنا نوع خاصی از علم و مجرد (غیرمادی) است. انسان برای ادراک معنا و پدیده‌های گوناگون به ابزاری برای شناخت نیازمند است. قوای حس، خیال و عقل ابزاری برای ادراکات نفس هستند. این ابزار در نفس انسان واقع شده‌اند و انسان با کمک این ابزار قادر خواهد بود تحریکات حسی (مادی) را به معنای مجرد تبدیل کند. فرایند ادراک معنا از مرحله تحریکات حسی شروع و در مرحله تخیل و تعقل ادامه می‌یابد و در نهایت نفس انسان به معنایی مجرد (غیرمادی) از پیام‌های حسی (مادی) دست می‌یابد.

منابع

۱. آیر، آلفرد جولز (۱۳۸۵)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهوردی، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، کتاب نفس، تهران: انجمن آثار ملی.
۴. _____ (۱۳۳۲)، المبدأ و المعاد، ترجمه محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۸۸)، نفس شفاه، ترجمه و شرح محمدحسین نائیجی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. _____ (۱۴۰۳)، الاشارات والتنبيهات، ج ۱-۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
۷. _____ (۱۴۰۴)، التعليقات، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي.
۸. _____ (۱۴۱۳)، المباحثات، تحقيق و تعليق محسن بیدارف، قم: بیدار.
۹. ادیب‌سلطانی، میرشمس الدین (۱۳۵۹)، رساله وین، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۰. امزیان، محمد (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقدار سواری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
۱۲. پین، مایکل (۱۳۸۲)، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام بیزانجو، تهران: مرکز.
۱۳. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۲)، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالی)، قم: نشر اسراء.
۱۵. جهانگیری، محسن (۱۳۶۹)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. چالمرز، آلن. اف. (۱۳۸۹)، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۷. حسینی شاهروdi، سید مرتضی (۱۳۸۲)، معروفی و نقد پوزیتیویسم، آموزه‌های فلسفه اسلامی (مجله تخصصی الهیات و حقوق)، دوره اول، ش ۱۳۳: ۲-۳.
۱۸. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۶۱)، نظری اجمالي و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و

فرهنگی.

۱۹. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۹)، هستی‌شناسی معرفت، تهران: امیرکبیر.
۲۰. سهوروی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و تحرییه و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. ——— (۱۳۹۷)، حکمة الاشراق، ترجمة جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شهابی، محمود (۱۳۳۲)، مبدأ و معاد (ترجمة كتاب المبدأ و المعاد ابن سينا)، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیہ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، ج ۱-۴، ۶، ۸، ۹، قم: انتشارات مصطفوی.
۲۴. شیرداغی، محمد اسحاق (۱۳۹۲)، رابطه نفس و بدن، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳، ج، تهران: صدر.
۲۶. طوسي، نصیرالدین محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات بوعلي، جلد ۲، قم: نشر البلاعنة.
۲۷. عسگری یزدی، علی (۱۳۸۱)، شکاکیت نقدی بر ادله، قم: بوستان کتاب.
۲۸. فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، آینه حکمت، دوره ۵، ش ۱۶: ۱۲۸.
۲۹. کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی»، دانشگاه قم: س ۹، ش ۳۵: ۴.
۳۰. گیل، دیوید و بریجت، ادمز (۱۳۸۴)، الفبای ارتباطات، ترجمة رامین کریمیان، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۳۱. لاکوست، ژان (۱۳۷۵)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمة رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
۳۲. محسینیان راد، مهدی (۱۳۸۵)، ارتباط‌شناسی، تهران: سروش.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. ——— (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ۱، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۵. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۳۹۶)، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱: معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبيهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران: دانشگاه

امام صادق علیه السلام.

۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، مسئله شناخت، تهران: صدرا.

۳۸. ویتگشتاین، لودویگ (۱۳۸۵)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۳۹. هالینگ، دیل و جان رجinald (۱۳۶۴)، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان.

نیمچه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

تشکیک در وجود

از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح^۱

سید حسین اکبرپور غازانی^۲

روح الله سوری^۳

چکیده

یکی از مسائل ذیل اصالت وجود، تبیین کثرات عالم بود که برای توجیه آن، نظریه تشکیک وجود مطرح شد. در حکمت متعالیه، علاوه بر انواع سه‌گانه کثرت به بعض ذات، خارج ذات و تمام ذات، معیار چهارمی برای توجیه برخی کثرات مطرح شد: اختلاف به تمام ذات در عین اشتراک به تمام ذات یا اختلاف به شدت و ضعف. اندیشمندان صدرایی در تبیین این معیار دچار اختلاف شدند. علامه طباطبائی معتقد است برخی کثرات عالم واقع با این معیار قابل توجیه نیست. وی با طرح ملاک جدید «عینیت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک» معتقد است اگر اختلاف وجودات به اختلاف مراتب و شدت و ضعف بازگردد، تشکیک طولی و گرنه عرضی است. استاد مصباح نیز سخن علامه را مردود دانسته و معتقد است اگر مصاديق یک مفهوم رابطه علی - معلولی داشته باشند، آنگاه آن مفهوم به نحو تشکیکی بر آنها حمل می‌شود؛ در غیر این صورت، تشکیک عرضی‌ای وجود ندارد و چنین کثراتی متباین به تمام وجودند.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، تشکیک عرضی، تشکیک طولی، مابه‌الامتیاز - مابه‌الاشtraک، علی - معلولی، علامه طباطبائی، استاد مصباح.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۵

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه، قم، ایران. hosain.akbarpour@chmail.ir

۳. (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. souri@khu.ac.ir

۱. مقدمه

در پی طرح نظریه اصالت وجود، این مسئله مطرح شد که اگر وجود واحد است، پس این همه موجودات متکثر در عالم چگونه قابل توجیه است؟ یا باید از این نظریه دست شست، یا باید این کثرات در عالم را توجیه کرد. اگر این همه کثرات در عالم چیز واحدی باشند، با دریافت بدیهی و متداول ما در تعارض خواهد بود و اگر متعدد باشند جای این سؤال است که چرا از همه این اشیای متعدد، یک مفهوم واحد انتزاع می شود؟

برای حل این مشکل چهار نظریه مطرح شد؛ سه نظریه مربوط به دوران قبل از ملا صدراست و یک نظریه از اوست. در ادامه خواهیم گفت که صدرا برای توجیه کثرات عالم، نظریه تشکیکی بودن حقیقت وجود را ارائه کرد. او معتقد بود که بین وجودات عالم شدت و ضعف وجود دارد و به تعبیر دیگر موجودات عالم در بهره مندی از حقیقت مفهوم وجود یکسان نیستند و نسبت به یکدیگر متفاضل‌اند.

برخی از اندیشمندان پس از صدرا در توجیه نظریه تشکیکی بودن حقیقت وجود دچار اختلاف شده‌اند. علامه طباطبائی معتقد است این نظریه با بیانی که صدرا در اسفار ارائه کرده، تبیین‌کننده همه کثرات عالم نیست. او معیار «عینیت مابه‌الاشتراك و مابه‌الامتیاز» را ارائه داده و معتقد است با این معیار همه کثرات چه طولی و چه عرضی تبیین می‌شوند. بنابراین از دیدگاه ایشان، نظریه تشکیکی وجود به دو گونه تشکیک طولی و تشکیک عرضی قابل تقسیم است.

در مقابل، استاد مصباح در مقابل دو ملاک فوق، با ارائه ملاک «رابطه علی - معلولی بین وجودات»، معتقد است نظریه تشکیکی بودن وجود فقط بر کثرات طولی موجودات منطبق است نه کثرات عرضی. از نظر ایشان کثرات عرضی متباین به تمام وجود بسيطشان هستند.

قبل‌اً نظر علامه راجع به تشکیک عرضی در مقاله «تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک» (شیروانی، ۱۳۷۷) و نظر استاد مصباح در مقاله «منظري نو از ساختار تشکیکی هستی در حکمت متعالیه» (جوارشکیان، ۱۳۸۲) آمده است. نیز در مقالات «نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی» (علم‌الهدی، ۱۳۹۱) و «اصالت وجود و کلی طبیعی» (یوسف ثانی، ۱۳۸۰)، اشکالات استاد مصباح بر معیار علامه ذکر شده است. نوشتار پیش‌روی عبارات این دو اندیشمند معاصر در باب تشکیک عرضی حقیقت وجود، بیان دیگری از آرای آنان به دست دهد.

وجه اهمیت تحقیق حاضر در این است که اگر تشکیک عرضی پذیرفته شود، نظریه اصالت وجود پاسخی مناسب برای یکی از سوالات مهم و با سابقه طولانی در فلسفه درمورد وجودات عالم واقع ارائه

تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح ۱۳۳

کرده و به همین دلیل، بر مکاتب رقیب متعددی که این توانایی را ندارند، تفوق و برتری پیدا کرده است. درواقع یکی از سوالات اصلی و مهم بشر در طول تاریخ، فهم ساختار عالم و نسبت موجودات با هستی است. شاید فهم رابطه آتش و دود یا نسبت بین فرزند و والدین یا ... تا حدی آسان باشد، ولی فهم رابطه عوالم، رابطه یا عدم رابطه موجودات مشاهد با هم، فهم تمایز دو قطه آب یا دو الکترون، چیزی است که همین امروز هم محل بحث علوم مختلف است و پاسخها و تبیین‌های مختلف، به جهان‌بینی‌های مختلفی خواهد انجامید. در ریزترین ابعاد یعنی ابعاد زیراتم، اگر الکترون‌ها یا ذرات بنیادین عالم، در ارتباط با هم یا مستقل از هم فرض شوند، دو نحوه نگرش به وجود خواهد آمد که هم علوم تجربی را متأثر خواهد کرد و هم بر مباحثی از فلسفه همچون هیولا و ... اثر خواهد گذاشت.

۲. معنای تشکیک

تشکیک در لغت به معنای به شک انداختن و در اصطلاح منطق، یکی از دو قسم کلی است. مفاهیمی را که صدق آن‌ها بر مصاديقشان یکسان است، کلی متواطی می‌نامند، مانند مفهوم کلی «آب» که به صورت یکسان، بر مولکول‌های متعددش صدق می‌کند. در مقابل آن، کلی مشکّک قرار دارد که مفهومی است که بر مصاديق خود به‌گونه متفاوتی حمل می‌شود، مثل حمل مفهوم نور بر مصاديقش که همه نورند، ولی از نظر مصدقیت برای نور، شدت و ضعف دارند. برخی نور شمع‌اند و برخی نور خورشید (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۵۷؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۷۰).

در فلسفه، ابتدا مشائیان مسلمان، سه قسم تمایز و کثرت خارجی بیان کردند: تمایز به تمام ذات مانند کثرت بین سفیدی و تندی، تمایز به بعض ذات مانند کثرت انواع تحت جنس واحد مانند اسب و فیل، تمایز به خارج از ذات مانند تفاوت زید و عمر و که در انسانیت مشترک، اما در مکان و زمان و امثال آن باهم متفاوت‌اند (سوزنچی، ۱۳۸۴).

شیخ اشراق با قبول تمایز موجودات به ذات، یا به بعض ذات یا به عوارض ملحقة، قسمی دیگر را نیز بر آن افروده است و مسئله تشکیک از اینجا آغاز شد. واقعیات در عین حال که از حیث کمال و نقص، اختلاف و تمایز دارند، در همان اشتراک هم دارند (دینانی، ۱۳۹۳: ۲۶۴). ملا صدرنا نیز شبیه همین سخن را دارد و حتی به نظر می‌رسد عین سخنان شیخ اشراق را تکرار کرده است. ولی همانند شیخ اشراق، عوامل کثرت را چهار نوع می‌داند. تنها فرقی که هست این است که او برخلاف شیخ اشراق، کثرت تشکیکی را مربوط به حقیقت وجود می‌داند، نه ماهیت (عبدیت، ۱۳۹۰: ۱/۱۵۲)؛ یعنی تحقق کثرت از نوع چهارم ناشی از تحقق تفاصل در حقیقت وجود است.

بنابراین تشکیک در اصطلاح فلسفی، در برابر تباین قرار دارد و به این معناست که هر نوع تفاوت و

اختلافی به حق هستی بازگشته، هیچ عامل دیگری جز خود هستی در این تمایزات دخالت ندارد و چون حقیقت هستی امری واحد و بسیط است، در نتیجه تنها راه توجیه کثرات توسل به تشکیک است. در تشکیک، همه اختلافات و اشتراکات به یک حقیقت واحد بر می‌گردد، تنها حقیقت واحدی که در حق خود تدرج پیدا کرده و در آن شدت و ضعف پدید آمده است. پس بر پایه الگوی تشکیکی، همه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها ناشی از اختلاف در شدت و ضعف هستی است (جوارشکیان، ۱۳۸۲).

۳. اشتراک معنوی

مسئله تشکیک وجود در حکمت متعالیه پس از ثابت شدن اصالت برای وجود و اشتراک معنوی آن، مطرح می‌شود؛ یعنی اگر اشتراک معنوی وجود ثابت نشود، مجالی برای بحث از مشکّک یا متواتی بودن آن پیش نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۷۱/۱). از طرفی اشتراک معنوی وجود امری وجودی است و احتیاج به استدلال و برهان ندارد. از این رو بسیاری از محققین این امر را بدیهی یا قریب به بدیهی دانسته‌اند (مصطفای زیدی، ۱۳۸۷: ۷۷/۱). البته برای روشن شدن بحث ناگزیریم توضیحاتی در این باب ارائه کنیم.

معنای لغوی اشتراک «شريك شدن» است و معنای اصطلاحی آن در علوم اسلامی دو نوع است:

۱. اشتراک معنوی: لفظ مفرد موضوع برای مفهوم عام مشترک بین چند فرد شود. این قسم خود به متواتی و مشکّک منقسم می‌شود؛
۲. اشتراک لفظی: لفظ مفرد موضوع برای دو معنی با هم باشد بر سبیل بدلیت بدون ترجیح یکی بر دیگری (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۰۰/۱).

نمونه مشترک معنوی کلمه انسان است که برای مفهوم عام حیوان ناطق وضع شده که بین افراد زیادی مشترک است. نمونه مشترک لفظی کلمه شیر در فارسی است که چند معنا دارد که هیچ یک با هم تنسابی ندارند و این اسم بدون هیچ محتوای معنایی بین آن معناها مشترک است.

بنابراین اشتراک معنوی مفهوم وجود یعنی کلمه وجود بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، به یک معنا صدق می‌کند. از این دیدگاه مشارکت واجب و ممکنات در مفهوم وجود نه نقصی را برای واجب و نه کمالی را برای ممکن اثبات می‌کند؛ زیرا آنچه موجب کمال و نقص است امتیاز یا اشتراک نسبت به یک مفهوم منزع ذهنی نیست، بلکه امتیاز یا اشتراک در واقعیت عینی است؛ و در مرحله واقعیت، امتیاز بین واجب و ممکن تفاوت نامحدود و محدود است و تفکیک عین از ذهن و مصداق از مفهوم می‌تواند اشتراک در مفهوم را با امتیاز تام در مصدق جمع کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۵۳/۱).

۴. اصالت وجود

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، که با اختصار با عنوان «اصالت وجود» از آن یاد می‌کنند،

مهمترین مسئله حکمت متعالیه است (عبدیت، ۱۳۸۲). براساس نظریه اصالت وجود، حقیقت عینیه خارجی وجود بالذات دارد و ماهیت امری اعتباری و انتزاعی از بعضی وجودهای مقید است. مسلماً تمام آنچه در قواعدی چون «قاعدۀ الواحد» یا «بسیط الحقیقۀ» یا «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» یا «مساوقت وحدت با شیئت» گفته شده است، بر مبنای نظریه اصالت وجود قابل قبول و مستدل است. به عبارت دیگر، نظریه اصالت ماهیت، هیچ کدام از این نظریات را با این تقریرها نخواهد پذیرفت؛ لذا می‌توان ادعا نمود که در حکمت متعالیه، مبنای اصالت وجود اولین و مهم‌ترین مینا محسوب می‌گردد (دینانی، ۱۳۸۱: ۹۰).

طبق نظریه اصالت وجود، هر چیزی که بر ماهیت حمل گردد به‌واسطه وجود خواهد بود؛ یعنی حمل ذات و ذاتیات ماهیت بر خود نیز به‌واسطه وجود خواهد بود. لذا احکام وجود به ماهیت سراست می‌کند. از جمله این احکام، حکم وحدت و کثرت وجود است که بالاصاله از آن وجود است، اما به‌تبع، به ماهیت و ذاتیات آن حمل می‌گردد. از طرف دیگر وجود به هیچ کدام از احکام ماهیت متصف نمی‌گردد. بنا بر همین اصل است که فلاسفه اصالت وجودی معتقدند وجود نه مثل، نه ضد و نه جزء دارد و مساوی با تشخّص و تعیّن است (دینانی، ۱۳۸۱: ۹۰).

۵. تشکیک وجود

بعد از اینکه مشخص شد وجود مشترک معنوی و اصیل است، این پرسش پیش می‌آید که آیا حقیقت وجود که تشکیل‌دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است چگونه امر واحد من جمیع الجهات منشأ انتزاع ماهیات کثیره و گوناگون شده است؛ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیره و افراد مختلفه دریافت می‌کند؟ و اگر کثیر است، که بر مبنای اصالت وجود، وجود نه مثل، نه ضد و نه جزء دارد. پس وجود به چه نحو است و چرا تنها مفهوم واحد در ذهن ما دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، سه نظریه مطرح شده است که مجال طرح همه آن‌ها نیست (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۵/۳۸۷-۳۸۷).

یک پاسخ به این پرسش مهم، نظریه وحدت تشکیکی وجود است. ملا صدر ابتدا اثبات می‌کند که وجود امری واحد است و از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محض نیست و ماهیت اعتباری است و از سوی دیگر، کثرت و تمایزات موجودات نیز امری مشهود است، بنابراین وحدت و کثرت هر دو به وجود بازمی‌گردند؛ یعنی وجود هم بیانگر وحدت موجود است و هم توجیه‌کننده کثرت آن‌ها. مابه‌اشتراك موجودات «وجود» است و مابه‌الامتیاز آن‌ها نیز وجود است، مانند مرتب اعداد که کثرت غیرمتناهی را تشکیل می‌دهند و مابه‌الامتیازشان از سخن مابه‌اشتراك است؛ زیرا مابه‌اشتراك اعداد همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از وحدات پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت

شریک است که هر دو مجموعه‌ای از وحدت‌ها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است؛ زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج، شش و هفت است، اما مابه‌لامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه‌اشتراك آن‌ها مغایر نیست؛ یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست؛ زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است؛ یعنی همان چیزی که مناطع عدديت و مناط اشتراك اعداد است مناط اختلاف، کثرت و امتیاز آن‌ها واقع شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۸۷/۵-۱).

به عبارت دیگر، «تشکیک» به این معناست که وجود دارای مراتب گوناگون است، و به عبارت دوم، اگر فقط یک نحو حقیقت داشته باشیم و در عین حال، این حقیقت کثرت نیز داشته باشد، تنها راهی که برای توجیه این کثرت وجود دارد این است که بگوییم: همان چیزی که مابه‌اشتراك است مابه‌الفارق هم هست. در این صورت، وحدتی که در چنین حقیقی وجود دارد وحدتی است که عین کثرت است، و کثرتی که در آن است عین وحدت است. این نوع وحدت و کثرت «تشکیک فلسفی» است (سریخشی، ۱۳۸۷).

صدرالمتألهین از این حقیقت این‌گونه تعبیر می‌کند: «أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه» (شیرازی، بی‌تا: ۴۲۸/۱). البته او برای این ملاک از تعبیر دیگری هم استفاده کرده و گفته است اختلاف به اقدمیت، اولویت و ... است: «ضابطة الاختلاف التشکیکی علی انانه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولوية أو الأقدمية أو الأتمية الجامعة للأشدية والأعظمية والأكثرية» (شیرازی، بی‌تا: ۴۳۱/۱).

۶. تبیین تشکیک عرضی

اصطلاح تشکیک عرضی را اولین بار استاد مصباح در مقابل تشکیک طولی که در کلمات علامه طباطبایی مشاهده می‌شود، به کار برد و مقصود او از این اصطلاح رابطه بین افراد یک ماهیت نوعیه یا افراد انواع یک ماهیت جنسی با هم است که همگی به لحاظ رتبه وجودی در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، این واژه بر کثرت تمام موجوداتی دلالت می‌کند که در یک رتبه و مرتبه وجودی قرار دارند (علم‌الهدی، ۱۳۹۱).

در اینجا برآمیم که منظور علامه طباطبایی و استاد مصباح را از این اصطلاح درک کنیم. برای این مقصود، لازم است ابتدا معیار تشخیص رابطه تشکیکی میان واقعیات از دید این دو اندیشمند و سپس معنای «عرضی» مشخص شود.

۶-۱. معیار تشخیص رابطه تشکیکی میان واقعیات

ملا صدر در مقام بیان ضابطه تشکیک می‌گوید زمانی یک مفهوم به نحو تشکیکی بر مصاديقش حمل

تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مصباح ۱۳۷

می شود که این حمل به نحو اولویت و اقدامیت و اتمیت باشد. به عبارت دیگر، آن مصاديق در برخورداری از حقیقت آن مفهوم نسبت به یکدیگر متفاضل باشند و یک رابطه تفاضلی در برخورداری از حقیقت مذکور میان آنها برقرار باشد.

علامه طباطبایی معتقد است کثرات عرضی عالم واقع با معیاری که ملا صدر ارائه کرده قابل توجیه نیست و خود ملاک دیگری مطرح می‌کند: مابه الاختلاف و مابه الاتحاد اگر در مصاديق یک مفهوم یکسان بود، آنگاه آن مفهوم به نحوه تشکیکی بر آن مصاديق اطلاق شده و رابطه آنها با یکدیگر مشکّک است (شیرازی، بی‌تا: ۴۳۱/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱). آنگاه می‌گوید اگر اختلاف مراتب و شدت و ضعف نیز مطرح بود، تشکیک طولی است و اگر نبود عرضی است. لذا نظریه تشکیک در حقیقت وجود با کثرت عرضی موجودات قابل جمع است و آن را توجیه می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۹۱).

در طرف مقابل، استاد مصباح نیز معیار علامه را مردود دانسته و خود معیاری دیگر یعنی رابطه علی و معلولی داشتن موجودات را ارائه می‌کند. وی معتقد است نظریه تشکیک در حقیقت وجود با کثرت عرضی موجودات قابل جمع نیست؛ بنابراین کثرت عرضی موجودات را توجیه می‌کند. معیار ایشان این است که اگر مصاديق یک مفهوم رابطه علی - معلولی با هم داشته باشند، آنگاه آن مفهوم به نحو تشکیکی بر آنها حمل شده و رابطه آن مصاديق با هم به صورت مشکّک است و کثرات عرضی متباین به تمام وجود بسیط‌اند (مصطفایی، ۱۳۹۳: ۴۴؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸: ۳۹۳/۱). توضیح بیشتر در ادامه و ذیل عبارات این دو اندیشمند خواهد آمد.

۲-۶. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی کثرت را در حقایق عالم خارج بدیهی می‌داند و آن کثرت را به دو نوع کثرت ماهوی و کثرت وجودی تقسیم می‌کند:

شکی نیست که هویت‌های عینی بیرونی متصف به کثرت می‌شوند و این اتصاف، گاهی از نظر انسان بودن، اسب بودن، درخت بودن و مانند آن است و گاهی از این نظر که این بالفعل و آن بالقوله است و این، یکی و آن کثیر است، این حادث است و آن قدیم، این ممکن است و آن واجب و همین‌طور ... کثرت از جهت اول، که همان کثرت ماهوی است، در خارج به عرض وجود هست و آن وجود به عرض ماهیت، متصف به آن کثرت می‌شود؛ دلیل این امر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. و اما کثرت، از جهت دوم، آن چیزی است که بر وجود، بر حسب تقسیمات وارد بر آن، عارض می‌شود، مانند تقسیم به واجب و ممکن، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوله و ... (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۶/۱).

کثرت ماهوی: از نگاه ایشان کثرت ماهوی حقیقتاً و بالذات ناشی از ماهیات مختلف مثل انسان،

حیوان و ... است و ثانیاً بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

کثرت وجودی: از تمایزات وجود اشیا حاصل می‌شود، مثل انقسام وجود به بالقوه و بالفعل، به علت و معلول، به مجرد و مادی، به واجب و ممکن و ... و به ماهیت مربوط نیست.

سپس می‌گوید از آنجا که وجود بسیط است و غیر ندارد، کثرات عالم واقع جز خود وجود چیز دیگری نمی‌تواند باشد. آنگاه با جواب مثبت دادن به این سؤال که «آیا با وجود این کثرت، حقیقت وجود هیچ نحو وحدتی هم دارد یا کثرت محض است؟» قول وحدت حقیقت وجود در عین کثرت حقیقت آن یا نظریه کثرت تشکیک حقیقت وجود که مشرب حکمت متعالیه است را می‌پذیرد: «در فصل قبل گذشت که وجود بسیط است و غیر از آن نیست. از این مطلب نتیجه می‌شود که کثرت موجودات مقوم وجود است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۷).

... قول حق آن است که وجود، در عین این که کثیر است، حقیقت واحدی است؛ زیرا ما از تمام مراتب و مصادیق آن مفهوم وجود واحد بدیهی و کلی را استخراج می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متعدد با لحاظ متعدد بودن آن‌ها، به‌گونه‌ای که به امر واحدی بازگشت نکنند، ممتنع است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۷).

علامه طباطبایی در حواشی خود بر الحکمة المتعالیه می‌نویسد معیار ملا صدرا نمی‌تواند برخی کثرات را توجیه کند و سپس معیار خود را ارائه می‌دهد که ضمن آن تشکیک عرضی وجود را هم پذیرفته است:

نوع دیگری از اختلاف بین دو امر مفروض وجود دارد که به اختلاف تشکیکی با ضابطه‌ای که ملا صدرا رحمه الله ذکر کرده، برنمی‌گردد. همچنین این اختلاف به اختلافات سه‌گانه مذکور در ابتدای بحث یعنی اختلاف به تمام ماهیت، به بعض ماهیت یا به چیزی خارج از ماهیت شباہتی ندارد. مثال این نوع اختلاف، علم و قدرت است که در عین اختلاف با هم، به سبب بازگشت حقیقت‌شان به حقیقت وجود، عین همدیگرند. شبیه این دو مورد، سایر حقایقی است که شئون وجودی نامیده می‌شوند و معلوم است که اختلاف بین چنین مواردی به اختلاف تشکیکی با ضابطه‌ای که صدرا ذکر کرده بازنمی‌گردد. علت این امر، عدم تحقق معنای تفاضل بین علم و قدرت است. اختلاف بین علم و قدرت به اختلاف به تمام ماهیت یا بعض آن یا به چیزی خارج از آن برنمی‌گردد و اصلاً این دو و موارد مشابه از سنخ ماهیات نیستند. صحیح این است که آنچه به عنوان تشکیک ذکر کرده‌اند، این‌گونه معنا شود که حقیقت واحد به‌گونه‌ای باشد که مابه‌الاختلاف در مصادیقش به مابه‌الاتحاد آن‌ها برگردد و بر عکس ... (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۹).

۶-۳. اشکالات استاد مصباح

اشکال اول: کثرت بالذات ماهیات خارج از حق وجود نیست؛ چون هر چیزی که ماهیت خارجیه به آن متصف شود ذاتاً وصف وجود است و بالعرض وصف ماهیت. به دلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. در حالی که از عبارات فوق این‌گونه برداشت می‌شود که علامه ماهیت را دارای کثرت بالذات می‌داند (برخلاف جنس و فصل). چون امثال این‌ها کثرت ماهوی‌اند، ولی ماهیت، به وصف خارجیت به آن‌ها متصف نمی‌شود) (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۴۴).

نظر نگارنده بر این است که این اشکال، از این جهت در راستای تبیین نظر استاد مصباح است که وقتی کثرات عالم همه به وجود برگردند، می‌توان همه آن کثرات را در نظام تشکیک طولی قرار داد. ضمناً به نظر می‌رسد منظور علامه کثرت ماهوی به تبع وجود است و نه کثرت بالذات ماهیات.

اشکال دوم: علامه کثرت را منحصر به نوع ماهوی وجودی کرد، ولی نوع سوم کثرت وجود دارد که نه به ماهیات برمی‌گردد و نه به انقسامات وجود، مثل کثرتی که در افراد یک ماهیت نوعی وجود دارد؛ مثل کثرت موجود بین زید و بکر و عمرو و ... که همه افراد ماهیت انسانی هستند. منشأ این کثرت (کثرت افرادی یک ماهیت نوعی) نه تمایز ماهیات از یکدیگر است و نه انقسامات وجود. اینکه منشأ این نوع کثرت ماهیت افراد نیست امری است واضح؛ زیرا علی‌الفرض ماهیت همه آن‌ها یکی است. اما اینکه منشأ انقسامات وجود نیست؛ زیرا در انقسامات وجود همواره نحوه وجود دو قسم متفاوت است، در حالی که افراد ماهیت نوعی واحد همه از نظر نحوه وجود یکسان‌اند. یعنی اگر قسمی ذهنی باشد، ضرورتاً قسم دیگر خارجی است؛ اگر بالقوه باشد حتماً دیگری بالفعل است؛ اگر علت باشد، ناگزیر دیگری معلول است و هکذا. لذا این نوع کثرت را باید به شکلی دیگر تبیین کرد (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

در نگاه اول به نظر می‌رسد که بیان فوق ظاهرآً اشکال بر علامه است، ولی در حقیقت اشکال بر خود مستشکل است؛ زیرا چطور ممکن است رابطه دو مصداق یک ماهیت نوعیه مثل زید و بکر، علی و معلولی باشد. با این حال، خواننده خیلی زود متوجه می‌شود که تفسیر خاص استاد مصباح از تشکیک وجود، این مصاديق را نیز دربرمی‌گیرد.

اشکال سوم: بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تمام احکام و محمولاتی که بر ماهیت حمل می‌شوند بالعرض‌اند؛ یعنی، تنها مفهوم «موجود» نیست که بر ماهیت بالعرض و المجاز حمل می‌شود، بلکه بنابر آنچه گفته شد، هر حکمی و هر محمولی غیر از محمول «موجود» نیز اگر بر ماهیت حمل شود، بالذات حکم وجود است و به عرض وجود بر ماهیت حمل می‌گردد. با توجه به این مطلب، آنجا که علامه می‌گوید: «کثرت از جهت اول، که همان کثرت ماهوی است، در خارج به

عرض وجود است و آن وجود به عرض ماهیت، متصف به آن کثرت می‌شود؛ دلیل این امر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۶/۱).

چگونه می‌توان بین «اتصاف کثرت ماهوی به وجود» و «اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی» فرق نهاد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۶۴/۱). توضیح اینکه اتصاف کثرت ماهوی به وجود و به عبارت روشن‌تر «موجود بودن کثرت ماهوی در خارج» به عرض وجود است، نه بالذات ولی اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی به عرض وجود نیست، بلکه بالذات است و حقیقت وجود نیز به عرض ماهیت به این کثرت متصف می‌شود (مصطفی‌الله، ۱۳۹۳: ۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۵۲/۱).

در بادی امر به نظر می‌رسد در این اشکال حق با استاد مصباح باشد؛ زیرا ملاک علامه عینیت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراك بود؛ حال اگر مابه‌الاشتراك در کثرات عرضی موجودات، «وجود» باشد؛ مابه‌الامتیاز چه خواهد بود؟ مابه‌الامتیاز، ماهیات مختلف نمی‌توانند باشند؛ چراکه ماهیت، از نظر مکتب اصالت وجود، بدون وجود، هیچ است.

اما می‌توان در مقام دفاع از علامه گفت منظور ایشان این است که مابه‌الامتیاز نیز همان وجود است؛ زیرا عبارت «الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود» (مصطفی‌الله، ۱۳۸۷: ۱۶۴/۱) عام است؛ یعنی وجود ماهیات متکثر با هم فرق دارد و در این حال ملاک علامه پابرجا می‌ماند و چیزی که یاری‌کننده اشکال استاد مصباح باشد، از این عبارت علامه قابل برداشت نیست.

اشکال چهارم: لبّ مدعای کتاب نهایة الحكمه این است که در هریک از تقسیمات وجود فرق بین دو قسم، فرق تشکیکی است، مثلاً تفاوت وجود ذهنی و خارجی به تشکیک است، یکی مرتبه کامل وجود است و دیگری مرتبه ناقص آن. این مطلب همه جا درست نیست، مثلاً تقسیم وجود به واحد و کثیر، را نمی‌توان به این نوع تشکیک (به معنای کمال و نقص و شدت و ضعف یک حقیقت واحد) برگرداند (مصطفی‌الله، ۱۳۸۷: ۱۶۵/۱).

اشکال پنجم (اشکال بربرهان): علامه در مقام تعییل بر نظریه تشکیکی خود، در جواب این سؤال که آیا در کثرات عالم جهت وجود دارد یا نه؟ معتقدند که مصادیق مفهوم واحد دارای جهت اشتراك واحدی‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱). استاد مصباح در نقد این عقیده ابتدا چند دلیل نقضی ذکر می‌کند و سپس اصل اشکال را مطرح می‌کند:

- دلیل نقضی اول: مواردی مثل اجناس عالیه یا مقولات عشر متباین به تمام ذات هستند، هیچ مقوله‌ای با مقوله دیگر در هیچ جهتی اشتراك ندارد، ولی ذهن انسان مفهوم «ماهیت» را از آن‌ها انتزاع و بر آن‌ها حمل می‌کند و نیز مفهوم «عرض» را از نه مقوله عرضی انتزاع نموده، بر آن‌ها حمل می‌کند (پورحسن، ۱۳۹۰).

تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح ۱۴۱

- دلیل نقضی دوم: مقولات عرضی، چون اجناس عالیه‌اند، متباین به تمام ذات‌اند؛ این در حالی است که اطلاق مفهوم «عرض» بر این مقولات، در نظرگاه فلسفه، بهمنزله جنس برای آن مقولات نیست، بلکه به تعبیر دقیق‌تر عرض برای اعراض، عرضی است و انتزاع مفهوم «عرض» حاکی از حیثیتی است که عقل در این‌گونه موارد انتزاع می‌کند (پورحسن، ۱۳۹۰).

اصل اشکال: عقیده مذبور تنها درمورد مقولات اولی صحیح است. مفاهیمی که عروض و اتصافشان هر دو در خارج است؛ یعنی، مفاهیمی هستند که هریک مابازاء دارند و با وجودی مخصوص به خود موجود می‌شوند و ممکن نیست دو معقول اولی با یک وجود موجود شوند، برخلاف مقولات ثانیه فلسفی که مابازاء ندارند و بر هر موضوعی حمل شوند با وجود آن موضوع موجود می‌شوند و بنابراین ممکن است تعداد زیادی از آن‌ها با یک وجود موجود شوند (مصطفای بزدی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۱).

همان‌طور که کثرت مقولات اولی، دلیل بر کثرت موجودات خارجی است، وحدت آن‌ها نیز می‌تواند دال بر نوعی وحدت در مصاديق خارجی آن‌ها باشد. پس اگر از تعدادی از اشیا یک معقول اول انتزاع کردیم یا یک معقول اول را بر آن‌ها حمل کردیم، می‌توان استدلال کرد که در این اشیا یک جهت عینی وجود دارد که منشأ انتزاع و ملاک صدق این معقول اول بر آن اشیا و مصاديق کثیر است. اما درمورد مقولات ثانیه این سخن درست نیست؛ یعنی همان‌طور که کثرت آن‌ها دال بر کثرت موجودات جهان خارج نیست، وحدت آن‌ها نیز دال بر وحدت مصاديق خارجی آن‌ها نیست و لهذا ممکن است ذهن انسان از تعدادی از اشیا که هیچ جهت وحدت عینی و خارجی ندارند یک معقول ثانی فلسفی انتزاع و بر آن‌ها حمل نماید؛ مثلاً ذهن تعدادی از اشیا را در قیاس با امر ثالثی لحاظ کند و چون همه آن‌ها در قیاس با آن امر نسبت واحدی دارند، یک مفهوم از آن‌ها انتزاع کند (مصطفای بزدی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۱).

بنابراین درمورد حقایق وجودی نیز همین مطلب صادق است؛ زیرا مفهوم وجود نیز یک معقول ثانی فلسفی است نه یک معقول اول. بنابراین، وحدت آن دال بر وجود یک جهت عینی در مصاديق آن، یعنی در حقیقت وجود، نیست. پس ممکن است حقایق وجودی متباینی در خارج وجود داشته باشند، ولی عقل انسان جهتی واحد در قیاس با عدم برای همه آن‌ها لحاظ کند؛ یعنی، همه آن‌ها را از آن حیث که طارد عدم‌اند ملاحظه نماید و با لحاظ این جهت عقلی واحد مفهوم وجود را، که مفهومی است واحد، از آن‌ها انتزاع و بر آن‌ها حمل کند. پس از طریق وحدت مفهوم وجود، به وحدت عینی حقیقت وجود نمی‌توان پی برد و در نتیجه مشرب حکمت متعالیه، مبنی بر وحدت حقیقت وجود در عین کثرت و کثرت آن در عین وحدت، با این برهان ثابت نمی‌شود (مصطفای بزدی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۱).

اشکال ششم: ظاهر کلام علامه (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۷/۱)^۱ این است که نوع دوم کثرت یعنی کثرت وجودی محل بحث در مسئله تشکیک است. اشکال این است که این عقیده قابل دفاع نیست؛ چراکه تقسیم وجود به خارجی و ذهنی، به بالفعل و بالقوه، به واحد و کثیر بهوسیله مقایسه حاصل می شود و این تقسیم در حق وجود عینی راه ندارد. پس اختلاف این اقسام، اختلاف تشکیکی نیست. کثرت بین علت و معلول است که در حق هستی است، آن هم نه هر علت و معلولی (این مطلب در اشکال هفتم توضیح داده می شود) (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۴۳).

اشکال هفتم: در این قسمت نزاع دو اندیشمند، مستقیماً روی «تشکیک وجود» رفته است. مرحوم علامه طباطبایی معتقد است کثرت عرضی موجودات مثل کثرت طولی، بهوسیله نظریه تشکیک حقیقت وجود قابل توجیه است (شیرازی، بی‌تا: ۴۳/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۶/۱). استاد مصباح این نظر را راجع به تشکیک عرضی نمی‌پذیرد و عباراتی از ایشان ناظر به این عدم قبول است، مثل این عبارت: کثرت عرضی به این نحو که مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراك رجوع کند، در حالی که آن مابه‌الامتیاز، اختلاف مرتبه‌ای نباشد، این مطلب قابل فهم نیست.

عبارات و کلمات علامه این معنا از تشکیک را نمی‌رساند. مثلاً عبارت «حقیقت مشکلة ذات مراتب مختلفة». یا تمثیل به مراتب شدیده و ضعیفه نور؛ همه این عبارات ظهور در این دارند که در رجوع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراك، آن وجه امتیاز باید در مرتبه و به نحو طولی باشد. مثالی که علامه برای تبیین تشکیک عرضی به آن تمسک کرده‌اند همان علم و قدرت است، اجنبي است؛ چراکه تفاوت علم و قدرت در مفهوم آن‌هاست، نه در مرتبه وجود خارجی‌شان (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۴۴).

۴-۶. دیدگاه استاد مصباح

استاد مصباح یزدی در تعلیقه بر نهایه الحکمه، در بحث از تشکیکی بودن وجود، می‌گوید که اگر مصادیق یک مفهوم رابطه علیّ - معلولی با هم داشته باشند، آنگاه آن مفهوم به نحو تشکیکی بر آن‌ها حمل شده و رابطه آن مصادیق با هم به صورت مشکل است. در این الگو در کل عالم هستی، رشته‌های علت و معلولی متعددی فرض شده که بدون ارتباط علیّ با یکدیگر همگی به خداوند منتهی می‌شوند.

نظر استاد از جهتی شبیه نظر ملا صدر است؛ زیرا هر دو قائل به رابطه شدت و ضعف در مراتب

۱. و اما الكثرة من الجهة الثانية فهي آنـى تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كأنقسامه الى الواجب والممكـن الى الواحد والكثير الى ما بال فعل وما بالقوـة و نحو ذلك.

تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح ۱۴۳

وجودند با این تفاوت که در نظر استاد مصباح، وجودات متکثر عالم، چندین رشته شدت و ضعفی یا علی - معلولی فرض شده است. ایشان در مقام نقد استدلال علامه بر وحدت حقیقت وجود بر این باورند که بر پایه ربطی دانستن وجود معلومات حق تعالی، می‌توان به تشکیک وجودی موجودات قائل شد بدون اینکه لازم باشد میان معلوماتی که در یک مرتبه واحده هستی اند اختلاف تشکیکی وجود داشته باشد:

بر این اساس، موجودات واقع در سلسله علل و معلولی، حقیقت دارای مراتبی را تشکیل می‌دهند که بعضی از آن مراتب متقوم بر بعضی دیگر و کل آن مراتب متقوم به واجب تبارک و تعالی است، بدون اینکه نیازی به اختلاف تشکیکی بین معلوماتی باشد که در یک طبقه واقع شده‌اند. پس هیچ کدام از چنین موجوداتی که در یک طبقه واقع شده‌اند، هرچند همه آن‌ها به علت مفیض خود وابسته هستند و به همین ترتیب تا به واجب تعالی منتهی شوند که قیوم مطلق است، متقوم به موجودات هم طبقه نیستند (مصطفلاح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۶).

دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می‌توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلول، عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست؛ پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلومات، تشکیل می‌یابند، نسبت به خدای متعال، استقلالی ندارند و همگی آن‌ها مراتبی از تجلیات او به شمار می‌آیند. مقتضای این دلیل، قائل شدن به تشکیک خاصی بین معلومات و علل ایجادکننده است، اما معلومات هم‌مرتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آن‌ها دانست (مصطفلاح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۹۳/۱).

به عبارت دیگر استاد مصباح می‌گوید که اگر مقصود از مشکّک بودن وجود آن است که مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراع در حقیقت وجود یک چیز باشد، آنگاه وجودها باید رابطه‌ای تفاضلی (طبق معیار ملا صدرا) و طولی با یکدیگر داشته باشند و کثرت عرضی‌ای میان آن‌ها قابل فرض نمی‌تواند باشد و اگر هم کثرت عرضی‌ای میان آن‌ها مشاهده می‌شود، ظاهری است.

به نظر می‌رسد با اشکالات مطرح شده در قسمت قبل می‌توان نتیجه گرفت که از دید استاد مصباح نظریه تشکیک عرضی وجود با بیانات علامه قابل اثبات نیست و اگر پذیرفته شود که وجود حقیقتی مشکک است، آنگاه وجودها باید صرفاً رابطه‌ای طولی با یکدیگر داشته باشند.

بنابراین اگر با استاد مصباح همراه شویم باید بگوییم که انسان یا باید نظریه وحدت تشکیکی ملا صدرا را قبول و تشکیک عرضی میان موجودات را نفی کند یا اگر تشکیک عرضی را پذیرفت دیگر نمی‌تواند منطقاً نظریه وحدت تشکیکی ملا صدرا را پذیرید. لذا نظریه فیلسوف شیرازی با دریافت بدیهی و متدالو انسان‌ها در تعارض است، اما علامه نیز هرچند معیار صدرا را ناقص می‌داند، با ملاک خود، مفهوم تشکیک را به کثرات عرضی نیز سرایت می‌دهد.

۷. نتیجه

تشکیک در لغت به معنای به شک انداختن است و در اصطلاح فلسفی، در برابر تباین قرار دارد. در تشکیک همه اختلافات و اشتراکات به یک حقیقت واحد بر می‌گردد، منتها حقیقت واحدی که در حق خود تدرج پیدا کرده و در آن شدت وضعف پدید آمده است.

در میان مشائیان، سه قسم تمایز و کثرت خارجی معروف بوده است: نخست، جایی که دو شیء هیچ‌گونه مشابهی در حقیقت ذات خود ندارند و به تمام ذات متباینند؛ دوم، جایی که دو شیء در بخشی از ذات خود مشترک و در بخش دیگری از حقیقت و ذات خویش متفاوتند؛ سوم، جایی که در ذات و حقیقت خود مشترک‌اند و تفاوت ناشی از امور خارج از ذات است.
ملا صدرًا برخلاف شیخ اشراف، کثرت تشکیکی را مربوط به حقیقت وجود می‌داند، نه ماهیت. یعنی تحقق کثرت از نوع چهارم ناشی از تتحقق تضاد در حقیقت وجود است. این امر از این جهت حائز اهمیت است که اگر تشکیک عرضی پذیرفته شود، کثرات عرضی در چارچوب این نظریه مشکک می‌شوند، ولی اگر این مطلب پذیرفته نشود یا باید دریافت حسی خود را از کثرات عرض انکار کنیم یا باید نظریه تشکیک به بیان ملا صدرًا را کنار بگذاریم.

تشکیک عرضی را اولین بار استاد مصباح یزدی در مقابل تشکیک طولی به کار گرفت که در کلمات علامه طباطبایی مشاهده می‌شود و منظور او از آن رابطه بین افراد یک ماهیت نوعیه یا افراد انواع یک ماهیت جنسی با هم است.

ملا صدرًا ضابطه تشکیک را اولویت و اقدمیت و اتمیت حمل یک مفهوم بر مصادیقش می‌داند، اما علامه طباطبایی معتقدند مابه الاختلاف و مابه الاتحاد اگر در مصادیق یک مفهوم یکسان بود، آنگاه آن مفهوم به نحوه تشکیکی بر آن مصادیق اطلاق شده و رابطه آن‌ها با یکدیگر مشکک است. آنگاه می‌گوید اگر اختلاف مراتب و شدت وضعف نیز مطرح بود، تشکیک طولی است و اگر نبود عرضی است؛ لذا نظریه تشکیک در حقیقت وجود با کثرت عرضی موجودات قابل جمع است و آن را توجیه می‌کند.

استاد مصباح این نظر را راجع به تشکیک عرضی نمی‌پذیرد و اشکالاتی را مطرح می‌کند و معتقد است که اگر مصادیق یک مفهوم رابطه علی - معلولی با هم داشته باشند، آنگاه آن مفهوم به نحوه تشکیکی بر آن‌ها حمل شده، رابطه آن مصادیق با هم به صورت مشکک است. وی معتقد است نظریه تشکیک در حقیقت وجود با کثرت عرضی موجودات قابل جمع نیست؛ بنابراین کثرت عرضی موجودات را توجیه می‌کند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، «وحدت و کثرت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه»، *اندیشه صادق*، ش ۹-۸: ۹۰-۱۰۳.
۲. ——— (۱۳۹۳)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهرومدی*، تهران: حکمت.
۳. پورحسن، قاسم و مهدی قائد شرف (۱۳۹۰)، «تشکیک در وجود و بررسی مناقشات نوادراییان: علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی آملی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۱: ۳۷-۶۹.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا*، قم: اسراء.
۵. جوارشکیان، عباس (۱۳۸۲)، «منظری نو از ساختار تشکیکی هستی در حکمت متعالیه»، *حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقة في علم الالهيات والطبيعتيات*، قم: بیدار.
۷. سبزواری، هادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه، تصحیح حسن‌زاده آملی*، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.
۸. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
۹. سربخشی، محمد (۱۳۸۷)، «تشکیک در سه مکتب فلسفی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۰: ۱۱-۵۲.
۱۰. سوزنچی، حسین (۱۳۸۴)، «تاریخچه نظریه تشکیک وجود»، *رهنمون*، ش ۱۲-۱۱: ۹۳-۱۱۷.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (بی‌تا)، *الحكمة المتعالية، با حاشیه علامه طباطبائی*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. شیروانی، علی (۱۳۷۷)، «تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک»، *نامه مفید*، ش ۱۴.
۱۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
۱۴. ——— (۱۳۸۶)، *نهاية الحكمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی*، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، «اصالت وجود»، *معرفت فلسفی*، ش ۲: ۱۷۷-۲۰۶.
۱۶. ——— (۱۳۹۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۷. علم‌الهدی، سید علی (۱۳۹۱)، «نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی»، *حکمت صدرایی*، ش ۱: ۷۳-۸۴.

١٨. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الكلام، تحقيق اکبر اسدعلیزاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
١٩. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح نهاية الحكمه، تصحیح عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
٢٠. ____ (۱۳۹۳)، تعلیقه علی النهاية، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢١. ____ (۱۳۹۸)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٢. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق)، المنطق، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٢٣. هیدجی، محمد (۱۳۶۵)، تعلیقة الهیدجی علی المنظومه و شرحها، تهران: مؤسسه اعلمی.
٢٤. یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۸۰)، «اصالت وجود و کلی طبیعی»، خردنامه صدراء، ش ۲۴: .۵۰-۴۳

نیمچه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

تاریخچه اجمالی تطور کلام فلسفی^۱

محمد مهدی فریدونی^۲

چکیده

مباحث کلامی ابتدا به صورت شفاهی مطرح شدند. رفته رفته مذاهب کلامی پدید آمدند و پیروان هریک کوشیدند معتقدات خویش را به صورت مدون مکتوب کنند. کلام امامیه در آغاز عمدتاً صبغه نقلی داشت، اما به دلیل نارسانایی نقل‌گرایی کم‌کم به سمت عقل‌گرایی تأویلی سوق داده شد و سرانجام با توجه به کاستی‌های این روش ناچار صبغه فلسفی به خود گرفت. این سه روش که در طول هم قرار دارند در حقیقت سیر تطور علم کلام را در روش رقم زندند. بی‌توجهی به سیر تطور کلام فلسفی باعث شده است درباره باید و نباید فلسفی شدن کلام قضاوت‌های غیردقیقی صورت گیرد. در این نوشتار سیر فلسفی شدن کلام تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، کلام، عقل‌گرایی، کلام فلسفی، کلام جدید.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۴

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم، ایران. mohamadmahdi.feridoni@gmail.com

۱. مقدمه

مباحث کلامی تا نیمه اول قرن اول هجری به صورت شفاهی مطرح می‌شد و هنوز چیزی در این زمینه تألیف نشده بود و بعد از آن بود که مذاهب کلامی به وجود آمدند. اگر خوارج را یک فرقه کلامی به حساب بیاوریم، اولین فرقه کلامی بود که اعتقاد داشت مرتكب گناه کبیره یا مشرك است یا کافر. بعد از آن فرقه قادریه به وجود آمدند که اراده و قدرت سابق الهی را در جایی که افعال اختیاری باشند به سبب دفاع از عدالت الهی و قدرت سابق الهی انکار کردند و بعد از این دو فرقه، فرقه دیگری به نام مرجه و سپس مذهب کلامی معتزله در اوائل قرن دوم به دست واصل بن عطا به وجود آمد. هر کدام از این فرقه‌ها در نتیجه موضوع یا مسئله دینی یا کلامی خاصی به وجود آمد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۷۰).

در آن عصر هنوز فلسفه وارد بلاد اسلامی نشده بود تا اینکه در زمان خلافت منصور عباسی (۱۴۷-۱۵۸ق) ترجمه آثار یونانی و غیر آن به عربی آغاز شد و به مرور در زمان مأمون (۲۷۱-۱۹۸ق) به اوج خود رسید (همان: ۷۷). بنابراین علم کلام به دلیل نفوذ فلسفه در میان مسلمانان شکل نگرفت و برخی به این مطلب تصريح کرده‌اند؛ زیرا تا زمان منصور عباسی هنوز آرای فلسفی وارد جهان اسلام نشده بود (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲۲۳/۵). درست این است که مسائل کلامی و دینی خاصی در میان خود مسلمانان باعث به وجود آمدن علم کلام شد.

بعد از ترجمه کتاب‌های منطق و فلسفه به عربی به تدریج علم کلام تحت تأثیر آن دو قرار گرفت. در ابتدا متکلمان نسبت به فلسفه رویکردهای متفاوتی داشتند. رویکرد معتزله به فلسفه رویکردهای ایجابی بود و در استدلال درباره عقاید دینی از منطق و فلسفه استفاده کردند و از این طریق بنیان کلامی خویش را تقویت کردند و همین باعث غلبه آن‌ها بر اهل حدیث و اشاعره شد. اشاعره در ابتدا نسبت به فلسفه دارای رویکردی منفی شدند، اما بعد از کلام آن‌ها نیز رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت. رویکرد اکثر متکلمان شیعه در مقابل فلسفه نیز ایجابی بود؛ زیرا روش استدلال عقلی را در کلام به رسمیت شناخته بودند و از نگاه آن‌ها عقل حجت باطنی و ائمه و اهل بیت (ع) حجت ظاهری بودند. در این نوشتن به دنبال پاسخ به این سؤالیم که سیر تطور کلام فلسفی چگونه بود و علم کلام چگونه روزبه روز به فلسفه نزدیک‌تر شد؟

۲. چیستی کلام فلسفی

فلسفی شدن کلام می‌تواند به معنای بهره‌گیری از براهین صرف عقلی (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۲۱)، استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی (همان)، چینش و تنظیم ویژه مباحث کلامی (جبrielی، ۱۳۸۹: ۲۸۹) و تطبیق یافته‌های فلسفی با آموزه‌های اعتقادی باشد.

باتوجه به این معانی، فلسفی شدن کلام به معنای هر کدام از معانی فوق هم ممکن است و هم واقع شده است، اما از میان این معانی، فقط معنایی که به تطبیق محض تعالیم دینی با یافته‌های فلسفی منجر شود و بدون معیار باعث تأویل‌های نابهنجا یا انکار برخی از تعالیم دینی شود، پذیرفته نیست. همان‌طور که این معانی با هم منافاتی ندارند و کلام فلسفی می‌تواند همه این ویژگی‌ها را داشته باشد. منظور از فلسفی شدن کلام آن است که برای رسیدن به اهداف کلامی از روش، قواعد و اصطلاحات فلسفی بهره گرفته شود و متكلم ابزارهای لازم برای انجام وظایف کلامی خود را از فلسفه وام بگیرد و با مبانی فلسفی به بررسی و تبیین گزارهای کلامی بپردازد (همان: ۲۹۰).

برای کلام فلسفی دو اصطلاح وجود دارد که یکی اعم از دیگری است:

الف) کلام فلسفی به معنای عام: دانشی است که با روش عقلی و برهانی درباره عقاید دینی بحث می‌کند و هدف آن تبیین، اثبات و دفاع از این عقاید است. این معنا اعم از این است که از اصطلاحات فلسفی بهره گرفته شود یا نه و اعم از این است که همانند فلسفه قبل از الهیات به معنای اخص به الهیات به معنای اعم پرداخته شود.

ب) کلام فلسفی به معنای خاص: گرایشی در علم کلام است که با مقید بودن به روش برهانی، با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی درباره عقاید دینی بحث می‌کند و هدف آن تبیین، اثبات و دفاع از این عقاید است. در این تعریف، علاوه بر اشاره به ویژگی‌های کلام فلسفی به موضوع، غایت و روش آن اشاره شده است. بنابر این تعریف، کلام فلسفی دانش مستقلی در برابر کلام یا فلسفه نیست، بلکه همان کلام مصطلح است، اما در بخش‌هایی از آن از جهت روش و برخی مسائل، ادبیات و اصطلاحات، مبانی و مبادی آن دستخوش تغییر و تحول اساسی شده است. از این رو استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی، روش برهانی، آزاداندیشی همان‌گونه که از ویژگی‌های فلسفه است، از ویژگی‌های کلام فلسفی نیز به شمار می‌آید.

مقصود از کلام فلسفی در این نوشتار معنای دوم است. بر همین اساس، کلام شیخ مفید و شاگردانش هرچند ممکن است به معنای اول فلسفی باشد، ولی قطعاً به معنای دوم فلسفی نخواهد بود. هدف اصلی این نوشتار تبیین کلام فلسفی امامیه است، اما اشاره به کلام فلسفی اشاعره و معتزله نیز لازم و سودمند خواهد بود.

۳. کلام فلسفی معتزله

معزله اولین مکتب کلامی در جهان اسلام بود که فلسفه را وارد کلام کرد. سه شخصیت در فلسفی شدن کلام نقش داشتند: ابی هذیل علاف (۱۳۵-۲۲۶ق) رئیس معتزله بصره (ابوریان، ۱۹۷۰: ۱۷۱) و

ابراهیم بن سیار النظم (م ۲۳۱ق) جزء اولین کسانی بودند که در این مکتب تحت تأثیر فلسفه قرار گرفتند (همان: ۱۷۴). ابو سهل بشر بن المعتمر الھلالی (م حدود ۲۲۶ق) از رؤسای معتزله بغداد (احمد بن یحیی، بی‌تا: ۵۲) نیز تلاش کرد نظریات فلسفی را با عقاید اسلامی تطبیق دهد (ابوریان، ۱۹۷۰: ۱۷۷). ابوعلی محمد بن عبدالوهاب الجبائی (م ۳۳۰ق) و فرزندش ابوهاشم در زمان اضمحلال معتزله نیز رویکرد فلسفی داشتند.

پس از افول معتزله، سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردان وی آن را دوباره احیا کردند و به نومعتزله معروف شدند. مهم‌ترین شخصیت‌های نومعتزله عبارت‌اند از: محمد عبده (م ۱۳۲۳ق)، رشید رضا (م ۱۳۵۴ق) که شخصیت‌های معتدل عقل‌گرا بودند و علی عبدالرزاک، محمد آرگون، محمد عابد الجابری، نصر حامد ابوزید، طیب تیزینی، دکتر عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محمد مجتبه شیبستی که از عقل‌گرایان افراطی اند (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۲۸۴).

برخی معتقد‌ند اساس و مبنای مکتب معتزله بر این است که در عقاید، تعبد جایگاهی ندارد، بلکه همه معارف اعتقادی معقول‌اند و باید آن‌ها را از طریق عقل ثابت کرد. همچنین می‌گویند برخی از معتزله پا را از این هم فراتر گذاشته‌اند و معتقد‌ند که عقل حسن و قبح همه افعال را درک می‌کند و از این رو همه واجبات را عقلی می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۷: ۱/۴۸). برخی نیز گفته‌اند در واقع معتزله در استخدام عقل راه افراط را در پیش گرفتند و حتی در مواردی با قطعیات شرع مخالفت کردند (ابوریان، ۱۹۷۰: ۲۰۶) و در مواردی که حکم عقل قطعی نیست یا شایستگی داوری ندارد به حکم آن اعتماد و ظواهر قرآن و سنت را تأویل می‌کردند و بسیاری از آموزه‌های شریعت را که تأویل‌پذیر نبود منکر می‌شوند (شریف، ۱۳۶۲: ۱/۲۸۷). بنابراین معتزله با رویکرد افراطی به عقل و فلسفه در بی‌توجهی به نصوص راه افراط را پیش گرفتند و برخی از معتقد‌دان روایی مسلمانان را انکار کردند و در حقیقت نقل را به خدمت عقل درآوردند (ابوریان، ۱۹۷۰: ۲۰۶). نومعتزله نیز گرچه در ابتدا با نوعی عقل‌گرایی اعتدالی شکل گرفت، در ادامه با افراط و انحرافاتی مواجه شد (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۲۶۳).

واقعیت این است که آثار کلامی معتزله از بین رفته و افکار و اندیشه‌های آن‌ها غالباً از طریق مخالفان آن‌ها و پیروان مکتب اشاعره به ما رسیده است و این امر قضاؤت درباره آن‌ها را مشکل می‌کند و اگر بر اساس آثار محدود آن‌ها که در دست است قضاؤت کنیم، اتهام افراط به آنان صحیح نیست؛ زیرا قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح اصول خمسه دلالت را مبتنی بر چهار ابزار می‌داند: عقل، کتاب، سنت و اجماع. سپس می‌گوید: دلیلی که انسان می‌تواند به وسیله آن به علم برسد به این چهار منبع منحصر است و دلیل بر معرفت خداوند فقط عقل است (معتلی، بی‌تا الف: ۸۸؛ زیرا کتاب و سنت فرع بر معرفت خداوند و عادل، حکیم و صادق بودن اوست؛ چراکه تا ثابت نشود که قرآن کلام

عادل، حکیم و شخص صادقی است حجت آن ثابت نمی‌شود و همچنین تا ثابت نشود که سنت قول رسول است و رسول فرستاده شخصی حکیم و عادل و شخصی صادق است نمی‌توان به آن تمسک کرد. همچنین در موارد مختلفی به ادله سمعی تمسک می‌کنند (همان: ۹۰، ۱۴۲) که خود شاهد بر این است که نسبت افراط به آن‌ها صحیح نیست.

قاضی عبدالجبار همچنین در کتاب المغنی در موارد مختلفی مانند نفی رؤیت واجب تعالیٰ به ادله سمعی تمسک می‌کند (همو، بی‌تا: ۱۴۰/۴) و ملاک را این‌گونه بیان می‌کند که هر آنچه صحت سمع بر آن متوقف نباشد می‌توان با ادله سمعی بر آن استدلال کرد. پس وقتی ثابت شد که خداوند حکیم است و فعل قبیح انجام نمی‌دهد می‌توان به کلام او تمسک کرد (همان: ۱۷۳) و جمیع روایاتی که در باب رؤیت وارد شده را خبر واحدی می‌داند که نمی‌توان به آن‌ها در اعتقادات عمل کرد؛ زیرا موجب علم نمی‌شوند، ولی در باب فروع می‌توان به آن‌ها تمسک کرد (همان: ۲۲۵). و ظاهر آیاتی که دلالت بر رؤیت دارند را تأویل می‌کنند (همان: ۱۹۸). بنابراین افراطی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود را نمی‌توان ثابت کرد، بلکه آثار موجود آن‌ها خلاف آن را اثبات می‌کند، مگر اینکه ادعا شود آثاری که از بین رفته‌اند دارای این رویکرد افراطی بوده‌اند، همان‌گونه که شیخ مفید در اواخر المقالات عبارتی دارد که مشعر به این افراط است (شیخ مفید، بی‌تا: ۴۴/۴).

۴. کلام فلسفی اشاعره

مؤسس مذهب کلامی اشاعره ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م ۲۶۰ق) است. اشاعره هر چیزی که در صدر اسلام به آن عمل نشده بود از جمله مطالعه کتب فلسفی را بدعت و حرام می‌دانستند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۹۳). بنابراین اشاعره با فلسفه مخالفت ورزیدن، داما از آنجا که رقیب آن‌ها یعنی معترزله از فلسفه بهره می‌گرفت، آنان نیز برای مبارزه با معترزلیان و ابطال آرای فلسفی به ناچار تا حدودی با فلسفه آشنا شدند و به همین جهت کلام اشعری نیز به تدریج رنگ فلسفی به خود گرفت (لاهیجی، ۱۴۳۸: ۴۹/۱).

آغاز نزدیک شدن کلام اشعری به فلسفه را می‌توان زمان امام الحرمین جوینی دانست که با ظهور غزالی شدت بیشتری گرفت تا اینکه شهرستانی در نهایة الاقدام فی علم الكلام و فخر رازی در المحصل و سیف الدین آمدی در ابکار الافکار به نحوی کلام را با فلسفه درآمیختند که آن‌ها را با گرایش فلسفی می‌شناسند. این سیر نزدیک شدن کلام اشعری به فلسفه به نحو آشکارتری در عصر ابن خلدون ادامه یافت تا اینکه سرانجام در زمان قاضی عضدالدین ایجی مؤلف کتاب المواقف فی علم الكلام کلام اشعری کاملاً رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۸).

۵. کلام امامیه

کلام امامیه قبل از فلسفی شدن دو مرحله را پشت سر گذاشت:

۱-۵. نص‌گرایی

نظر به دو ویژگی علم و عصمت در پیشوایان شیعه در دوران اولیه این مکتب، کلام عمدهاً صبغه نقلی داشت. البته نه به این معنا که به طور کلی عقل را کنار بگذارند؛ زیرا قرآن و پیشوایان معصوم (ع) پیروان خود را به تعقل توصیه می‌کردند. شیخ صدوق که به سردمداری این روش کلام معروف است خود در مواردی به استدلال عقلی تمسک می‌کند (شیخ صدوق، بی‌تا: ۳۲۸). با این وجود در عصر حضور و غیبت صغیری و اوایل غیبت کبری کلام شیعه صبغه نقلی آن بر صبغه عقلی غلبه داشت. شیخ صدوق و دیگر نص‌گرایان نه تنها عقل را به طور کلی نقی نمی‌کنند، بلکه از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌گیرند؛ هرچند اعتماد به آن در کمترین حد ممکن بود (جباری، ۱۳۸۴: ۳۷۳؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۹۸/۱). شیخ صدوق احتجاج کردن با مخالفان بهوسیله کلمات خدا و امامان و معانی آن‌ها را برای کسی که در علم کلام مهارت دارد جایز می‌داند و برای کسی که در علم کلام مهارت نداشته باشد جایز نمی‌داند (شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۹۷). منظور او از معانی کلمات اهل بیت (ع) همان استدلال عقلی است. شاهد این مطلب استدلال‌های عقلی است که خود شیخ در کتاب‌های کلامی خویش (هرچند به ندرت) ارائه داده است. در غیر این صورت باید گفت او نقل را یگانه روش در علم کلام معرفی کرده، اما خود به آن پاییند نبوده و در مواردی از آن عدول کرده و به ادله عقلی تمسک کرده است و این بعيد به نظر می‌رسد. بعدها گروهی به نام اخباری‌ها نیز به وجود آمدند که همانند نص‌گرایان برای عقل ارزش چندانی قائل نبودند. این گروه که سردمدار آن‌ها محمدامین استرآبادی بود، به عدم ملازمه بین حکم عقل و نقل قائل بودند و مدعی قطعیت احادیث کتب اربعه بودند و در صورت تعارض عقل و نقل جانب نقل را می‌گرفتند. مجلسی اول (م ۱۰۷۰) و فرزندش مجلسی دوم (م ۱۱۱۰)، حز عاملی (م ۱۱۰۴) و فیض کاشانی در دو کتاب اصول اصلیه و افی و رساله انصاف... تحت تأثیر افکار اخباری‌گرایان قرار گرفتند.

اکتفا به نص برای اثبات، تبیین و دفاع از عقاید دینی با کاستی‌هایی روبرو شد، به ویژه در برابر شباهات روزافزون که از پیچیدگی خاصی برخوردار بودند ضعف و کاستی‌های آن نمایان شد. این مستله باعث شد متکلمان شیعه از این روش فاصله گیرند و به سمت کلام عقلی سوق داده شوند.

۲-۵. عقل‌گرایی

یکی دیگر از روش‌های کلامی که با توجه به سطح مخاطبان، شباهه‌ها و ضعف روش‌های دیگر در

اثبات، تبیین و دفاع از عقاید دینی به وجود آمد، عقل‌گرایی بود که بعداً به روش عقل‌گرایی تأویلی شهرت یافت. این روش را متكلمان بر جسته‌ای همچون شیخ مفید و شاگردانش سید مرتضی و شیخ طوسی رواج دادند. پیروان این مکتب بر هماهنگی عقل و نقل تأکید دارند و هر دو را منبع معرفت انسان می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۶؛ شیخ مفید، بی‌تا: ۴۴/۴).

شخصیت‌هایی که پیرو عقل‌گرایی تأویلی بودند، چندان به بحث‌های فلسفی نمی‌پرداختند و در مباحث مورد اختلاف فلسفه و کلام از قبیل حدوث و قدم نیز متعرض آرای فلسفی نمی‌شدند. از این رو ملاک‌های کلام فلسفی بر این روش صدق نمی‌کند؛ زیرا نه از اصطلاحات و قواعد فلسفی بهره می‌گرفتند و نه قبل از ورود به مباحث کلامی، به بررسی مسائل فلسفی می‌پرداختند. البته نه به این دلیل که با فلسفه آشنایی نداشتند یا کاملاً از آن بیگانه بودند؛ زیرا می‌دانیم که متكلمان شیعه از آغاز ترجمه کتاب‌های فلسفی با فلسفه آشنا بودند و در قرن چهارم و پنجم برخی از آن‌ها از برآهین فلسفی برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند. شیخ مفید که خود بنیان‌گذار این روش بود، در بخشی از کتاب اولی المقالات خود به بحث از مباحث فلسفی تحت عنوان *اللطیف من الكلام* پرداخته است و در آنجا اصطلاحات خاص فلسفی را مطرح می‌کند. شیخ طوسی نیز برای اثبات خداوند از برهان امکان و وجوب فلسفی استفاده می‌کند (شیخ مفید، بی‌تا: ۹۳). بنابراین، نباید پنداشت که متكلمان عقل‌گرا با مباحث فلسفی کاملاً بیگانه بوده‌اند.

عقل‌گرایان برخلاف نص‌گرایان تقدم را به عقل می‌دهند و می‌کوشند تا جایی که ممکن است مدعای خود را از راه استدلال عقلی ثابت کنند (سید مرتضی، ۱۴۴: ۱۴۱). آنان روایت یا نص قرآنی را به عنوان برهان تکمیلی و مؤید ذکر می‌کنند.

نص‌گرایان در پذیرش و نقل روایت‌ها کمتر به نقد سند می‌پردازنند (ذکاوی قراگوزلو، ۱۳۸۱: ۷۹؛ جباری، ۱۳۸۴: ۳۶۰). از این رو در موارد مختلفی شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد اسناد شیخ صدوق را بررسی و رد می‌کند (شیخ مفید، بی‌تا: ۴۲/۵). وی در بحث اراده و مشیت می‌گوید: آنچه شیخ صدوق گفته به این دلیل است که به ظاهر احادیث عمل کرده و نتوانسته حق و باطل را از هم تمیز دهد (همان: ۴۹). همچنین در موارد مختلفی او را متهم می‌کند که به احادیث شاذ عمل کرده است (همان: ۵۴، ۶۳). البته این سخن که نص‌گرایان بدون اینکه در جست‌وجوی معنای معقولی برای اخبار باشند، به آن عمل می‌کردنند (ذکاوی قراگوزلو، ۱۳۸۱: ۷۹؛ جباری، ۱۳۸۴: ۳۶۰) صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا خود شیخ صدوق تصریح می‌کند که برخی به ما شیعیان نسبت تشیبه و جبر می‌دهند به دلیل اخباری که به تفسیر آن جا هلاند و معانی آن را نمی‌دانند (شیخ صدوق، بی‌تا: ۱۷). همچنین در بحث اینکه خداوند به جوهر و جسم و صورت و عرض وصف نمی‌شود، می‌گوید: هر خبری که مخالف آن

چیزی باشد که من در باب توحید ذکر کردم، جملی است (شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۴۲). همان طور که می‌گوید آنقدر بر پیامبر اسلام (ص) دروغ بستند که فرمود: «کثر علی الکذابه» (همان: ۳۸۰) و برخی احادیث را که فکر می‌کرد غلوآمیزند رد می‌کرد (شیخ مفید، بی‌تا: ۷/۷۳). از این رو نمی‌توان گفت نص‌گرایان به اخبار هرگونه که به دستشان می‌رسید عمل می‌کردند، بلکه باید گفت اختلاف آن‌ها در اعتماد کردن یا اعتقاد نکردن به یک روایت، به سبب اختلاف در مبنای رجالی و حدیثی آن دو است. شیخ صدوق در مواردی به روایتی اعتماد کرده، ولی شیخ مفید به آن اعتماد نکرده است و این به این معنا نیست که شیخ صدوق به صرف روایت به آن اعتماد کند، ولی شیخ مفید اعتماد نکند.

عقل‌گرایی نیز خالی از کاستی و ضعف نبود؛ زیرا به دلیل جدلی بودن آن، متكلمان را وارد جدل‌های بی‌پایان کرد و هر روز بحث‌ها پراکنده‌تر شد و فرقه‌ها از هم فاصله بیشتری گرفتند. این کاستی‌ها سبب شد رفته‌رفته متكلمان به فکر چاره‌ای باشند. آن‌ها چاره را در این دیدند که کلام را مبنی بر بدیهیات عقلی کنند و همین مسئله باعث شد کلام در روش به سمت فلسفه کشیده شود و قبل از پرداختن به الهیات به معنای اخص به الهیات به معنای اعم پردازند. از همین رهگذر اصطلاحات فلسفی نیز بیش از پیش به علم کلام راه یافت.

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که علم کلام در سیر تطور خویش، مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته و در هر مرحله با توجه به شرایط موجود در آن زمان تغییراتی در ادبیات، قواعد، روش و ... خود ایجاد کرده است. از آنجا که در زمان شیخ صدوق مخالفان به شیعه نسبت‌های ناروایی می‌دادند، وی به تدوین کتاب‌های کلامی خویش از جمله اعتقادات والتوحید پرداخت و در آن زمان صرف بیان اعتقادات کافی بود تا این نسبت‌های ناروا مثل اتهام زدن به شیعه به جبر و تجسیم دفع شود. بنابراین او در بیان اعتقادات به بیان نقل روایات بسنده می‌کند و اکتفا به همین مقدار در آن زمان او را به مقصد خویش می‌رساند. همان‌طور که خود در مقدمه کتاب التوحید هدف از نگارش کتاب را این‌گونه بیان می‌کند که برخی به سبب اخباری که به تفسیر آن جا هلند و معانی آن را نمی‌دانند، به ما نسبت تشییه و جبر می‌دهند؛ لذا من بر این شدم که این کتاب را تدوین کنم (شیخ صدوق، بی‌تا: ۱۷). از این رو نمی‌توان به شیخ صدوق خرد گرفت که چرا به عقل بی‌اعتنای بوده است؛ زیرا وی در مقام اثبات عقاید دینی نبوده تا از عقل بهره بگیرد، بلکه هدف او صرفاً نقل عقاید دینی شیعه بوده تا اعلام کند که شیعه قائل به تشییه و تجسیم نیست. عقل‌گرایی و کلام فلسفی مربوط به مرحله اثبات عقاید است نه نقل عقاید. بر همین اساس می‌توان برای سیر تکاملی علم کلام سه مرحله تصور کرد: بیان و نقل عقاید (نقل‌گرایی)؛ اثبات و تبیین عقاید (عقل‌گرایی)؛ ابتدای عقاید بر بدیهیات (فلسفه‌گرایی).

۶. کلام فلسفی امامیه

امامیه مانند معتزله نسبت به فلسفه رویکردی ایجابی اتخاذ نمودند و از همان قرن‌های آغازین تدوین و تنظیم مباحث کلامی از فلسفه بهره گرفتند. البته میزان بهره‌گیری از فلسفه در کلام شیعه در همه زمان‌ها یکسان نبوده و به مرور زمان بیشتر شده است. مقایسه الذخیره و الاقتصاد با الیاقوت و تجرید الاعتقاد بیانگر این نکته است.

علم کلام معتزله در قرن چهارم و کلام اشعاره از قرن پنجم رنگ‌بُوی فلسفی به خود گرفت (ولفسن، ۱۳۶۸: ۴۸)، اما کلام شیعه در قرن چهارم جنبه عقلی پیدا کرد و در قرن پنجم و ششم بود که ابتدا از منطق ارسطویی بهره گرفت و سپس با فلسفه در آمیخت تا اینکه در قرن هفتم خواجه نصیرالدین طوسی تا حدود زیادی آن را فلسفی کرد. کلام فلسفی امامیه را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: قبل از قرن هفتم؛ بعد از قرن هفتم.

۱-۶. قبل از قرن هفتم

نویختی‌ها

در کلام امامیه بدون تردید نویختی‌ها در خردگرایی فلسفی پیش‌تاز بوده‌اند. در میان این خاندان اسماعیل خواهرزاده حسن بن موسی بیش از همه مبرز و مشهور بود و بسیاری از کتاب‌های فلسفه یونان به دستور و اهتمام او به عربی ترجمه شدند.

با توجه به ملاک‌های کلام فلسفی، به طور قطع می‌توان در میان متكلمان شیعی نویختی‌ها را آغازگر کلام فلسفی به شمار آورد؛ زیرا نخستین ملاک فلسفی بودن کلام، یعنی استناد به قواعد عقلی صرف درباره نویختی‌ها کاملاً صادق است. دومین ملاک فلسفی بودن کلام، یعنی استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی نیز در کلام نویختی‌ها یافت می‌شود. نمونه بارز آن کتاب الیاقوت است. سومین ملاک فلسفی بودن کلام، یعنی چینش و تنظیم مباحث نیز درباره نویختی‌ها صدق می‌کند. کتاب الیاقوت تا حد زیادی به مباحث کلامی نظم و چینش تازه داده و مباحث جواهر و اعراض، احکام آن‌ها، وجود و ماهیت، دور و تسلسل را در ابتدای مباحث کلامی مطرح کرده است.

ابومحمد یکی از افراد خاندان بنی نویخت بود که در فلسفی کردن کلام نقش فعالی داشت. او که خود هم متكلّم و هم فیلسوف بود (ابن‌نديم، ۱۴۲۷: ۲۵۱) با مترجمین کتب حکمت قدیم مأنسوس بود. کتاب‌های ارسطو را مطالعه کرده و حتی بعضی از کتاب‌های او را تلخیص و در رد برخی از آرای فلاسفه و اهل منطق نیز کتاب نوشته است. او با اینکه متكلّم بود، از همه نویختی‌ها به فلسفه عنایت بیشتری داشت و سیر خردگرایی را که با ابوسهل شروع شده بود، تسریع کرد (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۱۲۸).

شخصیت میرز دیگر خاندان نوبختی ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت مؤلف کتاب الیاقوت است. کلام فلسفی با ابوسهل آغاز شد و با ابومحمد نوبختی سرعت گرفت و با ابواسحاق تنظیم و تدوین شد و بعدها به دست خواجه نصیر به کمال نهایی رسید (همان: ۲۱۶). خاندان نوبختی و در رأس آنان ابوسهل اسماعیل نوبختی توانستند در کلام امامیه نظام فراگیری عرضه کنند (کربن، ۱۳۸۷: ۵۴). گرچه نوبختی‌ها مشرب فلسفی در علم کلام داشتند، هنوز در دوران ابتدایی شکل‌گیری کلام فلسفی بودند و چنیش مطالب و روش برهانی آنان به دقت و رشد لازم نرسیده بود.

۶-۲. بعد از قرن هفتم

بعد از قرن هفتم، کلام فلسفی شیعه را اسماعیلیه، خواجه نصیر و پیروان او همچون علامه حلی، فاضل مقداد و ...، و همچنین معاصران ما پی گرفتند.

کلام اسماعیلی

عقاید اسماعیلیه برگرفته از فلسفه یونانی است. آنان فلسفه را وسیله‌ای مناسب برای سنجش درستی با نادرستی معارف دینی و کشف باطن دین می‌دانستند. اسماعیلیه در بهکارگیری آموزه‌های عقلی و فلسفی در علم کلام دچار افراط شدند. آنان اصول اعتقادی خویش را در قالبی فلسفی ارائه کردند و مسائل فلسفی و آموزه‌های آن را محور تفکرات خویش ساختند و دین را با این ابزار کشف و با این سلیقه تبیین نمودند و این چیزی نبود جز خدمت‌گزاری دین به فلسفه نه به خدمت‌گیری فلسفه برای دین که کلام اسلامی از قرن چهارم و به صورت جدی‌تر از قرن ششم به دنبال آن بود. آنان کوشیدند آرا و نظرات فلسفه را به دین وارد کنند و آموزه‌های دینی را با نظام فلسفه و اصطلاحات آن تبیین سازند (کاشفی، ۱۳۸۶: ۲۲۰). بحث از عقول و مراتب آن و تطبیق دادن آن با عالم هستی و سازگار کردن امر الهی و کلمة الله بر عقل اول، تشریح مسئله مهم نبوت بر اساس ادوار هفتگانه افلاک و نظام دانش طبیعی آن عصر، توصیف امامت با توجه به نگاه فلسفه به تاریخ، ابتدای مسئله معاد به مباحث فلسفی در حوزه نفس و ... نشانگر حاکم‌سازی آموزه‌های عقلی و فلسفی بر آموزه‌های اعتقادی و دینی است (همان: ۲۲۱).

خواجه نصیرالدین طوسی

محقق طوسی از آنجا که هم فیلسوف و هم متكلم بود، تلاش گسترده‌ای کرد تا کلام را به فلسفه نزدیک سازد و قواعد فلسفی را در خدمت آن درآورده، کلام را بر آن مبنی کند. او عقل را منبع دانش کلام تلقی کرد و در مواردی از جمله اثبات واجب‌الوجود یعنی خداوند و اوصاف واجب مانند قادر بودن،

عالیم بودن، واحد بودن، باقی بودن، جسم و جسمانی بودن، مثل نداشتن، مركب بودن، ضد نداشتن، عدم اتحاد با چیز دیگر را بر اساس عقل نظری و مدرکات عقل در حوزه هستی‌شناسی مطرح کرد. از سوی دیگر، وی با استفاده از معارف عقل عملی که عمدتاً بر حسن و قبح مبنی است، مسائلی چون وجوب تکلیف، لطف، عدل الهی، حکمت خداوند، جبر و اختیار، غرض داشتن خداوند در افعال خویش، اهمیت و فایده بعثت انبیا را اثبات و تحلیل و تبیین کرده است؛ هرچند در مواردی مثل جزئیات خود به محدود بودن عقل اعتراف کرده است (طوسی، ۱۳۷۶: ۴۴۲).

اولین ملاک کلام فلسفی، یعنی استناد حداکثری به براهین عقلی در کلام خواجه نصیر یافت می‌شود. او مباحث کلامی را بر قواعد فلسفی مبتنی کرد و کلام شیعه را برای اولین بار بر بدیهیات اولیه استوار کرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۵۵/۵). او در موارد متعددی که باید با برهان و یقین مسئله را اثبات کرد، به نقد کسانی می‌پردازد که از راهی جز برهان در صدد اثبات مدعماً هستند؛ مثلاً در بحث «الاستدلال بحدوث الاجسام و امکانها و بحدوث الاعراض و امکانها علی وجود الله ...» در نقد فخر رازی می‌گوید:

بعض هذا الكلام ... خطابی، وليس بدلّ على أن للعالم صانعاً، بل يدلّ على احتياج كلّ
ممكن او حداث من أجزاء العالم إلى مؤثر، ولا يدلّ على أن الجميع يحتاج إلى مؤثر
(طوسی، ۱۴۰۵: ۲۴۲).

همچنین در مسئله «الباری تعالی لیس مریدا لذاته ...» در جواب کسانی که اراده را به علم قیاس می‌کنند، می‌گوید: «و قیاس الإرادة على العلم لا یفید اليقین لكونه تمیلاً» (همان: ۳۰۶). بنابراین یکی از عواملی که خواجه نصیر برخی از آراء و اندیشه‌های عصر خویش را نمی‌پذیرد و آنها را نقد می‌کند، همین مقید بودن به روش برهانی است که صاحب نظران در مواردی آن را رعایت نکرده‌اند و او به همین دلیل آراء و اندیشه‌ها را نقد و بررسی می‌کند. این روش سرلوحه متکلمان بعد از او قرار گرفت.

دومین ملاک کلام فلسفی، یعنی بهره‌گیری از قواعد و اصطلاحات فلسفی نیز در کتب کلامی خواجه نصیر به وفور یافت می‌شود.

سومین ویژگی کلام فلسفی، یعنی چیش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی نیز در مورد کلام خواجه نصیر صادق است. قبل از خواجه کسانی مانند غزالی و فخر رازی و افراد دیگر از قواعد فلسفی در علم کلام استفاده کردند و با این قواعد برخی از مدعیات کلامی را اثبات کردند، ولی فرق کلام خواجه نصیر الدین طوسی با کلام آنها در این بود که خواجه نصیر الدین طوسی، همان‌طور که خود در ابتدای کتاب تجربید الاعتقاد بیان می‌کند (طوسی، ۱۴۳۳: ۲۴)، برای اولین بار قواعد فلسفی را به صورت

نظاممند و سامانیافته به خدمت علم کلام درآورد. او در ابتدای کتاب تحرید الاعتقاد قواعد فلسفی‌ای را که می‌توانند در اثبات مدعیات کلامی راهگشا باشند، به طور کامل مطرح کرده است. به همین دلیل مباحث خود را به دو بخش الهیات بالمعنى الاعم یا همان امور عامه و الهیات بالمعنى الاخص تقسیم کرده و قواعد فلسفی لازم را به طور کامل در امور عامه مطرح کرده تا مقدمه‌ای باشند برای الهیات بالمعنى الاخص. از این رو کلام خواجه نصیر مشتمل بر همه ویژگی‌های کلام فلسفی است و نمونه کامل و بارز آن کتاب تحرید الاعتقاد است.

خواجه نصیر با فلسفی کردن کلام خصوصاً نگارش کتاب ارزشمند تحرید الاعتقاد تحول بزرگی در کلام، چه کلام شیعه و چه کلام اهل سنت، ایجاد کرد و هرچند در قرن پنجم بزرگانی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی کلام امامیه را ساختارمند کردند، خواجه نصیر با نگارش تحرید الاعتقاد حرکت نوینی در این عرصه آغاز کرد. او در این کتاب برخلاف گذشتگان فقط به بررسی گزاره‌های دینی، تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنای این اندیشه‌ها پرداخت و با بهره‌گیری از حکمت مشاء بخش امور عامه فلسفه را به عنوان مقدمه در مباحث کلامی مطرح کرد تا علم کلام را بر مبانی صحیح و دقیق فلسفی مبتنی کند و از این طریق آن را تقویت کند. بدین ترتیب او کلام شیعه را مستحکم کرد و برای اولین بار یک کتاب با عقاید شیعه، محور مباحث شیعه و سنی گردید (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۳۴۱) و از این طریق کلام بیش از پیش رنگ فلسفی به خود گرفت و از آنجا که فلسفه برخلاف کلام فقط از برهان و یقینیات استفاده می‌کند، علم کلام به طور مطلق، نه تنها کلام شیعی، به مرور از سبک جدلی خود خارج شد و بیشتر رنگوبوی برهانی به خود گرفت (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

با فلسفی شدن کلام به همت خواجه نصیر می‌توان تقسیم جدیدی از علم کلام شیعه ارائه داد و آن را به کلام متقدمان و متاخران تقسیم نمود؛ زیرا کلام شیعه تا قبل از خواجه نه در موضوع و نه در غایت و نه در روش وجه اشتراکی با فلسفه نداشت، بلکه همواره در برابر فلسفه قلمداد می‌شد، اما پس از تلاش‌های خواجه نصیر هم موضوع این دو علم به هم نزدیک شد و هم از جهاتی در روش با هم یکی شدند و کلام در مواردی از حکمت جدلی به حکمت برهانی تغییر روش داد و در غایت نیز بعد معرفت‌زایی کلام بیشتر مورد توجه قرار گرفت؛ به طوری که بعد از خواجه نصیر به سختی می‌توان بین کلام و فلسفه تمایزی قائل شد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲).

ناگفته نماند که یکی از ویژگی‌های کلام خواجه نصیر و پیروان او این است که در دام افراط و تفریط گرفتار نشد و در عمل نیز به دنبال این نبود که همه مدعیات کلامی را با مبانی فلسفی اثبات کند. با مراجعه به کتاب‌های کلامی خواجه نصیر و پیروان او از این حقیقت پرده برداشته می‌شود. خواجه نصیر

به عنوان پرچمدار این روش در بحث اثبات واجب تعالی و همچنین صفات سلبی و ثبوتی اش از مبانی فلسفی بهره می‌گیرد، ولی در بحث افعال واجب تعالی از قاعده حسن و قبح عقلی استفاده کرده، مدعیات کلامی خویش را اثبات می‌کند و در بحث نبوت و امامت خاص به نصوص دینی تمسک می‌کند؛ چراکه این امور جزئی را با عقل نمی‌توان ثابت نمود. از طرف دیگر، خواجه نصیر و پیروان او بی‌اعتراض به عقل و فلسفه را به رسمیت نشناختند و مانند ظاهرگرایان و نص‌گرایان دچار جمود به ظاهر کتاب و سنت نشدند و این در آثار کلامی آن‌ها به‌وضوح دیده می‌شود.

پس از خواجه نصیر طوسی متکلمان بسیاری روش او را ادامه دادند که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

علامه حلی

اولین کسی که پس از خواجه نصیر، روش او را در پیش گرفت و نقش زیادی در نشر اندیشه‌های خواجه نصیر داشت علامه حلی بود. او حکمت و علوم عقلی را از خواجه نصیر آموخت و روش او را ادامه داد. وی نیز همانند استادش خواجه نصیر ابتدا به تبیین و تقریر اصول و مبانی فلسفی می‌پرداخت و سپس با تکیه بر این مبانی مباحث کلامی را مطرح می‌کرد. وی علاوه بر شرح معروفش بر تجربید الاعتقاد که به کشف المراد شهرت یافت، مستقلاً کتاب‌هایی کلامی به نگارش درآورد و در آن‌ها از روش فلسفی خواجه نصیر بهره گرفت (حلی، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

مهم‌ترین کتاب‌هایی که علامه به این سبک تدوین کرد عبارت‌اند از:

- **نهاية المرام في علم الكلام**: علامه در این کتاب همانند خواجه نصیر مباحث مربوط به امور عامه را مطرح و آن‌ها را بررسی می‌کند و مباحث کلامی را بر آن‌ها مبنی می‌کنند. البته در این کتاب چینش و نظم مباحث تا حدودی با چینش و نظم مباحث کتاب تجربید الاعتقاد خواجه نصیر متفاوت است.
- **نهج الحق و كشف الصدق**: علامه در این کتاب کمتر به مسائل مربوط به امور عامه پرداخته است.
- **معارج الفهم في شرح النظم**: در این کتاب نیز علامه حلی مباحث مربوط به امور عامه را که می‌تواند در مقاصد کلامی مفید باشد مطرح و بررسی کرده است.

- **مناهج اليقين في اصول الدين**: علاوه بر بهره‌گیری از قواعد و اصطلاحات فلسفی، نظم و چینش مباحث این کتاب نیز همانند کتاب تجربید الاعتقاد خواجه نصیر بسیار شبیه کتاب‌های فلسفی است.
- **تسليک النفس الى حظيرة القدس**: این کتاب نیز علاوه بر بهره‌گیری از اصطلاحات و قواعد فلسفی، در نظم و چینش مباحث بسیار شبیه متون فلسفی است.

فلسفی بودن آثار کلامی علامه حلی به این معنا نیست که او تمام محتوای فلسفی را پذیرفته باشد؛

چراکه او در موارد اختلافی بین متكلمان و فلاسفه غالباً جانب متكلمان را گرفته است (حلی، ۱۴۱۹: ۱۳۸۸؛ همو، ۱۳۶/۳: ۴۵۵، ۴۸۱، ۴۸۶).

فاضل مقداد

فاضل مقداد از فقهاء و متكلمان قرن نهم است. وی دارای آثار کلامی مختلفی است که در برخی از آنها روش خواجه نصیر را در پیش گرفته است؛ از جمله:

- ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين که شرحی بر کتاب علامه حلی است. فاضل مقداد در این کتاب امور عامه و مبانی فلسفی سودمند در مقاصد کلامی را مطرح و بررسی کرده است.
- اللوامع الالهیه دومین کتاب مهمی است که فاضل مقداد با شیوه فلسفی تأليف کرده است. او در این کتاب علاوه بر استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی، مباحث را تا حدودی شبیه متون فلسفی تنظیم کرده است.

فاضل مقداد نیز همانند علامه حلی در مسائل مورد اختلاف متكلمان و فلاسفه غالباً جانب متكلمان را گرفته و این‌گونه نبوده که تمام محتواهای فلسفی را پذیرفته باشد (مقداد السیوری، ۱۴۰۵: ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۶؛ ۳۹۶: ۹۹، ۱۰۷، ۱۳۸۷).^{۱۰}

ابن‌ابی‌جمهور احسایی

ابن‌ابی‌جمهور احسایی (متولد ۸۳۸ق) نیز تأیفات متعددی در رشته‌های مختلف دارد، از جمله در علوم عقلی همچون فلسفه و کلام. او نیز از فلاسفه در کلام بهره گرفته است. ویژگی برجسته‌ای که ابن‌ابی‌جمهور را از سایر متكلمان پیرو کلام فلسفی تمایز می‌کند، این است که برخلاف متكلمان پیرو کلام فلسفی که در مباحث اختلافی بین کلام و فلسفه جانب کلام را گرفتند، او تلاش کرد تلفیقی بین فلسفه، کلام و تصوف ایجاد کند. ابن‌ابی‌جمهور در کتاب مجلی مرآة المنجى فی الكلام والحكمتين والتتصوف در موارد مورد اختلاف فلاسفه و متكلمان غالباً جانب فلاسفه را گرفته است (احسائی، ۱۳۸۷: ۳۱، ۸۷، ۸۹)؛ هرچند در بحث قاعده الواحد جانب متكلمان را گرفته و این قاعده را رد می‌کند (احسائی، ۱۴۳۵: ۱۰۷/۱). بنابراین او تلاش کرد تا از لحاظ محتوا کلام را به طور کامل فلسفی کند تا در موارد اختلافی، متكلمان نیز به اندیشه‌های فلاسفه معتقد شوند.

عبدالرزاک لاهیجی

یکی دیگر از پیروان روش فلسفی خواجه نصیر، عبدالرزاک علی بن حسین لاهیجی از متكلمان و نامداران روزگار صفویه است. لاهیجی کلام را از متكلمان زمان و حکمت را از صدرالدین شیرازی فرا

گرفت. مذهب او تشیع بود و از عرفان نیز بهره داشت. او در کلام و حکمت و منطق آثاری از خود بر جای گذاشت که مهم‌ترین آن‌ها شوارق الإلهام فی شرح تجربید الكلام و حاشیه بر حاشیه حکیم خفری بر الهیات، شرح تجربید و گوهر مراد و سرمایه ایمان و حاشیه بر شرح اشارات است (حلبی، ۱۳۸۶: ۳۲۲).

لاهیجی نیز همانند ابی جمهور احسانی که در موارد مورد اختلاف متکلمان و فلاسفه جانب فلسفه را گرفته بود، به معتقدات فلاسفه معتقد گشت و به دفاع از آرای آنان پرداخت (lahijji، ۱۴۳۸: ۴۲۵، ۴۲۴، ۴۱۴/۳؛ ۵۵۱، ۴۹۴/۱).

فیض کاشانی

مولی محسن فیض کاشانی از بزرگان قرن یازدهم است و تأثیفات او در کلام و حکمت عبارت‌اند از: حق الیقین، عین الیقین، علم الیقین، اصول المعارف، بشارة الشیعه و

معاصران

گرچه کلام با فلسفی شدن توسط خواجه نصیر به اوج خود رسید، اما رفته‌رفته دچار رکود شد تا اینکه در دوران معاصر با طرح مسائل جدید مجدداً پویا شد. با طرح مسائل جدید، علم کلام در ابعاد مختلفی دستخوش تغییر شد. سوالات جدید به گونه‌ای بود که برخی به این باور رسیدند که دیگر کلام سنتی پاسخگو نیست و باید کلام جدیدی تأسیس کرد (شریف، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۴).

برخی معتقدند با توجه به تحول چشمگیر علم کلام در مسائل، موضوعات و روش آن تغییر ماهوی در علم کلام رخ داده است؛ زیرا علم کلام با استفاده از علوم و معارف جدید در فهم دین، پرسش‌ها و پاسخ‌های جدید، استفاده از مفاهیم متفاوت، و توجه به جنبه‌های زمینی دین دچار تحول شده است (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۲). در مقابل برخی معتقدند اهداف، موضوعات، و روش همان چیزی است که در گذشته بوده است و جدید نامیدن آن منطقی نیست (همان: ۱).

جدید بودن کلام می‌تواند اشاره به تحول در یکی از مؤلفه‌های زیر باشد:

الف) تحول در شباهات: بر اساس این دیدگاه تجدد وصف شباهات است و از این رو تفاوت جوهری بین کلام جدید و قدیم نیست (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۳).

ب) تحول در موضوع: این دیدگاه تجدد را به موضوع کلام نسبت می‌دهد و بر این باور است که کلام سنتی تنها به برخی از گزاره‌های دینی ناظر به واقع پرداخته و از گزاره‌های ناظر به ارزش، یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و حتی برخی از گزاره‌های ناظر به واقع، غفلت کرده است؛ به همین دلیل تنها مسئله خداشناسی، صفات و افعال خداوند و نبوت و معاد به حوزه کلام اختصاص داده می‌شد.

(ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۵). اشکال این دیدگاه این است که برخی موضوع کلام را موجود بما هو موجود می‌دانند و از طرف دیگر کلام سنتی به بحث از حسن و قبح و ... پرداخته است؛ پس این نظریه کامل نیست (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۴).

ج) تحول در مسائل: مشهور این است که تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته‌اند و معتقد‌ند کلام در گذشته بیشتر با مسائل خداشناسی و معادشناسی روبرو بوده است، ولی امروزه مباحث بیشتر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی نظر دارد (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰).

به نظر می‌رسد کلام جدید تکامل‌یافته همان کلام قدیم است و بسیاری از مسائل آن با فلسفه دین اشتراک دارد. علت نام‌گذاری کلام جدید، به وجود آمدن شباهت و مسائل جدیدی است که متکلمان را بر آن داشته از سایر علوم نیز برای پاسخ‌گویی بهره بگیرند. کلام جدید تنها طرح مسائل جدید است که قبل‌اً مطرح نبوده و نام‌گذاری کلام به کلام جدید دقیق نیست، بلکه تعبیر به مسائل جدید کلامی به واقع نزدیکter است. از این رو، مسائل مطرح شده در کلام جدید را یا متعلق به فلسفه دین می‌دانیم، مانند مسائلی که بین این دو علم مشترک است یا متعلق به قلمرو کلام فلسفی؛ البته در صورتی که به مسائل خداشناسی و معادشناسی و پیامبر‌شناسی مربوط باشد.

پرچمدار کلام جدید در عصر حاضر بدون تردید علامه طباطبائی و شاگردان ایشان همچون شهید مطهری، مرحوم علامه مصباح، جوادی آملی و ... بوده‌اند. برخی شهید مطهری را بنیان‌گذار کلام جدید در ایران معرفی کرده‌اند.

برخی بر این عقیده‌اند که:

در مدرسه حله، به جز خواجه نصیرالدین طوسی که گرایش فلسفی بیشتری داشت، دیگر متکلمان امامیه و حتی شاگردان خود وی مانند علامه حلی، فخر المحققین، شهید اول تا فاضل مقداد، هیچ‌گاه با محتواهای اندیشه‌های فلسفی همراه نشدن و فاصله خود را به لحاظ محتواهی با فلسفه حفظ کردند. این افراد در اندیشه‌های بنیادین مانند حدوث یا قدم عالم، رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در خلقت عالم و به طور خاص انکار عقول عشره و ... به نقد اندیشه‌های فلسفی پرداختند و بر همان مواضع گذشته کلام امامیه پافشاری کردند.

پیرو همین گفته‌اند:

برخلاف تلقی رایج، کلام امامیه تا قرن نهم هجری اندیشه‌های فیلسوفان را نپذیرفت. بنابراین کاربرد «کلام فلسفی» برای دوره مدرسه حله و پیروان خواجه نصیر مناسب نیست؛ چراکه اختلاط کلام و فلسفه در مدرسه حله تنها ناظر به مفاهیم و ادبیات فلسفی است، نه اندیشه و عقاید بنیادین (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۱۵).

در جواب باید گفت: لازم نیست تمامی محتوای فلسفی در کلام پذیرفته شود تا متصف به قید فلسفی شود؛ چراکه مراد از فلسفی شدن غلبه صبغه فلسفی است، نه اینکه در همه موارد اندیشه‌های فلسفه پذیرفته شود؛ زیرا چه بسا خود فیلسوفان نیز در مواردی اختلاف نظر داشته باشند. سؤال این است که متکلم باید قول کدامیک را پذیرد تا کلام او متصف به قید فلسفی شود؟ و اگر متکلمی همه اندیشه‌های فلسفی جز یک مورد را پذیرد، آیا اتصاف کلام او به فلسفی صحیح نیست؟ مانند ابن‌ابی‌جمهور احسایی که فقط در قاعده الوحد جانب متکلمان را گرفته و این قاعده را رد می‌کند، اما سایر محتوای فلسفی را پذیرفته است. بنابراین نمی‌توان مرز روشی رسم کرد و خط فاصل قاطعی نهاد و باید بر اساس صبغه غالباً سخن گفت.

۷. نتیجه

کلام امامیه که در آغاز صبغه نقلی داشت، با توجه به کاستی‌هایی که این روش بهویژه در مواجهه با دگراندیشان داشت به سمت عقل‌گرایی تأولی سوق داده شد. البته نص‌گرایی دانستن شیخ صدوق غلط مشهوری است؛ چراکه همانطور که خود صدوق می‌فرماید اساساً در مقام نقل اعتقادات بوده تا از شیعه رد تهمت کند، نه در مقام اثبات عقاید دینی تا بهناچار یکی از روش‌های نص‌گرایی، عقل‌گرایی یا فلسفی را به کار بگیرد. عقل‌گرایی نیز گرچه برخی اشکالات نص‌گرایی را نداشت، با توجه به روش جدلی همچنان با کاستی‌های متعددی مواجه بود تا اینکه سرانجام متکلمان به این سمت رفتند که کلام را بر بدیهیات مبتنی کنند و همین امر باعث راه یافتن الهیات به معنای اعم در علم کلام شد. قبل از خواجه نصیرالدین طوسی برخی متکلمان شیعی همانند شیخ مفید و شیخ طوسی به برخی مباحث فلسفی اشاراتی داشتند، اما نمی‌توان کلام آنان را فلسفی به معنای خاص دانست. نوبختی‌ها در فلسفی کردن کلام پیشتر از بودند؛ هرچند در این راه از نظم و چینش دقیقی برخوردار نبودند و در دام افراط افتادند. پس از آن در قرن هفتم خواجه نصیر کلام را بر بدیهیات استوار کرد و الهیات به معنای اعم را قبل از الهیات به معنای اخص مطرح کرد و کلام را بر مبانی فلسفی مبتنی کرد. کلام خواجه نصیر واجد تمام ویژگی‌های کلام فلسفی به معنای اخص بود و آثار مثبتی در کلام به همراه داشت و همین امر باعث شد تابعان او مثل علامه حلی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی، عبدالرزاق لاھیجی، و فیض کاشانی این روش را ادامه دهند. پس از خواجه رفته‌رفته کلام دچار رکود شد تا اینکه در عصر حاضر با طرح مسائل جدید کلامی، علم کلام دستخوش تحولات جدی گردید، به‌گونه‌ای که آن را علم کلام جدید نامیدند. علامه طباطبایی و شاگردانش پرچمدار کلام جدید بودند.

منابع

۱. ابن نديم، ابوالفرج محمد (۱۴۲۷ق)، الفهرست، بيروت: دار إحياء الثراث العربي.
۲. ابوريان، محمد على (۱۹۷۰م)، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية.
۳. احسائى، ابن ابى جمهور (۱۳۸۷)، مجلی مرآة المنجى فى الكلام والحكمتين والتصوف، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. —— (۱۴۳۵ق)، رسائل كلاميه و فلسفيه، تحقيق و تصحيح رضا يحيى پور فارمد، بيروت: جمعية ابى جمهور احسائى لاحياء التراث.
۵. احمد بن يحيى بن المرتضى، (بى تا)، طبقات المعتزلة، بيروت: دار المكتبة الحية.
۶. اقبال آشتینانی، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: کتابخانه طهوری.
۷. جباری، محمد رضا (۱۳۸۴)، مکتب حدیثی قم، قم: زائر.
۸. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۹)، سیر تطور کلام شیعه؛ دفتر دوم: از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. حلبي، على اصغر (۱۳۸۶)، تاريخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، تهران: اساطير.
۱۰. حلی، جمال الدین حسن (۱۳۸۸)، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق قسم الكلام والفلسفه في مجتمع البحوث الاسلاميه، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. حلی، جمال الدین حسن (۱۴۱۹)، نهاية المرام في علم الكلام، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
۱۲. خسروپناه، عبدالحسن (۱۳۸۳)، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی.
۱۳. ذکارتی قراگوزلو، علی رضا (۱۳۸۱)، ماجرا در ماجرا، تهران: حقیقت.
۱۴. رباني گلپایگانی، علی (۱۳۷۸)، درآمدی بر علم کلام، قم: دارالفکر.
۱۵. سبحانی محمد تقی، محمد جعفر رضایی (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی اصفهان»، انجمن بین المللی تاریخ فلسفه، ش ۱۱: ۱۱۱-۱۳۸.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۵)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۷. —— (۱۴۲۴ق)، طبقات متكلمين، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره في علم الكلام، تحقيق سید احمد حسينی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. شبی نعمانی، محمد (۱۳۸۶)، تاريخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی، تهران: نشر اساطیر.

۲۰. شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۷)، *الملل والنحل*، قم: رضی.
۲۲. شیخ صدوق (۱۳۹۰)، *الاعتقادات، تصحیح و تحقیق مؤسسه امام هادی (ع)*، قم: مؤسسه امام هادی (ع).
۲۳. ——— (بی‌تا)، *التوحید*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. شیخ طوسی (بی‌تا)، *الرسائل العشر رساله مسائل کلامیه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. شیخ مفید، محمد (۱۳۳۰)، *اوائل المقالات*، قم: مکتبة الداوری.
۲۶. ——— (۱۴۱۳ق)، *مصنفات شیخ مفید*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۷. صادقی، هادی (۱۳۸۳)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: معارف.
۲۸. صدر، محمدباقر (۱۳۹۵)، *المعالم الجديدة*، نجف: مطبعة النعمان.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۷ق)، *المیزان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۶)، *اساس الاقتباس*، *تصحیح مدرس رضوی*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. ——— (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الأضواء.
۳۲. ——— (۱۴۳۳ق)، *تجزید الاعتقاد در ضمن شرح کشف المراد*، تحقیق و تعلیق علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، *جریان‌شناسی اعتزال نو*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۳۴. کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. کربن، هانری (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۳۶. کلینی، ابوجعفر محمد (۱۳۸۵)، *اصول کافی*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: قائم آل محمد.
۳۷. لاهیجی، عبدالرازق (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه.
۳۸. ——— (۱۴۳۸ق)، *شوارق الالهام*، تحقیق شیخ اکبر اسد علی زاده، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۹. مادلونگ، آلفرد (۱۳۶۲)، «*تشیع امامیه و علم کلام معزلی*»، ترجمه احمد آرام، شیعه در حدیث دیگران، تهران: حیدری.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۴۱. ——— (۱۳۸۷)، *آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)*، قم: صدرا.

٤٢. ——— (۱۳۸۸)، کلیات منطق و فلسفه، قم: صدرا.
٤٣. معترزلی، ابوالحسن عبدالجبار (بیتا الف)، شرح اصول خمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبة وهبه.
٤٤. ——— (بیتا ب)، المغنی، تحقیق محمود محمد قاسم، بیجا: بینا.
٤٥. مقداد السیوری، فاضل (۱۳۸۷)، اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه، تحقیق سید محمدعلی قاضی طباطبائی، قم: بوستان کتاب.
٤٦. ——— (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: مرعشی.
٤٧. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، «اقتراح؛ دین و عقلانیت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۲۵.
٤٨. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۸)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
٤٩. ولفسن (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، بیجا: المهدی.

تبیه‌خواه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ - زمستان ۱۴۰۲

هدف فلسفه اسلامی

و نسبت آن با اسلامیت فلسفه^۱

حمید خدابخشیان خوانساری^۲

چکیده

فلسفه اسلامی دانشی است که به دین اسلام منتب شده و چرایی این انتساب بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. یکی از روش‌های اثبات اسلامی بودن این فلسفه سنجش نسبت ارکان علمی آن با دین اسلام است. شناخت یک دانش با بررسی ارکان علمی آن دانش همچون موضوع، تعریف و مسائل علم به دست می‌آید و «غرض» یا هدف علم از جمله این ارکان است. سنجش نسبت غرض فلسفه با دین اسلام ما را در فهم چرایی انتساب این فلسفه به دین اسلام یاری خواهد کرد. فیلسوفان اسلامی در لاهه‌ای تعریف فلسفه یا به‌شکل مستقل اهداف گوناگونی برای فلسفه ذکر کرده‌اند. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای این اهداف گردآوری شده و سپس با روش توصیفی - تحلیلی، نسبت آن‌ها با اهدافی که دین برای آفرینش، بعثت انبیا یا نزول کتاب‌های آسمانی برشمرده، سنجیده شده است. اهداف فلسفه را می‌توان در پنج دسته علم به حقایق اشیا، معرفت به خداوند متعال، تکمیل نفوس، شباهت یافتن به خداوند و مبدل شدن به جهان عقلی جای داد. از میان این اهداف «علم به حقیقت اشیا» مهم‌ترین غرض محسوب می‌شود. این اهداف بر تعالیم اسلام منطبق یا دست‌کم به نوعی از این تعالیم متاثر و بهره‌مندند. این بررسی نشان می‌دهد که فلاسفه اسلامی در برشمردن اغراض فلسفه، غایات و اهدافی که در دین اسلام برای زندگی بشر آمده را در نظر داشته‌اند و همان اهداف را با زبان فلسفی برشمرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: غرض علم، منفعت علم، هدف علم، هدف بعثت، هدف خلقت، فلسفه اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۹

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده‌ال المعارف علوم عقلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
khodabakhshian@iki.ac.ir

۱. مقدمه

فلسفه اسلامی دانشی است که تولد آن به قرون اولیه دوره اسلامی بازمی‌گردد. کنده (م ۲۵۸ق) نخستین کسی بود که به ترجمه آثار فلسفی یونان مبادرت ورزید و این سرآغازی بود برای دانشی پرسابقه که اکنون می‌خواست در سیاقی جدید ایفای نقش کند. این سیاق جدید یا به مقتضای پژوهش در محیطی اسلامی، یا به‌واسطه پاسخ به پرسش‌های جدید یا به علت تغییری آگاهانه در مبانی و پیش‌فرضها، پا به عرصه می‌گذاشت.^۱ البته عده‌ای از کنده‌ی تنها به عنوان یک مترجم آثار فلسفی یونان یاد می‌کنند و در واقع فارابی (م ۳۳۹ق) را آغازگر دانشی به نام «فلسفه» از نوع اسلامی اش می‌دانند. به هر حال این تبارشناسی و انتساب به کنده یا فارابی با نگاهی به فلسفه به عنوان یک دانش مستقل و مجموعه سازوار معنا می‌یابد و گرنه بها دادن به روش عقلی و باورهای برهانی و ترغیب نسبت به آن در محیط اسلامی به دهه‌ها پیش‌تر، یعنی زمان ظهور دین مبین اسلام بازمی‌گردد. کلام الهی در قرآن کریم بارها انسان را به تعلق، تفکر و تدبیر می‌خواند و خود در استفاده از روش برهانی از دیگران پیشی می‌گیرد (رک. انبیاء: ۲۲؛ مؤمنون: ۹۱). کلام اهل‌بیت (ع) نیز مملو از دعوت به تعلق و تفکر و کاربرد عباراتی است که فیلسوفان مدعی‌اند با استفاده از مبانی فلسفی‌شان بهتر می‌توان فهمید یا تفسیر کرد.^۲

اما در دوره اخیر پرسش از چرایی متصف کردن فلسفه به وصف اسلامی و تشکیک در امکان انتساب فلسفه خالص و ناب به هر مکتب و مرام فکری، فلسفه اسلامی را به بحث‌ها و گفت‌وگوهای مبتلا کرده که گاه فلسفه بودن آن و گاه هویت اسلامی آن را به چالش می‌کشد. در پاسخ به این شباهت مدافعان فلسفه اسلامی در تبیین وجه اسلامیت فلسفه موجود به روش‌های گوناگونی متousel گشته‌اند و به روشنگری در این زمینه پرداخته‌اند. یکی از روش‌هایی که در اثبات این مدعای تواند به کار رود، تحلیل ارکان علمی فلسفه اسلامی است.

در هر دانشی مجموعه‌ای از عوامل و ارکان به آن هویت می‌بخشند. این عوامل با رعایت تناسب در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا مجموعه‌ای سازوار را تشکیل دهند. برای دست یافتن به یک شناخت

۱. برای آگاهی از دیدگاه‌های مطرح در تبیین انتساب فلسفه اسلامی به دین اسلام (رک. خدابخشیان، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

۲. برای نمونه نگاه کنید به کلام امیر المؤمنین (ع) در توصیف پروردگار متعال: «أَنْ تَرَهُ الْعُبُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكُنْ رَأَيَةُ الْقُلُوبُ بِحَقَّانِقِ الْإِيمَانِ. وَ يَلَكَ يَا ذُعْلِبُ، إِنَّ رَبِّي لَا يَوْضُفُ بِالْبَغْيِ وَ لَا بِالْحَرْكَةِ وَ لَا بِالسُّكُونِ وَ لَا بِالْقِيَامِ - قِيَامِ اِنْتَصَابِ - وَ لَا بِجِيَّةِ وَ لَا بِدَهَابِ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَابَنَةٍ، فَوَقَ كُلُّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ وَ أَمَّا كُلُّ شَيْءٌ فَلَا يَقَالُ لَهُ أَمَّا، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٌ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشْيٌ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ» (شیخ صدق، ۱۳۹۸: ۳۰۶).

جامع و درست از علم بررسی تک‌تک این عوامل ضروری است. می‌توان به شیوه تاریخی و توصیفی به بررسی این ارکان پرداخت تا در پرتو آن به تحلیلی صحیح از علم دست یافت. برای نمونه می‌توان با بررسی و تحلیل تعاریف خود فیلسوفان از فلسفه به شناختی مناسب دست یافت. پس از این شناخت می‌توان نسبت این تعاریف با آموزه‌های دین اسلام را سنجید و انتساب فلسفه به اسلام را اثبات یا رد کرد. مقصود از تحلیل ارکان علمی فلسفه اسلامی، بررسی عواملی همچون موضوع، تعریف، هدف و مسائل علم است؛ اموری که هیچ علمی از آن‌ها خالی نیست.

هدف یا غرض نیز یکی از ارکان تشکیل‌دهنده هر دانشی است و در این بررسی نقشی اساسی دارد و مسلماً اگر به دنبال کشف هویت دانشی باشیم، شناخت غرض از اساسی‌ترین پایه‌های آن به شمار می‌رود. در نوشتار حاضر، ابتدا بر اغراضی که در متون فلسفی برای فلسفه اسلامی بر Shermanه‌اند مروری خواهیم داشت و در ادامه به تبیین نسبت این رکن با آموزه‌های دین اسلام خواهیم پرداخت.

۲. پیشینه تحقیق

مربط دانستن فلسفه و اسلام و تبیین نسبت میان دین و فلسفه پیشینه‌ای به درازای تاریخ فلسفه اسلامی دارد.^۱ با این حال برخی منتبه دانستن فلسفه را که یک دانش عقلی است، به هر مرام و مکتبی برتاقته‌اند و آن را دارای اشکالاتی دانسته‌اند (رک. ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۱۸). در مقابل، پاسخ‌های فراوانی به این نقد‌ها داده شده و در آثار فراوانی نسبت میان فلسفه اسلامی و اسلام تبیین شده است. برای نمونه در شماره ۴۱-۴۲ فصلنامه نقد و نظر ویژه‌نامه‌ای با عنوان «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی» چاپ شده که شامل چند گفت‌وگو و دو مقاله از ابراهیم بیومی مذکور و محمدعلی ابوریان در این زمینه است. همچنین مقاله «هویت فلسفه اسلامی» به قلم عبدالحسین خسروپناه به این موضوع اختصاص دارد. مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» به قلم عبدالرسول عبودیت نیز پژوهشی درخور در همین موضوع است. با این حال پژوهش مستقلی در تبیین این نسبت از راه سنجش نسبت غرض فلسفه و هدف دین یافت نشد. گفته‌ی است وجود ربط و نسبت میان هدف فلسفه اسلامی و اسلام به‌تهاای اسلامی بودن فلسفه را اثبات نمی‌کند، بلکه این کاوش می‌تواند بخشی از یک پژوهش دامنه‌دار در بررسی و تحلیل اسلامیت فلسفه اسلامی باشد.

۱. کندی درباره نسبت میان دین و گزاره‌های عقلی می‌گوید: «و لعمری إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه و ما أذى عن الله جل و عز، لم يوجد جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل و اتحد بصورة الجهل من جميع الناس» (کندی، ۱۹۵۰: ۱۲۴).

۳. غرض و منفعت علم

غرض دانش در زمرة رئوس ثمانیه دانش قرار می‌گیرد. پرداختن به رئوس ثمانیه در شناساندن علمی که یک اثر تأثیفی بنای تبیین آن را دارد یا معلمی در صدد تعلیم آن است، کاربرد دارد. از قدیم الایام چنین مرسوم بوده که مؤلفان و معلمان در ابتدای مباحثت به ذکر این عوامل هشتگانه مبادرت می‌نموده‌اند.^۱ ایشان غرض را همان علت غایی تدوین علم می‌دانند: «الغرض من العلم، و هو العلة الغائية، لتألا يكون التأثير فيه عابثا»^۲ (قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷). جوینده دانش با آگاهی از هدفی که دانش برای رسیدن به آن هدف تدوین شده، از بیهوده‌نگری در حیطه علم نجات می‌یابد.

در کنار غرض دانش از منفعت آن به عنوان دومین رأس از رئوس ثمانیه نام برده می‌شود. منفعت دانش عاملی است که عموم انسان‌ها براساس سرشت طبیعی خود نسبت به آن اشتیاق داشته باشند و برانگیزاننده میل و رغبت عمومی به سوی دانش باشد (همان). البته از منفعت هنگامی نام برده می‌شود که جدا از غرض نتیجه دیگری نیز بر دانش مترب باشد و در غیر این صورت به ذکر غرض اکتفا می‌شود.

در بیاناتی که در بررسی غرض فلسفه اسلامی خواهیم آورد، گاهی غیر از غرض فلسفه از غایت آن نیز نام برده شده است. برخی عبارات تفاوت میان غرض و غایت علم را چنین بیان کرده‌اند که غرض علم در واقع نتیجه‌ای است که در ایجاد رغبت نسبت به علم، در شخص عالم، مؤثر است، ولی غایت علم به هر حال نتیجه مترتب بر علم است، چه جهت برانگیختن فاعل در آن لحاظ شود و چه لحاظ نشود (یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۹).

در تعبیرهای دانشمندان، چنان‌که خواهیم دید، غایت معمولاً^۳ به نتایج نهایی اطلاق می‌شود، ولی غرض نتیجه‌ای است که بدون واسطه حاصل می‌شود. گاهی نیز منفعت و غایت را در معنایی مترادف هم به کار برده‌اند (همان) و این مطلب با معنایی که از منفعت ارائه شد متفاوت است. این تفاوت را تنها در این فرض می‌توان توجیه کرد که تعریف ارائه‌شده برای منفعت را تنها به اصطلاح منفعت در رئوس ثمانیه مربوط بدانیم نه مطلق منفعت و در غیر این مقام آن دورا هم معنی بدانیم. به هر حال می‌توان ادعا کرد که این واژگان در تعبیر گوناگون گاهی به جای یکدیگر به کار رفته‌اند

۱. این عوامل هشتگانه عبارت اند از: ۱. غایت علم؛ ۲. منفعت علم؛ ۳. سمت یا عنوان دانش یا کتاب؛ ۴. واضح دانش یا مؤلف اثر؛ ۵. نوع دانش (عقلی یا نقلی و ...); ۶. جایگاه دانش نسبت به سایر علوم؛ ۷. تقسیمات دانش یا کتاب به ابواب گوناگون؛ ۸. روش‌های آموزش (تقسیم، تحلیل، تحدید، برهان) (رک. یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۹؛ قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۴/۱؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۲۹۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۱).

۲. «غرض دانش همان علت غایی دانش است، تا ناظر در آن دانش بیهوده نگر نباشد»

۱۷۱ هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه

و عبارت‌های دانشمندان سیاق واحدی در این زمینه ندارد. به عنوان نمونه تفتازانی در هنگام شمارش مبادی علم از تعریف، غایت و موضوع علم نام می‌برد، ولی بلافصله در جایگاه شمارش رئوس شمانیه به جای غایت از واژه غرض استفاده می‌کند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۸). در نمونه‌ای دیگر در جایگاه بیان منفعت، بی‌درنگ از غرض نام برده می‌شود، بدون اینکه در ظاهر عبارت میان آن دو تفاوتی باشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۷). از آنجا که ما در این مقاله با بررسی و تحلیل غرض به دنبال تبیین هویت اسلامی فلسفه هستیم، بررسی غرض، غایت و منفعت فلسفه می‌تواند در این امر راه‌گشا باشد. بنابراین از این پس بدون تفکیک خاصی میان این سه واژه، تلاش خواهیم نمود هر آنچه را که فلسفه به عنوان اهداف یا نتایج پرداختن به فلسفه ذکر نموده‌اند، بررسی نماییم.

۴. اهداف فراگیری فلسفه

فلیسوفان اسلامی عمدهاً در مباحث مقدماتی آثارشان به غرض فلسفه اشاراتی داشته‌اند و در عبارت‌ها و قالب‌های گوناگون به تبیین آن پرداخته‌اند. در دیدگاه ابتدایی ممکن است غرض فلسفه تنها کسب علم و آگاهی تلقی گردد، به گونه‌ای که این آگاهی به صورت اصیل لحاظ گردد؛ یعنی دانش آموخته فلسفه در نهایت با فراگیری آن، صرفاً می‌تواند بگوید: «من می‌دانم». اما عبارات فلیسوفان آموزانده این نکته است که در نظر ایشان، هرچند فراگیری فلسفه دانستن را به دنبال دارد، این هدف خود مقدمه اهداف دیگری است و دست‌یابی به آن اهداف یا منحصر در این نوع از معرفت است یا این معرفت یکی از راه‌های رسیدن به آن اهداف محسوب می‌شود.

فلیسوفان یا در بحثی مستقل غرض فلسفه را تبیین نموده‌اند یا در میان تعریف‌هایی که از فلسفه ارائه نموده‌اند به این کار مبادرت ورزیده‌اند. ذکر غرض در تعریف، یا به عبارت دیگر ارائه تعریف دانش به واسطه غرض آن، یکی از روش‌های مرسوم در تعریف علوم به شمار می‌رود. در این جستار هر دو قسم از این اغراض را استقصاً نموده، به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۴. علم به حقایق اشیا

برای بسیاری از انسان‌های درگیر با روزمرگی‌ها مهم است که بدانند در ورای ظواهری که با آن سروکار دارند و دائمًا با آن درگیرند چه حقیقتی نهفته است و گاهی برای کسانی سوال اساسی‌تر، پرسش از خود حقیقت است و اینکه «آیا اساساً حقیقتی هست؟». «از کجایی» انسان، «در کجایی» او و «به کجایی اش» سه پرسشی است که غالباً در ذهن جویندگان حقیقت مطرح می‌شود. در میان دانش‌های گوناگون، فلسفه از جمله علومی است که ادعا دارد در حد توان خود توانسته به نیاز انسان در رسیدن به حقیقت پاسخ گوید. بر این اساس آگاه شدن به حقایق اشیا از اساسی‌ترین اهداف فلسفه دانسته شده است.

ابن‌سینا در ابتدای منطق شفا به این غرض اشاره می‌کند و می‌گوید غرض فلسفه آن است که به حقایق همه اشیا آگاهی پیدا شود، البته این آگاهی به میزان توانایی انسان مقید است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۲/۷؛ همچنین رک. جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۱). مقید نمودن غرض به محدوده توانایی بشر به خصیصه بشری بودن این دانش و همه دانش‌های مشابه بازمی‌گردد و قیدی توصیفی به شمار می‌رود. بوعلی در ادامه، مراد خود از «همه اشیا» را بیان می‌دارد و آن‌ها را در دو دسته کلی جای می‌دهد: اشیائی که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ما نیست و اشیائی که به اختیار و فعل ما وابسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۲/۷؛ همچنین رک. اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲: ۳۰/۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۲).

صدرالملأهیین شیرازی نیز در حاسیه‌اش بر شفای بوعلی در عبارتی غرض فلسفه را عالم به حقایق موجودات معرفی می‌کند و می‌افزاید که همین امر، یعنی آگاهی به حقایق موجودات آن‌گونه که هستند، در دعای نبی اکرم (ص) از خداوند متعال درخواست شده است؛ آنچا که می‌فرمایند: «پروردگار! اشیا را چنان‌که هستند بر من نمایان فرم‌ما» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵). او با نقل این دعا معتقد است این خواسته رسول گرامی اسلامی (ص) بر غرض فلسفه منطبق است. به بیان دیگر فلسفه به دنبال همان چیزی است که پیامبر اسلام آن را از پروردگار متعال طلب نموده‌اند.

گفتنی است اینکه فلسفه به دنبال علم به حقایق موجودات است، نباید موهم این باشد که در فلسفه حقایق همه چیز، حتی امور جزئی نیز کاویده می‌شوند. از دیدگاه فیلسوفان بحث از جزئیات بیرون از قلمرو فلسفه است؛ زیرا جزئی متغیر و زوال‌پذیر است و برهان در آن جاری نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴). بر همین اساس موضوع فلسفه را «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند و با توجه به کلیت موضوع، مسائل فلسفه نیز به امور کلی خواهد پرداخت. لازمه تناسب میان موضوع علم و غرض آن این است که به غرضی که در اینجا برای فلسفه ذکر شد، قیدی بیفزاییم و غرض فلسفه را به این صورت بیان کنیم: «غرض فلسفه، علم به حقایق موجودات از حیث وجودی‌شان است». «علم به حقایق اشیا» به معنای دقیق کلمه غرض فلسفه است؛ زیرا بدون واسطه حاصل می‌شود. آنچه در فلسفه به آن دست می‌یابیم از سخن معرفت است و این معرفت پلی است برای رسیدن به دیگر اهدافی که برای فلسفه برشمده‌اند. از این روی اهداف دیگری که برای فلسفه ذکر شده به نحوی به همین غرض بازمی‌گردد و می‌توان گفت حصول آگاهی نسبت به حقایق اشیا مهم‌ترین و اساسی‌ترین غرض فلسفه است.

۴-۲. معرفت یافتن به خداوند متعال

معرفت وجود واجب از غایاتی است که برای فلسفه ذکر شده است. برای نمونه فارابی در تعریف

هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه ۱۷۳

حکمت آن را معرفت وجود حق، یعنی وجود واجب‌الوجود بذاته می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۲) و در عبارتی صریح‌تر غایت آموختن فلسفه را معرفت خالق ذکر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۷/۱ و ۴۱۶؛ آل یاسین، ۱۴۰۵: ۴۰۰). ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی نیز در آثار خود در موارد متعددی به این مطلب تصریح کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۳/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۶۹، ۱۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۷/۳۲۶).

۴-۳. تکمیل نفوس

نفس انسانی به خودی خود و در مراحل ومراتب اولیه فاقد آن دسته از کمالاتی است که به عنوان ارزش‌های انسانی مطرح هستند. کسب فضائل و رسیدن به کمال برای هر کس امر مطلوبی است و به عبارتی دارای مطلوبیت ذاتی است. فلاسفه رسیدن به کمال نفسانی را از اهداف فلسفه دانسته‌اند. برای نمونه ابن‌سینا غایت فلسفه نظری و عملی را تکمیل نفس می‌داند. البته در فلسفه نظری تکمیل نفس تنها با دانستن به دست می‌آید ولی در فلسفه عملی فقط با دانستن نیست، بلکه به این است که آن چه را که باید عمل کند، بداند و به آن عمل نماید (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۴/۷). چنان که در بخش پیشین گذشت، وی پیش از ذکر این عبارت از غرض فلسفه نام می‌برد و آن را وقوف بر حقایق اشیاء می‌داند، سپس در این عبارت غایت فلسفه را، چه در شاخه نظری و چه در شاخه عملی، تکمیل نفس می‌داند؛ بنابراین می‌توان تیجه گرفت وی آگاهی نسبت به حقایق اشیاء را واسطه‌ای برای تکمیل نفس می‌داند؛ زیرا راه تکامل نفس از آگاهی بر حقایق اشیاء می‌گذرد.

برای رسیدن به تکامل نفسانی لازم است اشیا و موجودات را آن‌گونه که هستند (به طور واقعی) بشناسیم. شناخت واقعی اشیا موجب می‌شود که انسان به جایگاه حقیقی خود در نظام خلقت آگاه شود، جایگاه و عظمت وجود حق تعالی را درک نماید و با این شناخت به تنظیم روابط خود با سایر موجودات اقدام نماید. در این صورت است که حصول تکامل نفسانی برای انسان ممکن می‌شود. این مطلب ارتباط تکامل نفس با غرض پیش‌گفته؛ یعنی معرفت حقیقت اشیا را روشن می‌سازد.

۴-۴. شباهت یافتن به خداوند متعال

شباهت یافتن به خداوند غایتی دیگر برای فلسفه است. کندي معتقد است تعریف «تشبه به خداوند» از فلاسفه باستان به جا مانده است و ایشان فلسفه را از جهت غایت و کارکرد به تشبه به افعال خداوند، به میزان طاقت انسان تعریف کرده‌اند و مراد ایشان این بوده است که انسان از جهت فضایل به کمال برسد (کندي، ۱۹۵۰: ۱۷۲/۱). تعریفی از فلسفه که به افلاطون نسبت داده‌اند نشان می‌دهد که گویا وی نیز به چنین غایتی برای فلسفه باور داشته است (رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ۱۳۵۳: ۳۲۶).

زکریای رازی هم نزدیکترین بندگان به خدای عزوجل را داناترین، عادلترین، رحیمترین و مهربانترین ایشان می‌داند و می‌گوید: «مراد از این گفته حکما که فلسفه تشبّه به خداوند عزوجل است به قدر طاقت انسانی، همین است» (رازی، ۱۳۴۳: ۱۲۰).

صدرالمتألهین در ابتدای اسفرار معتقد است فلسفه آگاهی نسبت به نظم عقلی عالم است که نتیجه آن تشبّه به باری تعالیٰ خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۱/۲؛ نیز رک. همان: ۵۱۴/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۳۷). در اینجا شایسته است یادآور شویم که جناب صدرا تشبّه به خداوند را صرفاً به متصف شدن به صفات الهی نمی‌داند، بلکه به لحاظ قوه نظری در ادراک معقولات و به لحاظ قوه علمی در تصرف در بدن و قوای آن ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۷۷).

در نظر فلاسفه تشبّه به خداوند متعال غایت همه اشیا و ممکنات شمرده می‌شود. آموختن فلسفه و انعکاس نظم عقلی جهان در ذهن انسان نیز برای این است که انسان در حدّ توانش به خداوند شبیه شود. صدرالمتألهین معتقد است تشبّه به خداوند با تلاش انسان در پیراستن علمش از جهل و فعلش از ستم، جود و بخشندگی اش از بخل و ... حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۱/۲۰) و کسی که دانسته‌هایش حقیقی و مصنوعاتش دارای احکام و اتقان و کارهایش با صلاح و رفتارش زیبا و نظراتش صحیح و فیض و برکتش به دیگران مدام باشد، به خدا شبیه‌تر است؛ زیرا خداوند سبحان این‌گونه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۷/۵۱۴).^۱

اموری که در این میان برشمرده می‌شود هم از سخن علم است، هم از سخن عمل و کسب علم در اینجا مقدمه‌ای است برای عمل. هر عملی که از انسان سر می‌زند دارای پشتونه نظری است و آگاهی بر عمل و رفتار مقدم است. بنابراین می‌توان تشبّه به خداوند متعال را هدف نهایی فلسفه به شمار آورد. وجه دیگر در بیان نوع ارتباط میان معرفت حقایق موجودات و مستله تشبّه بالله آن است که علم به حقایق موجودات به نحو تام در خداوند متعال وجود دارد، به‌گونه‌ای که خداوند متعال عالم حقیقی و عالم مطلق است و انسان به هر میزان که به درک حقایق موجودات نائل شود، خود را از این حیث به خداوند متعال شبیه‌تر ساخته است. البته از آن‌جا که درک این حقایق مقید به توان بشری است، شباهت به خداوند متعال نیز در حد توان انسان حاصل خواهد شد. از طرفی چون افراد انسان در درک حقایق مساوی نیستند و هر کدام براساس قابلیت‌هایی که دارند به مقداری از این حقایق آگاهی پیدا می‌کنند، در شباهت یافتن به خداوند متعال نیز دارای درجات و مراتب مختلفی خواهند بود.

۱. برای مطالعه درباره معنا و مفهوم «تشبّه به خداوند تعالیٰ» (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۰۰، ۳۹۱/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۷۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۷۵/۲).

۴-۵. مبدل شدن به جهان عقلی

یکی از غایاتی که برای فلسفه ذکر شده تبدیل شدن نفس انسان به جهان عقلی است. صدرالملائکین آورده است که حکیمان فایده کسب حکمت و غایت آن را این دانسته‌اند که نفس انسان به جهانی عقلی نظری جهان حسی مبدل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۰/۵). با این توضیح که هر چیزی که مرکب از ماده و صورت باشد، حقیقتش به صورت آن است. نیاز به ماده تنها از جهت قبول آثار و لازم و افعالات صورت است. به عبارت دیگر، جهان بودن جهان به صورت آن است نه به ماده آن؛ چراکه شیئیت هر شیئی به صورت آن است. پس هنگامی که صورت موجودات، به صورت عقلی، در نفس انسان نقش بیند، نفس انسان همان جهان عقلی خواهد بود و این همان غایتی است که فلسفه به آن منتهی می‌شود (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲/۳۴، ۳/۳۳۶).

از نظر ابن‌سینا لذت هر قوای از قوای انسان به‌واسطه رسیدن به کمال آن قوه حاصل می‌شود و کمال نفس ناطقه در آن است که بالفعل به عالم عقلی مبدل شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱/۳۷۰). وی کمال مختص به نفس ناطقه را این دانسته است که به عالمی عقلی مبدل شود (همان: ۱/۴۲۵).

مبنای مبدل شدن انسان به جهان عقلی، مسئله «اتحاد عاقل و معقول» است. هنگامی که نفس این مدرکات را می‌یابد، از یک سو با عقل متحد شده، عین آن می‌گردد و از سوی دیگر براساس مسئلله اتحاد عاقل و معقول به تدریج در درون ذات خویش به جهانی عقلی تبدیل می‌گردد که مشابه با جهان خارج است؛ مشابهی که تنها در صورت وهیئت است نه در ماده (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۰: ۱/۸۴).

حصول چنین صیرورتی بر درک حقایق موجودات مبتنی است. می‌توان گفت در واقع درک حقایق موجودات مساوی است با مبدل شدن به جهان عقلی. بنابراین این غایت با غرض اصلی فلسفه، یعنی درک حقایق موجودات، ارتباط تنگاتنگی دارد و با هویت علمی گزاره‌های فلسفی تناسب بیشتری دارد.

۵. اسلام و غرض فلسفه

تا اینجا دانستیم که فلاسفه در مجموع به پنج امر به عنوان هدف فلسفه اشاره کرده‌اند. هدف این بخش تبیین نسبت میان این اهداف با وصف اسلامی فلسفه است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا ذکر این‌گونه اهداف برای فلسفه از ریشه‌های دینی نیز برخوردار است یا صرفاً رونوشتی است از فلسفه‌های پیشین که به حوزه اسلامی سرایت کرده است. آیا می‌توان ادعا کرد که فیلسوفان در برشمردن این اهداف از دین مایه گرفته‌اند؛ یا دست‌کم هدف‌هایی که برای فلسفه بر شمرده‌اند بر اهداف دینی منطبق‌اند؛ حتی اگر تأثیر و تأثری در میان نباشد. در مجموع ادعای ما این است که میان اهداف فلسفه اسلامی و اموری که در دین اسلام به عنوان هدف معرفی می‌شوند، نوعی هماهنگی وجود دارد. برای

تبیین نسبت هدف‌های برشمرده با اسلام ابتدا لازم است بدانیم که هدف‌های مطرح در دین چه هستند و سپس ببینیم که این اهداف چه سنتیتی با اهداف فلسفه اسلامی دارند.

هدف‌هایی که در دین برشمرده می‌شوند را می‌توان در هدف از آفرینش، بعثت انبیا و نزول کتاب‌های آسمانی جست‌وجو کرد. خداوند متعال در قرآن کریم هدف از خلقت را چنین بیان می‌فرماید: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»؛ (و جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم) (الذاريات: ۵۶). امام حسین (ع) در روایتی که در حقیقت تفسیری برای این آیه به شمار می‌آید می‌فرمایند: «ای مردم! همانا خداوند، که ذکرشن بلندمرتبه است، بندهان را جز برای اینکه او را بشناسند نیافرید، پس هنگامی که بشناسندش او را عبادت می‌کنند ...» (شیخ صدق، ۹/۱: ۱۳۸۵؛ باب علة خلق الخلق و اختلاف أحوالهم). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود امام سوم شیعیان، به عنوان مفسر حقیقی قرآن کریم، از شناخت خداوند متعال به عنوان هدف خلقت یاد نموده‌اند؛ شناختی که نتیجه‌اش عبادت پروردگار متعال است. بنابراین پرستش فرع بر شناخت است و انسان چیزی را می‌پرستد که شناختی، ولو اجمالی، نسبت به آن داشته باشد.

حدیث «کنز مخفی» نیز از احادیثی است که در تبیین هدف خلقت به آن استناد می‌شود. در این روایت نیز هدف خلقت شناخته شدن خداوند دانسته شده است: «كَنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ».^۱ برخی از آن به عنوان حدیث قدسی نقل شده از زبان حضرت داوود (ع) یاد می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۷۲). ابیات زیر از عبدالرحمان جامی در مثنوی هفت اورنگ، بیان دیگری است از این حدیث:

... ولی زانجا که حکم خوبرویی است / ز پرده خوبرو در تنگ‌خویی است

نکورو تاب مستوری ندارد / چو در بندی سر از روزن برآرد

... برون زد خیمه ز اقلیم تقدس / تجلی کرد بر آفاق و انفس

ز هر آینه‌ای بنمود رویی / به هر جا خاست از وی گفت‌وگویی

در روایتی از امام کاظم (ع) هدف بعثت انبیا تعلق درباره خداوند و شناخت او دانسته شده است: «يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءً وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْلَمُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۶/۱).

۱. از آنجا که این حدیث بیشتر با مذاق اهل عرفان مطابق بوده است در کتب عرفانی می‌توان آن را یافت، ولی در کتب متداول حدیث سندي برای این روایت یافتن شد. این روایت در جایی دیگر با اندکی تغییر در الفاظ چنین نقل شده است: «كَنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَتَحَبَّتْ إِلَيْهِمْ بِالْعَمَّ، فَعَرَفُونِ».

در روایتی دیگر نبی مکرم اسلام (ص) هدف بعثت خود را تکامل اخلاقی انسان‌ها معرفی می‌فرمایند: «من مبعوث شدم تا مکرمت‌ها (شرافت‌ها) ای اخلاقی را کامل و تمام کنم» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۶۷۵/۶).

با توجه به این مطالب و به تناسب بحث می‌توان این اهداف را در دو دسته کلی جای داد: روایاتی که تعقل درباره خداوند و شناخت او را هدف خلقت معرفی می‌کنند؛ روایاتی که تکامل اخلاقی را هدف می‌دانند.

از سوی دیگر فلاسفه پنج امر را هدف فلسفه می‌دانند: ۱. علم به حقایق اشیا؛ ۲. معرفت یافتن به خداوند متعال؛ ۳. شباهت یافتن به خداوند متعال؛ ۴. تکمیل نفوس؛ ۵. مبدل گشتن به جهان عقلی. از میان این اهداف «معرفت یافتن به خداوند متعال» همان چیزی است که در آیات و روایات هدف خلقت معرفی شده است.^۱ «معرفت حقایق اشیا» نیز به عنوان نخستین و اصلی‌ترین غرضی که برای فلاسفه بر شمردیم، به همان معرفت خداوند بازمی‌گردد. این نکته از جهت فلسفی قابل تبیین است؛ زیرا خداوند علت فاعلی همه چیزهای است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس با شناخت خداوند از حقیقت اشیا نیز آگاه خواهیم شد. از سوی دیگر شناخت حقیقت اشیا بدون شناخت علت فاعلی آن‌ها ناممکن است.

درباره «شباهت یافتن به خداوند متعال» هرچند تصریحی در متون دینی وجود ندارد، از برخی روایات می‌توان مطلوب بودن آن را برداشت کرد. مانند روایاتی که در آن‌ها خداوند به فرزندان آدم و بندگانش و عده داده که در صورت اطاعت از او مثل خداوند به صفات الهی مزین شده، بر کارهای خدایی قدرت پیدا می‌کنند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۰). همچنین فلاسفه این غایت را بر دستور نبی اکرم (ص) مبنی بر آراسته شدن انسان‌ها به اخلاق الهی منطبق دانسته‌اند (هروي، ۱۳۶۳: ۸).

«تکمیل نفوس» را نیز می‌توان همان تکامل اخلاقی دانست که به عنوان هدف بعثت پیامبر اسلام بر شمرده شده است، اما درباره اینکه «مبدل شدن به جهان عقلی» هدفی مشترک میان دین و فلسفه باشد ادعایی از سوی فیلسوفان مطرح نشده؛ مگر آنکه آن را همان نتیجه معرفت حقایق موجودات بدانیم و بگوییم شناخت حقایق موجودات موجب می‌شود انسان به یک جهان عقلی منطبق بر جهان

۱. برای نمونه ابن سینا حکمت را «معرفت وجود حق» می‌داند: «الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق واجب الوجود بذاته»؛ «حکمت شناخت وجود حق است و وجود حق همان واجب الوجود بالذات است» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹). مشاً تعبیر به حق را می‌توان در قرآن کریم ملاحظه نمود: «سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبْيَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحُقُّ» (فصلت: ۵۲) و آیات فراوانی دیگر که از ذات مقدس الهی با واژه «حق» تعبیر می‌فرماید، از جمله: الحج: ۶؛ لقمان: ۳۰؛ الأنعام: ۶۲؛ يونس: ۳۰؛ يونس: ۳۲؛ الكهف: ۴۴؛ طه: ۱۴۴؛ المؤمنون: ۱۱۶.

عینی تبدیل شود.

۶. شواهدی از متون فلسفی

در متون فلسفی به عبارت‌هایی از فیلسوفان اسلامی برمی‌خوریم که حاکی از عنایت ایشان به جهت‌گیری دین‌مدارانه فلسفه است. ایشان در ضمن هدف‌هایی که برای فلسفه ذکر کرده‌اند، به این نکته توجه داده‌اند که این اهداف همان چیزی است که شرایع الهی مدنظر داشته‌اند، یا پیامبر اسلام (ص) به آن اشاره فرموده‌اند.

اخوان‌الصفا معتقد‌ند غرض علوم چکمی و شریعت پیامبر یکی است؛ هرچند در فروع با هم متفاوت‌اند (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق: ۳۰/۳). هروی در شرح خود بر حکمة الاشراق در توصیف قدماًی حکمت اشراق آورده است که هرمس و سایر حکماء اشراقی به اخلاق الهی متخلّق بوده‌اند؛ از آن جهت که بر معلوماتی احاطه داشته‌اند و از جسمانیات تجزّد گزیده بودند و فیوضات و خیرات را به زیرستان می‌رسانندند؛ همان‌طور که مراد پیامبر گرامی اسلامی از این کلام «تخلقوا بالخلق الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۹/۵۸) همین بوده است (هروی، ۱۳۶۳: ۸).

صدرالمتألهین مقصود از حکمت و شریعت‌های حق الهی را یکسان دانسته است. این مقصود و هدف از دیدگاه او شناخت خداوند و صفات و افعال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۶/۷). او همچنین معتقد است فلاسفه الهی به تبعیت از انبیا فلسفه را تشبیه به خدا دانسته‌اند؛ چنان‌که در حدیث نبی آمده است که به اخلاق الهی متخلّق شوید. تخلّق به اخلاق الهی با احاطه بر معلومات و دوری گزیدن از جسمانیات صورت خواهد پذیرفت (همان: ۲۲/۱).

۷. نتیجه

فلسفه هدف فراگیری فلسفه را یا در لابه‌لای تعاریف فلسفه جای داده‌اند یا بخشی مستقل را به آن اختصاص داده‌اند. این اهداف را می‌توان در پنج دسته کلی جای داد. در این میان، علم به حقایق اشیا را می‌توان اصلی‌ترین غرض فلسفه به شمار می‌رود؛ چراکه سایر اهداف قابل بازگشت به این هدف‌اند. با مروری بر آنچه درباره رابطه هدف فلسفه و تعالیم اسلامی گفته شد معلوم می‌شود که فلسفه اسلامی دست‌کم در ناحیه هدف با دین رابطه‌ای عمیق دارد. «علم به حقایق اشیا» و «معرفت خداوند متعال» هر دو از یک سنت‌اند و جزء مواردی هستند که در تعالیم دینی به صراحت مورد تشویق و ترغیب واقع شده‌اند. «تکمیل نفوس» را نیز می‌توان از اهداف بعثت پیامبر رحمت (ص) به شمار آورده. «شیاهت یافتن به خداوند» نیز با روایات و آموزه‌های دینی قابل تطبیق است. همچنین «مبدل شدن به جهان عقلی»، با تبیین‌های فلسفی قابل بازگشت به اغراضی مانند شناخت حقایق اشیا یا شیاهت یافتن

به خداوند است.

همان‌گونه که در ابتدای بحث اشاره شد در این نوشتار در پی آن نیستیم که صرفاً با اثبات منطبق بودن غرض فلسفه با آموزه‌های اسلام، اسلامیت خود فلسفه و تک‌تک گزاره‌های آن را نتیجه بگیریم؛ بلکه این پژوهش بخشی از یک بررسی جامع درباره رابطه هر یک از ارکان علمی فلسفه با دین اسلام است، تا در نهایت به اسلامی بودن یا نبودن فلسفه برسیم. همچنین باید به این نکته توجه داشت که همه علوم حکمی تا حدودی داعیه‌دار اغراضی هستند که برای فلسفه برشمرده شد، ولی این ادعا اسلامی بودن همه آن علوم را ثابت نمی‌کند.

منابع

١. آل یاسین، جعفر (١٤٠٥ق)، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت: عالم الکتب.
٢. ابن رشد (١٣٧٧ق)، تلخیص کتاب ما بعد الطبیعة، تهران: حکمت.
٣. ابن سینا (١٣٧٩ق)، التعالیقات، قم: دفتر تبلیقات اسلامی حوزه علمیه قم.
٤. ____ (١٤٠٤ق)، الشفاء، الإلهیات، قم: مکتبة آیة الله المرعushi النجفی.
٥. ____ (١٣٨٥ق)، الشفاء، مدخل المنطق، قاهره: وزارة المعارف العمومیة.
٦. ____ (١٩٨٠م)، عيون الحکمة، بیروت: دار القلم.
٧. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (١٤٠٧ق)، عدۃ الداعی، قم: دار الکتاب الإسلامی.
٨. اخوان الصفا (١٤١٢ق)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیة.
٩. اهربی، عبدالقدار بن حمزه (١٣٥٨)، الاقطبان القطیبة او البلاعه فی الحکم، تهران: انجمن فلسفه ایران.
١٠. تفتازانی (١٤١٢ق)، تهذیب المنطق، در: المحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: موسسه النشر الاسلامی.
١١. تهانوی، محمدعلی (١٩٩٦م)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
١٢. جرجانی، علی بن محمد (١٣٧٨ق)، کتاب التعريفات، تهران: ناصرخسرو.
١٣. حسن زاده آملی، حسن (١٣٧٨)، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
١٤. حکیمی، محمدرضا (١٣٨٠)، الحیاة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
١٥. خدابخشیان، حمید (١٣٩٠)، «واکاوی نسبت میان اسلام و فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، ش ١٨: ١٢٥-١٦٠.
١٦. خسروپناه، عبدالحسین (١٣٨٤)، «هویت فلسفه اسلامی»، قبسات، ش ٣٥: ٩٧-١١٨.
١٧. رازی، محمد بن زکریا (١٣٤٣)، سیرت فلسفی، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
١٨. رسالة فی آراء الحكماء اليونانيين (١٩٧٣م)، در: افلاطون فی الاسلام، عبدالرحمان بدوى، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
١٩. شهرزوری، شمس الدین (١٣٨٣)، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.

هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه ۱۸۱

٢٠. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
٢١. —— (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم: داوری، افست از نسخه نجف اشرف: منشورات المکتبة الحیدریة.
٢٢. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تحقیق محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
٢٣. —— (بی‌تا)، الحاشیة علی إلهیات الشفاء، قم: بیدار.
٢٤. —— (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعه العقلیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٥. —— (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
٢٦. —— (۱۳۸۷)، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الكمالیة، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
٢٧. —— (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
٢٨. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٢٩. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ش ۲۱-۲۷: ۴۲-۴۲.
٣٠. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۳ق)، کتاب التعليقات، در: الأعمال الفلسفیة، بیروت: دار المناهل.
٣١. —— (۱۴۰۸ق)، المنطقیات لفارابی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
٣٢. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمة الإشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
٣٣. کلینی (۱۳۶۲)، اصول کافی، تهران: اسلامیه.
٣٤. کندی، ابواسحق (۱۹۵۰م)، «رسالة الکندی فی الإبانة عن سجود الجرم الاقصی و طاعته لله عز و جل»، در: رسائل الکندی الفلسفیة، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفنون العربی.
٣٥. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٦. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، شرح الأسفار الأربعه، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٣٧. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی»، نقد و نظر، ش ۴۱-۴۲: ۱۱۸-۱۶۷.
٣٨. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الإلهیات من کتاب الشفاء، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

٣٩. هروی، نظام الدین احمد (۱۳۶۳)، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهورو دری)، تهران: امیرکبیر.
٤٠. یزدی، ملا عبدالله بن حسین (۱۴۱۲ق)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ذیمخت

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض^۱

مهری شجریان^۲

چکیده

استحاله اجتماع نقیضین به عنوان ام القضايا جایگاه مهمی در نظام مبنادرایی دارد. این مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی - انتقادی اشکالاتی را که می‌توان نسبت به این اصل وارد کرد تبیین کرده، به آن‌ها پاسخ دهد. تردید در حکایتگری این اصل و ساختار ذهنی شمردن آن، تردید در واقع‌نمایی آن، تردید در مصاديق این اصل به دلیل احتمال عدم کشف برخی از شرایط تناقض، تردید در امکان تنظیم استدلال با تکیه بر این اصل به دلیل عدم وجود گزاره‌ای مستقل از آن و درنهایت تردید در ارجاع به این اصل در تلاش‌های علمی مبنادرایان، مهم‌ترین اشکالات در این مقام‌اند. هیچیک از این اشکالات وارد به نظر نمی‌رسند. استحاله اجتماع حکم ذات نقیضین است، در هر ساحت وجودی که فرض شوند. تردید در واقع‌نمایی این اصل به شکاکیت منجر خواهد شد و علم حضوری نیز مبنای تصدیق آن است. استقرایی بودن شرایط تناقض منافاتی با بداهت خود این اصل ندارد. استدلال منحصر در قیاس نیست، ضمناً براساس برخی مبانی بدیهیات اولیه هم عرض این اصل تکثیر دارند. مبنادرایان نیز در تلاش‌های علمی خود صرفاً در مقام اقامه برهان و صرفاً بر مبنای انحصار بدیهیات اولیه به این اصل، ملزم به ارجاع استدلال‌های خود به آن هستند.

کلیدواژه‌ها: اصل تناقض، مبنادرایی، بدیهی، علم حضوری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۸. این مقاله با حمایت مرکز پژوهشی مبنای تالیف شده است.

۲. استادیار گروه عدالت اجتماعی، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران
m.shajarian@isca.ac.ir

۱. مقدمه

اصل استحاله اجتماع نقیضین اهمیت فراوانی در منطق ارسطویی دارد. در میان بدیهیات ارسطویی، اولیات ارزش و قدر بیشتری دارند؛ قضایایی که تصور طرفین و نسبت در آنها برای تصدیق به قضیه کافی است، مانند «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل اعظم از جزء است». با این حال دست کم براساس برخی مبانی معرفت‌شناسان خود اولیات نیز ارزش برابر ندارند و در میان آنها اولی الولیات که رتبه نخست را در این صنف از قضایا دارند، قضیه استحاله اجتماع نقیضین یا همان اصل تناقض است؛ به‌گونه‌ای که سایر قضایای اولی و به طریق اولی سایر بدیهیات و حتی نظریات، به این قضیه تکیه دارند (رك. جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۱۵۷).

اهمیت این اصل براساس مبنای‌گرایی نیز قابل تبیین است. در مبنای‌گرایی قضایا به دو قسم پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند و قضایای غیرپایه به قضایای پایه تکیه دارند و با توجه به این نکته که مبتنی بر دیدگاه فوق^۱ در میان قضایای پایه یا همان بدیهیات، اصل اولی «استحاله اجتماع نقیضین» است، جایگاه مهم این اصل در این منظمه معرفت‌شناسی نمایان می‌شود و چنانچه تردیدهایی در این اصل وارد شود، کل معرفت‌هایی که در این منظمه به دست آمده‌اند دستخوش تردید خواهند شد.

مسئله اصلی این مقاله تبیین اشکالاتی^۲ درخصوص اصل تناقض و نقد و بررسی آن هاست. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و مراجعه به منابع و اسناد کتابخانه‌ای پاسخ این مسئله را می‌کاود. اشکالات احتمالی مذکور طولی هستند و پاسخ به هر یک زمینه طرح بعدی را فراهم می‌سازد و در صورت عدم پاسخ‌گویی به اشکالات قبلی، منطقاً نوبت به اشکالات بعدی نخواهد رسید.

به صورت کلی می‌توان پیشینه این پژوهش را به دو دسته تقسیم کرد: منابعی که در ضمن طرح مباحث مختلف معرفت‌شناسی، به برخی زوایای این اصل پرداخته‌اند؛ منابعی که به صورت خاص درباره این اصل نگاشته شده‌اند. در دسته نخست منابعی عمومی وجود دارند که در متن مقاله به آن‌ها استناد خواهد شد. در دسته دوم نیز برخی آثار قابل ذکرند. مقاله «درباره اصل امتیاع تناقض»، در تلاش است تا تبیین‌های این اصل و احکام و فروع آن را با توجه به سه جنبه معرفت‌شناسی، فلسفی و منطقی بازخوانی نماید (صادقی، ۱۳۸۴). مقاله «جایگاه ام‌القضایا در میان معارف بشری»، نظریات مختلفی را که کیفیت ابتدای علوم بر این اصل را تشریح می‌کنند، بررسی کرده است (سلیمانی امیری،

۱. در این مقام دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که در متن مقاله تبیین خواهند شد.

۲. اشکالات مطرح شده در این مقاله اشکالات سید کمال حیدری است که در مصاحبه حضوری نگارنده با نامبرده مطرح شده است.

(۱۳۸۵). مقاله «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطق فازی»، با تحلیل این اصل از منظر حکمت متعالیه می‌کوشد انگاره منطق فازی مبنی بر انکار امتناع تناقض را بررسی کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶). مقاله «بررسی و نقد تناقض‌باوری»، اندیشه تناقض‌باور به خصوص آرای گراهام پریست را بررسی کرده است (شریف‌زاده، ۱۳۹۰) و مقاله «ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه‌گانه آن» با تحلیل این اصل می‌کوشد ثابت کند حقیقت تناقض چیزی جز «اجتماع و ارتفاع نفی و اثبات متعلق به امر واحد» نیست (جهان‌فکر، ۱۳۹۴).

مقاله پیش‌رو با آثار پیشین تمایز دارد و می‌کوشد اشکالات احتمالی به این اصل را که بعضًا در منابع پیشین مطرح نشده‌اند در یک نظام طولی استخراج کند و به آن‌ها پاسخ دهد. در بخش اول مقاله این اشکالات تشریح خواهند شد و در بخش دوم پاسخ آن‌ها بیان خواهد شد.

۲. اشکالاتی در خصوص اصل تناقض

۱-۲. عدم امکان اثبات حکایتگری این قضیه از واقع و احتمال ساختاری بودن آن در خصوص اصل تناقض دو احتمال وجود دارد: اینکه اصل مزبور یک قضیه حاکمی از واقع خارجی باشد و اینکه این اصل حکایتی از واقع نکند، بلکه مربوط به ساختار وجودی انسان باشد. در گام نخست باید ثابت کرد که این اصل ساختار ذهن ما نیست تا در مرحله بعد روشن شود که آیا در این حکایتگری صادق است یا نه. احتمال ساختاری بودن این اصل، به این شکل که دستگاه وجودی ما به‌گونه‌ای خلق شده است که وجود و عدم در آن اجتماع نمی‌کند، احتمالی است که اساس اشکال اول را شکل می‌دهد.

برای تقریب به ذهن می‌توان گفت همان‌طور که در مسئله شنیدن و دیدن ساختار وجودی ما به‌گونه‌ای است که برخی اشیای موجود را نمی‌بینیم و نمی‌شنویم، کاملاً ممکن است ذهن ما نیز به‌گونه‌ای باشد که چنین محدودیتی در خلقت آن نهادینه شده است و نمی‌تواند وجود و عدم را با یکدیگر جمع کند و ای‌بسا این اجتماع در جهان خارج ممکن است، اما ساختار ذهنی ما راه به آن ندارد.

از سویی دیگر هیچ تلاشی برای نفی این احتمال نیز نمی‌توان کرد؛ زیرا هر استدلالی که به نفع این اصل اقامه شود، مبتنی بر پذیرش آن و نوعی مصادره به مطلوب است. در نتیجه به مجرد اینکه برای اثبات واقعی بودن این قضیه استدلالی اقامه شود، پیش‌تر این قضیه پذیرفته شده است. بنابراین راه اثبات این قضیه به روی انسان بسته است و این قضیه محتملة‌الطرفین و جدلية‌الطرفین خواهد شد.

حاصل اینکه به‌جای تأکید بر واقعی بودن این اصل باید گفت: «استحاله اجتماع نقیضین یا ساختار ذهن ماست یا یک گزاره حکایتگر از واقع است» و هیچ‌یک از این دو احتمال را نمی‌توان بر

دیگری ترجیح داد.

۲-۲. عدم امکان کشف عقلی صادق بودن این قضیه

برفرض که از اشکال قبل صرف نظر کنیم و حکایتگری آن از واقع را پذیریم، آنگاه اشکال مربوط به مطابقت این گزاره با واقع مطرح خواهد شد. کاملاً محتمل است که عقل ما در درک این گزاره اولیه خطای کرده باشد و با عقل بشری نمی‌توان ثابت کرد که در هیچ ساحتی از عالم وجود و عدم امکان اجتماع ندارند.

به صورت کلی، هیچ راهی برای نفی خطای از عقل بشر وجود ندارد. به همین دلیل است که علامه طباطبائی احتمال خطای عقل بشری را با تکیه بر اوصاف کمالیه الهی نفی می‌کند: «جای هیچ تردید نیست که با انسان چنین نیرویی هست، یعنی نیرویی به نام عقل دارد که می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد که کارش همه جا و همواره خطای باشد؟» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۶/۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۸/۱).

سخن فوق پذیرفته نیست؛ زیرا پیش‌فرض‌های فراوانی برای اینکه این استدلال پذیرفته شود مسلم گرفته شده است. طبق این استدلال خداوند حکیم انسان را به برترین تقدير خلق کرده است. در چنین خلقتی نمی‌توان قوه‌ای تصور کرد که اشتباه می‌کند والا حکیم بودن و احسن تقدير بودن او مخدوش می‌شود. این در حالی است که اثبات خود این مقدمات با همین عقل بوده است و احتمال خطای بودن آن‌ها منتفی نخواهد شد.

۳-۲. عدم امکان تکیه بر این اصل به دلیل استقرایی بودن شرایط تحقق تناقض

با چشم‌پوشی از دو اشکال قبل، فرض می‌کنیم که اولاً این اصل حقیقتاً حکایتگر است و صرف ساختار ذهن انسانی نیست و ثانیاً مطابق با واقع است و خطاًی در آن شکل نگرفته است. با این همه مسلم است که این گزاره بر فرض واقعی بودن، مطلق نیست و شرایطی دارد. تا قبل از ملا صدررا برای تتحقق تناقض^۸ شرط مطرح می‌شد که در فرض فقدان هر یک از آن‌ها، اجتماع روا می‌شد. برای مثال موضوع باید واحد باشد در نتیجه وجود الف با عدم وجود ب تناقضی ندارد. این شرط استقرایی‌اند؛ زیرا ملا صدررا شرط نُهمی (وحدت حمل) را به آن‌ها افزود. بنابر این شرط جدید، دو گزاره «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» تناقض ندارند و هرکسی که این دو را متناقض انگاشته، خطای کرده است؛ زیرا این دو گزاره در حمل وحدت ندارد به‌گونه‌ای که در اولی حمل «اولی ذاتی» و در دومی «شایع صناعی» است.

بنابراین کاملاً ممکن است که متفکر دیگری شرایط دیگری نیز برای تناقض ذکر کند و در نتیجه بسیاری از مواردی که تا قبل از لحاظ این شرایط مصدق اجتماع نقیضین و ممتنع محسوب می‌شدند،

١٨٧ نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض

دیگر چنین نباشد. حال که برهانی بر این حصر وجود ندارد، هر گزاره‌ای که ادعا شود مصداق اجتماع نقیضین است، ممکن است مصداق اجتماع نقیضین نباشد و شرطی ناشناخته از تحقق تناقض در آن شکل نگرفته باشد.

نتیجه اینکه هر مدعایی که مصداقی از تناقض محسوب شود، محتمل است که حقیقتاً مصداق تناقض نباشد و تنها می‌توان گفت تا به این لحظه به باور من مصداق تناقض است، اما نمی‌توان تناقض بودن آن را با یقین بالمعنی الاخص پذیرفت.

۴-۴. عدم امکان تشکیل استدلال از طریق اصل تناقض

بر فرض که از تمام اشکالات قبل صرف‌نظر کنیم و استحاله اجتماع نقیضین را یک گزاره واقع‌نما که می‌توان مصاديق آن را به‌وضوح شناخت محسوب کنیم، اشکال دیگری در این مقام وجود دارد. در منطق ارسطویی برای اثبات یک مدعای نظری، دست‌کم نیازمند دو مقدمه مستقل و تکرار حد وسط هستیم تا از این طریق بتوان قیاسی تشکیل داد که اگر شرایط صوری و مادی در آن رعایت شود، منتج خواهد بود. حال اگر استحاله مذکور را یک مقدمه واقعی بشماریم، آنگاه نمی‌توان از این مقدمه به‌نهایی مدعایی را اثبات کرد، بلکه باید یک قضیه دیگری به آن ضمیمه شود تا استدلال شکل گیرد. حال با توجه به اینکه هر قضیه دیگری غیر از استحاله اجتماع نقیضین نظری است، چگونه می‌توان چنین استدلالی را مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر محسوب کرد؟

۵-۵. عدم وفاداری به این قضیه

بر فرض که از تمام اشکالات قبل چشم‌پوشی کنیم و استحاله اجتماع نقیضین را قضیه، واقعی، نامشرط و قابل بهره‌گیری در استدلال محسوب کنیم، آنگاه اشکال دیگری به وجود می‌آید. به نظر می‌رسد نگاه آرمانی تکیه بر ام القضايا و ختم نمودن تمام مدعیات نظری به آن در مباحث علمی محقق نمی‌شود و اندیشمندان و بهصورت خاص فیلسوفان مدعیات خود را در یک نظام استدلالی به این قضیه ارجاع نمی‌دهند. مثلاً در مسائل کلامی مثل ضرورت نبوت یا عصمت امام و مانند آن‌ها، چگونگی ابتنا به این اصل تبیین نشده است. علاوه بر این آن مقدار از ارجاعات به این اصل نیز که وجود دارد، مسائلی نظری و اجتهادی است و نمی‌توان آن‌ها را مفید یقین بالمعنی الاخص محسوب کرد.

۳. نقد و بررسی اشکالات فوق

۱-۳. حکایتگری تناقض از واقع

نقطه عزیمت اشکال اول تردید در واقع‌نمایی این اصل و احتمال ساختاری بودن آن در نهاد آدمی

است. برای پاسخ به این اشکال مطالبی ذکر می‌شود.

پیشینه اشکال: تردید در واقع‌نمایی اصل تناقض و ساختاری شمردن آن، در تاریخ معرفت‌شناسی به صورتی گسترده‌تر پیشینه دارد. پیشینه این اشکال را باید در سوبِژکتیویسم (Subjectivism) جست‌وجو کرد (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۵۵). توضیح اینکه تا قبل از دکارت فاعل شناسا تنها طریقی برای شناخت عینیت‌های خارجی بود، اما او با توجه ویره به شک و اثبات وجود خود با تکیه به شکی که آن را می‌یافتد، نگاه معرفت‌شناسان به فاعل شناسا را متتحول ساخت و فاعل شناسا را از مدار طریقیت خارج کرد و به موضوع شناخت متتحول ساخت. پس از او کانت نقش فاعل شناسا در تعیین‌بخشی به حقایق را بیش از پیش مطرح کرد. از منظر کانت تمام آنچه انسان در حوزه معرفت‌های خود با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند صرفاً «پدیدار» (Phenomena) هستند و «پدیده» (Noumena) عینی از دسترس فهم مستقیم مایه‌یار نیست. او می‌پندشت که برخلاف تصور رایج، ذهن ما بازتاب جهان عینی نیست، بلکه ما با بهره‌مندی از قالب‌های پیشینی که در دستگاه ذهن خود داریم، پدیده‌های عینی را متناسب با آن‌ها و آن‌گونه که آن‌ها به جلوه می‌کشانند درک می‌کنیم (کاپلستون، بی‌تا: ۲۵۱/۶).

تأمل در استدلال‌ناظری اصل تناقض: اشکال اول به دلیل اثبات‌ناظری اصل تناقض، در واقع‌نمایی آن تردید می‌کند. پیش‌فرض این اشکال این است که «هر معرفتی نیازمند اثبات است». براساس این پیش‌فرض اعتبار اجتماع نقیضین نیز متوقف بر اثبات آن شده است و در نتیجه از این نکته که ذهن ما توان اثبات این قضیه را ندارد، نتیجه گرفته شده است که این اصل «محتملة الطرفين و جدلية الطرفين» است. این در حالی است که پیش‌فرض مذکور پذیرفته نیست. مبنابرایان معتقدند «تنها معرفت‌های نظری نیازمند اثبات هستند» و در نتیجه اصل مذکور از این قاعده تخصصاً بیرون است.

عموم مبنابرایان نیز اعتبار هر باوری را به اثبات کردن آن نمی‌دانند و به وجود باورهای بدیهی و بی‌نیاز از اقامه استدلال و تفکر اذعان دارند. آنان معتقدند اگر هر باوری نیازمند اثبات باشد، آنگاه هیچ باور معتبری شکل نخواهد گرفت. بنابراین در نظام باورهای ما، وجود برخی باورهای پایه که بی‌نیاز از اثبات‌اند، امری ضروری است و لاآدامنه باورهای انسان سر از تسلسل بی‌نهایت درمی‌آورد و هیچ باور مطابق با واقعی شکل نمی‌گیرد. در حالی که بدون شک وجود برخی از باورهای پایه و مطابق با واقع بودن آن‌ها، نظیر وجدانیات و اولیات، امری مسلم است (رک. حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

علاوه بر این، التزام به این پیش‌فرض اشکالات نقضی فراوانی دارد. اگر به راستی «واقعی بودن هر باوری نیازمند اثبات است»، دلیل واقعی بودن خود این باور، که چنین محکم انگاشته می‌شود و مبنای تردید در اصل استحاله اجتماع نقیضین قرار می‌گیرد، چیست؟ کدام استدلال برای اثبات این باور ارائه

شده است و اگر استدلالی برای آن وجود ندارد، چگونه می‌توان با تکیه بر این اصل نیازمند استدلال که ثابت نشده است، در اولی‌الاوائل تردید کرد؟

از سویی دیگر در بطن اشکال اول قیاسی استثنایی نیز به چشم می‌خورد مبنی بر اینکه اگر استدلال بر این اصل تنظیم شود، مصادره به مطلوب است + لکن مصادره به مطلوب باطل است = استدلالی بر این اصل تنظیم نمی‌شود. حال باید پرسید با تردید در خود این اصل، صغیری و کبرای این استدلال به چه دلیل معتبر شمرده شده‌اند و به‌واسطه آن‌ها استدلالی بر عدم امکان اقامه استدلال برای اصل تناقض تنظیم شده است؟ چه اشکالی دارد که نقیض ملازمه موجود در صغیری نیز صادق باشد و در نتیجه استدلال بر این اصل هم ملازم با مصادره به مطلوب باشد و هم نباشد؟ نیز چه اشکالی دارد که نقیض کبری نیز صادق باشد و در نتیجه مصادره به مطلوب هم باطل باشد هم نباشد؟ و اساساً چرا توان قیاس استثنایی را هم صادق شمرد و هم کاذب؟

جواب‌های نقیضی به اشکال اول: اشکال اول از جهات مختلف خودشکن است و مصدق سرِ شاخه نشستن و بن بریدن است؛ زیرا بسیاری از مدعیات مطرح شده در آن، مبتنی بر واقعی انگاشتن اصل تناقض است. نمونه‌ای از این اشکال نقیضی در بیان قبل مطرح شد و در اینجا گزاره «استحاله اجتماع نقیضین یا ساختار ذهن ماست یا یک گزاره حکایتگر از واقع است»، که نتیجه اشکال اول است، محل نظر قرار می‌گیرد. این گزاره یک حملیه مرددة المحمول است مثل اینکه: «این عدد یا زوج است یا فرد». پذیرش این گزاره‌ها متوقف بر پذیرش پیشین اصل استحاله اجتماع نقیضین است والا اگر اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نباشد، تردیدی که در محمول بیان می‌شود پذیرفته نخواهد بود. به دیگر سخن دو سؤال در ذیل این گزاره مطرح می‌شود که تنها با پذیرش اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین قابل پاسخ است: اولاً چه اشکالی دارد که این اصل هم ساختار باشد و هم ساختار نبوده و واقعی باشد (بین دو احتمال جمع شود) و نیز از کجا معلوم که این اصل نه ساختار باشد نه واقعی بلکه امر سومی باشد (هر دو احتمال رفع شود). روشن است که پاسخ به سؤال اول مبتنی بر پذیرش استحاله اجتماع نقیضین و پاسخ به سؤال دوم مبتنی بر پذیرش استحاله ارتفاع نقیضین است و طبعاً کسی که در این دو اصل تردید دارد، نمی‌تواند این دو سؤال را پاسخ دهد و در نتیجه همین گزاره مذکور نیز قابل طرح کردن نیست.

استحاله اجتماع و ارتفاع، حکم خود نقیضین: استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم خود نقیضین است نه حکم ساختار ذهن (رک. حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۱۸). آنچه فاعل شناسا در این قضیه به آن اعتراف می‌کند، این است که نقیضین به‌خودی خود امکان اجتماع و ارتفاع ندارند و این حکم در ذات نقیضین نهفته است بدون اینکه این حکم وابسته به طرف تحقیق آن باشد. در نتیجه نقیضین نه در

طرف ذهن و ساختار وجود آدمی بلکه در هر ظرف دیگری همین حکم را خواهند داشت. برای مثال «وجود انسان و عدم انسان» جمع نمی‌شوند و این عدم اجتماع متقوّم به خود موضوع مذکور است نه ساختاری که در آن درک شده‌اند. در نتیجه در خارج ذهن انسان و در هر ساختار دیگری نیز همین حکم را خواهند داشت.

ممکن است گفته شود بیان فوق شبیه مصادره به مطلوب است. مدعای این است که این قضیه امری واقعی و بیرون از ذهن است، اما دلیل نیز بر همین ادعا اصرار می‌کند که قضیه مذکور حکم ذهن نیست و واقعی خارجی است. این در حالی است که این مدعای اول الكلام است و هنوز ثابت نشده است. اما باید توجه داشت که آنچه این پاسخ مدعی آن است، نه اقامه یک استدلال بلکه تأکید بر بداهت مسئله و نوعی تنبیه است و به همین دلیل نمی‌توان آن را مصادره به مطلوب خواند و گرنه باید وجود هرگونه گزاره‌ای نیاز از استدلال را منکر شویم که نه تنها ادعایی است که احتمال به آن التزام ندارد، بلکه چنان‌که گذشت این گزاره (هیچ گزاره‌ای نیاز از استدلالی نداریم) خود را نیز نقض می‌کند؛ زیرا ملتزم به آن برای خود این گزاره نیز استدلالی اقامه نمی‌کند.

۲-۳. راه حل‌هایی برای اثبات صدق اصل تناقض

نقطه عزیمت اشکال دوم، تأکید بر عدم امکان اثبات صادق بودن اصل تناقض، بر فرض پذیرش حکایتگری آن از واقع است. در ادامه ابتدا درخصوص مطلبی که در اشکال از علامه طباطبائی نقل شد تأمل می‌کنیم و سپس سه بیان برای اثبات واقعی بودن این اصل تبیین خواهد شد.

روشن است که استدلال به خطاناپذیر بودن عقل با تکیه بر حکمت الهی، استدلال صحیحی نیست و توان اثبات این مدعای ندارد. پیش از این در فلسفه غرب، دکارت شبیه این استدلال را داشته است. به اعتقاد او یک سلسله از مفاهیم به صورت فطری در دستگاه ادراکی ما قرار گرفته است، اما این مفاهیم صادق و مطابق با واقع هستند و گرنه حکمت خداوند خدشه‌دار می‌شود و لازم است او را فریبکار بشماریم (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۱۵).

حال باید دید مقصود علامه در عبارت نقل شده چه بوده است. با مشاهده قبل و بعد این عبارت این نکته بهوضوح نمایان می‌شود که ایشان در مقام اثبات معصومیت و خطاناپذیری عقل نبوده است. روی سخن وی با مادیون است؛ کسانی که معرفت را در محسوسات منحصر می‌دانند و باورهای غیرحسی و غیرتجربی را انکار می‌کنند. علامه در نقد این دیدگاه به پنج دلیل عقلی تمسک کرده است و در نهایت بعد از پنج دلیل مذکور، عبارت فوق را آورده است. به نظر می‌رسد وی در مقام اثبات اعتبار عقل نیست والا پیش از این عبارت پنج دلیل عقلی اقامه نمی‌کرد، بلکه حجیت عقل و به دنبال آن وجود

١٩١ نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض

خدا و اوصاف کمالیه او و اصول موضوعه لازم را پذیرفته است و درنهایت در این بافت است که با تکیه بر حکمت الهی، خطاب‌پذیر بودن قوه عقل را مخدوش می‌شمارد.

به هر روی برای اثبات صدق اصل تناقض، سه طریقه در ادامه بیان خواهد شد. ذکر این نکته نیز لازم است که مقصود از اثبات در این مقام، اقامه استدلال و تنظیم یک فرایند فکری نیست، بلکه به اعتقاد مبنایگرایان همه این بیانات از سخن تنبیه هستند. این راه حل‌ها مجھولی تصدیقی را به معلومی تصدیقی تبدیل نمی‌کنند تا در نتیجه استدلالی منطقی محسوب شوند، بلکه معلومی تصدیقی را که ای بسا مغفول است، بازخوانی و بازنمایی می‌کنند و از این جهت نه مفید علم بلکه مفید علم به علم هستند (رک. مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۹/۱).

اثبات از طریق «ضروری بودن»: در این طریق واقعی بودن این قضیه، با تبیین ضروری بودن آن اثبات می‌شود. ضروری بودن این اصل به این معناست که هیچ کس در نظام فکری خود توان مخالفت و تردید در این قضیه را ندارد. هر گزاره‌ای که در باب تردید نسبت به این قضیه مطرح شود (نظیر تمام گزاره‌هایی که در بیانات اشکالات فوق مطرح شدند) خود متوقف بر پذیرش این اصل است و آلا تردید در این اصل و طرح احتمال ساختاری و غیرواقعی بودن آن، گزاره‌های مطرح شده قابل استناد نیستند و ممکن است نقیض آن‌ها نیز صحیح و قابل استناد باشد.

اساساً اعتبار هر باوری وابسته به این گزاره است و با تردید در این باور، هیچ باور خالی از تردیدی در نظام فکری ما وجود نخواهد داشت و شکاکیت مطلق بر ما حاکم خواهد شد و شخص حتی در طرح این سالبه کلیه که «احرار مطابقت هیچ یک از باورهای ما با واقعیت ممکن نیست» نیز باید تردید کند؛ زیرا کاملاً محتمل است که نقیض این گزاره نیز صادق باشد؛ چراکه اجتماع نقیضین در باور چنین شخصی امری محل قلمداد نشده است، پس در عین طرح گزاره قبل (احرار مطابقت هیچ یک از باورهای ما با واقعیت ممکن نیست) باید احتمال دهد که: «احرار مطابقت برخی از باورهای ما با واقعیت ممکن است».

به دلیل همین ضروری بودن گزاره فوق است که حکیمان اسلامی از آن به «ام القضايا» تعبیر کرده‌اند و آن را در میان باورهای آدمی نظیر واجب‌الوجود در میان مخلوقات هستی شمرده‌اند؛ زیرا همان‌طور که تردید در وجود خداوند متعال، موجب تردید در وجود غیر او می‌شود و در این فرض هستی هیچ موجودی توجیه ندارد، تردید در این اصل نیز موجب تردید در همه باورهای فاعل شناساً خواهد شد و در این صورت هیچ معرفتی توجیه ندارد و شکاکیت همه‌جانبه بر دستگاه فکری بشر حاکم خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۰/۱).

اثبات از طریق «اولی بودن»: براساس این طریق واقعی بودن این اصل، نظیر واقعی بودن سایر

بديهيات اوليه است. بديهيات اوليه و از جمله اصل تناقض صادق‌اند؛ زира اين صدق لازمه خصوصيت مفهومي و معنائي در ذات اين قضایاست. مثلاً در گزاره «جزئی جزئی است»، نفس تصور طرفين و نسبت، دستگاه ادراکي را به صادق بودن اين گزاره رهنمون می‌کند. چنانچه در گزاره «سياه سفید است»، نفس تصور اطراف قضيه، خبر از ناهمگونی و ناسازگاري اجزاي قضيه با يكديگر دارد و همین امر موجب تکذيب گزاره دوم می‌شود. براساس همین تحليل است که ابن‌سينا اثبات صادق بودن اين قضایا را بنياز از هر سبب بيرونی می‌داند و به اين نكته تأكيد می‌کند که: «كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكته وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور و الفطane للتركيب» (ابن‌سينا، بي‌تا: ۲۱۵/۱).

در ميان معرفت‌شناسان معاصر نيز برخى از طريق تحليل مفهومي اين قضایا تلاش می‌کنند تا واقع‌نمایي آن‌ها را تشریح کنند. مثلاً قضيه اولی «كل بزرگتر از جزء خود است» از مفرداتي تشکيل یافته است: تصور «كل» که معنای خود را نشان می‌دهد؛ تصور «جزء» که آن‌هم معنای خود را نشان می‌دهد؛ و هیچ‌کدام از اين دو تصور نيز در حکایت از معنای خود خطایي ندارند؛ و تصور «بزرگتر بودن»، که آن‌هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اکنون به سراغ ترکيب اين مفردات می‌رویم: بزرگ‌تر بودن کل از جزء خودش، که اين تصور هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اينجا محمول (بزرگ‌تر از جزء) و موضوع (كل) را که باهم می‌سنجيم، می‌بينيم ميان معناهای کل و جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود، امكان ندارد کلي باش، دولی از جزء خود بزرگ‌تر نباشد و هر کس که موضوع (كل) و محمول (بزرگ‌تر از جزء) و نيز رابطه و نسبت ميان اين دورا درست تصور کرده باشد، در آن صورت بهروشني و بي‌هیچ تردید و احتمال ديگري تصدق خواهد کرد که کل از جزء خود بزرگ‌تر است (فياضي، ۱۳۹۲: ۱۸۶).

بر اين اساس، ادراك واقعي بودن اصل اجتماع نقیضين، به بيش از تصور طرفين و نسيت بين آن‌ها نياز ندارد. وقتی به درستی اين تصورات شکل گيرد، آدمي اذعان می‌کند که اجتماع نقیضين به‌خودی خود و صرف‌نظر از هر ساختاري، امري محال و نشدنی است.

اثبات از طريق «علم حضوري»: طريقه مدنظر برخى از معرفت‌شناسان معاصر برای اثبات واقعي بودن گزاره‌های بديهی، ارجاع آن‌ها به علم حضوري است. دانش ما به واقعيت‌های خارجي يا با واسطه صورت‌های ذهنی شکل می‌گيرد نظير تصويري که از يك شاخه گل در ذهن داريم و اين «علم حضولي» است که به «حاضر بودن صورت يك واقعيت در نفس انسان» تعریف شده است، يا بدون واسطه است؛ يعني خود آن واقعيت خارجي بدون هیچ واسطه‌اي در افق نفس ما حاضر است؛ مانند زمانی که دردي را با تمام وجود درون خود می‌يابیم و اين «علم حضوري» است که از آن به «حاضر

بودن خود واقعیت در نفس» تعبیر کرده‌اند.

از طرفی دیگر صدق به معنای مطابقت با واقع و کذب به معنای مخالفت با واقع، تنها جایی فرض دارند که میان واقع و معرفت و دانش ما واسطه‌ای (که همان صورت ذهنی است) وجود داشته باشد. اگر صورت ذهنی ما با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد، آنگاه باور مذکور صادق والا کاذب است. با این توضیح معلوم می‌شود که تقابل صدق و کذب، ملکه و عدم است و تنها جایی صادق است که شائینت ملکه (صدق) وجود داشته باشد و آنجا که این شائینت وجود دارد، علم حصولی است. بنابراین علم حصولی یا صادق است (در صورت مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی) یا کاذب (در صورت عدم مطابقت) و این علم حصولی است که موضوع صدق و کذب واقع می‌شود. اما علم حضوری اساساً شائینت صدق و در نتیجه کذب ندارد. در اینجا واسطه‌ای در کار نیست تا در فرض مطابقت صادق و در فرض عدم مطابقت کاذب باشد، بلکه آنچه در علم حضوری هست، نفس واقعیت است که در افق نفس فاعل شناساً تحقق عینی پیدا کرده است. بنابراین علم حضوری فوق صدق است و عین واقعیت است (مصباح بزدی، ۱۳۸۹: ۲۳۳/۱).

با تحلیلی که از علم حضوری ارائه شد، سرّ راهیابی انسان به واقعیت نمایان می‌شود. شاید آدمی در واقع‌نمایی دانش‌های حصولی خود شک کند و احراز صادق بودن و مطابق با واقع بودن آن‌ها برای او مستله باشد، اما در اینکه معلومات حضوری او عین واقع‌اند، هیچ تردیدی نمی‌کند.

از منظر استاد مصباح بزدی، احراز صدق اولیات و از جمله اصل تناقض از طریق علم حضوری ممکن است. به اعتقاد وی نه تنها گزاره‌های وجدانی واقعی بودن خود را از علم حضوری وام می‌گیرند، بلکه اولیات بدیهیه نیز چنین‌اند و انسان با معاینه نفس خود، واقعی بودن آن‌ها را درمی‌یابد. براساس این دیدگاه صورت‌هایی ادراکی که از اطراف قضایای اولیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) داریم، در افق نفس ما حاضرند و ما با تأمل در درون خود پیوستگی و وابستگی این صورت‌ها با یکدیگر را ادراک می‌کنیم و درمی‌یابیم که چنین قضایایی بالضروره صادق هستند (رک. مصباح بزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۵/۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۵؛ همو، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۹۳: ۴۹۵).

تلاش‌های صورت‌گرفته در این راستا پس از استاد مصباح بزدی توسط شاگردان ایشان تعمیم و تکمیل شده و با طرح برخی اشکالات و پاسخ به آن‌ها قوت بیشتری پیدا کرده است (رک. طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۰: ۳۱۵؛ عارفی، ۱۳۸۹: ۳۲۱)، اما اصل این ابتکار از آن ایشان است و در اینجا به سبب رعایت اختصار، عبارات نقل شده از وی درخصوص کیفیت ارجاع اصل مذکور به علم حضوری را بیان می‌کنیم:

حقیقت این است که نفس موجودی را با علم حضوری درک کرده و سپس در حال دیگری آن

را نیافته و با مقایسه این دو حال، استعداد درک مفهوم «وجود» و «عدم» را پیدا کرده است و قضیه محال بودن تناقض چیزی جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود» به هیچ‌وجه جایی برای صدق مفهوم «عدم» از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود، نیست (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

۳-۳. شرایط اصل تناقض و کیفیت احراز آن‌ها

ماحصل اشکال سوم این بود که بر فرض حکایتگری اصل تناقض از واقع در عین صادق بودن آن، نمی‌توان این اصل را به صورت قطعی بر مصادیق آن تطبیق کرد؛ زیرا در هر مصادیقی ممکن است شرطی وجود داشته باشد که احراز نشده است و با چنین احتمالی تمامی مصادیق این اصل با تردید مواجه خواهند شد و در مرور آن‌ها تنها می‌توان گفت: «تا به این لحظه با باور من مصدق تناقض است».

به نظر می‌رسد براساس این اشکال حتی سخن اخیر را نیز نمی‌توان گفت و شکل‌گیری باور از اساس منتفی خواهد شد و دامنه این تردید حتی باورهای فعلی را نیز شامل می‌شود. اما صرف نظر از این بیان نقضی، در مقام پاسخ به اصل اشکال توجه به مطالب ذیل ضروری است:

تعلیمی بودن شرایط تناقض: شرایط تناقض تعلیمی هستند نه واقعی؛ توضیح اینکه در تناقض تنها شرطی که وجود دارد، تعلق اثبات و نفی به شیء واحد است (صادقی، ۱۳۸۴: ۱۳۴). منطق‌دانان برای تناقض سه قسم ذکر می‌کنند: تناقض در اعیان، مثل تناقض میان وجود و عدم وجود؛ تناقض در قضایا، مثل تناقض میان سالبه کلیه و موجبه جزئیه و تناقض در محمول‌ها مثل تناقض میان عالم بودن زید و عالم نبودن او. شرایط تناقض که در اشکال فوق مطرح شده‌اند، صرفاً در قسم دوم مطرح‌اند و درباره قسم اول (تناقض در اعیان) و سوم (تناقض در محمول‌ها) این شرایط مطرح نیستند.

از سویی دیگر منطق‌دانان هر سه قسم تناقض را به یک حقیقت بازمی‌گردانند: «نقیض کل شیء رفعه» (جهان‌فکر، ۱۳۹۴: ۱۴۵). بنابراین تنها شرط تناقض این است که رفع خود شیء به عنوان نقیض آن محسوب شود و در این میان تصور نقیض شیء به صورت خطای شکل نگیرد. حال «شیء» در این عبارت سه صورت دارد: گاهی شیء عین خارجی است (تناقض در اعیان)، گاهی شیء گزاره است (تناقض در قضایا) و گاهی شیء محمول است (تناقض در محمول‌ها) و در تمام این موارد هنگامی تناقض شکل می‌گیرد که در مقابل شیء، دقیقاً نقیض آن قرار گیرد نه چیزی غیر از آن.

در خصوص تناقض در قضایا منطق‌دانان برای اینکه نشان دهند دقیقاً رفع و نقیض یک قضیه کدام است، شرایطی را مطرح می‌کنند که بدون شک استقرایی‌اند و حصر آن‌ها عقلی نیست (حسین‌زاده،

(۸۶: ۱۳۸۶). پیچیدگی برخی گزاره‌ها موجب می‌شود تا انسان از شناخت دقیق رفع و نقیض آن مصون از خطا نشود و آنچه را که رفع و نقیض یک گزاره نیست، رفع آن محسوب کند. برای کاهش این خطا منطق دانان شرایط مذکور را بیان کرده‌اند تا در قبال یک گزاره دقیقاً نقیض آن قرار گیرد نه چیز دیگری. عدم منافات طرح شرایط با بداهت اصل تناقض: شرایط تناقض منافاتی با بداهت استحاله اجتماع نقیضین ندارند؛ توضیح اینکه وقتی شرایط مذکور صرفاً در تناقض قضایا مطرح شدند و جنبه تعلیمی یافتند؛ به این معنا که طرح آن‌ها صرفاً از باب تحقق تعلق اثبات و نفی به شیء واحد است و در حقیقت تنبیه به یک مسئله بدیهی است، آنگاه اولاً این شرایط در تناقض در اعیان و محمول‌ها وجود ندارد و طبعاً اشکال مذکور حتی اگر وارد باشد، به آن دو صورت دیگر تناقض خلی وارد نمی‌کند و واقعی بودن آن‌ها با تحلیل‌های قبل اثبات می‌شود. ثانیاً این شرایط حتی بدیهی بودن «استحاله ارتفاع در قضایا» را نیز مخدوش نمی‌کنند. آنچه مبنای ایان مدعی بداهت آن هستند، اصل استحاله ارتفاع نقیضین است و گرنه تشخیص مصاديق نقیضین لزوماً امری بدیهی نیست و امکان خطای فاعل شناسا در آن‌ها وجود دارد؛ از قوشچی نقل شده است: «هدف از بیان این شرایط این است که در یافتن دو نقیض گرفتار خطا نشویم» (صادقی، ۱۳۸۴: ۱۳۴).

به صورت کلی در تمام بدیهیات اولیه آنچه بدیهی است خود این گزاره‌هاست، اما موارد و تطبيقات آن‌ها، لزوماً اموری بدیهی نیستند. برای مثال اصل هوهویت (هر چیزی خودش خودش است) از بدیهیات اولیه است، اما در موارد تطبیق آن، احتمال اختلاف‌نظر و حتی عدم بداهت منتفی نیست. مثلاً وقتی در حکمت متعالیه گفته می‌شود: «واجب الوجود همان وجود مطلق است» این گزاره بر مبنای حکمت متعالیه از موارد و تطبيقات اصل مذکور است. اما کاملاً ممکن است که در بیرون این نظام حکمی، در گزاره مذکور تردید شود یا دست‌کم به دلیل عدم تصور صحیح موضوع و محمول این گزاره، در عینیت و این‌همانی موضوع و محمول تردید کنند.

بنا بر توضیحات فوق معلوم می‌شود که خطای مذکور تنها موارد پیچیده از مصاديق این اصل را با احتمال خطا مواجه می‌کند، اما در مواردی که این مصاديق خود امری بدیهی است، اصل مذکور معتبر خواهد بود. برای مثال تناقض میان اعیان نظیر انسان و لانسان امری بدیهی است و تردید در آن روا نیست.

۴-۳. رابطه استدلال با اصل تناقض

ماحصل اشکال چهارم این بود که با اصل تناقض هیچ استدلالی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا استدلال نیازمند دو مقدمه است و اصل تناقض بر فرض عدم ورود تمام اشکالات قبل، تنها یک مقدمه از استدلال را

تأمین می‌کند. بنابراین ام القضايا بودن این اصل نیز با تردید مواجه خواهد شد. برای پاسخ به این اشکال نیز توجه به مطالب ذیل لازم است:

تنوع طرق استدلال: در منطق ارسطویی طریقه استدلال منحصر به قیاس نیست. از یک منظر در منطق ارسطویی برای تولید علم و زایش معرفتی سه راهکار وجود دارد:

- **احکام القضايا:** در این راهکار از یک قضیه لوازم عقلی آن استنتاج می‌شود که در آن‌ها تنها کم و کیف قضیه تغییر می‌کند، اما موضوع و محمول تغییر نمی‌کند. تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد و تداخل، چهار عنوانی هستند که ذیل احکام القضايا مطرح می‌شوند.

- **استدلال مباشر:** در این راهکار نیز از یک قضیه لوازم عقلی آن استنتاج می‌شود که در آن‌ها هم کم و کیف قضیه ابتدایی تغییر می‌کند، هم موضوع و محمول به نحو معدوله و محصله لحظ می‌شود. عکس مستوی، عکس نقیض، نقض محمول و نقض تام چهار عنوان دیگری هستند که ذیل استدلال مباشر مطرح می‌شوند.

- **استدلال غیرمباشر:** در این راهکار از انضمام دو قضیه به یکدیگر (صغری و کبری) علم تولید می‌شود و اقسام اقتراضی و استثنایی با احکام مفصل هریک از آن‌ها ذیل این راهکار سوم مطرح می‌شود. پیداست که اشکال مذکور تنها به استدلال غیرمباشر وارد است. در نتیجه می‌توان با لحاظ اصل استحاله نقیضین به عنوان یک موجبه کلیه (هر اجتماع نقیضینی محال است)، از طریق راهکار اول و دوم، لوازم عقلی آن را استنتاج کرد که در هیچ‌یک انضمام این قضیه به قضیه دیگر لازم نیست، بلکه عقل با تحلیل همین یک قضیه، نتایج مذکور را اخذ می‌کند.

علاوه بر این اگر ریشه این اصل را چنان‌که گذشت علم حضوری بدانیم، آنگاه مصاديق و جزئيات این اصل که با علم حضوری حاصل می‌شوند نیز این لوازم عقلی را به دنبال خواهند داشت. برای مثال گزاره «اجتماع اراده و عدم اراده من محال است» یا «اجتماع شک و عدم شک من محال است» و مانند آن‌ها، هریک می‌توانند از طریق احکام القضايا و استدلال مباشر به قضایای جدید منجر شوند و از این طریق قضایایی متعدد به دست آیند.

نکثر بدیهیات اولیه: پیش‌فرض اشکال مذکور این است که «تنها گزاره بدیهی اولی، اصل استحاله اجتماع نقیضین است» و در نتیجه سایر گزاره‌ها نظری‌اند و به این گزاره رجوع می‌کنند. در این مقام لازم است به دو نکته توجه داشت:

اولاًً عده‌ای از معرفت‌شناسان پیش‌فرض فوق را پذیرفته‌اند، اما اشکال را وارد نمی‌دانند. به اعتقاد آن‌ها این اصل در حقیقت یک گزاره حملیه نیست، بلکه شرطیه منفصله است. به این بیان که «یا یک شیء موجود است یا یک شیء معدوم است». همین اصل مرکب از دو قضیه حملیه، پایه شکل‌گیری

یقین مضاعف در باورهایی می‌شود که از مبادی دیگر، مثل علم حضوری یا حس، به دست می‌آید. مثلاً «برگ سبز است» یا «برگ سبز دیده می‌شود» با مبدأ حس به دست می‌آید، آنگاه با استناد به این اصل، ثابت می‌شود که سبز بودن برگ یا سبز دیده شدن آن، گزاره‌ای صادق است و در عین حال نقطه مقابل آن کاذب است؛ زیرا یا یک شیء (مثل سبز بودن برگ یا سبز دیده شدن آن) موجود است یا یک شیء معدوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۸۸).

ثانیاً عده‌ای دیگر از مبنایگرایان اساساً پیش‌فرض فوق را قبول ندارند و اشکال به آن‌ها وارد نخواهد شد. آن‌ها نیاز به این اصل را نیازی ثانوی و از باب علم به محال بودن نقیض یک قضیه مطرح می‌کنند (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۹: ۲۲۸/۱). مادامی که در یک قضیه احتمال نقیض آن نفی نمی‌شود، نیازی به این قضیه نیست و این‌گونه نیست که اذعان به مفاد ایجابی قضیه، متوقف بر این اصل باشد. از منظر ایشان این‌گونه نیست که این قضیه برای اثبات سایر قضایا کافی باشد و به همین دلیل تشییه این قضیه در کلام فلاسفه به «ام‌القضایا» نباید این‌گونه معنا شود، بلکه نهایتاً مقصود این است که التفات به استحاله نقیض هر قضیه‌ای نیازمند التفات به این قضیه است و نه بیشتر و حتی محتمل است آن را صرفاً اصلی منطقی شماریم (مصطفی‌یزدی، ۱۳۶۳: ۴۲۰).

در این خصوص گفته‌اند: «براساس این دیدگاه، اصلی‌ترین تقریر اصل تناقض این است: کل محمول اما ان يحمل على الموضوع بالسلب و اما بالايجاب. روشن است که این گزاره منطقی است. پيش‌تر در باب چگونگی ارجاع گزاره‌های بدیهی منطق گذشت که حاکی و محکی در آن‌ها از مراتب ذهن بوده، در ذهن قرار دارند» (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۶۹).

براساس این تقریر اصل مذکور از احکامی است که در ساحت ادراک آدمی به عنوان حکمی منطقی حضور دارد و در این صورت علم حضوری به مفاد آن (نظیر سایر قواعد علم منطق) امری سهل خواهد شد و هرگز نمی‌توان آن را مبدأ ابتدایی و اولی تمام معارف بشری محسوب کرد.

علاوه بر تمام آنچه گفته شد، برخی از نویسنده‌گان معاصر نیز معتقدند اصل هوهویت مقدم بر اصل اجتماع نقیضین است؛ زیرا عقد‌الوضع این اصل فرع بر پذیرش اصل هوهویت است. مقصود این است که هنگامی که گفته می‌شود: «اجتماع نقیضین محال است»، در ناحیه موضوع و عقد‌الوضع، ابتدا باید پذیرفت که هر چیزی خودش خودش است تا پس از آن بتوان به عقد‌الحمل وارد شد و حکمی را به آن شیء نسبت داد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۵: ۸۳). در عبارت ملا صدرا نیز وقتی اولیات تبیین می‌شوند، وی ابتدا به اصل هوهویت تصریح کرده و پس از آن اصل استحاله اجتماع نقیضین را مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷/۱).

۵-۳. مبنای و اصل تناقض

ماحصل اشکال پنجم این بود که صرف نظر از تمام اشکالات قبل، مبنای اشکال در تنظیم معرفت‌های خود به ارجاع به اصل تناقض پایند نیستند و مثلاً متکلمین مدعیات خود را به ام القضايا بازنمی‌گردانند. پیداست که برخلاف اشکالات قبل، ماهیت این اشکال معرفت‌شناسانه نیست. اشکالات قبل به واقع‌نمایی و صدق این اصل متعرض بودند، اما این اشکال از واقع‌نمایی آن می‌گذرد و در حقیقت بر فرض ورود، اشکالی به روش رایج در میان اندیشمندان است.

درخصوص این اشکال باید توجه داشت که: اولاً این اشکال صرفاً یک استبعاد است و برای مخاطب ارزش علمی ندارد. ورود تفصیلی به این مدعای مثلاً تبیین استدلال‌های فلسفی و نشان دادن این نکته که مبتنی بر ارجاع نظریات به بدیهیات و خصوصاً اصل استحاله اجتماع نقیضین نیستند، امری تفصیلی و بیرون از مجال این اشکال است؛ ثانياً چنان‌که گذشت بر مبنای تکثر بدیهیات اولیه، ارجاع تمام گزاره‌های نظری به این اصل ضرورت نیز ندارد؛ ثالثاً اقامه برهان منطقی، دستیابی به یقین بالمعنى الاخص و ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهیات اولیه روش بسیاری از علوم نیست. درخصوص معرفت‌های دینی و کلامی، ارائه برهان و دستیابی به یقین بالمعنى الاخص رایج نیست و به جای این روند حتی از اقامه ادلہ مفید اطمینان که ای بسا اقناعی یا خطابی هستند، استفاده می‌شود و این روش نیز به صورت خاص در دانش کلام، امری رایج است؛ رابعاً در فرایند ارجاع به بدیهیات، لازم نیست محقق هر بار که استدلال می‌کند، کیفیت ارجاع تمام گزاره‌های خود را تا مرز بدیهیات نشان دهد. بسیاری از مبانی پیشین در علوم، یک مرتبه بر آن‌ها برهان اقامه می‌شود و همین مبانی، هرچند نظری و نیازمند به ارجاع‌اند، در سایر موضع آن علم به عنوان مبنای مسلم تلقی می‌شوند و سیر استنتاجی و استدلالی آن‌ها بیان نخواهد شد. برای مثال اصل «وحدت وجود» در حکمت متعالیه کافی است که در یک مقام با برهان اثبات شود و کیفیت ارجاع آن به بدیهیات نمایان گردد. آنگاه در ده‌ها مسئله دیگر که از این اصل استفاده می‌شود، به صورت طبیعی آن سیر برهانی تکرار نخواهد شد. بنابراین به مجرد اینکه غالب بحث‌های فلسفی یا سایر علوم خالی از ارجاع نظریات به بدیهیات هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که در غالب آن‌ها این روند طی نشده است.

۴. نتیجه

درخصوص اصل تناقض می‌توان از پنج اشکال طولی سخن گفت: اولاً محتمل است که این اصل ساختار ذهن بشری باشد و حکایتگر از واقع خارجی نباشد؛ ثانياً بر فرض حکایتگری مطابقت آن با واقع محل تردید است و محتمل است در ساحت‌هایی از عالم وجود، اجتماع وجود و عدم ممکن

باشد؛ ثالثاً بر فرض مطابقت با واقع مصاديق این اصل محل تردیدند، زیرا ممکن است درخصوص آنها شرایط کشف نشده تناقض مغفول واقع شده باشد؛ رابعاً برفرض عدم تردید در مصاديق این اصل، امکان تشکیل استدلال به واسطه آن وجود ندارد، زیرا نمی‌توان هیچ قضیه مستقل دیگری را به آن ضمیمه کرد و از انضمام این دو قیاس ترتیب داد و خامساً بر فرض عدم ورود تمام اشکالات قبل، مبنای ریاضی در ارجاع مدعیات نظری خود به این اصل کوشنا نیستند و در بسیاری از موارد استدلال‌های علوم مختلف به این اصل ارجاع داده نمی‌شوند.

اشکالات فرق وارد به نظر نمی‌رسند؛ زیرا اولاً ساختاری شمردن این اصل در راستای سوبژکتivism است و لوازم آن را در پی دارد. استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم خود نقیضین است. در هر ظرفی که باشند و منحصر به ساختار وجود آدمی نیست؛ ثانیاً مطابقت این اصل با واقع دست‌کم از سه طریق قابل تنبیه است: یکم اینکه اذعان به آن ضروری است و گرنه هیچ معرفت قابل استنادی وجود نخواهد داشت، دوم اینکه این اصل بدیهی اولی است و توجه دقیق به طرفین و نسبت موجب تصدیق آن می‌شود و سوم اینکه این اصل مبتنی بر دریافت حضوری است و در وجود بشری وجود و عدم قابل جمع و رفع نیستند؛ ثالثاً شرایط تناقض اموری تعلیمی و صرفاً در تناقض قضایا مطرح هستند نه تناقض در موضوعات و احکام. از سویی دیگر طرح شرایط برای شناخت مصاديق پیچیده تناقض، منافاتی با بداهت بسیاری دیگر از مصاديق آن ندارد؛ رابعاً استدلال به قیاس منحصر نیست و احکام قضایا و استدلال‌های مباشر با یک گزاره پایه نیز سامان می‌یابند. علاوه بر اینکه بدیهیات اولیه نیز منحصر در این اصل نیستند و می‌توان بدیهیات متکثر دیگری را در عرض آن تصویر کرد که بازگشت به این اصل ندارند و این اصل در مقایسه با آن‌ها شرط علم نیست، بلکه نهایتاً علم مضاعف به استحاله نقیض آن‌ها ایجاد می‌کند؛ خامساً آخرین اشکال که ماهیت معرفت‌شناسی ندارد نیز وارد نیست؛ زیرا استبعادی صرف است و بر مبنای تکثر بدیهیات اولی ضرورت نیز ندارد. علاوه بر این بسیاری از علوم روش اقامه برهان را مدنظر ندارند و با استدلال‌های جدلی و اقتصادی نیز سامان می‌یابند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا)، *شرح الإشارات و التنبيهات للطوسی (مع المحاکمات)*، ج ۱، قم: دفتر نشر الكتاب.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف)، *تبیین براھین اثبات خدا*، قم: اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۴ ب)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
۴. جهان‌فکر، مصطفی و سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۴)، «ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه‌گانه آن»، *معرفت فلسفی*، ش ۵۰: ۱۲۳-۱۴۸.
۵. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۸)، *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. _____ (۱۳۹۰)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. _____ (۱۳۹۳)، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. _____ (۱۳۹۴)، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. _____ (۱۳۹۶)، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطق فازی»، *خردنامه صدراء*، ش ۵۰: ۷۸-۹۲.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۵)، «جایگاه ام‌القضایا (اصل امتناع تناقض) در میان معارف بشری»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۱: ۷۹-۱۰۸.
۱۲. شریف‌زاده، رحمن و سید محمدعلی حجتی (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد دیدگاه تناقض باوری»، *اندیشه دینی*، ش ۳۹: ۸۷-۱۰۸.
۱۳. صادقی، رضا (۱۳۸۴)، «درباره اصل امتناع تناقض»، *معرفت فلسفی*، ش ۸: ۹۴-۱۲۱.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۱، قم: مکتبة المصطفوی.
۱۵. طاهری خرم‌آبادی، سید علی (۱۳۹۰)، *معرفت پیشین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره).

١٦. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم: مؤسسه الأعلمی للطبعات.
١٧. ——— (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٨. عارفی، عباس (۱۳۸۹)، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
١٩. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٠. کاپلستون، فردیک چارلز (بی‌تا)، *تاریخ فلسفه: از ولغت تا کانت*، تهران: سروش.
٢١. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٢. ——— (۱۳۶۳)، *تعليقه على نهاية الحكمه*، قم: در راه حق.
٢٣. ——— (۱۳۸۴)، *شرح برهان شفا*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Criticism and Investigation of Probable Objections to the Principle of Contradiction¹

Mahdi Shajarian²

ABSTRACT

The impossibility of reconciliation of two contradictories has an important position as the ‘mother proposition’ in the system of foundationalism. This article attempts to explain, through an analytical-critical method, the objections that can be posed to this principle and answer them. Doubt in recounting position of this principle and considering it as a mental structure, doubt in its realism, doubt in the instances of this principle due to probability of not discovering some of the conditions of contradiction, doubt in possibility of adjusting an argument by relying on this principle due to no independent proposition of it and, finally, doubt in referring to this principle in foundationalists’ scientific efforts are among the most important drawbacks in this regard. None of these drawbacks seems to be right. Impossibility of reconciliation is the essential judgment of two contradictories, no matter in which existential sphere they are assumed. Doubts in realism of this principle will lead to skepticism, and intuitive knowledge is the foundation of affirming it. The inductive nature of the conditions of contradiction is not in conflict with the axiomaticity of this principle. Argumentation is not restricted to syllogism. Besides, according to some foundations, the primary axioms are pluralized along with this principle. In their scientific efforts, the foundationalists also are obliged, merely in the position of offering proofs on the basis of restricting the primary axioms to this principle, to refer their arguments to this principle.

Keywords

the principle of contradiction, foundationalism axiomatic, intuitive knowledge.

1. Received: 2023/07/03

Accepted: 2023/10/20

2. Assistant Professor, Department of Social Justice, Academy of Social and Civilizational Studies, Research Center of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran,
Email: m.shajarian@isca.ac.ir

The Goal of Islamic Philosophy and Its Relationship with Islam¹

Hamid Khoda-Bakhshian Khansari²

ABSTRACT

Islamic philosophy is a knowledge that is associated with the Islamic religion, and the reasons behind this association have sparked numerous debates. One of the methods used to prove the Islamic nature of this philosophy is to assess its alignment with the scientific principles of Islam. Understanding a field of knowledge involves examining its scientific principles, such as its subject matter, definition, and issues, and the ‘purpose’ or objective of the field is one of these principles. Assessing the alignment of the purpose of philosophy with the Islamic faith assists us in comprehending the reasons for associating this philosophy with Islam. Islamic philosophers have mentioned various goals for philosophy either within the context of defining philosophy or as independent objectives. This study collects these goals through library research and then applies a descriptive-analytical method to assess their relationship with the objectives outlined by the religion for creation, the mission of prophets, or the revelation of heavenly books. The goals of philosophy can be categorized into five categories: knowing the truth of things, knowing Almighty Allah, completing souls, attaining similarity to Allah, and transforming into a rational world. Among these goals, ‘knowing the truth of things’ is considered the most important goal. These goals are in line with or at least influenced by the teachings of Islam. This analysis demonstrates that Islamic philosophers have taken into account the ultimate and goals set forth in the Islamic faith for human life and have enumerated the same goals using philosophical language.

Keywords

ultimate purpose of knowledge, benefits of knowledge, objective of knowledge, objective of prophethood, purpose of the creation, Islamic philosophy.

1. Received: 2023/01/29

Accepted: 2023/05/29

2 . Assistant Professor, Department of Philosophy, Encyclopedia of Intellectual Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, Email: khodabakhshian@iki.ac.ir

A Brief History of the Development of Philosophical Theology¹

Mohammad Mahdi Fereidouni²

ABSTRACT

Theological topics were initially discussed orally. Gradually, theological schools emerged and their followers sought to write down their beliefs. In the beginning, *Imamiyyah* theology was mainly narrative, but, due to the inadequacy of narrativism, it was gradually pushed towards interpretive rationalism; and finally, due to the shortcomings of this method, it had to take on a philosophical tone. In fact, these three methods, which are located it the same line, marked the course of the development of theology. Ignoring the course of the development of philosophical theology has caused imprecise judgments to be made about whether or not theology should be philosophized. In this study, the process of philosophizing the theology is explained using a library research method.

Keywords

philosophy, theology, rationalism, philosophical theology, new theology.

1. Received: 2023/01/27

Accepted: 2023/05/29

2. Level 4 (Ph.D.), Seminary (Howzeh), Qom, Iran; Email: mohamadmahdi.feridoni@gmail.com

Gradation in Existence from Allameh Tabataba'i and Master Mesbah's Viewpoints¹

Seyyed Hossein Akbarpour Ghazani²

Rouhollah Souri³

ABSTRACT

One of the issues under the subject of principality of existence has been the pluralities of the universe for whose explanation the theory of gradation of existence was proposed. In the transcendental philosophy, in addition to the three types of plurality (part of essence, out of essence, and the whole essence), a fourth criterion was proposed for justification of some pluralities: difference in the whole essence while sharing the whole essence, or difference in strength and weakness. Sadra'īd thinkers (followers of Mulla Sadra) disagreed in explaining this criterion. Allameh Tabataba'i believes that some pluralities of the real universe is not justifiable with this criterion. By proposing the new criterion of 'objectivity of distinguishing factor and common factor', he believes if the difference of beings returns to the difference in their orders and their strength and weakness, the gradation is longitudinal; otherwise, it is transverse. Master Mesbah rejects Allameh's statements and believes if instances of a concept have a cause-effect relationship, then that concept is attributed to them in gradational form; otherwise, there is no transverse gradation and such pluralities are different by all their existence.

Keywords

principality of existence, transverse gradation, longitudinal gradation, distinguished factor, common factor, cause-effect, Allameh Tabataba'i, Master Mesbah.

1. Received: 2023/05/25

Accepted: 2023/08/06

2. Student in Level Four of the Islamic Philosophy, Qom Seminary, Qom, Iran, Email: hosain.akbarpour@chmail.ir

3. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran, Email: souri@khu.ac.ir

A Comparative Study of Perceiving Meaning in Positivism and Islamic Philosophy.¹

Mohammad Reza Beigi 'Im-Abadi²

Yahya Noor-Mohammadi Najaf-Abadi³

Fakhr-al-Sadat Hosseini-Zadeh⁴

ABSTRACT

Cognitive sciences encompass various theories on the perception of meaning. Some of these theories are based on positivism. According to the main doctrine of positivism, the only valid cognitive tool is sensation (senses). Valid sciences, according to this thought school, are those that observe and experiment with the apparent relationships and connections of objects. Sensationalist psychology is one of these sciences. In this field, human perception is studied at the level of nerves, neural stimuli, and brain activities. Some branches of this type of psychology consider perception to be material. In this type of psychology, the meaning of perception is only explained through sensory tools and a completely materialistic approach. This perspective is rejected by many Islamic scholars because sciences associated with positivism only provide a materialistic explanation of phenomena, while many phenomena have immaterial and abstract aspects. From the perspective of Islamic philosophy, in addition to the senses, human intellect holds a special position in perceiving meaning. This perception takes place at different levels and through various tools, but ultimately, the main source of meaning is the human self. This study first examines how the perception of meaning is examined in positivism and then explains how the perception of meaning is understood from the perspective of Islamic philosophy. The method of study is descriptive, analytical, and comparative.

Keywords

positivism, Islamic philosophy, sensationalism, perception, meaning.

1. Received: 2023/05/23

Accepted: 2023/07/14

2. Corresponding Author: MA in Social Communication Sciences, IRIB University, Tehran, Iran, Email: mohammad.rezabaygi2020@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Malayer University, Malayer, Iran, Email: normohamadi126@gmail.com

4. PhD Student in Philosophy of Education, Faculty of Psychology and Education Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, Email: hosseini.f2050@gmail.com

The Existence of the Caused Link in Mulla Sadra's View¹

Hassan Mohseni²

SeyedBagher Hoseyni Karimi³

ABSTRACT

The theory of the existence of ‘the caused link’ (*rābiṭ ma ’lūl*) is among Mulla Sadra’s innovations and one of his most important foundations. In this theory, he negates plurality in existence and refers it to the states of existence to reach the personal unity of existence and plurality of the states of existence. Of course, it is difficult to deeply understand this theory and, to prevent misunderstanding, we must note that the theory of existence of a link and its consequence – that is, the personal unity of the truth of existence – neither necessitates denial of creatures and possible beings, nor does it necessitate incarnation of the ‘Necessary by Essence’ in the possible beings. In this theory, Mulla Sadra seeks to prove the claim that the existence of the ‘caused’ is neither the truth of the existence of the cause, nor is it independent and separate from it; rather, it is a truth between these two states. But this does not necessitate that the existence of the ‘caused’ have both the mode of dependence and mode of independence. In principle, in the sphere of dependence of the ‘caused’ on the cause, there is no ‘being’ dependent from one respect and independent from another respect; just as ‘independent’ means ‘absolutely independent’ not partial or relative. This is because in philosophy, existence is either purely dependent or purely independent. Consequently, for Mulla Sadra, the existence of the ‘caused’ (possible) is related to the existence of the ‘cause’ (necessary) in a pure form; and it has no independence. It is just the necessary being that is absolutely independent.

Keywords

the existence of the ‘caused’ link, causality, cognition, the independent existence, Mulla Sadra.

1. Received: 2023/02/14

Accepted: 2023/08/19

2. Corresponding Author: PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations; Visiting professor at Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran., Email: salehhmhmhm@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Islamic Theology and Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, Email: sb.hosseini@umz.ac.ir

Non-artificial Death from the Famous Viewpoint and in Mulla Sadra's View¹

Sina Alavitabar²

Muhammad Hossein Asadian³

ABSTRACT

Non-*ikhtirāmī* (literary ‘non-artificial’) death is the ‘natural’ death as opposed to sudden deaths occurring due to various events. Regarding the reason for non-artificial (or ‘natural’) deaths, there are two views: the well-known view is that the reason for ‘natural’ death is corruption of one’s constitution and the soul’s inability in managing the body due to body’s weakness and its capacity. The second view is that of Mulla Sadra to the effect that [natural] death occurs due to the soul’s substantial motion and its reaching an stage of perfection. That is, the soul achieves – in some stages of its motion – the existential independence, its attachment to the body and its management of the body is cut off, and it comes to the moment of death. According to the well-known view, the reason for corruption of one’s constitution and body’s death is the failure of the nourishing faculty, but there is disagreement on the reason for this failure. Mulla Sadra rejects all views in this regard and maintains that the reason for natural death of one’s body is merely the soul’s perfection. In the present study, the authors use a descriptive-analytical method to analyze and investigate the two aforementioned views. The privilege of the present study is that, firstly, it offers new and comprehensive reviews about Mulla Sadra’s view and, secondly, it explains the reason for non-artificial (i.e. natural) death by relying on the discussions of the divine decree and ordinance.

Keywords

non-artificial death, natural death, Mulla Sadra, reason of death.

1. Received: 2023/05/23

Accepted: 2023/09/14

2. Corresponding Author: PhD of Islamic Philosophy and Theology, Qom University, Qom, Iran. Email: alavitabar@mailfa.com

3. Graduate from the Level Three in Seminary, Qom, Iran, Email: Mohammadh9722@gmail.com

The Scientific Explanation of Extraordinary Phenomena from Allameh Tabataba'i's and Fakhr Razi's Viewpoint¹

Seyyed Abdul-Ra'uf Afzali²

ABSTRACT

Few people are unfamiliar with or have not heard of extraordinary phenomena, but the question that arises for many is what causes these phenomena and how they can be scientifically explained. Does a natural phenomenon, known or unknown, give rise to these phenomena, or is it a supernatural phenomenon? In this study, which is conducted using an analytical-descriptive method, we attempt to answer this question based on Allameh Tabataba'i's and Fakhr Razi's viewpoint. These two prominent scholars of the Islamic world, both theologians, and philosophers and interpreters, have provided different answers to this issue. Allameh Tabataba'i, based on his theological and philosophical foundations, considered a natural fact as a cause, and provides a scientific explanation for extraordinary phenomena. On the other hand, Fakhr Razi, based on his own Ash'ari foundations, considered a supernatural fact as a cause and deemed a scientific explanation impossible.

Keywords

extraordinary phenomena, miracle, Allameh Tabataba'i, Fakhr Razi

1. Received: 2022/12/16 Accepted: 2023/05/23

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Religious Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran, Email: rauf_afzali@yahoo.com

Interpretation of the Traditions of ‘Knowing Allah by Allah’ in Kuleyni, Sheikh Saduq and Allameh Majlesi’s View¹

Sajjad Ziae²
Mohammad Reza-poor³

ABSTRACT

The religious texts, while stating various ways for knowing God, have introduced a way called ‘knowing Allah by Allah’. For instance, Amir al-Mu’menin (Imam Ali) has been quoted as saying, ‘know Allah by Allah...’ In interpreting this hadith, Kuleyni, Saduq and Majlesi have written materials that seem to face some challenges. In Kuleyni’s interpretation of this hadith, there are two possibilities: one is negative and purifying interpretation, and the other is interpretation based on similitude while purifying. Sheikh Saduq seeks to present an interpretation based on the ‘unity of divine actions’ and the longitudinal (hierarchal) system of the universe. Majlesi also states numerous expositions for this hadith and regards as the best among them the evidence leading to knowledge. Some of these views are defective in their content, and some others, disregarding the fact that they interpret these hadiths, state a correct and right point but cannot be considered as an interpretation for these hadiths. This study is seeking to use an analytical-descriptive method to investigate the views of those three great scholars of tradition in this regard. Investigating this issue is important because it clarifies the point that doctrinal discussions and items of knowledge expressed in the Shiite religious texts require scrutiny and deep thinking, and even great scholars may err in this regard.

Keywords

knowing God, knowing Allah by Allah, Kuleyni, Saduq, Majlesi.

1. Received: 2023/09/11 Accepted: 2023/10/01

2 . Corresponding Author: Student in Level Four of Islamic Philosophy, Specialized Center of Teaching Islamic Philosophy, Seminary Center, Qom, Iran, Email: sajjadziaei66@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Theology, Wisdom and Studying Religion; al-Mustafa International University, Qom, Iran, Email: rezapoor110@yahoo.com

The Relationship between the Soul and Faculties from the Viewpoint of Theoretical Mysticism¹

Seyyida 'Aliya Batool Naqavi²
Shahin Mahmoodi Monfared³
Ali Fazli⁴

ABSTRACT

In theoretical mysticism, the human's soul is the midpoint between his immaterial spirit and his material body. It has tools called faculties. This article searches in the psychology of the theoretical mysticism and finds its quest on the analytical-descriptive method of the faculties of the soul to investigate their functions as well as the relationship between the soul and its faculties. It concludes that considering the most basic foundation in theoretical mysticism, which is personal unity of existence, the unity of the soul is delineated under the true shading unity – which is the shade of the divine true real unity – and accordingly, the faculties of the soul are referred to as manifestations and specifications of the soul. Thus, the plurality of the faculties are not conflicting with the soul's unity; rather, they show its existential comprehensiveness and strength, and suggest that the soul, while preserving its unity and oneness, is equal with the faculties, and that the soul's faculties are existent in all orders of the soul through conditional mood. Therefore, the existence of human's soul is, in the position of essence, non-conditioned to its own orders and specifications and is, in the manifestation of faculties, conditioned by something.

Keywords

theoretical mysticism, the soul, faculties of the soul, conditioned status mood, true real unity, true shading unity.

1. Received: 2023/04/02 Accepted: 2023/06/27

2. Corresponding Author: PhD Student of Mysticism and Sufism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, Email: sfn114@gmail.com

3. Student in Level Three of Islamic Philosophy, Specialized Center of Teaching Islamic Philosophy, Qom, Iran, Email: shahin_monfared@yahoo.com

4. Assistant Professor, Department of Mysticism, Academy of Wisdom and Studying Religion, Research Center of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran, Email: fazliamoli99@yahoo.com

The Theory of Transcendent Unity of Religions from a Mystical, Epistemological, and Religious Point of View¹

Ali Negarestani²
Hassan Panahi-Azad³

ABSTRACT

Seyyed Hossein Nasr is one of the prominent figures of the traditionalist movement who has played a significant role in expressing and explaining the views of this movement. The most important viewpoint of Seyyed Hossein Nasr, which has sparked many discussions, is the theory of the transcendent unity of religions. In this view, by drawing on the foundations of metaphysical wisdom and theoretical mysticism, he has concluded that all religions have a unified truth, and the differences between religions are related to external matters of religions, not the truth of religions. In this view, Nasr has given a new garment to the perspective of religious pluralism, which individuals like John Hick in the world of Christianity and Abdolkarim Soroush in the world of Islam promote. This study is written in a descriptive-critical manner, and the author, after explaining Nasr's view, addresses its shortcomings, such as neglecting the discussion of eschatology, relativism towards religious doctrines, and its contradiction with the definitive texts of religions that consider salvation exclusive to a religion.

Keywords

transcendent unity of religions, Seyyed Hossein Nasr, religious pluralism, exclusivism.

1. Received: 2022/12/12 Accepted: 2023/03/20

2. Corresponding Author: MA in Theoretical Foundations of Islam, Ma‘arif University, Qom, Iran Email: anegarestani92@gmail.com

3. Associate Professor of Theoretical Foundations of Islam Ma‘arif University, Qom, Iran Email: hasan.panahiazad@yahoo.com

The Process of Understanding and its Levels Based on the Foundations of Transcendent Wisdom¹

Ahmad Vali'i Abarqui²

Abdolhamid Vaseti³

ABSTRACT

In this study, an attempt is made to explore the nature of understanding based on the foundations of transcendent wisdom and, accordingly, to examine how understanding and its probable levels can be realized. Using an analytical-documentary approach and theory generation in the field of ontology of understanding from the existing foundations in transcendental wisdom, the process of understanding and its probable levels are examined. The analysis reveals that understanding arises from the existential union of the perceiving subject with the object of understanding. Therefore, an understanding that is reliable and dependable maximally aligns the subject with the content. Since the desired understanding of a phenomenon must also induce changes in the behavior of the understanding subject, the process of understanding formation should take place within the framework of volitional acts. Therefore, in proportion to the union achieved between the understanding subject and the object of understanding, which leads to a change in their behavior, the six-level level of initial notion, preliminary understanding, analytical understanding, practical understanding, argumentative understanding, and creative understanding can be considered for understanding.

Keywords

Levels of understanding, existential union, presence, volitional acts, transcendent wisdom.

1. Received: 2023/04/23 Accepted: 2023/06/15

2. Corresponding Author: PhD in Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, Email: ahmad.valiee1@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of the Logic of Understanding Religion, Research Center for Philosophy and Religious Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. Email: Hvaseti@yahoo.com

The Existence of the Caused Link in Mulla Sadra's View	95
Hassan Mohseni	
SeyedBagher Hoseyni Karimi	
A Comparative Study of Perceiving Meaning in Positivism and Islamic Philosophy	111
Mohammad Reza Beigi 'Im-Abadi	
Yahya Noor-Mohammadi Najaf-Abadi	
Fakhr-al-Sadat Hosseini-Zadeh	
Gradation in Existence from Allameh Tabataba'i and Master Mesbah's Viewpoints.....	131
Seyyed Hossein Akbarpour Ghazani	
Rouhollah Souri	
A Brief History of the Development of Philosophical Theology.....	147
Mohammad Mahdi Fereidouni	
The Goal of Islamic Philosophy and Its Relationship with Islam	167
Hamid Khoda-Bakhshian Khansari	
Criticism and Investigation of Probable Objections to the Principle of Contradiction.....	183
Mahdi Shajarian	

Table of Contents

Leading Article	7
The Process of Understanding and its Levels Based on the Foundations of Transcendent Wisdom	9
Ahmad Vali'i Abarqui	
Abdolhamid Vaseti	
The Theory of Transcendent Unity of Religions from a Mystical, Epistemological, and Religious Point of View.....	25
Ali Negarestani	
Hassan Panahi-Azad	
The Relationship between the Soul and Faculties from the Viewpoint of Theoretical Mysticism.....	35
Seyyida 'Aliya Batool Naqavi	
Shahin Mahmoodi Monfared	
Ali Fazli	
Interpretation of the Traditions of 'Knowing Allah by Allah' in Kuleyni, Sheikh Saduq and Allameh Majlesi's View	51
Sajjad Ziae	
Mohammad Reza-poor	
The Scientific Explanation of Extraordinary Phenomena from Allameh Tabataba'i's and Fakhr Razi's Viewpoint	68
Seyyed Abdul-Ra'uf Afzali	
Non-artificial Death from the Famous Viewpoint and in Mulla Sadra's View	83
Sina Alavitabar	
Muhammad Hossein Asadian	



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 9, Issue 2, successive No. 17, fall - winter 2024

Authors:

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor of Philosophy in Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

Ali Shirvani

Associate Professor of Philosophy and Theology, Hoza Research Institute and University

Abolhasan Ghaffari

Associate Professor of Epistemology, Culture Research Institute, Islamic thought

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor of Philosophy in Imam Khomeini Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Abul-fazl Askari Kashi

Farsi Editor: Abbas Bagjani

Cover Design and Typography: Muhammad Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3

(Sayyid Ismail Mosque)/ Madiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

nasimekherad@chmail.ir

www.nasim-e-kherad.ismc.ir

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

www.magiran.com

The Comprehensive Portal of Human Sciences

www.ensani.ir

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

www.noormags.ir

Islamic world science monitoring and citation institute (www.isc.ac)

The Journal "nasim-e-kherad", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 573 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 129 (13/6/2023) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-research" rank.