



فصلنامه علمی

تابستان ۱۴۰۲
سال ۲۸، شماره ۴، پیاپی ۱۱۲
قیمت ۵۰۰۰۰ تومان

Summer 2023
Vol. 28, No. 4; Issue 112

شماره نسخه چاپی: ۸۷۴-۱۵۶
شماره نسخه الکترونیک: ۵۸۱-۲۶۶

ISSN: 1560-4874
e-ISSN: 2876-5381

مجموعه علمی، شماره ۱۱۲، تابستان ۱۴۰۲

فصلنامه علمی

Sadra

- ۱۱ مقاله / ص ۱۱
- مقایسه تجرد ادراکهای حسی و خیالی با بُعد چهارم افرایشی
مهدی اسدی / ص ۱۳
- تبیین تفکر گفتمانی در رویکرد برهانگرای (تحلیل و اسارت) قرآنی
حیدر اسماعیل پور / ص ۳۱
- واکاوی مبانی حکمت صمدی در سبک زندگی سیاسی
امام عینی (ره)
سیدحامد عنایتی، وحیده فخر نوقانی، سیدحسین سیدموسوی،
سیدمرتضی حسینی شامردی / ص ۴۵
- تبیین کنش‌های عرفی در عوالم طولی وجود پسر عیسی
حکمت صمدی
علی صدقانه حسن فتح‌زاده / ص ۶۲
- مسئله اتماف باعیت به وجود از دیدگاه سیدصدرالدین دشتکی و
ارزیابی روایت ملاصدرا از او
سیداحمد حسینی سنگ‌چال / ص ۸۱
- مسئله جاودانگی نفس در اندیشه علامه طباطبائی
قاسم پورحسین، حسین گیبانی لشری، علیرضا کنایه‌زاد / ص ۱۰۳
- مبانی هستی‌شناختی هویت انسان در حکمت متعالیه
علی زمانی خراگی، جعفر شاکرزی، سیدمهدی امامی جمعه / ص ۱۲۱



A Comparison of the Immateriality of Sensory and Imaginal Perceptions with the Incremental Fourth Dimension
Mahdi Asadi

An Explanation of Critical Thinking in Constructivist Approach (a Quranic Deconstructive Analysis)
Hossein Ismailpour

A Study of the Principles of Sadrian Philosophy in Imam Khomeini's Lifestyle
Seyed Hossein Ezzati, Fakhreh Fakhri Noghani, Seyed Hossein Seyed Hosseini, and Seyed Marziya Hosseini Shahrudi

Explaining Horizontal Pluralities in the Vertical Worlds of Existence Based on Sadrian Philosophy
Ali Sadeqat and Hassan Fakhzadeh

Problem of Attributing Quality to Existence in Seyed Sa'd al-Din Dastgheib and an Evaluation of Mulla Sadra's Narration of his View
Seyed Ahmad Hosseini Sangchal

Problem of Immortality of the Soul in 'Allamah Tabataba'i's Philosophy

Ontological Principles of Man's Identity in the Transcendent Philosophy
Ali Zaman Kharezi, Jafar Shamsizari, and Seyed Mahdi Emami Jome'i

هو الحکیر العلییر

فصلنامه علمی

خردنامه صدر

سال ۲۸، شماره ۴؛ پیاپی ۱۱۲

تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: بنیاد حکمت اسلامی صدرا مدیرمسئول و سردبیر: آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای

مدیر اجرایی: مهدی سلطانی گازار

ویراستار: دکتر مقصود محمدی

ویراستار انگلیسی: دکتر علی نقی باقرشاهی

مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خوئی

هیئت تحریریه

سیدمحمد خامنه‌ای..... استاد فلسفه، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا
غلامحسین ابراهیمی دینانی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
غلامرضا اعوانی..... استاد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی
رضا داوری اردکانی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
کریم مجتهدی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
سیدمصطفی محقق داماد..... استاد فلسفه و حقوق، دانشگاه شهید بهشتی
سیدصدرالدین طاهری..... استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی
مقصود محمدی..... دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

شاپای نسخه چاپی: ۰۸۷۴-۱۵۶۰ شاپای نسخه الکترونیکی: ۵۳۸۱-۲۶۷۶ چاپخانه: واژه پرداز اندیشه

نشانی: تهران، بزرگراه شهید سردار سلیمانی، روبروی
مصلا، مجتمع امام خمینی (ره)، ساختمان ۱۲،
بنیاد حکمت اسلامی صدرا
صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹
دورنگار: ۸۸۴۹۳۸۰۳
تلفن: (مقالات) ۸۸۱۵۳۲۲۱
(اشتراک و فروش) ۸۸۱۵۳۵۹۴
پست الکترونیک: mullasadra1401@gmail.com
پایگاه اینترنتی: Kherad.mullasadra.org

۱. بنابر تأییدیه شماره ۳/۱۳۷۰۸۵ مورخه ۹۱/۰۷/۰۲ از وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، خردنامه صدرا دارای درجه علمی است.
۲. خردنامه صدرا در پایگاههای زیر نمایه میشود:
- پایگاه مجلات تخصصی فلسفه جهان:
Philosopher's Index
- پایگاه استنادی علوم اسلامی: ISC
- پایگاه مجلات تخصصی نور: Noormags

فهرست مطالب

- ۱۱ سرمقاله
- ۱۳ مقایسهٔ تجرد ادراکهای حسی و خیالی با بُعد چهارم افزایشی
مهدی اسدی
- ۳۱ تبیین تفکر انتقادی در رویکرد برساختگرایی (تحلیل و اسازانه قرآنی)
حیدر اسماعیل پور
- ۴۵ واکاوی مبانی حکمت صدرایی در سبک زندگی سیاسی امام خمینی (ره)
سیدحامد عنوانی، وحیده فخار نوغانی، سیدحسین سیدموسوی، سیدمرتضی حسینی شاهردوی
- ۶۳ تبیین کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت صدرایی
علی صداقت، حسن فتحزاده
- مسئلهٔ اتصاف ماهیت به وجود از دیدگاه سیدصدرالدین دشتکی و ارزیابی
روایت ملاصدرا از او ۸۱
سیداحمد حسینی سنگ‌چال
- ۱۰۳ مسئلهٔ جاودانگی نفس در اندیشهٔ علامه طباطبایی
قاسم پورحسن، حسین کلباسی اشتری، علیرضا کلبادی نژاد
- ۱۲۱ مبانی هستی‌شناختی هویت انسان در حکمت متعالیه
علی زمانی خاراکی، جعفر شانظری، سیدمهدی امامی جمعه

منشور اخلاقی نشریات

بنیاد حکمت اسلامی صدرا

نویسندگان است. چاپ مقاله در نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا تنها برای عرضه و تلاقی افکار و نوزایی علمی صورت میگیرد و دلیل بر تأیید آن شمرده نمیشود.

۳. بنیاد حکمت اسلامی صدرا در پذیرش مقالات حق انتخاب و آزادی تام دارد و ارسال مقاله تعهدی برای چاپ ایجاد نمیکند. همچنین نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا در تلخیص و ویرایش مقالات آزادند.

۴. بنیاد حکمت اسلامی صدرا از تمامی حقوق تجدید چاپ مقالات منتشر شده بصورت‌های رایج دیگر، بزبان فارسی و دیگر زبانها برخوردار خواهد بود. ارسال مقاله بمنزله پذیرش این شروط است.

۵. مقالات ارسال شده مسترد نخواهد شد.

۶. بنیاد حکمت اسلامی صدرا خود را موظف به حفظ یافته‌های علمی مقالات قبل از انتشار و مخفی ماندن نام داوران میدانند.

۷. روند داوری مقالات در نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا بشرح ذیل خواهد بود؛ مقالاتی که در هر مرحله به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.

نخست: بررسی توسط ویراستار علمی بمنظور احراز ویژگیهای اولیه مقاله و مشابه‌سنجی با نرم‌افزارهای ضد سرقت علمی

دوم: بررسی توسط دست‌کم ۲ نفر از اساتید متخصص درباره موضوع مقاله بمنظور بررسی یافته‌های علمی و نوآوریهای مقاله

سوم: بررسی توسط سردبیر و اتخاذ تصمیم درباره مقاله

این منشور بمنابه اعلام ضوابطی است که در قالب آن، چارچوب اخلاقی و مسئولیتهای مربوط به انجام فعالیتهای علمی و پژوهشی و نشر آثار در بنیاد حکمت اسلامی صدرا ترسیم شده تا از بروز تخلفات علمی و پژوهشی آگاهانه یا ناآگاهانه پیشگیری نماید. مبنای تنظیم این منشور اسناد بالادستی علمی کشور، از جمله مصوبات وزارت علوم و کمیسیون نشریات علمی کشور، بایسته‌های مرسوم و تجارب اجرایی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بویژه آموزه‌های قرآنی و اسلامی است. بدیهی است چنانچه موردی در قالب این منشور ارائه نشده باشد، بمعنای استثنا و خروج آن از ذیل قواعد و عدم لزوم رعایت آن نیست و بنا به اقتضا و تجارب جدید، این منشور بروزرسانی خواهد شد.

الف) کلیات

۱. تمامی دست‌اندرکاران نشریات - اعم از اعضای هیئت تحریریه، سردبیران، مدیران و کارشناسان اجرایی- و همچنین نویسندگان مقالات ملزم به آگاهی یافتن و پیروی از این منشور هستند. آغاز همکاری یا ارسال مقاله، بمنزله پذیرش لوازم و ضوابط مطرح شده در این منشور و سایر تعهدات قانونی علمی و اداری است. در صورت احراز عدم پابندی هر یک از افراد به این اصول و مسئولیتهای بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق دارد هرگونه اقدام قانونی برای احقاق حقوق ضایع شده را بعمل آورد و فرد خاطی مکلف به جبران مافات خواهد بود.

۲. مسئولیت محتوا و مضمون مقالات بر عهده نویسنده/

بر اساس نظر داوران و نظر نهایی سردبیر برابر ضوابط نشریات علمی کشور
سرانجام: تصویب انتشار در هیئت تحریریه مجله.

ب) وظایف و تعهدات نویسندگان

۸. مقالات ارسالی باید در حوزه تخصصی هر مجله بوده و بصورت علمی و منسجم، مطابق استاندارد آن مجله تنظیم شده باشد.

۹. مقالات ارسالی باید به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی نوین باشد، از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آن بدقت رعایت شود.

۱۰. مقالات باید حاصل پژوهش شخص نویسنده/نویسندگان باشد. دقت در پژوهش، گزارش صحیح داده‌ها و ذکر منابع الزامی است.

۱۱. نویسنده/نویسندگان مسئول صحت و اصالت محتوای مقالات خود هستند.

۱۲. چنانچه به استفاده از مطالب دیگران نیاز باشد، نویسنده/نویسندگان باید با استفاده از روشها و علائم نقل قول و ذکر دقیق مرجع استفاده شده، فقرات نقل شده را دقیقاً مشخص نمایند. در صورت نیاز، کسب اجازه کتبی و صریح صاحب نظر یا اثر برعهده نویسنده/نویسندگان است.

۱۳. بهیچ وجه مقاله یا بخشی از آن نباید قبلاً در داخل یا خارج از کشور منتشر شده یا همزمان برای داوری و چاپ به نشریه دیگری سپرده شده باشد. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، خلاف این امر روشن گردد، مقاله از دستور کار خارج خواهد شد و نویسنده/نویسندگان متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صدرا خواهند بود.

همچنین بازنویسی و تغییر صوری پژوهشهایی که قبلاً داده‌ها و یافته‌های آنها به هر نحوی منتشر شده باشد و ارائه بصورت مقاله‌ی جدید، مجاز نیست.

۱۴. تمامی مقالات باید دارای عنوان، چکیده و واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی)، فصلبندی مناسب، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشند.

۱۵. چنانچه مقاله‌ی بیش از یک نویسنده داشته باشد، تمامی نویسندگان موظف به مطالعه مقاله و تأیید کتبی و صریح همکاری خود هستند. یکایک نویسندگان بصورت تضامنی مسئول محتوای علمی مقاله خواهند بود. همچنین اگر مقاله‌ی برگرفته از پایان‌نامه یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.

۱۶. در مقالات برآمده از همکاری گروهی، لازم است «نویسنده مسئول مکاتبات» بصراحت مشخص گردد. اعلام تمامی راههای تماس و دسترسی به نویسنده مسئول، اعم از تلفن ثابت، تلفن همراه، نشانی پستی و پست الکترونیک ضروری است.

۱۷. نویسنده مسئول موظف به اعمال نظر تمامی نویسندگان در مقاله است. همچنین باید از ذکر دقیق نام، رتبه علمی و اطلاعات تماس تمام نویسندگان همکار اطمینان حاصل کند و تأییدیه مکتوب آنها را دریافت و به دفتر مجله ارائه نماید. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، روشن گردد که تخلف یا تقلبی در اینباره رخ داده، مقاله از دستور کار خارج خواهد شد و نویسنده مسئول مکاتبات شخصاً متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صدرا خواهد بود.

۱۸. ذکر نام افراد در قالب تعبیه‌هایی همچون «نویسنده افتخاری» و «زیر نظر» مجاز نیست.

۱۹. پیگیری نظر مجله درباره مقالات بر عهده نویسنده مسئول است.

۲۰. ارسال مقاله بمنزله آن است که نویسندگان رضایت تمامی پشتیبانهای مالی یا معنوی مقاله را جلب کرده و آنها را معرفی نموده‌اند.

۲۱. نویسنده/نویسندگان موظفند در صورت مشاهده هر گونه خطا و بیدقتی در مقاله خود، حداکثر یک ماه پس از انتشار، به دفتر مجله اطلاع دهند تا نسبت به اصلاح آن اقدام گردد.

۲۲. نویسنده/نویسندگان باید نمونه‌های ارسالی مقاله و اطلاعات خام مورد استفاده در تهیه مقاله را تا یکسال پس از چاپ آن در مجله، نزد خود نگهداری نمایند تا در صورت نیاز پاسخگوی انتقادات و سؤالات احتمالی خوانندگان باشند.

۲۳. نویسنده/ نویسندگان موظف به رعایت تمامی اصول اخلاقی و موازین پژوهشی و نشر آثار هستند. اگر در هر یک از مراحل داوری، ویرایش، چاپ و حتی پس از انتشار مقاله، وقوع یکی از موارد ذیل محرز گردد، تخلف محسوب شده و بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق برخورد قانونی دارد:

سرقت علمی: استفاده عمدی یا غیرعمدی، دانسته یا بی‌ملاحظه از افکار و اندیشه‌ها، جملات و عبارات، ادعاها یا استنادات دیگران بدون ذکر نام، منبع و استناد مناسب به اثر، صاحب اثر، سخنران یا هر ذیحق دیگر.

اجاره علمی: بکارگیری فرد دیگری برای انجام پژوهش و تألیف مقاله.

جمل داده‌ها: گزارش مطالب غیرواقعی و ارائه داده‌ها یا نتیجه‌های ساختگی بعنوان یافته‌های شخصی.

تحریف داده‌ها: دستکاری در مواد، ابزار و فرایند پژوهشی یا تغییر و حذف داده‌ها بنحوی که سبب غیرواقعی شدن نتایج پژوهش گردد.

انتساب غیرواقعی: اعلام دروغین یا قبل از رسمیت یافتن همکاری نویسنده/ نویسندگان با مؤسسه، مرکز یا گروه آموزشی و پژوهشی بعنوان محل فعالیت یا حامی نویسنده/ نویسندگان.

ج) وظایف داوران

داوران در بررسی مقالات، باید نکات ذیل را مد نظر داشته باشند:

۲۴. اطلاع‌رسانی به دفتر نشریه بمحض دریافت مقاله برای داوری، درباره پذیرش یا عدم پذیرش داوری؛ در صورت مرتبط نبودن موضوع مقاله با تخصص آنها، ذینفع بودنشان به هر نحو در انتشار آن مقاله یا روابط شخصی با نویسنده/ نویسندگان.

۲۵. بررسی دقیق کیفی، محتوایی و علمی مقالات و اعلام نقاط قوت و ضعف مقاله بصورتی سازنده و صریح.

۲۶. داوری مقالات باید بر اساس مستندات علمی و استدلال کافی انجام شود و از هرگونه اعمال نظر سلیقه‌یی، شخصی، صنفی، نژادی، مذهبی و... خودداری گردد.

۲۷. داور موظف به مطالعه دقیق تمام مقاله است و نباید

تنها بر اساس مطالعه بخشی از مقاله درباره پذیرش یا رد آن تصمیم بگیرد.

۲۸. حصول اطمینان از ارجاع‌دهی دقیق و کامل درباره تمامی مطالب و نقل قولهایی که از آثار دیگران آورده شده و درج کامل و دقیق اطلاعات کتابشناسی منابع مقاله، و ذکر نواقص در فرم داوری.

۲۹. تلاش برای جلوگیری از هرگونه مصداق غیراخلاقی و غیرحرفه‌یی در تنظیم مقاله، بویژه موارد مذکور در بند ۲۳ این منشور، و اعلام مستند تخلفات به دفتر مجله.

۳۰. وقت‌شناسی، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در روند داوری ضروری است.

۳۱. داور حق ندارد خود بر اساس سلیقه شخصی، مقاله را اصلاح یا بازنویسی نماید.

۳۲. داور مکلف به امانتداری و حفظ اطلاعات و جزئیات، داده‌ها، مفاهیم جدید و یافته‌های پژوهشی مقالات است و حق ندارد قبل از انتشار آنها را برای کسی بازگو کند یا از آنها بنفع خود یا علیه دیگران استفاده نماید. پس از انتشار مقاله نیز داور حق انتشار جزئیاتی فراتر از آنچه در مجله چاپ شده را ندارد.

۳۳. در فرایند داوری باید بدقت و کاملاً از خلط مقام داوری و مقام نقد پرهیز گردد.

۳۴. داور نباید ارزیابی مقاله را به فرد دیگری بسپارد. در صورت استفاده جزئی از همکاری فردی دیگر، باید مراتب به دفتر مجله اطلاع داده شود و اطلاعات فرد همکار بطور جزئی و دقیق در دفتر مجله ثبت گردد.

۳۵. داور اجازه تماس مستقیم با نویسنده/ نویسندگان مقالات در دست داوری را ندارد. هرگونه تماس با نویسندگان مقالات فقط از طریق دفتر مجله انجام خواهد گرفت.

د) وظایف سردبیر و اعضای هیئت تحریریه

۳۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله از میان صاحب‌نظران و متخصصان پیشکسوت و خوشنام آن حوزه انتخاب میشوند و باید دارای روحیه مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی، حقیقت‌جویی، انصاف و بیطرفی، پایبندی به

اخلاق حرفه‌یی و رعایت حقوق دیگران باشند.

۳۷. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید برای حفظ و ارتقای کیفیت نشریه و معرفی آن در مجامع علمی داخلی و خارجی تمام تلاش خود را بکار گیرند.

۳۸. اختیار و مسئولیت انتخاب داوران و قبول یا رد مقالات (مستند به نظر داوری) بر عهده سردبیر و اعضای هیئت تحریریه است و نباید در انجام این مهم اعمال سلیقه شخصی نمایند.

۳۹. سردبیر باید در انتخاب داوران شایسته با توجه به زمینه تخصصی و تجربه علمی و کاری آنها دقت کافی بعمل آورد و بر صحت انجام وظایف داوری نظارت دقیق و کامل داشته باشد و از داوریهای مغرضانه، بی‌اساس یا تحقیرآمیز جلوگیری کند.

۴۰. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه موظف به تصمیمگیری درباره پذیرش یا رد مقاله و اعلام نتیجه به نویسنده/ نویسندگان در اسرع وقت ممکن هستند.

۴۱. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اطلاعات و یافته‌های مقالات هستند و اجازه ندارند از محتوای مقالات قبل از انتشار یا بیش از آنچه در مجله منتشر میشود، بنفع خود یا له/ علیه دیگران استفاده نمایند.

۴۲. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید از تداخل منافع و برقراری هر گونه ارتباط شخصی، تجاری، دانشگاهی و مالی که بالقوه بر پذیرش مقالات تأثیرگذار باشد، جلوگیری نمایند.

۴۳. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه نباید در چاپ آثار خود مدعی سهم‌خواهی شوند.

۴۴. سردبیر مجله موظف است آثار متهم به عدول از موازین پژوهشی و نشر را با دقت و جدیت بررسی نموده و اقدام شایسته را بعمل آورد. سردبیر موظف است آثار متخلفان را در هر مرحله‌یی که باشد از فرایند نشر خارج کند و در صورت احراز تخلف پس از انتشار مقاله، مراتب را بنحو شفاف، صریح و در اسرع وقت به اطلاع خوانندگان، مراجع نمایه‌سازی و دیگر ذینفعان برساند.

۴۵. سردبیر موظف به نظارت بر تمامی فرایند ویراستاری و چاپ مقالات است. چنانچه در انتشار مقاله‌یی

از سوی دست‌اندرکاران مجله خطا یا بیدقتی رخ دهد، سردبیر موظف است در اسرع وقت نسبت به انتشار اصلاحیه و اطلاع‌رسانی شفاف اقدام مقتضی را بعمل آورد.

۴۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله باید بطور مستمر دیدگاه‌های نویسندگان، خوانندگان و داوران مجله را در مورد بهبود سیاستهای انتشاراتی و کیفیت شکلی و محتوایی مجله، جویا شوند و نسبت به بروزرسانی شاخصه‌ها اقدام نمایند.

ه) وظایف و تعهدات مدیران اجرایی، کارشناسان، ویراستاران و...

۴۷. مدیران اجرایی موظفند با همکاری سردبیر و اعضای هیئت تحریریه یک بانک اطلاعاتی جامع از داوران و نویسندگان تهیه و بروزرسانی نمایند.

۴۸. مدیران اجرایی موظفند نسبت به ثبت و آرشیو اسناد داوری مقالات بعنوان اسناد علمی، و محرمانه نگاه داشتن اسامی داوران هر مقاله اقدام لازم را انجام دهند.

۴۹. هیچیک از دست‌اندرکاران مجلات، اعم از مدیران، کارشناسان، ویراستاران، مترجمان و دیگر عوامل اجرایی اجازه مداخله بیش از آنچه به آنها واگذار شده در فرایند داوری و انتشار مقالات را ندارند. تمامی آنها مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اسناد اداری و جزئیات مقالات هستند و اجازه بهره‌برداری شخصی از اطلاعات منتشر شده در مجله را ندارند.

۵۰. تمامی دست‌اندرکاران مجلات، بویژه مدیران اجرایی و ویراستاران مکلفند حداکثر تلاش خود را برای جلوگیری از تخلف از موازین پژوهشی و نشر و همچنین ارتقای کیفیت مجله بعمل آورند.

تفنیذ و تأیید حضرت آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا:

«و بفرجام و ضمن دعای خیر برای همه کسانی که مخاطب این منشور اخلاقی هستند، تأکید میشود که در همه موارد خدای علیم حکیم را ناظر بدانند و خدمات خود را برای رضا و پاداش او به انجام برسانند. والسلام و رحمة الله».

راهنمای تدوین

مقالات خردنامه صدر

نموده‌اند. مقالاتی که با مندرجات این راهنما مطابقت نداشته باشند، بررسی نخواهند شد.

الف) حوزه تخصصی خردنامه صدر

«فصلنامه علمی» خردنامه صدر بطور تخصصی (بترتیب اولویت) در زمینه‌های زیر مقاله میپذیرد:

- ملاصدراپژوهی و اندیشه حکمت متعالیه
- پژوهش درباره فیلسوفان صدرایی و شارحان و منتقدان این مکتب، پژوهش درباره فیلسوفان و مکاتب تأثیرگذار بر حکمت متعالیه
- مطالعات حوزه فلسفه و حکمت اسلامی
- مطالعات حوزه عرفان و کلام اسلامی
- مطالعات تطبیقی مکاتب فلسفی اشراقی

ب) شرایط پذیرش مقالات

- مقالات ارسالی باید در زمینه تخصصی هر نشریه باشند، به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشند و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی بدیع باشند.
- مقالات باید حاصل پژوهش خود نویسنده/ نویسندگان باشد و چنانچه در مرحله‌ی سرقت علمی- ادبی مقاله‌ی احراز شود، مقاله از دستور کار خارج و نویسنده/ نویسندگان مکلف به جبران خواهند بود.

بنیاد حکمت اسلامی صدر (که در ادامه به اختصار «بنیاد» نامیده شده) در حال حاضر سه نشریه منتشر میکند که هر یک حوزه تخصصی مشخصی دارند. زبان رسمی نشریات بنیاد فارسی است، به همراه ترجمه انگلیسی چکیده مقالات. ارسال مقاله برای هر نشریه بمعنای پذیرش شرایط بنیاد و واگذاری تمامی حقوق انتشار و بازنشر آثار پذیرفته شده به سایر روشهای مرسوم است. ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است. مقالات دریافتی بازگردانده نمیشوند. مقالات مردود یا انصرافی، پس از شش ماه از بایگانی مجله خارج خواهند شد.

فرایند ارزیابی مقالات دریافتی بترتیب ذیل خواهد بود؛ بدیهی است مقاله‌ی که در هر یک از مراحل فوق به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.

- ۱) راستی‌آزمایی با نرم‌افزارها و سامانه‌های مشابه‌یاب بمنظور جلوگیری از سرقت علمی
 - ۲) بررسی ویراستار علمی
 - ۳) داوری دو نفر از اساتید متخصص در موضوع مورد بحث
 - ۴) تصمیم‌گیری هیئت تحریریه و سردبیر.
- نویسنده/ نویسندگان باید کتباً متعهد شوند که تمامی قواعد حقوقی و اخلاقی انتشار مقاله را رعایت

- مسئولیت محتوا و مضمون مقالات برعهده نویسنده/ نویسندگان است و چاپ آن در نشریات بنیاد تنها برای عرضه و تلافی افکار و نوزایی علمی است، نه دلیلی بر تأیید تام محتوای آن.

- مقالات باید از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشند و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آنها بدقت رعایت شود.

- اگر مقاله‌یی برگرفته از پایان‌نامه تحصیلی یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.

- در مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان قواعد دانشگاه متبوع باید رعایت شود و به اطلاع نشریه برسد. این مقالات با تأیید مکتوب استاد راهنما پذیرفته میشوند.

- نباید تمام یا بخشی از مقاله پیشتر منتشر شده باشد یا همزمان برای نشریه دیگری ارسال گردد. ارسال مقالاتی که پیشتر خلاصه آنها در همایشها و سمینارهای داخلی و خارجی منتشر شده باشد، بلا مانع است اما اصل مقاله نباید در مجموعه مقالات همایش منتشر شده باشد.

- مقالات حاصل از ترجمه پذیرفته نمیشوند.

- ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.

- پیگیری نتیجه ارزیابی مقالات برعهده نویسنده/ نویسندگان است.

- نویسنده/ نویسندگان محترم پیش از ارسال مقاله، پیشینه آثار منتشر شده درباره موضوع مقاله را بررسی نمایند تا از ارسال مقالات تکراری جلوگیری شود.

ج) ساختار و صورت مقالات

- مقاله باید دارای ساختار منظم باشد؛ شامل: عنوان، چکیده (حدود ۲۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (حداکثر ۱۰ واژه)، مقدمه یا طرح بحث، بحث اصلی، نتیجه‌گیری، پیشنهادها و فهرست منابع. چکیده باید شامل اهداف، روش تحقیق، مهمترین یافته‌ها و نتیجه پژوهش باشد.

حجم کل مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

- ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده و واژگان کلیدی مقاله در صفحه‌یی جداگانه افزوده شود.

- در صفحه‌یی دیگر، عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، رتبه علمی و محل فعالیت او (هرکدام به دو زبان فارسی و انگلیسی)، نشانی پستی، شماره تلفن همراه و رایانامه (ایمیل) نویسنده/ نویسندگان بطور دقیق ذکر شود. املائی انگلیسی نام نویسنده/ نویسندگان مطابق صورت نوشتاری همین صفحه در مقالات منتشر شده درج خواهد شد.

- رعایت اصول نشانه‌گذاری و نیز برجسته کردن نقل قولها، ضروری است.

- نامهای غیرفارسی، ابتدا بزبان فارسی نوشته شوند و املائی زبان اصلی آنها داخل پرانتز () بیاید.

- ارجاعات و معادلهای غیرفارسی بصورت «درون متنی» و مطالب توضیحی و تکمیلی فرعی که ارتباط مستقیمی با محور مقاله نداشته باشد، بصورت «پی‌نوشت» تنظیم شوند. نام کتابها بصورت ایتالیک (شکسته) و نقل قولها دارای تورفتگی از راست و چپ باشند.

- بنیاد در آثار منتشر شده از رسم الخط اختصاصی پیروی میکند. اگر این رسم الخط از ابتدا رعایت شود، فرایند انتشار اثر سرعت پیدا میکند اما بدلیل احتمال عدم آشنایی نویسنده با این رسم الخط، رعایت آن الزامی نیست و در هنگام انتشار ویراستاران بنیاد آن را اعمال خواهند کرد.

- مقالات در برنامه Word با قلم فارسی B Nazanin اندازه ۱۴، قلم انگلیسی Times New Roman اندازه ۱۱، قلم عربی B Badr اندازه ۱۳، حروفچینی شوند، فاصله میان سطرها یک (single) باشد. عنوانهای اصلی و فرعی، و نقل قولها مشخص و برجسته شوند.

نحوه ارجاع دهی

- ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، داخل پرانتز و مطابق الگوی زیر باشد:

نام خانوادگی یا شهرت نویسنده، سال انتشار: شماره جلد/ شماره صفحه. مثال: (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۵/۱) = صفحه ۷۵ در جلد یکم اسفار.

- در آثاری که دارای دو نویسنده هستند، نام خانوادگی هر دو نویسنده و آثاری که بیش از دو نویسنده دارند، نام خانوادگی نویسنده اول و واژه «همکاران» درج شود. عباراتی که بدون مراجعه به منبع اصلی، از نوشته دیگران نقل قول شده است، بصورت (بنقل از، سال: صفحه) تنظیم شود.

- منابع اینترنتی بصورت (نام خانوادگی نویسنده، آدرس پایگاه: تاریخ دسترسی به روز/ ماه/ سال) تنظیم شوند؛ مثال: (خامنه‌ای، mullasadra.org: ۱۳۹۸/۴/۳). در مواردی که نام نویسنده مشخص نشده باشد، عنوان مطلب (داخل گیومه) ذکر شود؛ مثال: «آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟»، (mullasadra.org: ۱۳۹۸/۴/۳). در صورت طولانی بودن عنوان مطلب، چند واژه ابتدایی عنوان نوشته شود و سپس از ... (سه نقطه) استفاده شود.

- مواردی که ارجاع به همان نویسنده منبع پیشین باشد، بصورت (همو/ Idem: سال: جلد/ صفحه)؛ اگر ارجاع به همان منبع پیشین باشد، بصورت (همان: شماره صفحه)؛ اگر مجلدی دیگر از همان منبع باشد، بصورت (همان/ Ibid: جلد/ صفحه) و اگر عیناً همان شماره صفحه منبع پیشین باشد، بصورت (همانجا/ al) تنظیم شود.

- در مواردی که به بیش از یک اثر نویسنده/ نویسندگان در همان سال ارجاع شده باشد، منابع با افزودن الف/ ب/ ج/ د... به سال انتشار، از هم تفکیک شوند؛ مثال: ۱۳۹۱ الف؛ ۱۳۹۱ ب؛ ۱۳۹۱ ج و... .

- ارجاع به منابع غیرفارسی به همان زبان اصلی منبع باشد.

- ارجاع به آثار ملاصدرا منحصرأ باید بر اساس چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا باشد. ترجمه فارسی آثار ملاصدرا که بهمت ناشری دیگر منتشر شده باشند، از این قاعده مستثنی است.

نحوه تنظیم فهرست منابع

در فهرست پایانی منابع مقاله، تنها منابعی که در متن به آنها ارجاع شده درج شود و مطابق الگوی زیر، بترتیب الفبایی تنظیم گردد.

کتابها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) عنوان کتاب بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر. مثال: ملاصدرا (۱۳۹۱) *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، تصحیح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر. سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. - کتابی که با عنوان یک نهاد یا ناشر چاپ شده است، نام آن نهاد بجای نام نویسنده قرار میگیرد.

مقالات نشریات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، **نام نشریه بصورت بولد و ایتالیک**، صاحب امتیاز، دوره و شماره، شماره صفحات درج مقاله. مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «ملاصدرا و تصوف»، خردنامه صدرا، شماره ۷۳، ص ۸-۵.

مقالات منتشر شده در کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، نام کتاب بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر، شماره جلد، شماره صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «نکات و اسراری از اسرارالآیات ملاصدرا»، *انسان در گذرگاه هستی*، ج ۳، ص ۲۵۴-۲۲۵.

پایان نامه‌ها: نام خانوادگی نگارنده پایان نامه، نام (سال دفاع) عنوان پایان نامه بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد/ دکتری، گروه آموزشی، دانشکده، دانشگاه.

مثال: کلباسی اشتری، حسین (۱۳۷۸) مکتب ابن رشدی لاتینی، براهنمایی کریم مجتهدی، پایان نامه دوره دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.

صحیفه سجادیه و... لغت‌نامه‌ها و دایرةالمعارفهایی که مدخلهای آن نویسنده جداگانه ندارد، در این دسته جای میگیرند. اگر از ترجمه مشخصی از قرآن، نهج البلاغه و... استفاده شده باشد، ذکر اطلاعات کتابشناسی آن نیز ضروری است.

- در صورت مشخص نبودن تاریخ، محل نشر یا ناشر به ترتیب از عبارتهای بی تا، بی جا و بی نا استفاده شود. - اگر معرفی آثاری بیش از منابع استفاده شده، برای آشنایی خواننده ضروری شمرده میشود، در انتهای فهرست منابع ذیل عنوان «منابعی برای آگاهی بیشتر» با همان الگوی بالا دسته‌بندی شوند، نه در لابلای فهرست منابع.

د) نحوه ارسال مقاله

- مقالات ترجیحاً از طریق سامانه اینترنتی مجله به آدرس ذیل ارسال گردد: kherad.mullasadra.org
- در صورت وجود مانعی برای ارسال از طریق سامانه، مقالات به نشانی رایانامه (ایمیل) بنیاد حکمت اسلامی صدرا ارسال گردد. حتماً در بخش «subject» رایانامه، عبارت «مربوط به خردنامه صدرا» قید شود.
- ارسال فایل مقالات بصورت Word و PDF ضروری است.

آثار منتشر شده در اینترنت: نام خانوادگی نویسنده، نام (تاریخ انتشار یا دسترسی) عنوان مطلب بصورت بولد و/ایتالیک، نام پایگاه/سایت، پیوند/لینک مطلب.
مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۸/۴/۳) آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟، پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

http://mullasadra.org/new_site/persian/PaperBank/Tarikh Falsafe/barg aval.htm

منابع صوتی و تصویری: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (تاریخ انتشار) عنوان مطلب بصورت بولد و ایتالیک، نوع منبع، ناشر.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۷/۲/۲۶) پیوند وجودشناختی نیایش و فلسفه، فایل صوتی سخنرانی در بیست و دومین همایش بزرگداشت ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- نام نویسندگان منابعی که بیش از یک نویسنده دارند، بطور کامل ذکر شود و با علامت نقطه‌ویرگول (!) از هم جدا شوند: نام خانوادگی نویسنده اول، نام؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام؛ ...

- منابع مرجع به ترتیب الفبا در ابتدای فهرست قرار گیرند. قرآن، متون مقدسی همچون نهج البلاغه،



در سال جاری، انتخابات دوره جدید مجلس شورای اسلامی انجام خواهد شد و بیاری خداوند حکیم و رحیم و شعور بارز ملت انتخابگر، مجلسی در خور یک نظام اسلامی و انقلابی بر روی کار خواهد آمد. آنچه بیش از هر چیز از لحاظ نظری ضرورت و اهمیت دارد، درک و توجه به معنی «وکالت» یعنی همان نمایندگی است که پایه و جوهر اصلی مجلس شورای اسلامی است.

وکالت، در یک تعریف قانونی، عبارتست از واگذاری موقت (در مورد مجلس، چهارساله) حقوق و داشته‌های اجتماعی و ضروری خود، از طرف شخص یا اشخاصی، به شخص یا اشخاص دیگر، بگونه‌یی که عمل و امضا و گفتار وکیل، همان تأثیر عمل و امضا و گفتار موکل را داشته باشد. بنابراین اگر کسی به شخص دیگری وکالت دهد که اموال و دیگر شئون و حقوق او را حتی برخلاف مصلحت موکل انجام دهد، تمام اقدامات وکیل نافذ و مؤثر خواهد بود و حتی ممکن است وکیل دانسته یا ندانسته حقوق و اموال و حتی امور دیگر موکل را برخلاف منافع و مصلحت موکل، ضایع نماید.

این حقیقت در انتخابات قوه مقننه یا مجریه و دیگر انتخابهای عمومی کشور هم صادق است و افراد ملت که شخص معینی را منصب وکالت میدهند و او را به عرصه اداره جامعه و کشور خود میفرستند، در واقع تمام اختیار جان، مال و ناموس و شئونات شخصی و ملی خود را بشرط رعایت مصلحت موکل، به او میسپارند تا با خیال راحت و

اطمینان کامل از وکیل و امانت و مهارت و سلامت اخلاقی و روحی و سیاسی او، به دیگر کارهای خود پردازند.

بدیهی است که بحکم عقل و فهم انسانی، تفویض امور مهم حیاتی خود و واگذاری اختیار جان و مال و ... به یک وکیل، بایستی پس از احراز امانت و توانایی و تجربه و تخصص وکیل باشد، همچنانکه هیچکس گوهر گرانبها را به دست افراد ناشناخته نمیدهد. از اینجاست که هر شهروند رأی‌دهنده در انتخابات بایستی به کسی رأی بدهد که او را امین در حفظ حقوق و هستی اجتماعی خود میدانند و به توانایی او یقین دارد و از راه تجربه و شناخت خود یا معرفی شخص یا جریان مطمئن، به صلاحیت شخص وکیل رسیده است.

بسیاری از مشکلات اقتصادی و حقوقی و اعتقادی که در دولتهای گذشته بر سر این ملت آمده، همه از ناآگاهی و تقصیر و کوتاهی در شناخت دقیق نمایندگان بوده است. پیروی بی مطالعه از رأی و نظر دیگران در انتخاب نماینده یا تکیه بر احساسات منفی یا مثبت خود به یک جریان سیاسی، اشتباه بزرگی است که موجب زیانهای مالی و بروز فقر اقتصادی و اخلاقی و اعتقادی در جامعه میگردد، و زیاندیدگان بجای اعتراض به این و آن یا به خود مجلس یا دولت، باید خود را ملامت کنند که چشم‌بسته و ناشناخته همه حقوق و مصالح و آسایش خود را برای چهار سال به شخص یا اشخاصی بنام وکیل (در مجلس یا در دولت) سپرده‌اند؛ «فَلا یلومَنَ الا انفسهم!».

مقایسه تجرد ادراکهای حسی و خیالی با بُعد چهارم افزایشی

مهدی اسدی*

چکیده

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه صدرایی مغفول مانده، «بُعد چهارم افزایشی» است. اساس «دیدگاه افزایشی زمان» آینده معدوم است ولی هر کدام از زمانهای گذشته و حال، ثابت در جای خود قرار دارند. اندیشمندان مسلمان گرچه بتصریح متوجه چنین تقریری نبوده‌اند، اما لازمه برخی سخنان فلاسفه صدرایی درباره تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه، همین دیدگاه است؛ «هنگامیکه چیزی را ادراک حسی-خیالی می‌کنیم، این ادراک درست بهمان صورت پدید آمدن خود، در ذهن باقی میماند». در این مقاله نشان خواهیم داد که در واقع این دیدگاه ارتباطی به تجرد ندارد و - در صورت درستی ادله - تنها میتواند «بُعد چهارم افزایشی» را اثبات کند. در این راستا، پیشینه بُعد چهارم افزایشی را در فلسفه‌های پیشاصدرایی نیز بصورت انتقادی بررسی خواهیم کرد؛ بویژه این ادعای سه‌رودی را که محتوای چهاربعدگروی افزایشی را

بصراحت به برخی نسبت داده است: «چون هر یک از حرکتها موجود شده‌اند، پس کل حرکتها نیز موجود شده و آنها اجتماع در وجود دارند».

کلیدواژگان: بُعد چهارم افزایشی، تجرد ادراک، ادراک حسی، ادراک خیالی، حافظه.

مقدمه

بُعد چهارم / سرمدگروی (Eternalism / Fourth Dimension) یعنی هر کدام از زمانهای گذشته و حال و آینده ثابت در جای خود قرار دارند. از آنجا که سرمدگروی تقریر رایج بُعد چهارم بوده است، معمولاً این دو را یکی بشمار می‌آورند. معنای دقیق سرمدگروی یعنی گذشته، ازلی و آینده، ابدی است و با این ویژگیها، مطلق گذشته و حال و آینده در جای خود ثابتند. ولی، اگر دقیقتر سخن بگوییم، این دو از نظر مفهوم یکی نیستند و بُعد چهارم میتواند حالت‌های دیگری نیز داشته باشد.^۱ افزون بر این، دیدگاه افزایشی زمان

* استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛

m.assadi@ihcs.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۹

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.3.6

(growing block view of time) گونه‌یی از بُعد چهارم است که بر اساس آن، آینده معدوم است، ولی هر کدام از زمانهای گذشته و حال، ثابت در جای خود قرار دارند. این نوع از بُعد چهارم، افزایشی است، زیرا - بتعبیری- با سپری شدن هر «آن»، رفته‌رفته تکه‌یی جدید بر تکه‌های موجود گذشته افزوده میشود.

معمولاً پیدایش و کاربرد نخستین «بعد چهارم افزایشی» در فلسفه غرب را در کتاب اندیشه علمی سی‌دی برُد ریشه‌یابی میکنند. برُد میگوید: بر خلاف آینده که مطلقاً هیچ وجودی ندارد، «گذشته بهمان اندازه حال، واقعی است». زمان حال که گذشته میشود، تغییر نمیکند و چیزی از دست نمیدهد، بلکه تکه‌هایی جدید به هستی می‌افزاید و بدین‌سان «مجموع هستی همواره در حال افزایش است» (Broad, 1927: pp. 66-67).

اینک، پس از اشاره کوتاه به تعریف بعد چهارم افزایشی و پیشینه آن در فلسفه غرب، باید دانست که مسئله مهمی که در فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه مغفول مانده، همین بعد چهارم افزایشی است. توضیح کوتاه اینکه، امروزه برخی ذیل بُعد چهارم افزایشی این احتمال را پیش‌کشیده‌اند که تنها گذشته ثابت سر جای خود باقی است، وگرنه آینده کاملاً معدوم است. در مورد پیشینه این نسخه از بعد چهارم در جهان اسلام، نشان خواهیم داد که گرچه اندیشمندان مسلمان بصراحت متوجه چنین تقریری نبوده‌اند، اما لازمه برخی از سخنان آنها - درباب تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه- میتواند همین

باشد، چراکه ملاصدرا و پیروان او معتقدند هنگامیکه چیزی را ادراک حسی / خیالی میکنیم، این ادراک همینکه پدید می‌آید، درست بهمان صورت پدیدآمدن خود - و بدون تبدیل به چیزی دیگر در ذهن ما باقی میماند و بدین‌سان در ما حافظه پدید می‌آورد و ما هنگام یادآوری، درست همان ادراک اولیه خود را بیاد می‌آوریم (نه اینکه بازتولیدی وجود داشته باشد).

در این پژوهش نشان خواهیم داد که در واقع این به تجرد ارتباطی ندارد و - در صورت درستی ادله- تنها میتواند بعد چهارم افزایشی را اثبات کند. بدین منظور نخست پیشینه بعد چهارم افزایشی را در فلسفه‌های پیشاصدرایی بررسی خواهیم کرد و سپس آن را در اندیشه ملاصدرا بازخواهیم جست.

بعد چهارم افزایشی در فلسفه‌های پیشاصدرایی

۱. پیشینه بعد چهارم افزایشی

شهاب‌الدین سهروردی در حکمة الاشراق محتوای چهاربعدگروی افزایشی را به برخی نسبت داده که در مورد حوادث گذشته معتقدند چون هر یک از حرکتها موجود شده‌اند، پس کل حرکتها نیز موجود شده و اجتماع در وجود دارند؛ «يقال انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۱؛ هروی، ۱۳۶۳: ۷۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳).^۲ اگر انتساب سهروردی درست باشد، پیش از او برخی چهاربعدگروی افزایشی را مد نظر داشته‌اند، ولی بنظر میرسد منبع این انتساب

سهروردی آثار ابن سیناست و شیخ اشراق در اینجا دقت چندانی بخرج نداده است. ابن سینا میگوید: ولا عذر یقبل لمعتذر یقول: إن الماضي دخل فی الوجود فلذلک یتحیل أن لا یتاهی والمستقبل لم یدخل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷).

بعبارتی

جملة الامور الماضية قد خرج کل واحد منه إلى الوجود. و کلما خرج کل واحد منه إلى الوجود فقد خرج کلّه إلى الوجود. فینتج: أنّ جملة الامور الماضية قد خرجت إلى الوجود (همو، ۲۰۰۵: ۱۰۳).

ولی این ادعا را دوگونه میتوان تفسیر کرد:

۱. همه امور گذشته موجود شده‌اند و در ظرف خود موجود باقی مانده‌اند و از اینرو اجتماع در وجود نیز دارند؛
۲. همه امور گذشته موجود شده‌اند ولی دیگر ادعا نمیشود که در ظرف خود موجود باقی مانده‌اند و اجتماع در وجود نیز دارند.

تفسیر اول همان چهاربعدگروی افزایشی است ولی تفسیر دوم چنین نیست. از سخنان نقل شده از ابن سینا، چیزی بیش از تفسیر دوم برنمی‌آید. او در اشارات و تنبیهات این دیدگاه را با دقت بیشتر چنین بسط داده است: دلیل تناهی گذشته اینست که امور گذشته گرچه معیت و اجتماع در وجود ندارند، بسبب دخول در وجود، در حکم معیت و اجتماع در وجودند:

... کل واحد منها وجد فالکل وجد فیکون لما لا نهایة له من أمور متعاقبة کلیة منحصرة فی الوجود قالوا و ذلک محال و إن لم تکن کلیة حاصرة

لأجزائها معاً فإنها فی حکم ذلک... (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۰؛ حلی، بی تا: ۳۲۳؛ بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۷۱).

در امالی مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) نیز به برخی از متکلمان ادعایی نسبت داده شده که ظاهر آن چیزی جز محتوای چهاربعدگروی افزایشی نیست:

و یقول المتکلمون: للفعل حالان بغیر ثالث؛ لأنّ کلّ معلوم من الأفعال لا یخلوا من أن یتكون موجوداً أو معدوماً؛ و بالوجود قد صار ماضیاً، و المعدوم هو المنتظر، و لا حال ثالثة (علم الهدی، ۱۹۹۸: ۲۹۵؛ بسنجید با ۳۷۷؛ همو، ۱۴۳۱: ۲۴۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۱۴-۴۱۳؛ ابن یعیش، ۱۴۲۲: ۲۰۷).

در اینجا وجود آینده و حال بصراحت نفی میشود، پس تنها گذشته است که موجود است. اگر گذشته پس از وجود، معدوم میشد بیقین نمیتوانست موجود شمرده شود. بنابراین بناچار باید گفت منظور این دیدگاه اینست که گذشته پس از وجود، معدوم نشده است و این چیزی جز چهاربعدگروی افزایشی نیست.

پیشینه چنین دیدگاهی را در منابع دست اول، تنها در آثار ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی (د ۳۱۹ق) و ابوالفتح محمد بن علی کراچکی طرابلسی (د ۴۴۹ق)^۳ توانستیم بیابیم، ولی از این منابع نیز چیزی بیش از تفسیر دوم برنمی‌آید. پس منظور چهاربعدگروی افزایشی نیست. توضیح کوتاه اینکه، بلخی در بحث حدود جهان، میگوید: از نظر موحدان دلیل

تناهی حرکتها و امور گذشته و عدد محصور داشتن آنها، اینست که بسوی وجود خارج شده‌اند («قد خرج إلى الوجود») و چیزی از آنها باقی نمانده است که بسوی وجود خارج نشده باشد؛ درست برخلاف امور آتی (بلخی، ۱۴۳۹: ۵۸۳). گرچه هر یک از امور آتی بسوی وجود خارج خواهند شد، اما کل آینده خارج نشد؛ درست همانطور که هر یک از مقدورهای نامتناهی خداوند میتوانند رفته‌رفته و بمرور زمان بوسیله او موجود شوند ولی کل مقدورهای نامتناهی خدا - بسبب اشکالهای نامتناهی بالفعل - با هم نمیتوانند بوسیله او موجود شوند و نیز او میتواند هر یک از متضادها را - علی‌البدل - موجود کند نه اینکه بین کل متضادها جمع کند («لا بأن یجمعهما») و آنها را با هم موجود کند (همان: ۵۸۴-۵۸۵).

طرابلسی نیز میگوید دلیل تناهی حوادث گذشته اینست که هر یک پیش از سپری شدن خود، موجود شده‌اند و یکی به دیگری منضم شده تا اینکه «جمع» آنها شامل حکم وجود شده‌اند:

... أن الحوادث الماضية ليس منها إلا ما كان موجوداً قبل مضيه فقد شمل جميعها حكم الوجود ... و عدد الليل و النهار الماضيات فقد وجدا وانحصرا بالفراغ منهما و الوقوف عند آخرهما فصح ضم بعضها إلى بعض ... الأفعال الماضية قد خرج جميعها إلى الوجود.

از این جهت درست برخلاف امور آتی است که موجود نشده‌اند و یکی به دیگری منضم نمیشود و از اینرو «جمع» و «کل» در مورد آنها پیش نمی‌آید. پس افعال گذشته چون

در باب وجود داخل شده‌اند («قد دخلت في باب الوجود»)، دیگر نمیتوان گفت برای آنها - همچون امور آتی - در حقیقت کلی‌یی وجود ندارد («لا کل لها في الحقيقة») (کراجکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۳۹-۳۵).

چنانکه مشاهده میشود، از عبارات بلخی و طرابلسی چیزی بیش از این بر نمی‌آید که همه امور گذشته موجود شده‌اند؛ نه اینکه در ظرف خود موجود نیز باقی مانده‌اند و اجتماع در وجود نیز دارند. حتی اینکه طرابلسی به وجود «جمع» و «کل» در مورد امور گذشته اصرار می‌ورزد، هیچ نشانه‌یی ندارد که بصراحت نشان دهد منظورش اینست که در ظرف خود «جمع» و «کل» نیز باقی مانده‌اند. کوتاه اینکه، «جمع» و «کل» موجود شده است، غیر از اینست که چهاربعدگروانه باقی نیز مانده باشد.

گفتنی است گاه ظاهر عبارت میرداماد نیز بگونه‌یی است که گویی درصدد است بعد چهارم افزایشی را اثبات کند نه بعد چهارم سرمدگروانه را: الحركة القطعية المتصلة موجودة في الأعيان، كالزمان، لكن وجودها في الأعيان إنما هو في الزمان الماضي (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۴۴).

ظاهر عبارت میرداماد نشان میدهد که حرکت قطعی در جهان خارج موجود است؛ متتها اصرار او بر بودن در زمان گذشته است و از بودن در آینده سخنی نگفته است. اینکه میرداماد بصراحت حرکت قطعی در جهان خارج را به بعد چهارم گره زده است، خود از نظر تاریخی نکته‌یی مهم است، زیرا چهاربعدگروان پیش از میرداماد، معمولاً بعد

چهارم را در مورد حرکت و زمان میپذیرند و سپس، گاه حتی بیدرنگ در یک عبارت واحد، حرکت و زمان را «غیر قارّ الذات» می‌شمارند و حرکت قطعی در جهان خارج را انکار میکنند و متوجه تناقض این دو نیستند! اما از حیث تعبیر بعد چهارم افزایشی، بنظر میرسد تسامحی در عبارت‌پردازی میرداماد رخ داده است، وگرنه او بارها در آثار خود به همان بعد چهارم سرمدگروانه معتقد است، نه بعد چهارم افزایشی؛ چنانکه در جای خود برخی از آنها را بتفصیل گزارش کرده‌ایم.^۴ بهمین سان، بنظر میرسد در عبارت‌پردازی زیر نیز تسامحی رخ داده باشد:

و لعلک تقول: إنّ المتحرک ما لم یصل إلى المنتهی لم توجد الحركة بتمامها. و إذا وصل فقد بطلت الحركة.

فیقال لک: إنّما یستدعی ذلک امتناع وجودها فی آن الوصول إلى المنتهی، بل أیّ آن فرض من الآنات، و یعبر عنه بالحال، و الوجود فی الأعیان أعمّ من ذلک. فالحركة إنّما توجد فی زمان، نهائیه آن الوصول. فهناک یتّم وجودها فی الماضي (همان: ۳۷۹).

اگر بر اساس بعد چهارم سرمدگروانه و بیتسامح سخن بگوییم، پاسخ درست اینست که تعبیر «متحرک تا هنگامیکه به مقصد نرسیده است»، تعبیری مناسب نیست، زیرا درواقع متحرک از مبدأ تا مقصد کشیده شده و همواره به مقصد رسیده است ولی ما بسبب نقص قوای ادراکی خود، از فهم آن ناتوانیم. پس در همان زمانیکه - در وسط یک حرکت - مخالفان تعبیر

«متحرک تا هنگامیکه به مقصد نرسیده است» را بکار می‌برند، درست در همین هنگام، بخشی از حرکت در آینده در جای خاص خود موجود است و البته بخش دیگر نیز در گذشته در جای خاص خود موجود است.

بنابراین ظاهراً در این عبارت‌پردازی اسماعیل گلنبوی (ت. ۱۲۰۵ق) نیز سهل‌انگاری رخ داده است؛ وگرنه در ادامه در مورد گذشته تعبیر «ذهنیة» بکار نمی‌برد: «و لما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجوداً محققاً كان قولنا فی اليوم امس سابق علی اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية» (گلنبوی، ۱۳۱۷: ۱۱۶). برهمن اساس در اینجا منظور او از وجود و تحقق بالفعل گذشته اینست که گذشته بالفعل موجود و محقق شده است، نه اینکه موجود و محقق است.

۲. پیشینه نقد بعد چهارم افزایشی

در منابع دست اول گرچه برای خود بعد چهارم افزایشی نتوانستیم پیشینه‌ی بیابیم، اما برای نقد آن، توانستیم دیدیم که سهروردی مدعی شده برخی پیرو بعد چهارم افزایشی بوده‌اند و بهمین دلیل نیز آنها را نقد کرده است. همین اشکالهای سهروردی بر اجتماع حرکت‌های گذشته در وجود، پیشینه‌ی برای نقد بعد چهارم افزایشی است:

الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، و لهذا قد صحّ عدم النهایة فیها.^۵ فلا مجموع لها، فإنّها كما وجدت عدت. و برهان وجوب النهایة دریت أنّه إنّما ینساق فیما یمکن اجتماع آحاده و له ترتیب. و لا كذلك الحركات. و فرض المحال لیبتی علی جهة استحالته شیء قد

عرفت بطلانه (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲؛ هروی، ۱۳۶۳: ۷۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۳۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳).

این اشکال سهروردی برگرفته از اشکال مشابه ابن سیناست و از اینرو برای فهم بهتر باید آن دو را با یکدیگر سنجد: «کل واحد من الماضي قد دخل فی الوجود، و لیس الحکم علی کل واحد حکما علی کلیة الماضي» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷). بعبارتی، «أَنَّ الْجُمْلَةَ بَمَا هِيَ جُمْلَةٌ وَ الْكُلَّ بِمَا هُوَ كُلٌّ لَمْ يَخْرُجِ الْبَتَّةَ إِلَى الْفِعْلِ» (همو، ۲۰۰۵: ۱۰۹). شیخ‌الرئیس در اشارات و تنبیهات این نقد را بیشتر بسط داده است:

فلیس إذا صح علی کل واحد حکم صح علی کل محصل و إلا لکان یصح أن یقال الكل من غیر المتناهی یمكن أن یدخل فی الوجود لأن کل واحد یمكن أن یدخل فی الوجود فیحمل الإمكان علی الكل كما یحمل علی کل واحد (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

بنظر میرسد بخش اصلی نقد ابن سینا، دست‌کم در نگاه نخست،^۶ نقدی استوار است؛ ولی نقد مشابه سهروردی بهیچوجه چنین نیست، زیرا ابن سینا این نقد را بر تفسیر دوم وارد کرده اما سهروردی آن را متوجه تفسیر اول، یعنی بعد چهارم افزایشی میدانند. بعد چهارم افزایشی میگوید: امور گذشته چون موجود باقی مانده‌اند، اجتماع در وجود دارند. سهروردی با مصادره در نقد، میگوید: محال است حرکت‌های پی‌درپی، اجتماع در وجود داشته و دارای مجموع باشند، چراکه پس از وجود، بیدرنگ معدوم میشوند. این مصادره‌ی

بیش نیست. ادعای پیروان بعد چهارم افزایشی نیز همین است که چون هیچیک از حرکت‌های پی‌درپی پس از وجود معدوم نمیشوند، اجتماع در وجود داشته و دارای مجموعند. ولی نقد ابن سینا دارای چنین کاستی‌یی نیست. ابن سینا در واقع به مخالفان میگوید خود شما نیز میپذیرید که هر یک از حرکت‌های پی‌درپی پس از وجود، معدوم میشوند و اجتماع در وجود ندارند.^۷ اگر این را بپذیرید، دیگر نمیتوانید بگویید: در حکم اجتماع در وجود بوده و دارای مجموعند، چراکه مجموع تنها در جایی میتواند موجود باشد که اجزاء موجود باشند؛ اما چون اجزاء بیدرنگ پس از موجود شدن از بین میروند، پس دیگر اجزاء موجودی نیست تا مجموع در آنها - بتبع - وجود پیدا کند.^۸

در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم که در طول تاریخ مهمترین نقد بر نسخهٔ سرم‌گروی از بعد چهارم، این بوده است که بعد چهارم چون مطلق حرکت و تغییر را نفی میکند، خلاف بداهت است و بنابراین پذیرفتنی نیست (برای توضیح بیشتر ر.ک: مقالهٔ «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم»). بنظر میرسد اشکالی چون نفی مطلق حرکت و تغییر، تنها بر سرم‌گروی وارد است، و تقریر افزایشی بعد چهارم که آینده را - برخلاف گذشته - معدوم و غیرثابت میداند، ظاهراً دچار چنین مشکلی نیست، چراکه زمان با تکامل و رشد خود، که نوعی حرکت و تغییر است، رفته‌رفته بسوی آینده پیش میرود و آن را بوجود می‌آورد. پس دیدگاه افزایشی زمان، حرکت و تغییر را بطور

مطلق نفی نمیکند و بهمین دلیل از این حیث خلاف شهود نیست؛ اما از این حیث که ما عادت داریم گذشته را معدوم بشمار آوریم، خلاف شهود است. همچنین از جهتی مطلق حرکت و تغییر را نفی میکند و بهمین دلیل خلاف شهود است؛ یعنی مثلاً هنگامیکه میگوییم «دیروز داشتم پیاده‌روی میکردم»، این جمله خبر میدهد از اینکه دیروز در نفس‌الامر تغییر و تغیر و حرکت و تدرجی در پیاده‌روی من وجود داشته است. ولی اگر دیدگاه افزایشی زمان را بپذیریم، نفس‌الامر و صدق‌ساز این جمله صادق، باید امری ثابت باشد، در صورتیکه امر ثابت سنخیتی با تغییر و تغیر و حرکت و تدرج ندارد تا بتواند نفس‌الامر آن باشد.

۳. پیشینه بعد چهارم افزایشی خیالی در فلسفه سینیوی

ابن سینا در مورد وجود حرکت قطعی در ذهن سخنی گفته است که ظاهر آن را میتوان پیشینه‌یی برای بعد چهارم افزایشی در ذهن و خیال بشمار آورد و حتی برخی آن را چهاربعدگروانه تفسیر نموده و از آن دفاع کرده‌اند. توضیح اینکه، ابن سینا میگوید: حرکت قطعی - یعنی حرکتی که از مبدأ تا مقصد کشیده شده است - در خارج وجود ندارد و این تنها ذهن ماست که اجزاء چنین حرکت‌هایی را با هم احساس میکند. برای مثال، در خارج تنها قطره باران وجود دارد ولی ذهن و خیال ما - بدلیل احساس صورتهای قطره‌های باران با هم و کنار هم («یشعر بالصورتین معاً») - آن را

بصورت پاره‌خط ادراک میکند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۴؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۵۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۰). او در ادامه می‌افزاید: «فوجودها علی سبیل وجود الأمور فی الماضي» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵). فخرالدین سماکی (۹۱۸-۹۸۴ق) ذیل این سخن معروف ابن سینا، میگوید: وجود ذهنی و خیالی حرکت قطعی در گذشته موجود است: «کلام الشیخ فی الشفاء ظاهر فی أنّ وجودها الخیالی فی الماضي حیث قال و هذه الحال أی الحركة القطعیة وجودها علی سبیل وجود الأمور فی الماضي» (سماکی، بی‌تا: ۴۶). درونمایه این سخن سماکی اینست که بعد چهارم افزایشی در خیال ما تحقق دارد.

مسئله اینست که اگر - بر اساس ظاهر سخن ابن سینا و بهمنیار و ... - حرکت قطعی در ذهن ما موجود باشد، آیا این وجود ذهنی حرکت قطعی، یک نوع بعد چهارم افزایشی نیست؟ مثلاً آیا قطره بارانی که در ذهن بشکل پاره‌خط دیده میشود، دارای طول و عرض و عمق است و افزون بر این سه بعد، در ذهن ما دارای کشش دیگری نیز هست که بشکل پاره‌خط دیده میشود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، این همان بعد چهارم افزایشی است؛ گرچه تنها در ظرف ذهن. اما اگر در ذهن خود نمیتوانیم بسادگی بعد چهارم را تصور کنیم، آن قطره بارانی که در ذهن بشکل پاره‌خط دیده میشود، کشش ارتباطی‌یی با بعد چهارم نداشته و بنابراین نوعی خطای حسی است. یعنی همانطور که گاهی بخطا خط‌کش راست را شکسته میبینیم، قطره نقطه‌یی را نیز ممکن است پاره‌خط ببینیم.

پس باز هم سه‌بعدی است. یعنی نمیتوان گفت قطره‌یی که بشکل پاره‌خط در ذهن وجود دارد، بمعنای واقعی کلمه یک حرکت قطعی است که در ذهن وجود دارد. پس حرکت قطعی در ذهن نیز وجود ندارد. ولی اگر اصرار شود که حرکت قطعی بمعنای واقعی کلمه در ذهن وجود دارد، لازمه آن بعد چهارم افزایشی در ذهن است.^۹ البته سماکی اصرار دارد که حرکت قطعی بمعنای واقعی کلمه در ذهن ما در گذشته وجود دارد و بنابراین بعد چهارم افزایشی در خیال ما تحقق دارد. بهر حال، این اجتماع وجودی‌یی که گاه در فلسفه پیشاصدرایی در مورد حرکت قطعی ذهنی مطرح بوده است، مسلماً ارتباطی با تجرد ندارد، چراکه آنها ادراکهای حسی و خیالی را مادی میدانستند، نه مجرد.

۴. بعد چهارم افزایشی در فلسفه صدرایی

۱-۴. گزارش تجرد ادراکهای حسی و خیالی نزد شارحان ملاصدرا

عبارتهای برخی از شارحان صدرالمتألهین در این زمینه از عبارتهای خود او صریحتر است. برای نمونه، فیاضی و عشاقی محتوای بعد چهارم (مجرد) افزایشی در صورتهای ذهنی را پیش‌کشیده و میگویند: هنگام علم به امور متغیر، صورتی جدید در کنار صورتهای قبلی اضافه میشود و صورتهای قبلی از بین نمیروند و بهمان شکل خود در ذهن ما وجود دارند:

... علم تغییر پیدا نمیکند بلکه علم به تغییر ایجاد میشود. بنابراین هنگام خسوف،

صورتی نزد من حاضر است و وقتی تمام میشود صورت علمی دیگری نزد من ایجاد میشود و قبلی هم کماکان در ذهن من وجود دارد... صورت قبلی از بین نمی‌رود و فقط صورتی جدید در کنار آن اضافه میشود (فیاضی، ۱۳۶۲: جلسه ۸۴).

إنَّ المراد بتغییر العلم بتبع المعلوم الخارجی حصول صورة جدیدة من المعلوم للنفس لا التبدل و التغییر فی صورته الحاصلة للنفس، لأنَّ صورته الحاصلة باقیة علی ما كانت حتی بعد الحركة و لذا نذكرها بعینه بعد انقضاء الحركة (عشاقی، ۱۴۱۴: ۲۲۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۳۶۹-۳۶۸).

همچنین، استاد مطهری در تعلیقه‌های اصول فلسفه، در بحث مادی نبودن حافظه بر اساس اصول مخصوص مکتب فلسفی ملاصدرا میگوید:

مطابق این نظریه نسبت ادراکات به نفس، نسبت فعل است به فاعل، و به اصطلاح فلسفی، این ادراکات قیام صدوری دارند به نفس، نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی است و تذکر (یادآوری) عبارتست از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه... مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری میشود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار میگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۹).

استاد مطهری سپس این اشکال ماده‌گروان را پیش میکشد که وجود نسیان و فراموشی در همه انسانها، و بلکه فراتر از آنها، پیش آمدن بیماریهای

حافظه‌یی در برخی از انسانها که باعث میشود تمام خاطره‌های گذشته یا قسمتی از آنها را بکلی از یاد ببرند، نشانگر مادی بودن حافظه است؛ اگر حافظه غیرمادی بود صورتهای ادراکی، که مصنوع و معلول روح غیرمادیند، میبایست همیشه باقی بمانند (همان: ۱۱۴).

استاد مطهری در پاسخ میگوید: این دو نوع فراموشی «نه از این جهت است که خاطرات ذهنی بکلی معدوم شده است، بلکه تنها از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن بواسطه فقدان «آلت فعل»، از بین رفته است» (همان: ۱۱۵). او در ادامه اصرار دارد که «صور ادراکی معدوم نمیشوند»، چراکه آزمایشها نشان میدهد در حالت‌های غیرطبیعی یا فشارهای غیرعادی، ناگهان تمام خاطره‌های فراموش شده، حتی گاهی تمام جزئیات، بیاد می‌آید:

اشخاص در دم احتضار جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در یک «آن» بیاد می‌آورند. از اینرو میتوان از جنبه علمی کاملاً احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن، تمام خاطرات دوره عمر خود را، از کوچک و بزرگ و تمام اعمال نیک یا بد خود را در مدت زندگانی، پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند» (همان: ۱۱۷-۱۱۶).

۲-۴. تطبیق اجمالی تجرد ادراکهای حسی و

خیالی با بعد چهارم افزایشی

گرچه در اینجا بحث پیرامون تجرد ادراکهای

جزئی است، ولی میدانیم که این ادراکها تجرد تام ندارند و تنها فاقد حرکت و تغیر و زمانند؛ وگرنه ابعاد سه‌گانه - طول و عرض و عمق - در ادراکهای ثابت وجود دارد. در بعد چهارم رایج نیز حرکت و تغیر و زمان بمعنای رایج خود، در نهایت نفی میشود و همه چیز ثابت در جای خود موجودند. پس محتوای این تجرد غیرتام ظاهراً چیزی جز همان بعد چهارم افزایشی رایج نیست. عبارتی دیگر، هماهنگ با فلسفه مشاء و برخلاف دیدگاه فلسفه صدرایی، میتوان نشان داد که صورتهای ادراکی حسی و خیالی مجرد نبوده، بلکه مادیند، در این صورت، این دیدگاه که صورتهای ادراکی حسی و خیالی و حافظه را امری ثابت بشمار آورده، در واقع در این قلمرو محدود همان نسخه افزایشی بعد چهارم را اثبات کرده است، نه تجرد ادراک را. با اینهمه، بر خلاف تفکر اندیشمندان غربی، چنین نسخه‌یی از بعد چهارم تنها در قلمرو محدود صورتهای ادراکی حسی و خیالی و حافظه اثبات میشود، نه در قلمرو گسترده همه امور زمانمند.

۳-۴. گزارش تجرد ادراکهای حسی و خیالی در

اندیشه ملاصدرا

بعد چهارم (نیمه مجرد) افزایشی که از قول برخی شارحان صدرایی بیان کردیم، تقریباً بهمین صورت در عبارتهای ملاصدرا نیز قابل ریشه‌یابی است. کافی است نشان دهیم که از دید صدرالمتألهین ادراکهای حسی و خیالی تجرد ناقص دارند و در حافظه نیز عین همین

صور نیمه مجرد نزد نفس، باقی میماند و سپس باز عین همین صور نیمه مجرد یادآوری میشود. بنظر میرسد مهمترین و قویترین دلیل ملاصدرا برای تجرد ناقص ادراکهای بصری حسی (و گاه حتی خیالی) مشکل انطباق کبیر در صغیر است. او میگوید: هنگامیکه جسمهای بزرگ، مانند کوه و صحرا و ... را میبینیم و صورتی از آنها در ذهن ما پدید می آید، این صور حسی بزرگ نمیتوانند در مغز ما، یا روح بخاری مادی موجود در آن، منطبع شوند. دیدگاه نسبت سنجی نیز نمیتواند راهحلی مناسب برای مشکل انطباق بزرگ در کوچک باشد، چراکه در هر صورت ما این اشیاء را بزرگ می یابیم، یعنی از مغز خود بزرگتر میدانیم.^{۱۰} بنابراین صورت بزرگتر از مغز بهیچوجه نمیتواند در مغز منطبع شود. این نشان میدهد که ادراک بصری اصلاً امری مادی نیست. بدین سان راه حل خود ملاصدرا اینست که ادراک بصری امری مجرد است و نفس مجرد ما این قدرت را دارد که پس از فراهم شدن علت‌های اعدادی، مانند وارد شدن نور در چشم، عبور از عدسی چشم و تشکیل تصویر مجازی مادی و... - این صورتهای حسی/خیالی بزرگ را در درون خود، در خیال متصل، بگونه‌یی مجرد از ماده پدید آورد (ملاصدرا، الف: ۱۳۸۳-۳۴۸-۳۵۴؛ همو، ۱۳۸۳ج، ۲۳۳ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۸۳د: ۲۱۱-۲۱۰، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۴۷-۲۵۰ و ۳۵۲-۳۵۳؛ همو، الف: ۱۳۸۲-۵۸۷-۵۸۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۸۳-۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۲ب: ۲/۷۹۱-۷۹۴ و ۸۰۰).

بهمین سان، در مورد صورتهایی که در

خیال و حافظه باقی میمانند نیز بدلیل ادله‌یی چون بدهت امتناع انطباق بزرگ در کوچک و... باید بگوییم آنها نیز امری مجرد و غیر جسمانیند (همو، ۱۳۸۳د: ۲۷۰-۲۶۹). ملاصدرا در بحث حرکت قطعی نیز بصراحت میگوید: ذهن، بر خلاف جهان خارج جسمانی متغیر، این ویژگی را دارد که آنچه لحظه بلحظه در آن حادث میشود، به همان صورت و بگونه‌یی دفعی، نه بگونه‌یی تدریجی، در آن باقی میماند:

... فإن ما فی الذهن منها و إن کان بحسب الحدوث تدریجی الحصول لکنه دفعی البقاء بخلاف ما فی الأعیان منها فإنه تدریجی الحدوث و البقاء جمیعاً (ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۴۳).

پس دفعی البقاء بودن حرکت، یعنی حرکت که در ذهن موجود به وجود علمی است، مانند علم، مجرد و ثابت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۸۷). ملاصدرا گاه حتی فراتر میرود و افزون بر اینکه میگوید آنچه در بخش خیالی ذهن لحظه بلحظه حادث میشود بگونه‌یی دفعی باقی میماند، اذعان میکند که بخش عقلی ذهن حتی این ویژگی را دارد که اجزاء زمان و حرکت، در آن اجتماع در وجود داشته باشند و هم بگونه‌یی دفعی حادث شوند و هم، بهمان صورت، بگونه‌یی دفعی باقی بمانند:

... و الزمان فی نحو الوجود العقلي بخصوصه لا یأبی عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان و يحکم علیهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجی بالتقدم و التأخر، و هما بحسب ظرف الحکم

العقلی و النشأة العلمية مجتمعان فی الحصول؛ فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة و آثاراً غريبة، فلا بُدَّ فی أن یکون ماهية واحدة - كالحركة و الزمان - فی نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثاً و بقاءً - كالخارج - و فی نحو آخر تدريجية الحدوث و دفعية البقاء - كما فی الخيال - و فی طور آخر دفعية الحدوث و البقاء جميعاً (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۲۵-۳۲۴).

بهمین ترتیب، شبیه این ادعای استاد مطهری که صور ادراکی مجردند و معدوم نمیشوند چراکه گاه ناگهان تمام خاطره‌های فراموش شده با تمام جزئیات بیاد می‌آید، را در عبارتی از ملاصدرا نیز میتوان دید:

... أن القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدنية فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت [له] آفة أو مرض وقع الاختلال فی تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة فی فعلها و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم علی مجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة فی دفع بقاء التخيل و التذكر عند الشيخوخة و اختلال البدن (همو، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۴۶).

ثابت و مجرد و غیرمادی بودن حافظه (خیال) نزد ملاصدرا تا این اندازه اهمیت دارد که او حتی معتقد است بوسیله همین حافظه مجرد است که امور پس از مرگ، مانند احوال قبر و ثواب و عذاب و... محقق میشوند (همانجا).^{۱۱}

۴-۴. برهان انقسام‌ناپذیری و تجرد ادراک در فلسفه صدرایی و نقد آنها از راه چهاربعدگروی افزایشی برخی از پیروان فلسفه صدرایی این دیدگاه او را گسترش داده‌اند و - بروشی مانند چهاربعدگروی- ادراکهای حسی و خیالی را انقسام‌ناپذیر دانسته و از این راه تجرد ناقص آنها را اثبات کرده‌اند:

أن الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة من المادة عارية من القوة و ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة فلو فرض أي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مبيّنة للصورة المعلومة سابقاً و لو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير... و أيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة و هي الانقسام و الزمان و المكان فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلاً و لو كان منطبعاً فی مادة جسمانية لانقسم بانقسامها ... إن إباء الصورة العلمية و امتناعها عن الانقسام بما أنها علم لا شك فيه ... و الإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الآخر و ليس من التقسيم فی شيء و إنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولية و إيجاد لصورتين أخريين ... فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى علی صورة أخرى و لا تقبل التغير عما هو عليه من الفعلية (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۵۶-۱۵۴ و ۱۵۸-۱۵۹).

خلاصه سخن علامه طباطبایی در نهایت الحکمة اینست که صورتهای علمی از هر نوعی که

باشند، چه حسی، چه خیالی و چه عقلی، همه غیرمادیند و ما به علم وجدانی میدانیم که تغییر در آنها راه ندارد. اینکه در صورتهای علمی، حسی و خیالی گاه گمان میکنیم، مثلاً چوبی دو قسمت میشود و دو بخش جدید پدید می‌آید و در آنها تغییری مبینیم، این دو صورت ادراکی در واقع صورتهای ادراکی جدیدی هستند که در کنار آن صورت ادراکی محفوظ قبلی، پدید می‌آیند نه اینکه آن صورت ادراکی قبلی دو قسمت شده و تغییر کرده باشد:

... فیدلک علی عدم انقسامها آنک بعد توهم تقسیم صورة مقدارية بقسمین مثلا، تحکم بأن ذینک القسمین یساویان تلک الصورة قبل القسمة؛ ولولا أن الصورة المقداریة الأولى باقیة، لم یتیسر هذا الحکم؛ فإن القاضی لابد و أن یحضره المقضی علیهما.^{۱۲} فیعلم من هذا أن الصورة الأولى لم تنقسم، بل إنما توهم انقسامها بإنشاء صور مقداریة کل واحدة منها أصغر منها و مجموعها تساویها (همو، ۱۳۸۶: ۹۲۴، تعلیقه فیاضی؛ حسینی طهرانی، بی تا: ۲۷۲).

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، مهمترین نقدی که به این برهانها وارد است اینست که، حتی در صورت درست بودن، ثبات و بعد چهارم مادی افزایشی را اثبات میکند نه ثبات غیرمادی را. برای نمونه، در مورد همین انقسام‌ناپذیری میتوان بسادگی نشان داد که تنها چهاربعدگروی اثبات شده است. کافی است بصورت چهاربعدگروی افزایشی، فرض کنیم هنگامیکه در جهان خارج مادی چوبی تقسیم میشود، چوب اصلی در گذشته در زمان خود باقی مانده و از بین نرفته است.

بنابراین بخشهای جدید چوب پس از انقسام، بخشهای جدید دیگری هستند که در کنار آن بخش قبلی پدید آمده‌اند نه اینکه آن بخش قبلی با تغییر از بین رفته باشد و این بخشهای جدید، بجای آن بوجود آمده و تغییر یافته آن باشند. پس تبیین انقسام در چارچوب چهاربعدگروی افزایشی در جهان خارج مادی چنین است. اکنون کافی است فرض کنیم متناظر با جهان خارج، در ذهن ما نیز بتدریج چنین ثباتی پدید آید. این ثبات چیزی جز چهاربعدگروی افزایشی در ذهن نیست. پس برهان یادشده در صورت درستی - تنها چهاربعدگروی افزایشی در ذهن را اثبات کرده است.

بدین ترتیب، در مورد برهان ثبات حافظه و دفعی‌البقاء بودن ادراکهای حسی و خیالی نیز میتوان نشان داد که - در صورت درست بودن برهان - تنها چیزی که اثبات شده، چهاربعدگروی افزایشی مادی در ذهن است. توضیح اینکه، میدانیم امروزه معمولاً حافظه را مادی قلمداد میکنند و آن را شبیه ضبط صوت - که بازتولید میکند - میدانند. اکنون فرض کنید کسی این عقیده را نپذیرد و حافظه را شبیه ضبط صوت - که بازتولید میکند - نداند، یا کسانی که ادراک را مادی میدانند، شاید این احتمال را پیش بکشند که ادراکهای مادی درست بهمان شکل اول خود - و بدون تبدیل شدن به چیزی دیگر در مغز - در حافظه بصورت بعد چهارم افزایشی ذخیره میشوند و هنگام یادآوری، ما همان ادراک نخست را بیاد می‌آوریم. پس در چنین دیدگاهی تنها یک

نوع ثبات مادی اثبات شده است، نه مجرد حافظه. مقایسه حافظه مجرد با حافظه چهاربعدی افزایشی نشان می‌دهد که آن برهان چیزی بیش از این ثبات مادی را اثبات نکرده است.

در نقد بیشتر برهان ثبات حافظه و دفعی‌البقاء بودن ادراکهای حسی و خیالی، میتوان نشان داد که این برهان حتی چهاربعدگروی افزایشی مادی را نیز نمیتواند اثبات کند؛ پس نه مجرد و غیرمادی را میتواند اثبات کند و نه چهاربعدگروی مادی را. نگارنده در مورد این نقد مهم در مقاله «بررسی انتقادی مجرد حافظه در فلسفه صدرایی» (اسدی، ۱۴۰۱ب) مفصل بحث کرده است. در اینجا تنها برهان انقسام‌ناپذیری را بطور خلاصه از زاویه‌ی دیگر بچالش میکشیم.

توضیح اینکه، نقد دیگری که به برهان انقسام‌ناپذیری میتوان وارد کرد اینست که انقسام‌ناپذیری تنها از ویژگیهای امور مجرد نیست بلکه برخی از امور مادی نیز - چه در حالت چهاربعدگروانه و چه در حالت حال‌گروانه- انقسام‌ناپذیرند. کافی است جسمی در خارج فرض کنیم که دارای یک رأس است. مثلاً یک جسم مخروطی شکل را در خارج در نظر میگیریم. رأس این مخروط یک نقطه است. این نقطه گرچه وجود بالفعل ندارد ولی طرف این جسم است، پس وجود بالقوه دارد. یا آن نقطه بالقوه که در جهان خارج جسمانی موجود است، انقسام‌ناپذیر است. پس اگر هر انقسام‌ناپذیری مجرد باشد، این امر بالقوه مادی نیز باید مجرد باشد؛ درحالیکه این مثال نقض، توانایی برهان

انقسام‌ناپذیری در اثبات مجرد را بچالش میکشد. اما برای اینکه توانایی آن در اثبات بعد چهارم بچالش کشیده نشود، میتوان آن را اینگونه بازسازی کرد: انقسام‌ناپذیری مادی دو نوع است؛ یک نوع مانند انقسام‌ناپذیری نقطه است که در صورت حال‌گروی نیز مطرح است و نوع دیگر، مانند انقسام‌ناپذیری صورتهای حسی و خیالی و مثال چوب است. این نوع انقسام‌ناپذیری اگر پذیرفته شود، در صورت حال‌گروی نمیتواند مطرح باشد: اگر ادراکهای حسی پیشین بهمان صورت پدید آمدن خود در ذهن ما و در ظرف زمانی خاص خود، باقی مانده باشند، یعنی دیگر معدوم نشده‌اند، حال آنکه بر اساس حال‌گروی، گذشته معدوم شده است. بنابراین این نوع انقسام‌ناپذیری بعد چهارم افزایشی در صورتهای حسی و خیالی را اثبات میکند؛ گرچه مجرد را نمیتواند اثبات کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سهروردی بصراحت محتوای چهاربعدگروی افزایشی را به «برخی» نسبت داده که معتقدند چون هر یک از حرکتها موجود شده‌اند، پس کل حرکتها نیز موجود شده و اجتماع در وجود دارند. ولی منبع این انتساب سهروردی آثار ابن‌سیناست و در آنجا اصل ادعا چهاربعدگروی افزایشی نیست بلکه همه امور گذشته موجود شده‌اند، بدون آنکه در ظرف خود موجود نیز باقی مانده باشند و اجتماع در وجود نیز داشته باشند. پیشینه این دیدگاه را در آثار بلخی و کراچکی طرابلسی میتوان دید، بدون آنکه ادعایی در مورد محتوای

چهاربعدگروی افزایشی مطرح باشد. ابن‌سینا و بویژه برخی از شارحان او نیز، در مورد وجود حرکت قطعی در ذهن سخنی آورده‌اند که می‌تواند پیشینه‌ی برای بعد چهارم افزایشی در ذهن و خیال بشمار آید.

اندیشمندان مسلمان متوجه تقریر افزایشی بعد چهارم (یعنی اینکه گذشته ثابت سر جای خود باقی است ولی آینده کاملاً معدوم است) نبوده‌اند، اما لازمه برخی از سخنان آنها - در مورد تجرد ادراک حسی و خیالی و حافظه - همین است. ملاصدرا و پیروانش معتقدند هنگامیکه چیزی را ادراک حسی/خیالی می‌کنیم، صورتهای ادراکی‌یی که پدید می‌آیند درست به همان صورت پدید آمدن خود - و بدون تبدیل به چیزی دیگر - در ذهن ما باقی میمانند و بدین ترتیب در ما، حافظه شکل می‌گیرد؛ ما هنگام یادآوری نیز درست همان صورتهای ادراکی اولیه خود را بیاد می‌آوریم. گرچه این بحث پیرامون تجرد این ادراکهاست، ولی این ادراکها تجرد تام ندارند و تنها فاقد حرکت و تغیر و زمانند؛ وگرنه ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق - در ادراکهای ثابت وجود دارد. در دیدگاه رایج درباب بعد چهارم نیز حرکت و تغیر و زمان بمعنای رایج خود، در نهایت نفی میشود و همه چیز ثابت در جای خود موجودند. پس محتوای این تجرد غیرتام ظاهراً چیزی جز همان بعد چهارم افزایشی رایج نیست. این بعد چهارم (نیمه‌مجرد) افزایشی را تقریباً بهمین صورت میتوان در عبارتهای ملاصدرا دید. برخی از پیروان فلسفه صدرایی نیز این دیدگاه او را

گسترش داده و - بروشی مانند چهاربعدگروی - ادراکهای حسی و خیالی را انقسام‌ناپذیر دانسته و از این راه تجرد ناقص آنها را اثبات کردند. این برهانها - حتی در صورت درست بودن - ثبات بعد چهارم مادی افزایشی را اثبات میکنند نه ثبات غیرمادی را.

پی‌نوشتها

۱. پیشینه دقیق این تقریر از بعد چهارم در جهان اسلام را ما در مقالاتی جداگانه بررسی کرده‌ایم (اسدی، ۱۴۰۰؛ همو، ۱۴۰۱ الف؛ همو، ۱۴۰۱ ج؛ «پیشینه بُعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی» (در دست انتشار).
۲. ملاصدرا در شرح سخن سهروردی، شبیه چنین دیدگاهی را - نه کل مجموعی را - به افلاطون نسبت میدهد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۲۹).
۳. وی از شاگردان شیخ مفید و شیخ طوسی بوده است.
۴. بنگرید به مقاله «پیشینه بُعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی».
۵. ملاصدرا در نقد خود میگوید: چون کل و مجموع حرکتها در خارج معدوم است، پس سالبه به انتفای موضوع بوده و ازاینرو نامتناهی بودن را نیز نمیتوان به ایجاب بر آن حمل کرد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۳۶-۲۳۵).
۶. محقق خوانساری در همین عبارت تردید دارد: «وجود الكل بعد وجود كل واحد بدیهی از لیس مرادهم بوجود الكل هاهنا إلاً دخوله فی الوجود بخلاف الامور المستقبله الغير المتناهیه از لم یدخل الكل هاهنا فی الوجود. و بما ذكرنا ظهر انه لا یرد علیهم ما سیورده الشیخ علیهم» (خوانساری، ۱۳۸۸:

۳۴۲-۳۴۱؛ بسنجید با ۳۴۸). پس شاید کسی بخواهد در همین نقد ابن‌سینا نیز مثلاً اینگونه خدشه وارد کند که: همانطور که تک‌تک امور گذشته، موجود و سپس معدوم شده‌اند، کل امور گذشته نیز موجود و سپس معدوم شده است. اما این خدشه به این صورت بر ابن‌سینا وارد نیست، چراکه اجزاء پی‌درپی پس از موجود شدن، بیدرنگ از بین می‌روند و از اینرو آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شده (و سپس معدوم شده) باشد. برای نمونه، اگر یک مجموعی بخواهد در کنار اجزائی چون دیروز، پیروز و سه روز پیش داخل وجود شود، دیروز که داخل وجود شد، پیروز و سه روز پیش، هر دو از وجود خارج شده‌اند. پس آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود. بهمین‌سان، پیروز که داخل وجود شد، دیروز اصلاً داخل وجود نشده و سه روز پیش نیز از وجود خارج شده است. پس آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود. باز بهمین ترتیب، سه روز پیش که داخل وجود شد، پیروز و دیروز هیچیک اصلاً داخل وجود نشده‌اند. پس در این صورت نیز آن مجموع نمیتواند در کنار چنین اجزائی داخل وجود شود.

۷. البته اگر سلسله علت‌های یک معلول، علت‌هایی اعدادی نباشند و پس از وجود، معدوم نشوند و اجتماع در وجود داشته باشند، ابن‌سینا خود اینجا وجود کل را پذیرفته و چنین سلسله‌یی را متناهی میداند. برای نمونه، درونمایه سخن خود ابن‌سینا در اثبات خدا چنین است: هر مخلوق و موجود ممکن دلخواهی، معلول است و علت آن امر دلخواه نیز معلول است و علت علت آن امر دلخواه نیز معلول است و... پس «کل» این سلسله نیز

معلول است، چراکه آن امر دلخواه که موجود شده است، علت آن امر دلخواه هم موجود شده و از بین نرفته است و علت علت آن امر دلخواه هم موجود شده و از بین نرفته است و... پس «کل» این سلسله هم موجود شده و از بین نرفته است (و بنابراین خارج از خود علتی نامعلول دارد).

۸. ولی بخش بعدی نقد ابن‌سینا - و پیروان او (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۵؛ رازی، ۱۳۸۴: ۴۲۹؛ حلی، بی‌تا: ۳۲۷؛ بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۸۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۳۸) - بر آن مخالفان، نقدی استوار بنظر نمی‌آید، چراکه دیدیم که خود آنها نیز میدانستند که هر یک از مقهورهای نامتناهی خدا - و نیز هر یک از متضادها - میتواند موجود شود، ولی کل مقهورهای نامتناهی خدا با هم - و نیز کل متضادها با هم - نمیتوانند موجود شوند.

۹. البته بنظر میرسد لازمه راه‌حل بالقوه ارسطو به پارادوکس زنون نیز بعد چهارم در خارج بوده است.

۱۰. گاه ملاصدرا در نقد نسبت‌سنجی می‌گوید: دیدن، امری دفعی است و در آن چیزی چون نسبت‌سنجی و استدلال وجود ندارد: «... الإیصار أمر دفعي ليس فيه مقایسة و استدلال» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۱). علامه طباطبایی در تعلیقه خود، در نقد این سخن ملاصدرا، آن را خلاف تجربه و بحث‌های دقیق علمی میداند. با وجود این، علامه خود در نه‌ایة الحکمة در نقد نسبت‌سنجی بنوعی همان سخن صدر المتألهین را تکرار کرده است: «و ما قیل إن إدراك الكبر و الصغر فی الصورة العلمية إنما هو بقیاس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض لا یفید شيئاً فإن المشهود هو الكبير بکبره دون النسبة الكلية المقدرية التي بین الكبيرة و الصغیرة» (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۵۶). بنظر نگارنده اینکه انکار نسبت‌سنجی خلاف

تجربه و مباحث دقیق علمی است باید در پژوهشی جداگانه، بیشتر و جامعتر بررسی شود تا رجحان نسبت‌سنجی بر تجرد یادشده صدرایی آشکار گردد. افزون بر این، بفرض محال که نسبت‌سنجی نادرست بوده باشد و مشکل انطباق کبیر در صغیر به تجرد گره‌خورده باشد، باید دید تجرد چه چیزی را اثبات میکند، چراکه پیشتر کسانی همچون فخر رازی، از همین راه مشکل انطباق کبیر در صغیر تنها تجرد خود نفس را نتیجه گرفته‌اند، نه تجرد صورتهای حسی و خیالی را: «... فی بدایة العقول من استحالة انطباق العظیم فی الصغیر فاذا محلها شیء غیر جسمانی و هو النفس» (رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۳۳۴، ۳۰۳-۳۰۵، ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۷۴؛ همو، ۱۴۰۶: ۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: فصل اول؛ همو، ۱۴۰۷: ۸۷). از آنجاکه انکار ویژگیهای ماده - مانند امتداد و زمان و تغییر و حرکت - در صورتهای حسی و خیالی خلاف وجدان است، پس نتیجه‌گرفتن تجرد خود نفس، بر تجرد صورتهای حسی و خیالی برتری دارد؛ البته اگر این دلیل لزوماً به تجرد گره خورده باشد. ۱۱. صدرالمآلهین گاه اشاره میکند که ثبات و تجرد مطلق ادراکهای حسی و خیالی از راه اتحاد مدرک و مدرک قابل اثبات است؛ به این صورت که، چون مثلاً حاس و محسوس با هم متحدند، پس اگر یکی مجرد/مادی باشد آنگاه دیگری نیز باید چنین باشد. بدین ترتیب، چون حس‌کننده/خیال‌کننده همان نفس مجرد ماست، پس محسوس/متخیل نیز باید مجرد باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰ و ۲۱۳-۲۱۲). متأسفانه در اینجا مجالی برای نقد این ادعا نیست.

۱۲. حسینی‌طهرانی بر این مقایسه بیشتر اصرار می‌ورزد. یعنی اگر مثلاً آتش‌سوزی ماه قبل را با آتش‌سوزی امروز مقایسه کنیم و بگوییم این شبیه

آن است، باید آتش‌سوزی سابق با مشخصات زمانی خود در ذهن ما محفوظ باشد تا آنها با هم قابل مقایسه باشند. پس قوه ذهنی ما چون مجرد است توانسته این دو را با هم جمع کرده و مقایسه کند، وگرنه اگر مادی بود، چنین توانایی‌یی نداشت (حسینی‌طهرانی، بی تا، ۲۷۱-۲۷۲؛ بسنجید با مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۶۴).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵) فراز و فرود فکر فلسفی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن‌سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیر و محاکمات، قم: نشر البلاغه.

----- (۱۴۰۴ق) الشفاء، الطبیعیات، السماع‌الطبیعی، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

----- (۲۰۰۵م) رسالة فی ما تقرر عنده من الحکومة، بیروت: دار بیبلیون.

ابن‌یعیش، ابوالبقاء بن علی (۱۴۲۲ق) شرح المفصل للزمخشری، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.

اسدی، مهدی (۱۴۰۰) «بررسی تاریخی اشکالهای بعد چهارم در جهان اسلام»، جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۰۷، ص ۲۸-۱۱.

----- (۱۴۰۱الف) «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عبّاد و محقق طوسی)»، تاریخ فلسفه، دوره ۱۲، شماره ۴، ص ۳۹-۵۸.

----- (۱۴۰۱ب) «بررسی انتقادی تجرد حافظه در فلسفه صدرایی»، حکمت معاصر، دوره ۱۳، شماره ۲، ص ۳۳-۱.

----- (۱۴۰۱ج) «نقد قطب‌الدین رازی بر

بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان»، اندیشه دینی، شماره ۸۵، ص ۳۲-۴.

بلخی، ابوالقاسم عبدالله (۱۴۳۹ق) کتاب المقالات و معه عیون المسائل والجوابات، تصحیح حسین خانصر، راجح کردی و عبدالحمید کردی، ترکیه: کورامر.

بهشتی، احمد (۱۳۷۹) صنع و ابداع (شرح نمط پنج الاشارات و التنبیها)، تهران: دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه ج ۱۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.

حسینی طهرانی، محمدحسین (بی تا) در تجرّد قوه حافظه، نسخه دستنویس مؤلف؛ <http://www.maarefislam.net/yadashthayekhati/jongha/jong7/jong7.246.htm>

حلی، حسن بن یوسف (بی تا) شرح الاشارات، نسخه خطی شماره ۱۸۴۸، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

خوانساری، حسین (۱۳۸۸) الحاشیه علی شروح الاشارات، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین (۱۳۷۶) فلسفه زیارت: ترجمه و شرح رساله زیارة القبور، تحقیق احمد عابدی، قم: زائر.

----- (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

----- (۱۴۰۶ق) أساس التقدیس فی علم الکلام، قاهرة: مکتبه الکلیات الازهریه.

----- (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة فی علم الکلام، ج ۷، بیروت: دار الکتاب العربی.

----- (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.

سماکی استرآبادی، فخرالدین محمد (بی تا) حاشیه شرح التجرید، نسخه خطی شماره ۲۵۶۲،

کتابخانه حائری قم.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳) شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، به همراه پاورقیهای شهید مطهری، ج ۱، تهران: صدرا.

----- (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، ج ۴، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۴۳۰ق) نهاية الحکمة، ج ۲، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۵ق) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.

عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۴۱۴ق) وعایة الحکمة فی شرح نهاية الحکمة، ناشر مؤلف.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۳۱ق) تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل، ج ۲، تصحیح مجتبی احمد موسوی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

الأربعة، ج ١، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٣ب) الحكمة المتعالية فى الأسفار

الأربعة، ج ٣، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٣ج) الحكمة المتعالية فى الأسفار

الأربعة، ج ٤، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٣د) الحكمة المتعالية فى الأسفار

الأربعة، ج ٨، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٩) المسائل القدسية، تصحيح

منوچهر صدوقى سها، در مجموعه رسائل فلسفى،
ج ٤، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٩٢) شرح حكمة الاشراق قطب الدين

شيرازى، ج ٤، تصحيح و تحقيق نجفقللى حبيبي،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- ميرداماد، محمدباقر استرآبادى (١٣٨١) مصنفات

ميرداماد، ج ١، به اهتمام عبدالله نورانى، تهران: انجمن
آثار و مفاخر فرهنگى.

----- هروى، محمدشريف (١٣٦٣) انواريه (ترجمه و

شرح حكمة الاشراق سهروردى)، تصحيح حسين
ضيايى، بكوشش آستيم، تهران: امير كبير.

Broad, C. D. (1927). *Scientific Thought*.
London: Kegan Paul.

----- (١٩٩٨م) أمالى المرتضى (غور الفوائد و

درر القلاندى)، ج ٢، تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم،
قاهره: دار الفكر العربى.

فياضى، غلامرضا (١٣٦٢) درس بداية الحكمة، جلسه
٨٤

<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayeh/62/084/>

كراجكى طرابلسى، ابوالفتح محمد بن على
(١٤١٠ق) كنز الفوائد، ج ١، تحقيق عبدالله نعمه، قم:
دار الذخائر.

گلنبوى، اسماعيل (١٣١٧ق) حاشية على شرح
العضدية للدوانى، مطبعة عامرة.

مصباح يزدى، محمدتقى (١٣٩٠) آموزش فلسفه،
ج ٢، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره).

ملاصدرا (١٣٨١) الحكمة المتعالية فى الأسفار
الأربعة، ج ٢، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٢الف) شرح و تعليقه صدرالمتألهين
بر الهيات شفاء، تصحيح و تحقيق نجفقللى حبيبي،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٢ب) المبدأ و المعاد، تصحيح و
تحقيق محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، تهران:
بنياد حكمت اسلامى صدرأ.

----- (١٣٨٣الف) الحكمة المتعالية فى الأسفار

فردا
صبر

٣٠

تبیین تفکر انتقادی در رویکرد برساختگرایی (تحلیل و اسازانه قرآنی)

حیدر اسماعیل پور*

استفاده مؤثر از آنها در امر آموزش میشود. پژوهش حاضر تلاش میکند تفکر انتقادی مبتنی بر رویکرد ابعاد برساختگرایی معرفت انتقادی باز و نامحدود قرآنی را تبیین نماید. و اسازی بمعنی تحلیل و بازخوانی هر موضوعی بشیوه مرکززدایی از آن و یافتن ابعادی از موضوع است که اغلب از آن غفلت میشود.

کلیدواژگان: تفکر انتقادی، و اسازی، قرآن، وحی، معرفت خلاقانه، برساختگرایی، تعلیم و تربیت.

مقدمه

واژه نقد در لغت بمعنای تفکیک صحیح از غیر صحیح و خالص از ناخالص آمده است. بعبارت دیگر، نقد بمعنای محک زدن شیء و قرار دادن آن در دو دسته سالم و ناسالم است. فردی تفکر انتقادی یا تفکر نقادانه دارد که میتواند پرسشهای مناسب بپرسد و اطلاعات

چکیده

نظریه‌های تفکر انتقادی بطور کلی به دو دسته تقسیم میشوند: نظریه‌هایی که معطوف به بیان ویژگیهای مثبت و منفی پدیده‌های گوناگون، از جمله انسان هستند و نظریه قرآنی که تفکر انتقادی را مبتنی بر اعتقاد به دامنه باز، خلاقانه و نامحدود دانش خداوند قلمداد میکند. با بیچالش کشیدن مضامین مندرج در رویکرد بیان ابعاد مثبت و منفی، فضا برای به میدان آمدن دیدگاه معرفت متغیر و خلاقانه هموار میگردد؛ بدین صورت که تعلیم و تربیت بیش از پیش، ماهیتی دینی و بینهایت بخود میگیرد. در علم و دانش و بتبع آن، محتوای دروس مبتنی بر تفکر انتقادی، جنبه نامحدودنگرانه غالب است و تحت تأثیر دیگر ابعاد نظام فلسفی، یعنی ارزشها و معرفت، شکل میگیرد. فرایند باز و نامحدود بعد تفکر انتقادی قرآنی، منجر به رجحان رویکردهای خلاقانه و

* استادیار گروه علوم تربیتی (فلسفه و تربیت اسلامی)، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

haydar59201@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۴ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.6.9

مربوط را جمع‌آوری کند؛ سپس با خلاقیت، آنها را دسته‌بندی کرده و با منطق استدلال کند و در پایان به نتیجه‌ی قابل اطمینان برسد (واربرتون، ۱۳۸۸). پاول الدر معتقد است تفکر انتقادی به نوعی توانایی فردی برمیگردد تا بطور دقیق با ملاک ارزشیابی‌ی مناسب، بمنظور مشخص نمودن ارزش واقعی چیزها تفکر نمایم و در نهایت، داوری مستدل و عقلانی را انجام دهیم (Yin, 2004). تفکر انتقادی، تفکر دقیق و منظم است و قواعد منطق و استدلال علمی‌ی را دنبال میکند که همراه با آن مفاهیم مفید و جدید و احتمالات گوناگون بمنصه ظهور میرسند و هر دو مهارتهایی مهم در آموزش علمی امروزی هستند (Bianca & Wolbers, 2020: p. 31).

نقد در همه زبانه‌ی اروپایی، البته با کمی تفاوت، با لغت «کریتیک» (Critic) شناخته میشود که از واژه یونانی «کریتیس» مشتق شده و برای خود یونانیان معانی‌ی همچون «جداسازی»، «داوری» یا حتی «دادرسی» داشته است. تورنس (Torrance) تفکر انتقادی را اینگونه تعریف میکند: «دانشجویان همه دانش قبلی خود را در یک موضوع خاص مرور کنند و مهارتهای تفکر خودشان را ارزیابی کرده و تغییر رفتار دهند» (Emir, 2009). عبارتی دیگر، تفکر انتقادی یعنی شکاکیت بهنجار (Stapleton, 2011). افراد برخوردار از تفکر انتقادی دارای این ویژگیها هستند: پذیرش ایده‌های جدید، انعطاف‌پذیری، تمایل به تغییر، نوآوری،

خلاقیت، تحلیلی بودن، جسارت، خستگی‌ناپذیری، اشتیاق، پرانرژی بودن، خطرپذیری، برخورداری از معرفت، کاردانی، مشاهده‌گری و تفکر (Carr, 2016). وقتی میگویند چیزی را نقد زد یعنی آنها را از هم جدا کرد و نگاه کرد و بررسی نمود تا خوبها را از پستها بشناسد (معلوف، ۱۳۸۴: ۸۶).

غزالی در مقام یکی از متفکران بزرگ اسلامی، با نگاهی انتقادی به تربیت پرداخته است. او در مورد علم و مذهبی که بر اساس تقلید بدون اندیشه حاصل شود، ابراز نگرانی کرده، زیرا از نظر وی کسی که تقلید میکند نابیناست و در پیروی از نابینایان و مقلدانشان، خیری نیست (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۰). از دیدگاه غزالی شک باید بوجود آید، زیرا کسی که شک نکند، نظر نکرده و کسی که نظر نکند، نمیبیند و کسی که نمیبیند، در نابینایی و گمراهی فرو میماند (همان: ۱۶۳). دریدا معتقد است هدف بازسازی مشخص نمودن تفاوتها در معناست. او میگوید: اگر شما فکر میکنید که ایده‌هایمان شناخته شده، پس بازسازی‌گرایی باید نوعی تفاوت با اینگونه شناخت را نشان دهد (Higgs, 2002).

«تعلیم و تربیت» و تفکر انتقادی مفهومی پیچیده و فعالیتی ویژه است و بیشتر اوقات بعنوان فعالیت تحصیلات رسمی نیز تعریف میشود و اینگونه مورد استفاده قرار میگیرد تا درباره چنین فعالیتهای و نتایجی قضاوت و داوری نماید. هر چند اگر بخواهیم درباره فعالیتهای

تربیتی داوری کنیم - بعنوان مثال، زمانی که می‌پرسیم تربیت «خوب» یا «مؤثر» چیست؟ - در اولین مرحله با پرسشی دیگر مواجهیم و آن اینکه چه پرسشی در مورد کدام تربیت مطرح است؟ هدف اساسی تربیت ریشه در چیستی امری ممکن دارد که «کارکرد کیفی» نامیده میشود و آن روشی است که بر اساس آن، فعالیتها و فرایندهای تربیتی منجر به دسترسی به دانش، مهارتها و موقعیتهایی میشود که برای انجام برخی کارها ضروریند و بصورت مخصوص (آموزش یک حرفه ویژه) یا عمومی (آموزش آزاد «مهارتهای زندگی») تحقق پیدا میکند.

تغییر رویکردهای انسان امروزی نشان‌دهنده ظهور ایده‌یی نسبتاً جدید درباره تفکر انتقادی متریان دینی و اسلامی است. فصل مشترک رویکردهای کنونی اینست که تفکر انتقادی وضعیتی مبتنی بر عقل محدود با گستره کم در دنیای صرفاً مادی و فیزیکی نیست، بلکه بنوعی برساخته‌یی دینی، اعتقادی، فرهنگی و مبتنی بر معرفت‌شناسی قرآنی و وحیانی است. از این رویکردها به «برساخت تفکر انتقادی قرآنی وحیانی متریان» تعبیر میشود. انتقادات برساخت‌گرایان قرآنی از رویکرد تفکر انتقادی انسان‌گرایانه باعث شده غلبه و تسلط آن بر مطالعات تفکر انتقادی انسان‌گرایانه تا حدودی متزلزل شود؛ بگونه‌یی که اکنون شاهد تنشی ذاتی میان رویکرد تفکر انتقادی محدود و بسته با ابعاد مثبت و منفی) صرفاً انسان‌گرایانه (غیرالهی)، و رویکرد برساخت‌گرایی باز و نامحدود قرآنی و

معرفت الهی هستیم. تغییر در رویکردها نسبت به تفکر انتقادی برای متربی مسلمان بسیار اهمیت دارد، زیرا بطور قابل توجهی، رویکردهای گوناگون نسبت به تربیت و تفکر انتقادی را برای متریان در پی دارد.

اصطلاح ساخت‌شکنی (آلمانی Destruction/ Abbau) که هایدگر آن را بیش از هوسرل بکار برده، در واقع ناظر به همان چیزی است که هوسرل پیشتر از آن بعنوان فروکاهش پدیدارشناختی نام برده و تعبیر «ساخت‌شکنی ذهنی» را درباره آن بکار برده بود. منظور از این تعبیر اینست که برای آشکار شدن ریشه‌های پنهان شده داوریهها، باید مفاهیم نظری علمی را که در مورد جهان عینی بکار می‌بریم، به حالت تعلیق درآوریم و کنار بگذاریم تا بتوانیم به ریشه‌های اساسی آنها در زیست‌جهان و من فرارونده، دست یابیم (باقری، ۱۳۹۹: ۳۹۲).

معمولاً و اساسی را نقد ساختارشناسانه یا شالوده‌شناسانه متون فلسفی بحساب می‌آورند. اینگونه دریافت، با اینکه بخشی از حقیقت را بیان میکند، اما از بیان بخش مهمتر حقیقت غافل است. و اساسی، ضمن بکارگیری انتقاد بنیادین در خوانش متنها و بررسی پدیده‌های گوناگون، روابط ناعادلانه و سلسله‌مراتبی میان مفاهیم و پدیده‌ها را نشان میدهد و زمینه‌یی برای ارتباط دوسویه و عادلانه‌تر را فراهم میکند (همو، ۱۳۹۸: ۶۰).

بر این اساس، پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسشهاست:

۱. ماهیت تفکر انتقادی بر مبنای دیدگاه قرآن کریم، چیست؟

۲. ویژگیهای تفکر انتقادی در این رویکرد کدامند؟

۳. از منظر رویکرد قرآنی چه نقدهایی بر دیدگاه تفکر انتقادی با ابعاد مثبت و منفی، وارد است؟

۵. با توجه به رویکرد قرآنی به تفکر انتقادی، ماهیت تعلیم و تربیت دستخوش چه تغییراتی میشود؟

بیشتر آثار خوبی درباره تفکر انتقادی منتشر شده، اما در مورد موضوع خاص این نوشتار سابقه‌ی وجود ندارد؛ البته پژوهشهایی وجود دارند که از روش و اساسی استفاده کرده‌اند، از جمله طیبی ابوالحسنی، ۱۳۹۸؛ شیخه و همکاران، ۱۳۹۷؛ باقری، ۱۳۸۹؛ ایزدپناه و شمشیری، ۱۳۹۹. بطور خلاصه، بررسیها نشان میدهد پژوهشی جدی در ارتباط با برساخت‌گرایی قرآنی و حیانی تفکر انتقادی انجام نشده است.

رویکرد روش‌شناسانه این پژوهش و اساسی است. و اساسی خوانشی دوسویه است؛ در یکسو رویکردهای صرفاً انسان‌گرایانه، و در سوی دیگر، رویکردهای نامحدود توحیدی مبتنی بر آموزه‌های قرآن. آیا کشف معنا و حقیقت تفکر انتقادی در گرو تفکر انتقادی انسان‌شناسانه است یا آموزه‌های قرآنی این ساخت معنا و معرفی آن را تبیین میکنند؟ در این تحقیق با بکارگیری روش و اساسی و جابجایی مرکز-حاشیه، تفکر انتقادی بر حسب

رویکرد توحیدی قرآنی نامحدود در هفت مرحله زیر بررسی میگردد.

گام اول، در نظر گرفتن یک متن

مرحله اول در روش و اساسی ملاحظه نمودن یک متن است. متن در دیدگاه و اساسی، عبارتست از هر محصول چاپی، دیداری یا شنیداری که قابل خواندن، دیدن یا شنیدن باشد؛ مثلاً یک مقاله، کتاب، فیلم، نقاشی یا آهنگ. متن، محدود به اثر نوشتاری نیست، بلکه رخدادهای اجتماعی و سیاسی، نهادهای اجتماعی و اعمال فردی و اجتماعی نیز بمنزله متن در نظر گرفته میشوند و و اساسی درباره آنها قابل طرح است. در این تحقیق تفکر انتقادی بعنوان متن در نظر گرفته شده است. آثار نگاشته‌شده در پژوهشهای پیشین در باب انتقاد و تفکر انتقادی، متن مورد استفاده دیگر در این تحقیق هستند.

گام دوم، مبانی نظری و بازشناسی قطبهای متضاد در متن

مرحله دوم در روش و اساسی، شناخت قطبهای متضاد در متن است. «قطبها ممکن است عبارت باشند از جسم و روح، فرد و جامعه، زنانگی و مردانگی و نظیر آن. بر این اساس یکی از خط‌مشیهای و اساسی معطوف به بازشناسی قطبهای متضاد در یک متن خواهد بود» (باقری، ۱۳۸۹). ریشه‌های تفکر مبتنی بر تغییر و و اساسی به دیدگاه نیچه باز میگردد. او با اشاره به دیدگاه زرتشت، مینویسد: «زرتشت به میان مردم آمده و پایان این روزگار را اعلام

کرده است. او از «واپسین انسان» سخن گفت. این اعلام پایان سلطه عقلانیت، و در واقع، اعلام پایان متافیزیک است» (نیچه، ۱۳۸۴: ۸). او در چنین گفت زرتشت، این پایان را با مفهوم «واپسین انسان» نشان می‌دهد. از نظر نیچه، عقلانیت به این دلیل محکوم به شکست است که از درک واقعیت تراژیک زندگی باز میماند؛ اینکه ما محدود به خویشیم. ما میراییم و معرفتمان از قلمرو تجربه حسی فراتر نمی‌رود (مصلح و پارسا، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

مفهوم «واسازی» را دریدا مطرح کرده است. او پیروی از نیچه، ثباتی برای مفاهیم در نظر نگرفته و به تفکر از نوع خلاقانه، باز و سیال بدون هدف، اشاره دارد. دریدا حضور را واسازی می‌کند و «تفاوت» (the difference) را بجای آن می‌نشانند؛ حضور نامی است برای هر مفهومی که نشانگر ثبات، قرار و دوام باشد. حضور چیزی یعنی نزد خود بودن آن چیز. بنابراین حضور یعنی شیئیت؛ یعنی ذاتمندی و بقول دریدا، مفاهیمی همچون ذات، اصل، جوهر و سوژه، همگی به حضور اشاره دارند (Derrida, 1967: p. 279). حضور ثبات است و ایستایی، و تفاوت پویایی است و تغیر. از آنجا که دریدا امر ثابت و متعین بیرون از مناسبات جهان را نمی‌پذیرد، متفکری حلولی است، نه استعلایی. او معتقد است نه تنها هیچ ثباتی در حوزه‌های مختلف و از جمله تفکر انتقادی نیست، بلکه هیچ موجود واحدی نیز وجود ندارد. مفهوم زایش تفکر انتقادی خلاقانه، شدن و تغیر بدون ریشه و نیز عدم مبنای گروهی هدفمند، مورد توجه

اساسی اوست. خود مفهوم خاستگاه، سرآغاز، مرکز، مبدأ، معنا، گفتار و حضور را از جایگاهش پایین میکشد. او بگونه‌ی خاستگاه را تعریف میکند که بتواند از دل چیزی بروید (Idem, 1982: pp. 362-363).

در حالیکه ساخت‌گرایان، ارتباط قطبها را بر حسب استعاره «مرکز/ پیرامون» در نظر می‌گرفتند و یکی از قطبها را در کانون و دیگری را در حاشیه متن لحاظ می‌کردند (Idem, 1987: p. 57)، دریدا معتقد است دیدگاههای بسیاری در مورد ابعاد متفاوت تفکر انتقادی وجود دارد که بسیاری از آنها در تقابل با یکدیگرند. بیشتر دیدگاهها بر یک یا دو بُعد مثبت یا منفی تفکر و اندیشه تمرکز و تأکید دارند و به افراد دانش و تواناییهایی برای درک جنبه‌ی از رشد عرضه میکنند. بعقیده برخی، تفکر انتقادی عبارتست از: فرایند خودسامان‌دهنده و هدفمند، بعنوان یک نتیجه تفسیر، تحلیل، ارزشیابی، استدلال و توضیح و تبیین شواهد، مفاهیم، روشها، استانداردها و ملاکهایی که استدلال و قضاوت بر اساس آن شکل می‌گیرد (Weilian, 2020).

معرفت تفکر انتقادی مبتنی بر قرآن و وحی

در نظام تعلیم و تربیت اسلامی، توجه به عقل و پرورش آن، جایگاهی ارزشمند دارد. آیات قرآن مجید با الفاظ و تعابیر مختلف، کلام معصومان (علیهم‌السلام) و گفتار دانشمندان، مؤید این ادعاست. بهمین دلیل آیات متعددی با مضامین گوناگون، انسان را به خردورزی،

تدبر و عقلگرایی فرامیخوانند (کلینی، ۱۳۴۳: ۱/
باب عقل و جهل، روایت ۲۴).

دو طیف دیدگاه در زمینه تفکر انتقادی در حوزه قرآن‌پژوهی از هم قابل تشخیصند. در یکسو، دیدگاه‌هایی هستند که تفکر انتقادی از منظر قرآن را وضعیت پرداختن به ابعاد مثبت و منفی میدانند و در سوی دیگر، دیدگاه‌هایی که تفکر انتقادی را نه وضعیتی ضرورتاً مشخص (مثبت یا منفی)، بلکه پدیده‌یی تلقی میکنند که بگونه‌یی متمایز، بشکل معرفت نامحدود و نامشخص با رویکرد الهی ساخته شده‌اند. دسته نخست، با توجه به تعریف تفکر رایج انتقادی بر مبنای انسان‌شناسانه در قرآن کریم لحاظ میگردند. این رویکردها به توضیح چگونگی تفکر انتقادی (مثبت و منفی) میپردازند. دسته دوم، بر مبنای نگرش معرفت‌شناسانه صرفاً توحیدی توضیح میدهد که تفکر انتقادی به چه معناست و اینکه نحوه مواجهه با تفکر انتقادی، متمایز و متفاوت از تعریف مرسوم و معمول آن که به حدود و مرزهای مثبت و منفی محدود است، میباشد؛ «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا؛ پروردگارا بر علم من بیفز» (طه/ ۱۱۴).

اولاً، تفکر انتقادی مبتنی بر بینش الهی، فراتر از ابعاد مثبت و منفی است و عبارتی قلمرو آن نامشخص و نامحدود است. ثانیاً، خداوند به این نوع معرفت آگاهی دارد و معرفت آدمی، بطور کامل به آن دسترسی ندارد. فرصت خلاقانه شاید برای انسانی است که هر بار در این دریای شناخت با خلاقیت خود

دست به کسب معرفتی بیشتر بزند و روز بروز مرزهای علم را بگستراند. با این حال، در مقایسه با مشخص بودن مرزهای تفکر انتقادی، بر اساس حکمت الهی، دامنه و قلمرو اینگونه معرفت باز و نامحدود است. بنابراین در متن تفکر انتقادی میتوان از دوگانه متضاد «تفکر انتقادی همچون بعد مثبت و منفی» و «تفکر انتقادی بمثابه دانش با قلمرو باز، متغیر و نامحدود» سخن گفت. این دو گونه خود منجر به دو گونه دیگر میشوند؛ «تفکر انتقادی بمثابه بودن ابعاد (مثبت و منفی)» و «تفکر انتقادی بمثابه دانش باز، متغیر و نامحدود».

اکنون، بعد از تعریف دو قطب «تفکر انتقادی (مثبت و منفی)» و تفکر انتقادی (متغیر و نامحدود)» به بررسی این موضوع میپردازیم که نظریه‌ها و پژوهشها بطورکلی تحت سیطره کدام قطب قرار داشته و کدامیک در حاشیه قرار گرفته است.

ریشه معرفت و تفکر انتقادی حقیقی و واقعی انسان مؤمن و مسلمان، با اعتقاد دینی‌یی که دارد، کامل نو بوده و مدام در حال زیاد شدن بوده و نامحدود است، بنابراین خلاقانه و با گستره‌یی باز، رو به گسترش است. بر خلاف تفکر انتقادی حاکم بر رویکرد اومانستی، آدمی چون موجودی ضعیف، فقیر است - یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر/ ۳۵) - نمیتواند به معرفت کامل دست یابد و صاحب اصلی معرفت، خداوند کریم است. انسان در تفکر انتقادی با رویکرد قرآنی، با اعتقادی که به

خداوند دارد و مبانی توحیدی وی که در حال کامل شدن است، بر خلاف رویکرد انسان‌گرایانه، حد و مرزی مشخص و بسته ندارد؛ «فلاتضربوا لله الامثال ان الله يعلم و انتم لا تعلمون؛ برای خدا امثال (و شبیه‌ها) قائل نشوید! خدا میداند و شما نمیدانید» (نحل / ۷۴). این نوع نگرش بر خلاف رویکرد پست‌مدرنیستی و تکه‌تکه، از پیوستگی و هدفداری با بینش توحیدی حکایت دارد.

از ابن عباس روایت شده که قریش به یهودیان مراجعه کردند که از امور دینی چیزی به ما یاد دهید تا از این مرد (پیامبر) بپرسیم (شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد). یهودیان گفتند: از او درباره روح بپرسید. آنها از حضرت پرسیدند که روح چیست؟ این آیه نازل شد: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ از تو درباره «روح» میپرسند، بگو روح از فرمان پروردگار من است؛ و از علم و دانش جز اندکی به شما داده نشده است» (اسراء / ۸۵). آنها وقتی این آیه را شنیدند گفتند: اتفاقاً ما علم بسیاری داریم، ما تورات داریم و هر که تورات داشته باشد، علم بسیار دارد. در پاسخ، آیه ۱۰۹ سوره کهف نازل شد: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۲۱). چنانکه ملاحظه میشود، دانش و علم انسانی به هر میزان که برسد، باز هم انسان مؤمن معتقد و حقیقی، به کمی و ناچیزی آن اعتراف دارد. پیروی از رویه دوری از افراط و تفریط، مورد توجه معصومین (علیهم‌السلام) نیز بوده و

آنها به گزیدن رویه‌یی شایسته تفکر انتقادی توجه داشتند.

بوجود آمدن حالت شک امری عادی است و حتی براساس برخی آیات، حصول آن برای شخصیتی چون پیامبر اکرم (ص) نیز محتمل است، اما آنچه اهمیت دارد اینست که نباید شک بوجود آمده، در باور قلبی انسان نفوذ کند (عطاالله و موسوی، ۱۳۹۶: ۱۱۶)؛ «فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ؛ پس اگر شک و ریبی از آنچه بر تو فرستادیم در دل داری، از خود علمای اهل کتاب که کتاب آسمانی پیش از تو را میخوانند، بپرس. همانا (کتاب آسمانی) حق از جانب خدایت بر تو آمد و ابداً نباید شک و ریبی در دل راه دهی» (یونس / ۹۴). امام علی (ع) نیز فرموده‌اند شک و تردید فرد عاقل درباره یک مسئله، از یقین جاهل به آن مسئله درستتر است. حضرت توجه بیش از اندازه به شک و تردید در مسائل را مردود می‌شمارد تا جاییکه میفرماید: «از بدبختی مرد اینست که شک، یقین او را فاسد کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۰: ۷۱). پس شک و تردید باید آگاهانه و به اندازه باشد. شک راهبردی، یکی از ویژگیهای تفکر انتقادی است.

گام سوم، جستجوی آرایش قطبها

در این مرحله بجای در حاشیه قرار دادن رویکرد تفکر انتقادی صرفاً انسان‌گرایانه و مرکزیت دادن به دیدگاه تفکر انتقادی قرآنی، باید به ارتباط این دو دیدگاه متضاد و تأثیر آنها بر

یکدیگر توجه کرد. بر همین اساس، تفکر انتقادی با وجه انسان‌گرایانه، باید از حالت معیار خارج شود و با توجه به ویژگی آرایش قطبها نسبت به یکدیگر، با قرار دادن مفهوم مذکور در زمینه مضامین دیگر، معنای آن واکاوی شود (باقری، ۱۳۸۹). در حقیقت، مقصود بچالش کشیدن دو نوع تفکر انتقادی صرفاً انسان‌گرایانه و تفکر انتقادی قرآنی است. بهمین دلیل، در آرایش قطبها باید نشان داده شود که وجهی از حقیقت مکتوم باید آشکار گردد و برای اینکه این امر محقق شود، باید مشخص گردد که هر یک حاوی حقیقتی درباره تفکر انتقادی هستند و هیچکدام بتنهایی کامل نیستند. در این صورت، رابطه مرکز-حاشیه نیز تغییر کرده و به رابطه مرکز-مرکز تبدیل میشود. ملاحظه تفاوت‌های اعتقادی و مذهبی در ماهیت تفکر انتقادی، نشان میدهد که دیدگاه‌های صرفاً انسان‌گرایانه تفکر انتقادی رابرت انیس (Robert Annis)، حقایق جهانی، ازلی و ابدی نیستند. در نتیجه، تفکر انتقادی آنطور که رابرت گفته صرفاً انسان‌گرایانه و محدود به عقل صرف آدمی نیست، بلکه معرفت تفکر انتقادی بر اساس آنچه قرآن بدست میدهد، تفاوت دارد، زیرا فرایند تفکر انتقادی با رویکرد قرآنی بشیوه الهی همراه با علم و حیانی اتفاق می‌افتد. در نتیجه، تفکر انتقادی انسان‌گرایانه جدای از نگرش توحیدی نیست و فضایی باز و نامحدود دارد.

مضمون «سره‌بندی» دلوز و گاتاری (Deleuze and Guattari) در اینجا میتواند مهم باشد (Kelly, 2018)؛ به این معنا که هم‌افزایی

تفکر انتقادی انسان‌گرایانه و تفکر انتقادی و حیانی قرآن، بعنوان مجموعه‌یی ساخته شده با هم، میتوانند حقایقی بیشتر را درباره تفکر انتقادی نشان دهند تا اینکه هر کدام بتنهایی بخواهند این کار را انجام دهند. در این نوع از ساختن، تفکر انتقادی هم انسان‌گرایانه است و هم و حیانی و قرآنی.

گام چهارم؛ قرار دادن متن در زمینه

یکی از عواملی که به واسازی یک متن منجر میشود، قرار داشتن یک متن در زمینه است. استقرار یک متن در زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، مانع از آن خواهد بود که متن مطلق و محور باشد، بلکه وابستگی آن به عوامل زمینه‌یی آشکار خواهد شد (باقری، ۱۳۸۹: ۴۰۸). در این قسمت میتوان با قرار دادن و وابسته ساختن مفهوم تفکر انتقادی به زمینه اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی کشورهای مدرن غربی، به سوگیریهای آن با توجه به بافت و زمینه توجه نمود و این امر مطلق و محض بودن متن (تفکر انتقادی با رویکرد صرفاً انسان‌گرایانه) و مفاهیم آن را از بین برد؛ بدین ترتیب واسازی شکل میگیرد. پاول الدر معتقد است تفکر انتقادی صرفاً مفهومی انسان‌گرایانه بوده و تنها به نوعی توانایی فردی برمیگردد و ملاکی دینی و الهی برای آن وجود ندارد (Yin, 2004). بهمین دلیل، از لحاظ معرفت‌شناسی نظریه تفکر انتقادی انسان‌گرایانه با پرسش و نقد جدی از

طرف متفکران انتقادی قرآنی و مدافعان معتقد به مبانی دینی در امر تعلیم و تربیت، روبرو شده است.

گام پنجم، وارونه کردن قطبهای متضاد در متن
در این مرحله باید به وارونه کردن قطبهای متضاد در متن پرداخت؛ یعنی به رویکرد تفکر انتقادی و حیانی مبتنی بر قرآن مرکزیت داده شود و رویکرد تفکر انتقادی انسان‌گرایانه در حاشیه قرار گیرد. البته هدف این مرحله واژگون‌سازی دیدگاه تفکر انتقادی انسان‌گرایانه نیست - چون هدف اصلی واسازی است، نه واژگون‌سازی - بلکه جابجایی امر مرکزی و امر حاشیه‌یی است (محمدپور، ۱۳۹۶: ۴۷۰). بیان دیگر، در این مرحله هدف آنست که رابطه مرکز-حاشیه معکوس شود تا تغییراتی که در مضمون تفکر انتقادی بوجود می‌آید، مشاهده گردد. اکنون باید ببینیم با این تغییر، تفکر انتقادی چه سیمایی بخود می‌گیرد.

چنانکه گفته شد، رویکرد تفکر انتقادی انسان‌گرایانه در پی دیدگاهی بود که با تکیه بر عقل محدود آدمی به بررسی و واکاوی پدیده‌های گوناگون نظام هستی پردازد. در مقابل، تفکر انتقادی مبتنی بر دیدگاه معرفت‌شناسی قرآنی، پاسخهایی بیشمار برای پرسشهایی از این دست: تفکر انتقادی چیست؟ دوران تفکر انتقادی چگونه است؟ و تفکر انتقادی چه تجربه‌ها و کنشهایی را در برمیگیرد؟، فراهم می‌آورد و بجای یک طرز تلقی و نگرش محدود مبتنی بر جنبه انسان‌گرایانه

صرفاً، از تفکر انتقادی «نامحدود و باز» یا «خلاقانه»، و بجای هویت‌های منسجم و محدود، از هویت‌های دینی و الهی با گستره وسیع سخن می‌گوید. هنگامی که ما مشغول بیان تفکر انتقادی یک متربی هستیم، باید متوجه این نکته باشیم که در حال توصیف ادراکات دینی، مذهبی و اعتقادی و پیش‌داوری‌های ویژه خودمان هستیم. بدین ترتیب، نحوه تفکر انتقادی متربیان با توجه به نگرش و معرفت و علم باز و خلاقانه و نامحدود قرآنی، شکلی تازه بخود می‌گیرد، زیرا با نگرش علوم قرآنی، چگونگی مشاهده و تبیین تفکر انتقادی توسط ما از طریق متن قرآنی و بنا بر رویکرد عقیدتی و دینی شکلی تازه پیدا میکند و دامنه کسب معرفت انتقادی برای متربی مؤمن باز و گشوده است و میتواند بمرور آن را کامل کند. در نتیجه، برداشت تفکر انتقادی مبتنی بر معرفت و حیانی قرآن، جایگزین برداشت انسان‌گرایانه تفکر انتقادی صرفاً انسانی میشود و بهیچوجه تفکر انتقادی و شکل معرفت‌شناسانه محدود و بسته صرفاً انسانی از تفکر انتقادی را توصیه نمیکند، بلکه برساخت‌های خلاقانه و دامنه نامحدود را پیشنهاد میکند.

* * *

در یک جمع‌بندی کلی میتوان خصوصیات زیر را برای تفکر انتقادی از نگاهی برساخت‌گرایانه برشمرد:

۱. تفکر انتقادی یک حقیقت و واقعیت مبتنی بر نگرش انسان‌گرایانه و محدود نیست، بلکه برساخته‌یی دینی، عقیدتی و وحیانی است. در

این رویکرد، وقتی تفکر انتقادی یک متربی را بیان میکنیم، در حال توصیف اندیشه‌های دینی، الهی، عقیدتی و وحیانی و پیش‌داوریهای ویژه خودمان هستیم.

۲. تفکر انتقادی با نگرش انسان‌گرایانه، بسته، محدود و مشکل‌ساز است.

۳. از آنجا که تفکر انتقادی نیازمند پاسخ همه‌جانبه و هدایت‌گرایانه به متربی است، آماده نمودن یک رویکرد علمی جامع درباره تفکر انتقادی، دشوار خواهد بود.

۴. بجای یک حقیقت محدود و منفرد و کلی، حقایق بسیاری در مورد تفکر انتقادی وجود دارند.

در نتیجه با مرکزیت دادن به رویکرد برساختگرایی معرفت‌شناسانه قرآنی تفکر انتقادی، این پیش‌فرض که دسته‌یی از شایستگیهای محدود و صرفاً انسان‌گرایانه تفکر انتقادی وجود دارند که از همان ابتدا مجوز تعریف تفکر انتقادی را صادر میکنند، کنار گذاشته میشود و در عوض، بر تفاوت‌های انتقاد و تنوعات تفکر انتقادی در بافتهای متنوع دینی، عقیدتی و مسلکی تأکید و تمرکز میشود.

گام ششم، مفهوم‌پردازی جدید

حالا با معکوس شدن رابطه مرکز-حاشیه رویکردهای متضاد و با قرار دادن رویکرد تفکر انتقادی باز قرآنی در مرکز، این امکان فراهم می‌آید که تفکر انتقادی را بصورت‌هایی جدید مفهوم‌پردازی کنیم. البته در مفهوم‌پردازی جدید بنیادهای انسان‌شناسانه با گستره محدود کنار گذاشته

نمیشوند، زیرا واسازی بدنبال طرد یا براندازی یک رویکرد غالب و مسلط نیست، بلکه در جستجوی آنست که نشان دهد با تسلط یک دیدگاه خاص، مانند رویکرد تفکر انتقادی انسان‌گرایانه، چگونه مؤلفه‌های مهم و اساسی تفکر انتقادی کنار گذاشته شده یا مورد غفلت واقع میشوند. در نهایت، این نگرش قصد دارد با این فعالیت زمینه ارزش دادن به دیدگاه در حاشیه قرار گرفته شده (یعنی تفکر انتقادی قرآنی) را فراهم سازد. مفهوم‌پردازی جدید کوششی است برای اینکه نشان دهد تفکر انتقادی نمیتواند بطور محدود و بسته، به نگاهی صرفاً انسان‌گرایانه و با گستره معرفت‌شناسی کم‌مقدار تقلیل یابد.

نظریه‌پردازان تربیتی متمایل به فلسفه واسازی دریدا، در تحلیلهای خود توجهی خاص به رابطه تعلیم و تربیت با عدالت از نگاه دریدا دارند. دریدا در جایی گفته است که واسازی، عدالت است. البته منظور او از عدالت، مضمون رایج آن که شامل اموری چون توزیع عادلانه اموری از قبیل حقوق، وظایف و منافع اجتماعی و اقتصادی میگردد، نیست، بلکه تحلیلگران تربیتی اندیشه دریدا، عدالت را در تقابل با چیزی در نظر میگیرند که نانسی فریزر (Nancy Fraser) آن را «بیعدالتی فرهنگی یا نمادین» خوانده است (McCormick, 2001). درمان این بیعدالتی در بازتوزیع و نشر تفکرات انتقادی صرفاً انسان‌گرایانه و با گستره کم نیست، بلکه در روی آوردن و توجه اساسی به معرفت و شناخت الهی، شناسایی و بررسی مفاهیم بنیادین دینی، اعتقادی و توحیدی و ... است.

مفهوم تفکر انتقادی متربیان نیز به این معناست که عوامل دینی، عقیدتی و وحیانی در ماهیت تفکر انتقادی متربیان ارزش یافته و برسمیت شناخته شوند و متربیان نیز بعنوان آفریده‌هایی فهم شوند که از بییش و تفکر انتقادی مبتنی بر معرفت‌شناسی قرآنی برخوردارند؛ یعنی انسانهای عاملی (ر.ک. باقری، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۹) که با پایبندی به اصول اساسی دین اسلام، بعنوان متربیان مؤمن و معتقد به خدا و باایمان، با معرفت وحیانی انتقادی متفاوت و متمایز از تفکر انتقادی رایج، درصدد رسیدن به کمال و سعادت خویشتن هستند؛ نه بعنوان موجوداتی ناقص بلحاظ تفکر انتقادی صرفاً انسان‌گرایانه که صرفاً بر اساس ادراک انتقادی محدود انسان‌گرایانه، به تعریف و تفسیر نظام هستی میپردازند. این نوع برداشت، به ما در فهم خصوصیات تفکر انتقادی و تفاوت‌های مسالک و مذهب در درون بافت تاریخی ویژه متربیان، کمک میکند. در این زمینه، متربیان از طریق نگرش انتقادی قرآنی مبتنی بر علم الهی و نامحدود، خودشان فعالانه یک دنیای تفکر انتقادی متمایز و یگانه در شکل و محتوای خویش را آشکار میسازند.

گام هفتم، تحلیل شبه‌فرارونده

در تحلیل شبه‌فرارونده از شرط‌های امکان و عدم امکان سخن گفته میشود. این مرحله، با مرحله پیشین مرتبط است (همو، ۱۳۸۹: ۴۱۲). بر اساس دیدگاه رابرت، تفکر انتقادی مجموعه‌یی از مهارت‌های عقلانی صرفاً با بییش

انسان‌گرایانه را در برمیگیرد که در زندگی روزمره توان قضاوت، استدلال و گزینش را بمنظور پاسخگویی به مشکلات و مسائل روزانه، به متربیان میدهد. نظریه‌پردازان پست‌مدرن، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان کنونی و بیشتر پژوهشگران، با تحقیقات و بررسیهایی که در مورد تفکر انتقادی در کشورها، جوامع، مناطق و فرهنگ‌های مختلف بعمل آورده‌اند، نشان میدهند که تفکر انتقادی در این جوامع و فرهنگ‌ها صرفاً مبتنی بر مؤلفه عقلانیت نبوده و در بافتهای متفاوت، تحت تأثیر دین، آیین و رسوم نیز قرار میگیرد و مؤلفه‌های مهم موجود در تفکر انتقادی متربی - از جمله رفتار، استدلال، قضاوت، ارزشیابی، گرایش، نتیجه‌گیری و... - بمیزان زیادی تحت تأثیر مذهب، عقیده دینی، علم الهی و نامحدود و خلاقانه‌یی است که او را احاطه کرده است.

از آنجاییکه تنها یک الگوی واحد تفکر انتقادی وجود ندارد، شیوه واحد و محدود تفکر انتقادی متربیان جای خود را به شیوه‌های گوناگونی میدهد که وابسته به بافتهای دینی و اعتقادی و وحی باوری هستند. بیان دیگر، زمینه‌های دینی-عقیدتی و مذهبی و الهی، محور تفکر انتقادی قرار میگیرند. ازاینرو، آموزش نوعی توانایی صرفاً انسان‌شناسانه، جای خود را به این ایده میدهد که انسان بنده خداوند است و معرفت را خالق یگانه به وی عطا میکند و کسب معرفت تنها به پشتوانه تفکر و اندیشه خود آدمی، نیست و کامل نمیشد. تفکر انتقادی قرآنی با توسل و

توجه به آموزه‌های دینی است و معرفت کامل آن نیز نزد خداوند کریم است و انسان صاحب و مالک کامل شناخت نیست. فراهم نمودن فلسفه یا همان چستی، چرایی و چگونگی تفکر انتقادی، مبتنی بر فرصتهایی با رویکرد دینی و توحیدی است که معلمان و خانواده‌های متعهد به آن می‌پردازند.

همچنین، در رویکردهای تفکر انتقادی انسان‌گرایانه محدود و بسته سنتی و قدیمی، متریان اغلب فاقد بینش و معرفتی جامع و همه‌جانبه برای مشارکت و تبیین مسائلی بودند که با آنها روبرو میشدند. از نظر برساخت‌گرایان تفکر انتقادی قرآنی و نظام معرفت‌شناسانه و حیانی، نظام هستی، ایده، معرفت، ارزشها و ادراکات درباره خود و دنیا، محترم بوده و با نگاه توحیدی، انسان بعنوان «خليفة الله» برسمیت شناخته میشود. در این الگو، تربی از نگاه کامل و جامع الهی، همانند فردی در نظر گرفته میشود که معرفت خود را با نظر به ذات لایزال، کامل میکند و گسترش میدهد (شیخه و همکاران، ۱۳۹۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این تحقیق به بررسی دو دیدگاه درباره تفکر انتقادی پرداخته شد. این دو دیدگاه در دو قطب مقابل هم قرار دارند. رویکرد تفکر انتقادی محدود یا انسان‌گرایانه که رابرت نماینده اصلی آن است، تفکر انتقادی را بمثابة محصولی صرفاً عقلانی، بسته و امری دنیوی میداند و رویکرد مقابل، تفکر انتقادی را یک برساخته توحیدی و

و حیانی معرفی میکند. در دهه‌های اخیر دیدگاه تفکر انتقادی مبتنی بر عقلانیت محض انسان در مرکز و دیدگاه برساخت‌گرایی قرآنی در حاشیه قرار داشته است. در این پژوهش با جابجایی مرکز با حاشیه، سعی شد نشان داده شود که میتوان زمینه لازم برای تدوین تعریفی جدید از تفکر انتقادی فراهم کرد. مفهوم‌پردازی جدید از تفکر انتقادی مرتبی که برگرفته از برساخت‌گرایی و حیانی و قرآنی است میتواند نقش سیاستی مهم در تفکر انتقادی مرتبی داشته باشد، زیرا این دیدگاه قادر به دیدن تفکر انتقادی و رای جبر انسان‌گرایانه محدود دنیای فیزیکی است و از این منظر به تفکر انتقادی مینگرد که تفکر انتقادی قرآنی، پدیده‌ی دینی و حیانی است (Kelly, 2018).

بنابراین، آنچه دیدگاه برساخت‌گرایی دینی و حیانی بر آن تأکید دارد، نقش و تأثیری است که عوامل و رویه‌های گوناگون دینی، عقیدتی، فرهنگی، و حیانی و... بر ماهیت نقد و تفکر انتقادی متریان دارند و قبل از این مغفول مانده است. نکته دیگر، مطرح نمودن تفکر انتقادی بگونه‌ی است که در آن مرتبی بمثابة موجودی محدود و بسته (شکلی از بودن در جهان) نگریسته میشود. یعنی، دوران تفکر انتقادی مرتبی، دورانی ذاتاً ارزشمند و همراه با بیش بنده خدا و مخلوقی که فقیر و نیازمند است - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵) - لحاظ میشود و تفکر انتقادی بمثابة پدیده‌ی است که با جهتگیری توحیدی (نه نیهیلیستی) نسبت به جهان و هستی در حال کامل شدن است.

این رویکرد دلالت‌هایی برای تعلیم و تربیت دینی و اسلامی دارد. با توجه به نگاه برساخت‌گرایانه قرآنی و وحیانی به تفکر انتقادی، جایگاه تعلیم و تربیت، روش تدریس، یادگیری، کلاس درس، هدف تعلیم و تربیت و رابطه دانش - قدرت بین معلم و دانش‌آموز نیز دستخوش دگرگونی و تغییر میشود؛ به این معنا که برساخت‌گرایی قرآنی و وحیانی، نهادهای آموزشی را در شرایط عالی و برتر قرار داده و تعلیم و تربیت دینی را مهمترین نهاد دست‌اندرکار مضمون‌سازی دینی و مبتنی بر نگرش معرفت‌شناسانه توحیدی در تفکر انتقادی و نهاد مسئول برای برساخت‌سازی قرآنی و خلاقانه متربی معرفی میکند. فرایند دینی عقیدتی ساخت تفکر انتقادی، منجر به ترجیح رویکردهای الهی با اعتقاد توحیدی، در آموزش میشود؛ به این معنا که تفکر انتقادی از مسیر اعتقاد به خداوند و دین، و محصول جانبی غرق بودن در پرستش و ستایش پروردگار و در ارتباط با او خواهد بود. بزعم برساخت‌گرایان قرآنی و توحیدی، متربیان داستان‌هایی سودمند از حقیقت و موضوعات گوناگون را با خویشتن به کلاس درس می‌آورند. بهمین دلیل، روند اعتقاد دینی و تفکر وحیانی، فرصتی است برای تمرین مهارتهای معناسازی خلاقانه و نامحدود همراه با گستره باز تفکر انتقادی. در نگرش دینی و وحیانی به تفکر انتقادی، هر یک از متربیان دیدگاه‌های خود را مطرح می‌سازند و به گفته‌های مرییان خود نیز گوش میدهند. اگر تفکر انتقادی قرآنی مبتنی بر

معرفت‌شناسی الهی و دینی بر کلاس درس حاکم باشد، همه با شوق و ذوق با رویکردی الهی در تبادل نظرها شرکت خواهند نمود.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۸) ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ایزدینا، امین؛ شمشیری، بابک (۱۳۹۹) «بازسازی نقش و کارکرد فلسفه تعلیم و تربیت در نسبت با عمل تربیتی مبتنی بر اندیشه‌های جان دیویی»، آموزش پژوهی، شماره ۲۴، ص ۴۵-۶۶.
- باقری، خسرو (۱۳۸۹) هویت علم دینی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۹) رویکردها و روشهای پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۰) غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه محمد انصاری، تهران: امام عصر.
- شیخه، رضا و همکاران (۱۳۹۷) «تبیین دوران کودکی در رویکرد برساخت‌گرایی اجتماعی (تحلیل و اسازانه درباره دوران کودکی)»، دوفصلنامه فلسفه تربیت، شماره ۴، ص ۲۵-۵۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طیبی ابوالحسنی، سیدحسین (۱۳۹۸) «درآمدی بر روش تحقیق: رویه‌های استاندارد تحلیل داده‌های کیفی»، سیاست‌نامه علم و فن‌آوری، شماره ۲۷، ص ۶۷-۹۵.
- عطاالله، محسن؛ موسوی، سیدرسول (۱۳۹۶) «مفهوم‌شناسی ریب در قرآن و روایات اهل بیت (ع)»،

science of happiness and human strengths. New York: Brunner-Routledge.

Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la différence*. Aux Éditions. Du Seuil.

----- (1982). *Margins of philosophy*.

trans. by A. Bass. The harvester Press.

----- (1987). *Limited Inc*. Evanston:

Northwestern University Press.

Emir, S. (2009). Education faculty students' critical thinking disposition according to academic achievement. *Procedia Social and Behavioral Science*, vol. 1, no. 1, pp. 2466-2469.

McCormick, J. P. (2001). Derrida on law; or, poststructuralism gets serious. *Political Theory*, vol. 29, no. 3, pp. 395-423.

Higgs, P. (2002). Deconstruction and re-thinking education. *South African Journal of Education*, vol. 22, no. 3, pp. 170-176.

Kelly, D. W. (2018). Assemblage Thinking. *Encyclopedia of Global Archaeology*. ed. by C. Smith. Springer.

Stapleton, P (2011). A survey of attitudes towards critical thinking among Hong Kong secondary school teachers: Implications for policy change. *Think skills creat*, vol. 6, no. 1, pp. 14-23.

Weilian, Ma. (2020). Cultivation of critical thinking skills in the course of readings from British and American Press. *Creative education*, vol.11, no. 8, pp. 1351-1356.

Yin, X. F. (2004). A study on innovative textual reading: a teaching pattern and its significance. *Foreign Languages in China*, no. 1, pp. 41-45

نشریه تفسیر اهل بیت (ع)، شماره ۵، ص ۱۲۲-۱۰۵.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۴) میزان العمل (ترازوی

کردار)، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران: سروش.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۳) اصول کافی،

ترجمه صادق حسن زاده، تهران: اطلاعات.

محمدپور، احمد (۱۳۹۶) روش تحقیق معاصر در

علوم انسانی (مباحث در سیاست‌های روش)، تهران: ققنوس.

مصلح، علی اصغر؛ پارسا خانقاه، مهدی (۱۳۹۲)

«خاستگاه‌های و اساسی نیچه»، متافیزیک، شماره ۱۶،

ص ۹۳-۱۱۴.

معلوف، لوئیس (۱۳۸۴) المنجد، ج ۲، ترجمه

محمد بندرریگی، تهران: ایران.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۴) انسانی، زیاده انسانی،

ترجمه ابوتراب سهراب، تهران: نشر مرکز.

واربرتون، نایجل (۱۳۸۸) بنیانهای فلسفه، ترجمه

علی حقی، تهران: اهل قلم.

Bianca L. & Wolbers, M. H. J. (2020). Critical thinking, creativity and study results as predictors of selection for and successful completion of excellence programs in Dutch higher education institutions, *European journal of higher education*, vol. 11, no. 1, pp. 29-43; <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1850310>

Carr, A. (2016). *Positive psychology the*

واکاوی مبانی حکمت صدرایی در سبک زندگی سیاسی امام خمینی (ره)

سیدحامد عنوانی^۱

وحیده فخار نوغانی^۲

سیدحسین سیدموسوی^۳

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۴

چکیده

منتشرشده درباره زندگی و شخصیت امام، به روش کتابخانه‌یی، نشان می‌دهد که التزام به مبانی حکمت صدرایی در شکلگیری و تثبیت سبک زندگی سیاسی ایشان نقشی بسیار چشمگیر داشته است. افزون بر این، با توجه به تشکیک در سه مرتبه «سبک زندگی سیاسی انسان کامل»، «سبک زندگی سیاسی رهبران الهی سبک‌پذیر از انسان کامل» و «سبک زندگی مردمی سبک‌پذیر از سبک زندگی سیاسی رهبران الهی»، امام در مقام شخصیتی تربیت‌یافته از حقیقت انسان کامل، با اصرار بر فراهم نمودن شرایط وصول مردم به سبک‌پذیری از انسان کامل، توانست توده‌های عظیمی از مردم را در راستای رسیدن به سبکی جدید از زندگی سیاسی متعالی، با خود همراه سازد.

سبک زندگی سیاسی، به شیوه خاص مواجهه با مهمترین وظایف ساحت زندگی سیاسی اطلاق میشود که در راستای نیل به اهداف سیاسی شکل میگیرد. با توجه به اهمیت نقش مبانی هستی‌شناختی در بینشهای سازنده سبک زندگی، تحلیل مبانی هستی‌شناسانه سبک زندگی سیاسی امام - بعنوان فردی صاحب سبک - ضرورت می‌یابد. بدین منظور در این مقاله میکوشیم تأثیر مبانی حکمت متعالیه در محورهای اصالت وجود، خیریت وجود، وحدت وجود و کثرت در مظاهر آن، بساطت وجود و جایگاه انسان کامل در مراتب هستی را بر سبک زندگی سیاسی امام خمینی بررسی نماییم. بررسی و تحلیل آثار

۱. دانش‌آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ h_onvani@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ fakhar@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ shmosavi@um.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ shahrudi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.2.5

کلیدواژگان: هستی‌شناسی، سبک زندگی سیاسی، تشکیک در مظاهر وجود، سبک‌پذیری، انسان کامل، ولایت مطلقه فقیه، امام خمینی.

مقدمه و تبیین مسئله

«سبک زندگی» (life style) همانند دیگر مفاهیم دنیای مدرن، همچنان گفتمانی جدید در علوم انسانی محسوب می‌شود. موضوع سبک زندگی بدلیل گستره نفوذ تحلیلش درباره عقاید، عادات و انتخابهای مردم و نیز قدرت هنجارآفرینیش، اهمیت بسیاری یافته است (علاسوند، ۱۳۹۲: ۴۷). از نگاه مقام معظم رهبری، سبک زندگی بخش اصلی و نرم‌افزاری تمدن نوین اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱). مطابق صورتبندیهای سبک زندگی است که شخص نحوه مواجهه با جهان را فرامیگیرد (Ansbacher, 1967: pp. 201-203). امروزه با تطور این مقوله، سبک زندگی در محدوده علمی خاص نمیگنجد و میتواند توسط رشته‌های مختلف علمی، کاربردهایی گوناگون داشته باشد و مورد استفاده همگان قرار گیرد (Ibid). در واقع کلیت سبک زندگی، برآیند سبک تمامی ساحت‌هایی است که هر فرد در طول زندگی با آنها مواجه میشود.

از طرفی، پیوند بین زندگی و سیاست تا بدانجاست که امروزه زندگی سیاسی، فی‌نفسه «غایت زندگی انسان» تلقی میشود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶ و ۱۲)؛ بگونه‌یی که سعادت حقیقی در گرو توفیق در «زندگی سیاسی» است

(معافی، ۱۳۹۲: ۱۶). بهمین دلیل یکی از مهمترین ساحت‌های زندگی انسان، «ساحت زندگی سیاسی» است و بتبع آن از مهمترین ارکان و ابعاد سبک زندگی، «سبک زندگی سیاسی» محسوب میشود.

سبک زندگی در هر ساحتی از زندگی، محصول شیوه‌های خاص مواجهه با مهمترین وظایفی است که برای رسیدن به اهداف تعیین‌شده حاصل از باورها، عواطف و شرایط محیطی شکل میگیرد (عنوانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۷) بر همین اساس، سبک زندگی سیاسی نیز عبارتست از «شیوه خاص مواجهه با مهمترین وظایف ساحت زندگی سیاسی که بجهت نیل به اهداف سیاسی حاصل از باورهای اثرپذیرفته از عواطف و شرایط محیطی شکل میگیرد» (همو، ۱۳۹۹: ۲۲۲). مطابق تعریف، زندگی سیاسی بمثابه متغیری وابسته، تحت‌تأثیر مجموعه‌یی از عوامل بینشی، عاطفی و شرایط محیطی همسو و در هم‌افزایی با یکدیگر تشکیل میشود (همانجا). مهمترین وظایف از برابند تعامل این سه عامل (بینش، عواطف، شرایط محیطی) پدیدار میشود تا شیوه خاص مواجهه با آن وظایف، سبک را تعیین و تثبیت میکند. ازاینرو یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در سبک زندگی سیاسی، بینش سیاسی است که منعکس‌کننده ارزشهای هر فرد یا رویکردهای کلی افراد، نسبت به خود، دیگران و جهان هستی است (همو، ۱۳۹۶: ۹۳).

بینشهای زیربنایی سازنده سبک، خود محصول اصول و مبانی خاصی است که در زندگی افراد

صاحب سبک تجلی یافته است. با توجه به نقش
بیدیل مبانی حکمت صدرایی، بویژه در موضوع
هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در تبیین اصول اصلی
سبک زندگی سیاسی، بررسی این اصول در
زندگی افراد صاحب سبکی که زندگی سیاسی آنها
الگوی دیگران شده، بسیار ضروری است. بهمین
دلیل، «سبک زندگی سیاسی» - همچون سایر
ساختهای زندگی - هرچند در ابتدای امر ناظر به
«عینتهای زندگی سیاسی» و «بایدها و نبایدها
مطرح در آن» است، نه «علم به عینتهای زندگی
سیاسی»، اما حقانیت و کارآمدی منظومه فکری و
عملی امام خمینی و بتبع آن، پویایی و ماندگاری
سبک زندگی سیاسی ایشان، بدان دلیل است؛
بایدها و نبایدهای حکمت عملی، از جمله
سیاست، مبتنی بر زیربناهای نظری آن است و
مبانی معرفتی توجیه‌کننده و قوام‌بخش آن بایدها و
نبایدها هستند.

برغم گستردگی مبانی، این پژوهش درصدد
بررسی یکی از مبانی نظری سبک زندگی سیاسی
است و تبیین بازخورد تفصیلی تأثیر سایر مبانی در
جزئیات زندگی سیاسی میتواند خود سرفصل
موضوعاتی دیگر برای سایر پژوهشها باشد.

بیشک یکی از مهمترین مباحث مطرح در
حوزه سبک زندگی سیاسی، تحلیل زندگی سیاسی
اندیشمندان و رهبران جوامع است. یکی از
راهکارهای نوین برای یافتن منظومه فکری آن
افراد، تحلیل دیدگاه آنان از دریچه سبک زندگی
به حوزه سیاست است. سبک زندگی سیاسی
رهبران جوامع بشری، بدلیل فراوانی تأثیرگذاریشان

بر رفتارهای مردم، اهمیتی ویژه دارد. بررسی سبک
زندگی سیاسی این افراد، زمانی به نتیجه خواهد
رسید که بتوان نوع ارتباط این سبک با مبانی نظری
مورد پذیرش آن رهبر را نیز بررسی کرد. در میان
نخبگان سیاسی و اجتماعی جوامع، زندگی امام
خمینی(ره)، برخوردار از فاخرترین سبکها در
ساحت زندگی سیاسی است (همو، ۱۳۹۹:
۲۳۳-۲۳۴). با این حال، ارائه نظاممند مبانی مؤثر در
این سبک، بعنوان گفتمانی بدیع و الگوساز در
دنیای سیاست، تاکنون مغفول مانده است. ازاینرو
با توجه به نیاز شدید جامعه بشری به سبک‌پذیری
از سبک زندگی سیاسی مبتنی بر مبانی
عقلی-الهیاتی، تحلیل مبانی حکمت متعالیه سبک
زندگی سیاسی در بررسی آثار شخصیت‌های اسلامی
همچون امام خمینی - در مقام شخصیتی
صاحب‌سبک و اثرگذار - ضرورتی انکارناپذیر
است. این پژوهش به بررسی تأثیر یکی از
مهمترین مبانی نظری مورد قبول امام بر سبک
زندگی سیاسی ایشان پرداخته است. با توجه به
گسترده‌گی مبانی حکمت متعالیه، تنها به بررسی
مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی حاکم بر سبک
زندگی سیاسی امام خمینی پرداخته خواهد شد.

درباره این موضوع، مقالات ارزشمندی تألیف
شده که از میان آنها میتوان به مقاله «مبانی
هستی‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)»
تألیف اکبر عروتنی اشاره نمود که در آن به بررسی
موضوع عوالم هستی و نقش آن در اندیشه سیاسی
امام پرداخته شده است. با این حال، پژوهش حاضر
بر اساس تعریفی خاص از سبک زندگی

سیاسی، بدلیل پرداختن به مباحثی همچون (۱) طرح موضوع بررسی مبانی نظری حکمت صدرایی در سبک زندگی سیاسی، (۲) تحلیل این مبانی در منظومه فکری و عملی بنیانگذار انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی (ره)، (۳) بررسی آثار التزام امام به مبانی صدرایی در سبک زندگی سیاسی ایشان، (۴) طرح موضوع انسان کامل در سبک زندگی سیاسی و بتبع آن، ارائه روشی نو در طرح موضوع اثبات ولایت فقیه از مسیر موضوع سبک‌پذیری، (۵) طراحی و ارائه مفاهیمی جدید در علوم انسانی - همچون «سبک زندگی سیاسی انسان کامل»، «سبک زندگی سیاسی رهبران الهی» و «سبک زندگی پیروان رهبران الهی» بر اساس موضوع تأثیر اعتقاد به تشکیک در مظاهر وجود در سبک زندگی سیاسی - پژوهشی بدیع است.

در این راستا، با توجه به جایگاه مبانی حکمت متعالیه در سبک زندگی سیاسی، از یکسو و اهمیت شناخت و شناساندن سبک زندگی سیاسی امام خمینی، از سوی دیگر، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که مبانی حکمت متعالیه مورد التزام امام کدامند و این مبانی چگونه سبک زندگی سیاسی ایشان را تحت تأثیر قرار داده‌اند؟ در پاسخ میتوان گفت منظومه فکری امام خمینی (ره) متأثر از حکمت متعالیه صدرایی است. در اصول مطرح در حکمت صدرایی، مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و نتایج آن در حکمت عملی، جایگاه و کارکردی مهم دارند. در واکاوی مبانی هستی‌شناسی، «تحلیل احکام وجود» و در بررسی مبانی انسان‌شناسی، تحلیل «نقش

انسان کامل در مراتب هستی»، در موضوع سبک زندگی سیاسی نقشی مبنایی و تعیین‌کننده دارند. ازاینرو به تتبع این دو مبنا و تأثیر هر یک بر سبک زندگی سیاسی امام خمینی پرداخته خواهد شد. این تحقیق به روش کتابخانه‌یی است و با توصیف و تحلیل داده‌ها از آثار امام خمینی (ره) انجام میشود.

۱. مبانی هستی‌شناسی

در موضوع هستی‌شناسی، مهمترین محورهای تحلیل احکام وجود که عبارتند از «اصالت وجود و خیریت وجود»، «وحدت وجود و کثرت در مظاهر آن»، «بساطت وجود»، در راستای هدف مقاله، مطرح و تحلیل میشوند.

۱-۱. اصالت و خیریت وجود

بر اساس اصالت وجود، ماهیت و حدود چیزی غیر از شوائب و اوهام نیست و آنچه در حقیقت واقع است، وجود است و واقعیت هر شیء و آثار خارجی صادرشده از آن، ناشی از خصوصیات آن است که بیانگر نحوه وجود آن است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۸۶، ۳۱۴؛ همان: ۳/ ۵۵۸). از آنجا که واجب‌الوجود، صرف‌الوجود است و محدود نیست و در نتیجه، ماهیتی ندارد، در عالم واقعیت بجز یک هویت صرف (مطلق)، هیچ متصلی نیست و همو حقیقت وجود و تنها موجود حقیقی در این عالم است (همان: ۱/ ۲۵۷؛ همان: ۲/ ۴۳، ۲۱۱). بدین ترتیب، هیچ موجودی در برابر وجود خداوند، اصالت ندارد و هرچه هست، از کمالات وجود اوست.

از لوازم اصالت وجود، خیریت وجود است

(ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۵). هر موجودی خیر را انتخاب میکند و مشتاقانه بسوی آن روانه میشود (همان: ۳۹۶). وجود، منشأ همه کمالات (همچون علم، قدرت) است و هر قدر یک موجود از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، بهمان میزان، خیر و کمال برتری دارد. از آنجاکه خیر نیز درجاتی دارد، هر موجودی که سهمی از خیریت داشته باشد، سعی میکند با حرکت بسمت خیر محض، سهم خود از وجود را ارتقا دهد و به کمالات بالاتری دست یابد. بهمین دلیل فرایند حرکت عالم هستی در مطالبه خیر مطلق نیز بنوبه خود، خیر است (خمینی، ۱۳۷۷: ۷۷، ۲۶۱؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

۲-۱. وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر آن
یکی از آثار اعتقاد به اصالت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. «وجود بماهو وجود»، غیرمحدود و صرف‌الوجود است و صدور وجود محدود و صاحب ماهیت از صرف‌الوجود، محال است. بنابراین چون صرف‌الوجود با تمام بساطت و غیر محدودیت ظهور کرده است، تشکیک در مراتب وجود باطل است؛ چراکه محال است چیز متعین و محدود بما آنه محدود، از صرف‌الوجود غیرمتعین که در صراحت کمال غیرمحدود است، صادر شده باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۸۷ / ۲). اما بر اساس وحدت شخصی وجود (وحدت تجلی و وحدت سعی)، تنوع در اشیاء عالم (کثرات) نیز موهوم نیست (همان: ۹۰ / ۱)؛ حقیقت وجود

(الله تعالی)، دارای دو مرتبه «ذات» و «مظاهر و ممکنات» است (همان: ۳۱۹ / ۲). حقیقت وجود در مرتبه ذات، سرچشمه همه کمالات و خیرات، بسیط و کامل از همه جهات، دارای همه اسماء و صفات و صرف وجود است و غیر وجود در او راه ندارد (خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۸-۶۰۷)؛ حقیقت وجود در مرتبه مجالی و ممکنات، تجلی ذات حق و محتاج به اوست (همو، ۱۳۸۶: مقدمه، ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۸الف: ۱۰۰).

بر اساس این اصل، مظاهر وجود قابل تشکیک و ذومراتبند و شدت و ضعف دارند و در موجودات عالم هستی، مرتبه بالا نسبت به مرتبه پایین، از شدت وجودی بیشتری برخوردار است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲۰ / ۲). هر چه از حضرت غیب به دایره وجود پا نهاده، تمامی - در جایگاه و مرتبه خود - اسماء الهی، علامت خالق و مظهری از مظاهر پروردگارانند (خمینی، ۱۳۸۸ب: ۷۶).

۳-۱. بساطت وجود

حقیقت وجود در همه جهات بسیط است، چراکه ترکیب مستلزم امکان، فقر و تعلق به غیر و کثرت است (همو، ۱۳۷۱: ۶۱۱؛ همو، ۱۳۸۸ب: ۳۰؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۳۶ / ۱). مطلق وجود بدلیل بسیط بودن، دارای همه کمالات است (خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۸-۶۰۷). از میان همه موجودات فیض یافته از مطلق وجود، تنها انسان استعداد و شایستگی برخوردار از همه

کمالات و مظهریت برای خداوند و همه اسماء و صفات الهی را دارد. ظهور و بروز این کمال در وجود انسان بگونه‌یی است که می‌تواند او را به مقام خلافت الهی برساند. هرآنچه انسان برای نیل به این مقام نیاز دارد، در درون او جمع است؛ چنانکه در حدیث قدسی «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي؛ آدم را با دست خودم تخمیر کردم» (ابن‌ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵: ۹۸ / ۴) آمده است. با این‌حال، در آغاز خلقت، نفس انسان عاری از هرگونه فعلیت سعادت و شقاوت است و همچون آینه‌یی از حق یا باطل، نقشی ندارد. این نفس انسانی است که مستعد دریافت همه حقایق و نیل به همه مراتب کمالی و بروز و ظهور همه کمالات اسمائی و صفاتی خداوند، یا سقوط بسمت پستترین شقاوتهاست (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۹۹؛ همان: ۳ / ۴۸۱-۴۸۰؛ خمینی، ۱۳۷۹: ۸۷-۸۵). انسان می‌تواند با اقتدا به انبیا و اولیای الهی، روشی را برای کشف کمالات نهفته در باطن خود انتخاب کند و بدین طریق با رفع حجابها و تثبیت فضایل، مراتب کمالی وجود خود را محقق سازد.

۲. جایگاه انسان کامل در مراتب هستی

جایگاه خاص انسان کامل در حکمت متعالیه بدلیل آنست که برترین سیر وجودی انسان، متعلق به انسان کامل است و نفس او حاکم و والی بر سیر طبیعت و حرکت جوهری طبیعی است و بهمین دلیل دارای قدرت تصرف در حقایق طبیعی و تکوینی است (عباس‌زاده جهرمی، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

براساس آیه شریفه «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ؛ همانا بازگشت آنان بسوی ماست» (غایشه/ ۲۵)، غایت سیر انسانی وصول به درگاه الهی و فنای در ذات اوست، و ابتدا و انتهای سیر رجوع انسانها به حق، بر اساس حدیث شریف^۱ توسط انسان کامل است، زیرا وی، فانی مطلق و باقی به بقاءالله است و از خود، تعین و انیت و انانیتی ندارد، بلکه خود از اسماء حسنا و اسم اعظم الهی است (خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۴۲-۴۳). تمام ذرات هستی از حیث تکوین و تشریح و از حیث وجودیافتن و هدایت‌شدن، ذیل ولایت و احاطه وجودی انسان کاملند و او واسطه فیض حق، رابطه بین حق و خلق، و خلیفه خداوند است (همو، ۱۳۷۲: ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۴۷). ما در بررسی موضوع انسان‌شناسی، به جایگاه انسان کامل در هستی و نقش او در سبک زندگی سیاسی خواهیم پرداخت.

۳. تأثیر مبانی هستی‌شناسی بر سبک زندگی

سیاسی

سبک زندگی سیاسی متأثر از مبانی سازنده آن و بویژه مبانی هستی‌شناسی در حکمت متعالیه است که در ادامه به تأثیرات این مبنا بر سبک سیاسی امام خمینی (ره) می‌پردازیم. در این راستا، با توجه به تعریف سبک زندگی سیاسی به «شیوه خاص مواجهه با مهمترین وظایف ساحت زندگی سیاسی که...» به طرح عناوین حکمت‌صدرایی که خاستگاه استنتاج مهمترین وظایف در زندگی سیاسی است، می‌پردازیم؛ شیوه‌های

مواجهه با این وظایف که همان تأثیر آن مبانی در تحقق بایدها و نبایدهای در زندگی سیاسی امام است، سبک مد نظر ایشان را ترسیم میکند. این شیوه‌های مواجهه در قالب اقدامات و رفتارهای صورت‌گرفته در ادای آن وظایف و بصورت سیاستگذاری و تصمیمات کلان ایشان در دکترین به پیروزی رساندن انقلاب و رهبری آن بروز یافته است. این رفتارهای سیاسی حالت بنیادین و راهبردی برای سایر رفتارهای خرد و مقطعی دارد که در نهایت هندسه حاکم بر زندگی سیاسی امام را بتصویر میکشد.

۱-۳. تأثیر اعتقاد به اصالت و خیریت وجود بر سبک زندگی سیاسی

بر اساس اصالت وجود، واجب‌الوجود عین و منشأ همه کمالات، از جمله علم، قدرت و فاعلیت است. در این صورت، هر قدرت و اراده‌یی اصالتاً از آن خداست؛ او محیط به تمام موجودات است و هیچ تدبیر و تأثیری غیر از او نیست (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲ / ۳۰۱-۳۰۰). یکی از مهمترین نتایج باور عینی به این اصل، آنست که تمامی قدرتهای مطرح تسلیحاتی و دیپلماتیک در ساحت سیاست، معلوم الهی هستند و در برابر قدرت و اراده الهی، ناتوانند. باور به این ذلت، نیروی محرکه معتنابهی در ادای وظایف زندگی سیاسی است؛ چنانکه از نظر امام، پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در مقابل رژیم پهلوی و حفظ کشور و نظام در مقابل همه دشمنیها، بر پایه نهادینه شدن باور

به مقهور بودن اراده انسانی در برابر اراده الهی قوام یافته است (خمینی، ۱۳۸۵: ۶ / ۱۷۳؛ همان: ۸ / ۸۳، ۱۸۷؛ همان: ۱۰ / ۱۰؛ همان: ۱۳ / ۴۰۳). حفظ و توسعه این نگرش، رسالتی عظیم است که ضامن مصونیت، تعمیق و گسترش انقلاب اسلامی زیر بیرق توحید خواهد بود (همان: ۷ / ۶۱؛ همان: ۹ / ۱۴۴). امام در اینباره میگوید: «شما هیچ از این قدرتهای بزرگ نرسید که شما در پناه خدا هستید و قدرتها همه فانی هستند در مقابل قدرت خدای تبارک و تعالی» (همان: ۱۲ / ۳۰۵) تبلور این امر در شخصیت امام بگونه‌یی بود که با قسم جلاله میگوید: «اگر من خدای نخواسته، یکوقتی دیدم که مصلحت اسلام اقتضا میکند که یک حرفی بزنم، میزنم و دنبالش راه می‌افتم و از هیچ چیز نمیترسم بحمد الله تعالی. والله، تا حالا نترسیده‌ام» (همان: ۱ / ۲۹۳).

بر اساس اصل خیریت وجود، همه انسانها در پی رسیدن به خیر و حرکت بسوی وجود مطلق، با هم اشتراک دارند و از این حیث، سبک زندگی عموم انسانها سراسر خیر است. تفاوت در سبکها از زمانی آغاز میشود که گاه این خیر به کمال نهایی نمیرسد؛ چراکه تحقق و فعلیت برخی از کمالات وجود، مانع از وصول به برخی دیگر از کمالات است و باید در ظهور کمالات، تعادل برقرار شود. در سبک زندگی سیاسی امام، بر اساس همین مبنای هستی‌شناسی، سعی شده مسیر زندگی سیاسی بگونه‌یی طراحی شود که برخی از کمالات مزاحم ظهور کمالات مهمتر

دیگر و وصول به کمال واقعی انسانها، نشود. خیر و کمال واقعی در زندگی سیاسی جز در پیروی از شریعت نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲۵)؛ پیروی از شریعت به زندگی شرافتمندانه‌یی منجر میشود که مقدمه و مقتضی سعادت‌مندی آخرت است. از جمله مهمترین مصادیق حضور این مبنا در زندگی سیاسی امام، لزوم توجه توأمان به رفاه دنیا و سعادت آخرت در طراحی و مدیریت نظام سیاسی جمهوری اسلامی است. خاستگاه این تعادل از آنجاست که هرچند آبادانی دنیا یکی از کمالات است، اما نباید مانع آبادانی آخرت و زندگی جاویدان اخروی انسان شود. بهمین دلیل، نظام سیاسی برخاسته از جامعیت و خاتمیت اسلام نیز نمیتواند برای وصول به رفاه دنیوی و نیل به سعادت و کمال اخروی، فاقد برنامه باشد (خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۳۱، ۳۴۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۰). این زندگانی، با درיوزگی در برابر هواهای نفسانی خود و سایر مخلوقات برای کسب رفاه و لذت دنیایی، قابل جمع نیست (همو، ۱۳۸۵: ۱۲/۴۰۴؛ همان: ۱۳/۳۰۸، ۴۶۳؛ همان: ۱۸/۱۳۲؛ همان: ۲۱/۴۳۳، ۴۴۰). از نمونه‌های عینی و کلان ابلاغ این سیاست میتوان به موضعگیری امام در دهم اسفند ۱۳۵۷ اشاره کرد که در آن با اشاره به ادعای سخنگوی دولت موقت - مبنی بر مجانی شدن آب و برق برای کم درآمدها - که از آن شائبه منحصر شدن ثمره نظام دینی به جلب رفاه و لذت مادی احساس میشد، فرمودند:

دلخوش نباشید که مسکن فقط میسازیم، آب و برق را مجانی میکنیم برای طبقه

مستمند، اتوبوس را مجانی میکنیم برای طبقه مستمند، دلخوش به این مقدار نباشید. معنویات شما را، روحیات شما را عظمت میدهیم؛ شما را به مقام انسانیت میرسانیم. اینها شما را منحط کردند؛ این قدر دنیا را پیش شما جلوه دادند که خیال کردید همه چیز این است. ما هم دنیا را آباد میکنیم و هم آخرت را (همان: ۲۷۳/۶).

بهمین دلیل در سیاستگذاریهای کلان نظام دینی باید ارزش ثروتهای مادی در راستای استقلال و آزادی جوامع و بمنظور جلوگیری از ستم به توده‌ها مورد توجه قرار بگیرد و از ارزشگذاری استقلالی به ثروت مادی اجتناب شود تا قدرت سیاسی و اقتصادی بعنوان ابزاری برای دفاع از حیثیت انسانی و جلوگیری از استثمار و استعمار آنها مورد توجه همگان باشد (همان: ۲/۳۴؛ همان: ۳/۵۱۱؛ همان: ۷/۷۰). بدین ترتیب، بار دیگر ضرورت شکلگیری و استمرار نظامی اسلامی برای پیگیری این وظایف پیش کشیده میشود (همان: ۱۰/۲۴۱؛ همان: ۱۴/۴۸۴).

۲-۳. تأثیر اصل وحدت شخصی وجود بر سبک زندگی سیاسی

از دیدگاه امام خمینی، بر اساس وحدت شخصی وجود، اصل توحید منقح میشود (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳/۵۵۳). با اعتقاد به خدایی که خالق و مبدأ هستی و منشأ خیر و رحمت

مطلق دانسته میشود، مقدسترین هدف، کوشش در راستای تحقق عملی مکتب توحید است (خمینی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۷۵؛ همان: ۲۱/ ۴۴۹).
مقدمه رسیدن به این مهم در ساحت زندگی سیاسی، تحقق عینی احکام و ضوابط توحیدی در عینیت زندگی بشر، در حد میسر است (همان: ۷۷). از آنجاکه رسیدن به این هدف جز با رفع موانع تحقق برپایی و بسط حاکمیت عدالت و حکومت اسلامی محقق نمیشود، آرمان مبارزه با طاغوتها و تلاش برای نابودی مستکبرین بعنوان یکی از مهمترین اصول اولی توحید، هدف متوسط زندگی سیاسی قلمداد میگردد (همان: ۳/ ۳۷۲؛ همان: ۷/ ۵۳۱؛ همان: ۲۱/ ۳۱۶). نیل به این هدف متوسط، درگرو هدف مهم ولی نازلتری طراحی و تأسیس میشود، چراکه رویارویی با منکران توحید و بسط جامعه توحیدی، منوط به تأسیس نظامی تشکیلاتی در شکل برپایی حکومت دینی است (همان: ۸/ ۴۲). سلسله مراتب این اهداف، خاستگاه حیازت وظایف و رفتارهای متعدد متناظر با آن میگردد تا سبک زندگی سیاسی بر اساس شیوه‌های مواجهه آن وظایف و این رفتارها، پایه‌ریزی شود.

در وحدت وجود، ذات و قوای ظاهری و باطنی همه مراتب هستی، از شئون تجلی جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبی شمرده میشوند. ثمره تحقق این بینش در زندگی سیاسی، التزام به وابسته دانستن خود به خدا بمثابه جزئی کوچک از عالم هستی، و نیاز به

عنايت و لطف الهی در تمام دوران زندگی سیاسی است (همان: ۳/ ۲۳۲؛ همان: ۷/ ۱۵۱؛ همان: ۱۶/ ۵۱۱).

عشق به هستی، از جمله انسانها، از دیگر نتایج باور به اصل وحدت است. از ثمرات این عشق در زندگی سیاسی میتوان به موارد ذیل اشاره کرد: تلاش در مسیر اعتلای کلمةالله در راستای ادای وظیفه ظلم‌ستیزی (همان: ۲۰/ ۳۸)، خدمت به کوخ‌نشینان (همان: ۳۴۲)، رفع تبعیض بین افراد جامعه در عمل به قوانین (همان: ۵/ ۴۰۹؛ همان: ۸/ ۱۳۳؛ همان: ۹/ ۴۹)، برابری مردم و مسئولان در مقابل اجرای قانون (همان: ۵/ ۳۸۸؛ همان: ۱۳/ ۱۳۴؛ همان: ۱۴/ ۲۲۹)، احساس مسئولیت در برابر آبادانی دنیا و آخرت انسانهای مسلمان و حتی غیرمسلمان (همان: ۸/ ۲۶۳؛ همان: ۱۰/ ۲۴۱؛ همان: ۲۱/ ۴۰۳-۴۰۲).

۳-۳. تأثیر اعتقاد به بساطت وجود بر سبک

زندگی سیاسی

از منظر امام - بر اساس روایتی از حضرت عیسی (ع) ۲- ملاک انسانیت، «ولادت دومین» یا «ولادت ملکوتی» است که بواسطه آگاهی و عزم برای حرکت بسوی هدف آفرینش خویش، حاصل میشود؛ بدین ترتیب که حقیقت انسان در ولادت اول، حیوان محض است که زیر نظر «شریعت حیوانات»، یعنی شهوت، غضب و شیطنت، اداره میشود و در ولادت دومش، میتواند به مقام عقل انسانی نایل گردد

(همان: ۱۵ / ۲۶۵؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۶۹-۱۶۸، ۲۳۷). در این ولادت، انسان باید مقام خلافت کبرای احمدیه را به باطن قلب و روح خود برساند و بواسطه آن، کشف حجاب کند و از حجاب تعینات خلقی خارج شود تا به مقصد نهایی خود دست یابد (همو، ۱۳۷۲: ۱۴۰). با پذیرش تعالیم انبیا و اولیا (علیهم السلام)، قوه عقلانی انسانی فعلیت و ظهور پیدا میکند و بر تمام شئون و قوای دیگر چیره میگردد (همو، ۱۳۷۱: ۲۰۰-۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۸ / ۴۱۴-۴۱۳). تفاوت انبیا و اولیای الهی با سایرین در اینست که تمام اسماء الهیه در آنها فعلیت یافته، ولی سایرین تنها از قوه‌یی برخوردارند که مظاهر اسماء الهی بتواند در آنها فعلیت پیدا کند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳ / ۴۸-۴۷).

بر مبنای حرکت جوهری نفس انسانی و نامحدود بودن وجود انسان از حیث ظهور کمالات، سبک زندگی انسانی نیز در حال شدن و سیورورت است؛ اگر انسان در سمت فضایل انسانیت کامل یابد، سبک زندگی وی نیز بدان سوی تعالی می‌یابد و اگر در جهت رذائل انسانی سقوط کند، سبک زندگی نیز منحط خواهد شد. امام سیاستی را منتهی به کشف کمالات میدانند که با هدف تهذیب نفسانی جوامع بشری اعمال شود (خمینی، ۱۳۸۵: ۶ / ۴۶۷). بهمین دلیل، لزوم تهذیب نفس در مواجهه با شیاطین درونی و بیرونی، ابعادی مهم از سبک زندگی سیاسی را رقم میزند. در منظر امام، بلوک‌بندیهای موجود در

عرصه جهانی ناشی از طغیانی است که ریشه در حجاب خودخواهی نفس انسان دارد. بهمین دلیل، ملت‌های مسلمان و مسئولان دولتهای آنان باید با تزکیه نفس، زندگی سیاسی خویش را بر اساس ظلم نمودن و ظلم نپذیرفتن^۳ هدف‌گذاری نمایند (همان: ۱۸ / ۴۹۹). اداره ملت‌ها توسط انسانهای تزکیه نشده، عامل تمام مشکلات داخلی و خارجی آن ملت‌ها و منشأ همه اختلاف‌ها و ریشه همه جنگ‌ها، مصیبت‌ها و بلاهایی است که ملت‌ها به آن گرفتار میشوند؛ بنابراین سعادت دولتها بدون تهذیب نفس رهبران آن جوامع، امکانپذیر نیست. بدین شکل، رسالت ارشاد و اصلاح حاکمان جهان بعنوان یکی از مهمترین وظایف زندگی سیاسی، در ضمن دعوت آنها به مبارزه با هواهای نفسانی خویش و همچنین ارائه الگوی عملی حکومت اسلامی به آنها، شکل میگیرد (همان: ۶ / ۳۳۹؛ همان: ۹ / ۱۳۷-۱۳۴؛ همان: ۱۴ / ۳۹۰؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۱۲۰). امام خودسازی را نخستین قدم مبارزه با موانع وصول به کمال واقعی انسانها میداند که مقدم بر همه جهادها و شاخص الهی شدن و الهی باقی ماندن جهاد بیرونی است (همو، ۱۳۸۵: ۶ / ۳۳۰؛ همان: ۸ / ۲۸۴؛ همان: ۱۳ / ۴۸۹؛ همان: ۱۴ / ۲۴۴؛ همان: ۱۵ / ۴۹۱؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۱۲۳).

مؤلفه‌هایی نظیر آزادی، اختیار، تصمیم و انتخاب انسان در مواقف گوناگون زندگی، نقشی اساسی در سبک زندگی سیاسی ایفا میکنند. هر چقدر نفس انسانی در سبک زندگی حاصل از

ولادت دومین، خود را از تعلقات مادی و خواسته‌های شهوی و غضبی رها کند، با فراهم آمدن شدت وجودی و بتبع آن، تشدید قدرت اختیار و انتخاب، میتوان به گستره وسیعتری از بایدها و نبایدهای حاصل از مبانی نظری الهی، جامعه عمل پوشاند. افزون بر این، با گسترش قلمرو اراده و اختیار، قدرت تحصیل مراحل و مراتب والاتری از مسائل و موضوعات مطروحه در عرصه سیاست الهی - همچون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال و آزادی - پدیدار میگردد. از سوی دیگر، با تحقق عینی این امور در زندگی سیاسی، بار دیگر بر شدت استکمال وجودی ساحت اشخاص افزوده میشود. این هم‌افزایی تا بدانجاست که برای تکمیل، تعالی و ترقی جامعه انسانی، بلندترین گامهای سیاسی و اجتماعی برداشته شود و نیل به مقدسترین آرمانها محقق گردد.

۳-۴. تأثیر اعتقاد به تشکیک در مظاهر وجود بر

سبک زندگی سیاسی

نقش ویژه و مبنایی تشکیک در مظاهر وجود، در شاخصترین موجود فیض‌یافته از مطلق وجود، یعنی انسان، در ضمن تشکیک در مراتب نفسانی انسانها مطرح میشود. تشکیک در مراتب نفسانی انسانها خود ناظر به تحقق «مراتب مختلف سبک زندگی سیاسی» است؛ نفس ناطقه بعنوان مناط انسانیت و نیز لب وجود انسان، یک حقیقت دارای مراتب است و با حرکت جوهری بسمت کمال مرتبه‌یی را بعد از مرتبه دیگر، طی میکند

(همو، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۲؛ همان: ۳/ ۳۰۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۵) در انسان علاوه بر وجود قابلیت کسب همه کمالات صفات و اسماء کمالی الهی و تخلق به آنها، امکان فعلیت آن نیز وجود دارد، چراکه قابلیت بدون فعلیت، لغو است و کار لغو در فعل باری تعالی جایی ندارد. بنابراین بتبع تشکیک در مراتب نفس و تفاوت در فضایل انسانی، سبکها نیز بلحاظ نوع محتوای خویش، در یک مرتبه و منزلت واحد نیستند و بتعبیری، تشکیکی هستند؛ هرچقدر منزلت یک سبک بلحاظ ارائه اندیشه‌های ناب و توجه به عواطف انسانی رفیع باشد، بر عمق اثرپذیری از آن سبک و نیز بر میزان وفاداری و تعداد سبک‌پذیران از آن سبک، افزوده میشود (Wilksa, 2002: p. 208).

برتری سبک به مواردی همچون حقانیت و علو عناصر و عوامل سازنده آن، تناسب با فطرت انسانی، توجه به همه ابعاد وجودی انسان و همه عرصه‌های حیات او بستگی دارد. پس سبکهای فاخر مخصوص فرهیختگان جوامع است که گاه با نام بارزترین سبک زندگی و در برابر سبکهای کمتر مشخص، توده‌یی یا حاشیه‌یی، از آن نام برده میشود (Ibid). بر همین اساس، از آنجاییکه هیچیک از عوامل تعیین‌بخش و تأثیرگذار در سبک زندگی پایان‌پذیر نیست و اصل وجود و تعیات وجود انسان همواره در حال اشتداد هستند، زندگی انسانها نیز - بسته به نوع سبک حاکم بر آن - میتواند پیوسته در حال استکمال باشد. بهمین دلیل، در نظر امام، انسان فطرتاً قابلیت تغییر

تدریجی و ذومراتبی (طبیعی، نفسانی، عقلانی و الهی) را دارد و با تلاش برای حرکت در مسیر تکامل و در راستای سبک زندگی معصومانه، میتواند متصف به همه اوصاف و اخلاق الهی گردد.

۴. نقش انسان کامل در سبک زندگی سیاسی

زندگی سیاسی انسان کامل، صراط مستقیم و مصداق زندگی الهی و معصومانه است. این نوع زندگی بالاصاله مختص ذات مقدس نبی مکرم اسلام است و برای دیگر اولیا و انبیا، بالتبع ثابت است و سایر زندگیها در یکی از دو طرف افراط و تفریطند (خمینی، ۱۳۸۸: ب: ۲۸۹، ۲۹۳). مظاهر وجود هر کدام بحکم مظهر بودن، حکم ویژه‌ی دارد؛ پس مظاهر جمالی و جلالی وجود هر کدام در حکم خود، اثری خاص دارند. برقراری تعادل میان مظاهر جلال و جمال الهی در جهان هستی بدست انسان کامل محقق میشود.

انسان کامل در سیر بسوی خداوند، چهار «سفر» را طی میکند و در سفر چهارم که «سفر از خلق به خلق با حق» است، صلاحیت دستگیری از خلائق نصیبش میشود و از آنچه بندگان را بدان سوی خدا میکشاند یا مانع حرکت بسمت او میشود، آگاه میگردد (همو، ۱۳۸۶: ۸۷-۹۰؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۲). چنین شخصی صلاحیت تشکیل مدینه فاضله استوار بر حق و حقیقت را دارد و شأن و وظیفه اوست که در جمیع شئون اجتماع بشری مداخله کند

(آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۸). در خلافت ظاهری، علاوه بر اینکه شخص از خلافت معنوی برخوردار است، با کسب حاکمیت و سلطنت ظاهری، موظف به اجرای اوامر و نواهی الهی در ضمن مدیریت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و اقتصادی زندگی بشر میگردد. بدین لحاظ، معصومین (علیهم‌السلام) در سفر چهارم خویش، مأمور هدایت و خدمت به مردم میشوند و میتوانند مشکلات اجتماعی را حل کنند، چراکه دستگیری حداکثری از مردم، در تصدی مدیریت اجتماعی و سیاسی جامعه و در ضمن تبیین و اجرای قوانین الهی و برپایی عدالت، تبلور می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۱۴۵؛ خمینی، ۱۳۸۵: ۱۶ / ۲۱۱-۲۱۰).

بهمین دلیل، از منظر امام برای تثبیت عدالت اجتماعی، بسط آزادی و کنترل تمایلات طبیعی انسان، نیاز به هدایت انسان کامل است که لازمه آن برقراری جامعه توحیدی و نظام سیاسی مبتنی بر دین است (عنوانی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۵). مواهب این جامعه توحیدی در عصر غیبت، بر اساس لطف الهی بر بندگان باید استمرار داشته باشد و بر اساس تشکیک در مظاهر و مراتب وجود بشری و نیز مراتب ولایت الهی در جامعه ایمانی تداوم یابد.

بر همین اساس، با توجه به تأثیر فلسفه وجودی تکامل بشر بر اساس وجود انسان کامل و رهبری او در زندگی بشر، علاوه بر سبک زندگی سیاسی انسان کامل، سبک زندگی سیاسی رهبران الهی سبک‌پذیر از سبک انسان کامل، و

سبک زندگی مردمی سبک‌پذیر از سبک زندگی سیاسی رهبران الهی که بترتیب بطور مستقیم و غیرمستقیم متأثر از حضور انسان کامل در چرخه هستی هستند، نایل میشویم. در ادامه به توضیح این مراتب میپردازیم.

۱-۴. سبک زندگی سیاسی رهبران الهی

با توجه به اهداف و وظایف سیاسی انسان کامل، ضرورت حضور او همیشگی است و پس از انبیا نیز تا حد امکان، باید فواید حضور آنها فراهم گردد. مرتبه دوم از تثبیت سبک زندگی سیاسی، از آن رهبران الهی جوامع بشری است که با سبک‌پذیری از انسان کامل، در هدایت انسانها میکوشند. پس از مقام انسان کامل، همانگونه که مفهوم ولایت دارای مراتب است (خمینی، بی تا: ۳۹-۴۱)، انسان متکامل در پرتو هدایت و تربیت انسان کامل نیز از این مراتب برخوردار است و هر یک بهمان اندازه‌یی که کمالات و ویژگیهای نیک را تحصیل کرده باشد، بر افراد دیگر ولایت می‌یابد. سالک خودساخته نیز پس از طی مراحل چهارگانه سفر تکامل عرفانی و کنار زدن حجابها، به مقامی در طول مقام انسان کامل میرسد و در این مرحله در مسیر ادای دو رسالت هدایت عقیدتی و تدبیر اجتماعی - سیاسی خویش با دستگیری از خلق و هدایت آنها بسوی سعادت دوجاهانی، به مرحله چهارم کمال نهایی خود واصل میگردد (همو، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۸/۲۰۶).

ازاینرو با توسعه در قلمرو ولایت ظاهری در زمان غیبت، و بهره‌گیری از ولایت باطنی

امام عصر(عج)، اقدام سیاسی این رهبران برای تحقق آرمانهای خلافت الهی ضرورت می‌یابد (جلالی، ۱۳۷۸). بدین ترتیب، انسان متکامل در مقام ولایت سیاسی-اجتماعی، نمودی از انسان کامل خواهد بود که بر اساس اقتضائات زمان و ظرفیتهای وجودی خویش، آن ولایت را اظهار میکند و به رهبری خلق میپردازد (خمینی، ۱۳۸۵: ۲۰/۱۱۶-۱۱۳).

امام خمینی بعنوان یکی از نزدیکترین افراد به معصومین (علیهم‌السلام)، سه سفر اول را ابتدا بعنوان جهاد اکبر در درون خود به کمال رساند و در سفر چهارم، انقلابی را آفرید و آن را تنها راه سعادت و صلاح جوامع معرفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ الف: ۸۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴۶). او سرسپردگی به آستان ولایت پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) را الگوی علمی و عملی زندگی سیاسی معرفی میکند (خمینی، ۱۳۸۵: ۲۱/۳۹۶-۳۹۷). برای وی والاترین وظیفه در زندگی سیاسی، کوشش در راستای تحقق عملی مکتب توحید در جوامع بشری است (همان: ۱/۲۷۵؛ همان: ۲۱/۴۴۹). امام این راه را با استقامت و ایستادگی حتی در سختترین شرایط غربت و طرد شدن از همه کشورهای، ادامه داد. استاد جوادی آملی در ضمن نقل خاطره‌یی از امام، میگوید:

اصرار کردند باید از عراق بیرون بروم، موافقت کردند کویت بروم، فرمود: بسیار خوب. تا مرز کویت آمد، او را راه ندادند. فرمود: بسیار خوب. حتی حاضر

نشندند ایشان را در فرودگاه کویت بعنوان میهمان چند لحظه‌یی بپذیرند. فرمود: «از فرودگاه به فرودگاه میروم یا از کشتی به کشتی میروم، حرفم را میزنم» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ب: ۲۰).

در این مسیر، امام همگان را به شناخت سیره پیامبر(ص) و اهل بیت(علیهم السلام) و تاسی به ایشان در تلاش برای برقراری عدالت دعوت میکند (خمینی، ۱۳۸۵: ۳/ ۳۲، ۲۲۷، ۳۴۶، ۳۵۸). از منظر وی، مقدمه رسیدن به این مهم، اجرایی نمودن احکام و ضوابط توحیدی در عینیت زندگی بشر، در حد امکان است (همان: ۷۷/ ۲۱). از آنجاکه رسیدن به این هدف، جز با نبرد با طاغوتها و مستکبرین ممکن نیست، رسالت نابودی آنها بعنوان یکی از مهمترین وظایف زندگی سیاسی، مدنظر قرار میگیرد (همان: ۳/ ۳۷۲؛ همان: ۷/ ۵۳۱؛ همان: ۲۱/ ۳۱۶). راهکار امام در ادای این رسالت، اصرار بر بایستگی استمرار اجرای احکام الهی و اختصاص نداشتن آن به عصر حضور انسان کامل در سایه تشکیل حکومت و اجرای احکام و برقراری نظامات اسلامی بوسیله اعمال ولایت فقیه است (همو، ۱۳۸۱: ۲۵-۳۷). علاوه بر جهان اسلام، امام با اعمال ولایت خویش، ملت‌های آزاده جهان را با الهام گرفتن از تعالیم انبیای الهی به قیام در مقابل ظلم و کفر و برقراری عدالت حداکثری دعوت میکند (همو، ۱۳۸۵: ۱۱/ ۳۲۲؛ همان: ۱۸/ ۸۷؛ همان: ۲۰/ ۸۹، ۳۱۶).

۲-۴. سبک زندگی سبک‌پذیران از سبک زندگی رهبران الهی

بر اساس تشکیک در مظاهر وجود، سبک‌های زندگی نیز از انسان کامل آغاز میشود تا به مراتب مادون برسد. بر این اساس، جریان سبک‌سازی رهبران الهی نیز اشتداد وجودی یا تکامل و ارتقا را برای مردم سبک‌پذیر بر حسب فطرت و تربیت آنان- به‌ارمغان می‌آورد. برغم لزوم تحقق آرمان‌های الهی در زندگی سیاسی رهبران الهی، مسیر زندگی سیاسی برخی انسانها بر محور سیاست اینجهانی و شیطنانی می‌چرخد (همان: ۱۳/ ۴۳۲-۴۳۱). از اینرو با طرد، نفی و گاه مبارزه با سبک زندگی رهبران مروج مکتب انسان‌های کامل توسط این افراد، بار دیگر همچون زمان انبیا، دو جبهه حق و باطل شکل می‌گیرد (موسوی و ایمانی، ۱۳۸۴: ۱۳۲). سبک زندگی سیاسی رهبران سیاسی برای هدایت جبهه حق، صرفاً با سبک‌پذیری مخاطبان و پیروان صاحب‌سبک در هنگامه اجرای محتوای آن، تحقق می‌یابد. بتعبیر دیگر، بدون سبک‌پذیری توده‌های مردم، در واقع سبکی برای رهبران نیز تجلی عینی نخواهد یافت. سبک زندگی سیاسی سبک‌پذیران از رهبران الهی در یاری رسانیدن به رهبران خویش، در ممانعت از تداوم حکومت‌های ضددینی یا غیردینی و کنار زدن سلاطین فاسق از مدیریت زندگی بشر در سراسر دنیا، تحقق واقعی و بیرونی پیدا میکند (خمینی، ۱۳۸۵: ۴/ ۴۶۱؛ همان: ۵/ ۴۵۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۵).

امام خمینی در طول زندگی سیاسی خود برای فراهم نمودن شرایط وصول و تخلق به زندگی سیاسی انسان کامل، سبک‌پذیری از رهبران سبک‌پذیر از انسان کامل را در راستای اقامه عدالت برای همه بشریت، از بزرگترین واجبات و والاترین عبادات معرفی میکند (همو، ۱۳۸۵: ۹/ ۲۲۴-۲۲۵؛ همان: ۱۹/ ۱۳۴-۱۳۵؛ همان: ۲۱/ ۴۰۷). او توانست توده‌هایی عظیم از مردم را با خود همراه سازد، چراکه رسیدن به یک انقلاب دینی همه‌جانبه با پی‌ریزی و تثبیت سبکی جدید از زندگی سیاسی که مردم آن را بپذیرند و اجرایی نمایند، امکان‌پذیر است. راهکار عملی امام در این موضوع، ایده «تشکیل نظام جهانی یا نفی حاکمیت استعماری» بود. او این حقیقت را چنین تشریح میکند: «مسلمانان باید بدانند تا زمانی که تعادل قوا در جهان بنفع آنان برقرار نشود، همیشه منافع بیگانگان بر منافع آنان مقدم میشود» (همان: ۸۳).

اساس نظریه «ضرورت یک نظام جدید جهانی» که با ترغیب دولتهای اسلامی به تشکیل کشورهای متحد اسلامی و با عنوان «حکومت مستضعفین و محرومان» مطرح میشد، بر اساس تکریم انسانهاست (همان: ۱۷/ ۲۵۹؛ همان: ۱۵/ ۱۷۱). از اینرو امام میفرماید:

انشاءالله خداوند قدرت شکستن چارچوب سیاستهای حاکم و ظالم جهانخواران، و نیز جسارت ایجاد داربستهایی بر محور کرامت انسانی را به همه مسلمین عطا فرماید و همه را از

افول ذلت به صعود عزت و شوکت همراهی نماید (همان: ۲۱/ ۸۳).

در این راستا و در مسیر تحقق ولایت رهبر الهی، مردم در یک جامعه توحیدی نیز باید در خدمت تعالیم انسان کامل قرار گیرند و همه بمنزله اعضای او شوند (همان: ۱۲/ ۳۵۱). در سبک زندگی سیاسی امام، تلاش برای رشد مرحله‌به‌مرحله مردم از سطوح ابتدایی تا سطوح عالی و تمهید مقدمات وصول پلکانی به پذیرش سبک زندگی سیاسی انسان کامل، بوضوح دیده میشود؛ چنانکه ایشان در معرفی رمز پیروزی بر دشمنان میگوید: «شما موظفید خود را بسازید، انسان کامل شوید و در مقابل نقشه‌های شوم دشمنان اسلام، ایستادگی کنید» (همو، ۱۳۸۷: ۶۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنجاکه تشکیل و رهبری نظام اسلامی در عصر غیبت، ثمره سبک زندگی سیاسی امام خمینی بوده، داده‌های این تحقیق نشان میدهد که التزام به مبانی حکمت متعالیه در شکلگیری و تثبیت سبک زندگی سیاسی ایشان نقش بسیار چشمگیری داشته است. در منظر امام، ثمره اعتقاد به اصل اصالت وجود در باور عینی به عجز قدرتهای تسلیحاتی و دیپلماتیک در برابر مشیت الهی، بمثابه نیروی محرکه معتناهی در ادای وظایف زندگی سیاسی، بروز میکند. اعتقاد به توحید بعنوان اصل متفرع از اصالت وجود، شالوده انقلاب اسلامی و محتوای شئون زندگی جامعه را

شکل می‌دهد. بر اساس اصل وحدت وجود، احساس تکلیف در برابر همه انسانها و لزوم هدایت و دستگیری از آنها در همه ساختهای زندگی، بویژه عرصه سیاست، شکل می‌گیرد. با توجه به تشکیک در مراتب سبک، مراتب سبک زندگی سیاسی در سه مرتبه «سبک زندگی سیاسی انسان کامل»، «سبک زندگی سیاسی رهبران الهی سبک‌پذیر از انسان کامل» و «سبک زندگی مردمی سبک‌پذیر از سبک زندگی سیاسی رهبران الهی» تبلور می‌یابد. امام در طول زندگی سیاسی خود، در مقام شخصیتی تربیت‌یافته از حقیقت انسان کامل، با اصرار بر فراهم ساختن شرایط وصول مردم به سبک‌پذیری از انسان کامل توانست توده‌هایی عظیم از مردم را برای رسیدن به یک انقلاب دینی همه‌جانبه و پی‌ریزی و تثبیت یک سبک الهی متأثر از کارکرد وجود انسان کامل در زندگی سیاسی، با خود همراه کند و بدین ترتیب اشتداد وجودی یا تکامل و ارتقا را برای آن مردم به‌ارمغان آورد. در این سبک زندگی سیاسی، امام میکوشید مسیر زندگی سیاسی را بگونه‌ی طراحی و اجرا کند که برخی از کمالات، مزاحم ظهور کمالات مهمتر دیگر و وصول به کمال واقعی انسانها نشود، بلکه به کشف و انکشاف کمالات وجودی پنهان انسانها منجر گردد.

در این پژوهش تقریری جدید از چگونگی طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه بر اساس تغییر سبک زندگی سیاسی پیروان رهبران الهی ارائه شد که میتواند مورد توجه پژوهشگران علوم سیاسی و جامعه‌شناسی واقع شود و بسط و

تفصیل یابد. آنچه میتوان از آثار قطعی این پژوهش دانست اینست که امام خمینی با ارائه سبک زندگی سیاسی مبتنی بر حکمت صدرایی، فاخرترین نسخه ممانعت از چیرگی نظام سلطه بر جوامع بشری را عملیاتی نمود.

پی‌نوشتها

۱. «لا اِیَابُ الْخَلْقِ الْاَیْکُمْ وَ حِسَابُهُمْ عَلَیْکُمْ؛ بازگشت آفریدگان بسوی شما و حسابرسی آنان با شماست» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۸-۲۷).
۲. «لَنْ یَلِجَ مَلْکُوتَ السَّمَاءِ مَنْ لَمْ یُوَلِّدْ مَرَّتَیْنِ؛ کسی که دوبار به دنیا نیامده باشد، در ملکوت آسمان سیر نمیکند» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۲).
۳. امام به آیه ۲۷۹ سوره بقره - «لَا تَطْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ؛ به کسی ستم نکرده‌اید و ستم ندیده‌اید» استناد میکند (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۴/ ۸۱).

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن‌زین‌الدین (۱۴۰۵ق) عوالی اللالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن‌بابویه، محمد بن‌علی (۱۳۷۸) عیون أخبار الرضا علیه السلام تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

بشیریه، حسین (۱۳۸۲) عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: نگاه معاصر.

جلالی، غلامرضا (۱۳۷۸) «نظریه انسان کامل از عرفان ابن عربی تا عرفان امام خمینی»، حوزه، شماره ۹۴ و ۹۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ الف) بنیان مرصوص، قم: اسراء.

----- (۱۳۷۵ ب) «تأثیر نهضت کربلا در انقلاب اسلامی ایران از دیدگاه امام خمینی (س)»، مقالات ششمین سمینار بررسی سیره نظری و عملی امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۱) «اسفار اربعه از دیدگاه عرفا و حکما»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱) «تمدن نوین اسلامی»، پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری؛ <https://khl.ink/f/21246>.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۱) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۷۲) آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۷۹) الطلب و الارادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۱) ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۵) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۶) مصباح الهدایة الى الخلافة و

الولاية، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۷) جهاد اکبر، تهران: مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۸ الف) تفسیر سوره حمد، تهران:

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۸ ب) شرح دعاء السحر (ترجمه

فارسی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (بی تا) تعلیقات علی شرح فصوص

الحکم و مصباح الأنس، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

عباس‌زاده جهرمی، محمد (۱۳۹۴) «پیامدهای حرکت جوهری نفس»، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۳، ص ۹۵-۱۱۰.

علاسوند، فریبا (۱۳۹۲) «هنجارشناسی سبک زندگی دینی»، زن در فرهنگ و هنر، دوره پنجم، شماره ۱، ص ۴۵-۶۲.

عنوانی، سیدحامد و همکاران (۱۳۹۶) «رویکرد سیستمی در تعریف سبک زندگی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۳۳، ص ۸۱-۱۰۰.

----- (۱۳۹۹) «بررسی امکان و ضرورت سبک

زندگی سیاسی امام خمینی (ره)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۸۲، ص ۲۳۸-۲۱۹.

----- (۱۴۰۰) «مبانی گرایشی و نقش آن در

سبک زندگی سیاسی امام خمینی (ره)»، پژوهشهای انقلاب اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۳۶، ص ۲۷-۷.

معافی، مهدی (۱۳۹۲) «تحویل انسان به شهروند»، سوره اندیشه، شماره ۷۰ و ۷۱، ص ۱۶-۱۴.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الشواهد الربوبية فی المناهج

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
موسوی، سیدصدرالدین؛ ایمانی، علی (۱۳۸۴)
«رویکرد فلسفی در اندیشه سیاست خارجی امام
خمینی»، متین، شماره ۲۶، ص ۱۵۶-۱۳۱.

Ansbacher, H. L. (1967). Life style: A historical and systematic review. *Journal of individual psychology*, Vol. 23, No. 2, pp.191-212.

Wilska, T. A. (2002). Me—a consumer? Consumption, identities and lifestyles in today's Finland. *Acta Sociologica*, Vol. 45, No. 3, pp. 195-210.

السلوكية، تصحيح و تحقيق سيدمصطفى محقق
داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۴) شرح أصول الكافي (باب العقل
و الجهل)، تصحيح و تحقيق رضا استادی، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق

تبیین کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت صدرایی

علی صداقت^۱

حسن فتح زاده^۲

چکیده

صدرایی پذیرفته شده، یک نظام تفاضلی بین همه موجودات است، نه صرفاً یک نظام علی-معلولی. کلید اصلی فهم ماجرای کثرتهای عرضی در اندیشه صدرایی را باید در ماجرای ارباب انواع و ملحقات آن یافت. صدرالمتألهین در ارائه نظام فیض خود، تأثیر فراوانی از اندیشه سهروردی پذیرفته و از نحوه صدور ارباب انواع، در مجالهای مختلف، دفاع کرده است. ارباب انواع همان عقول عرضی هستند که پذیرش آنها، مساوی است با حل ماجرای کثرتهای عرضی در همه عوالم طولی وجود.

بر مبنای اصل تشکیک وجود در حکمت صدرایی، جهان هستی نظامی طولی است که از اعلی علین تا اسفل السافلین امتداد دارد و هر موجودی، در درجه‌یی از شدت و ضعف وجودی قرار میگیرد. قبول این مبنا در حکمت صدرایی، در کنار مشاهدات ما در جهان پیرامون از موجودات همعرضی که هیچ رابطه علی-معلولی با هم ندارند، مثل یک سنگ و یک درخت، این پرسش مهم را در تاریخ اندیشه بعد از صدرالمتألهین پیش آورد که چگونه میتوان بین این دو حقیقت، جمع نمود. پاسخ به این پرسش، در چهارصد سال گذشته، اختلافهایی مبنایی بین شارحان آثار ملاصدرا پدید آورده است. ما در این پژوهش نشان میدهم که پذیرش نظام طولی و تشکیکی وجود، منافاتی با پذیرش کثرتهای عرضی ندارد و آنچه در تشکیک وجود

کلیدواژگان: کثرت عرضی، تشکیک وجودی، عوالم طولی، عقول طولی، عقول عرضی، ارباب انواع، حکمت صدرایی.

مقدمه

بحث کثرت و چگونگی صدور آن از مبدأ

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)؛

alisedaghat2@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ hfatzade@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.7.0

واحد، از دیرباز محل مناقشه اهل اندیشه بوده و هرکدام از مکاتب فلسفی در طول تاریخ، طرحی را برای توجیه آن ارائه کرده‌اند. در همین راستا، از آنجاکه «قاعده الواحد» را از زمان ارسطو تا به امروز، قاطبه اهل حکمت و فلسفه پذیرفته‌اند و آن را بعنوان یک اصل موضوعه در نظر داشته‌اند، تمام سعی آنها بر این بوده که کثرات موجود در عالم را بنحوی توجیه کنند که تناقضی با این قاعده نداشته باشد.

مشائانی همانند ابن‌سینا، با توجه به مبانی خود، نظام عقول دهگانه را برای توجیه این مسئله مطرح کردند و بدین‌وسیله همه کثرات عالم را - چه در عوالم غیرمادی و چه در عالم ماده - توجیه نمودند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۶۰-۱۵۶). سهروردی نیز با طرح نظام فکری خاص خود که از نورالانوار آغاز میشد و از طریق نور اقرب، ماجرای کثرت بصورت تصاعدی در عالم شکل می‌گرفت، به این پرسش پاسخ داده است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۹۱ / ۲). عرفایی همچون ابن‌عربی هم با طرح نظام خاص خود که در آن، فیض اقدس از ناحیه غیب‌الغیوب افاضه شده و اعیان ثابته را ایجاد میکند و در مرحله بعد، فیض مقدس یا همان نفس الرحمان، افاضه میشود و همه موجودات عالم امکان، که تجلی و ظهور این نفس رحمانی هستند، بعینیت درمی‌آیند، ماجرای کثرات این عالم را توجیه میکنند (و در حقیقت منکر کثرت حقیقی میشوند) و همه این کثرات را عکس رخ یار اندر جام باده میخوانند و مخلص کلامشان همان شعر معروف است: یکی هست و نیست جز او / وحده لا اله الا هو...

(ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۱۹-۶)

اما در این میان، سخن ملاصدرا از اهمیتی ویژه برخوردار است. چراکه او با وقوف به همه این آراء و احاطه بر تمام نقاط قوت و ضعف آنها، نظامی جامع، بنام حکمت متعالیه بنا کرد که در آن، نوعی میان همه این اقوال سازگاری ایجاد نمود و قرآن و عرفان و برهان را با هم جمع نمود و بویژه با وام گرفتن از استعاره مهم نور در حکمت اشراق، نظام وحدت تشکیکی وجود را برای عالم هستی و توجیه کثرات جهان، ارائه کرد.

قائل شدن ملاصدرا به نظام تشکیکی و عوالم طولی وجودی، در کنار مشاهدات عینی ما در مورد موجوداتی که هیچ رابطه علی-معلولی بین آنها برقرار نیست، مثل یک درخت و یک گنجشک، این پرسش مهم را پیش می‌آورد که آیا پذیرش هرکدام از اینها، مساوی نفی دیگری است؟ یا میتوان در عین قائل شدن به نظام تشکیکی وجود، این کثرتهای در عرض هم را نیز توجیه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش مناقشه‌آمیز که همیشه محل بحث شارحان آثار ملاصدرا بوده، لازم است نخست مبانی اصلی مربوط به این موضوع در آثار ملاصدرا را بخوبی درک کنیم تا بتوانیم بدرستی در اینباره داوری نماییم.

۱. اصالت وجود

میتوان گفت ریشه پرسش از اصالت وجود یا اصالت ماهیت، بهمان معنایی که برای ملاصدرا مطرح بوده، نخستین‌بار در آراء شیخ‌اشراق مشاهده میشود. آنجاییکه او در مبحث اعتبارات عقلیه، در اینباره بحث بسیار کرده و از عدم امکان مغایرت

ماهیت شیء با وجود آن در خارج، نتیجه گرفته که در میان این دو، این وجود است که امری انتزاعی و اعتباری است و ماهیت، در جهان خارج، مابازاء عینی دارد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۶۴-۷۲/۲). صدرالمآلهین نیز در جایی تأکید میکند که بحث او پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، همان بحثی است که نخستین بار، شیخ اشراق به آن پرداخته، اما نتیجه‌ی مغایر با نظر ملاصدرا گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۰۰).

بطور خلاصه، میتوان گفت تمام سخن ملاصدرا درباره اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، پیرامون دو مدعای اصلی شیخ اشراق شکل گرفته که آنها را باطل میدانند؛ مدعای اول: واقعیاتی که جهان عینی و خارجی را تشکیل میدهند، همان ماهیات اشیاء هستند؛ مدعای دوم: مفهوم وجود مصداقی ندارد، پس سخن راندن در مورد آن، صرفاً یک انتزاع عقلانی است نه واقعیاتی عینی؛ و در حقیقت، وجود امری اعتباری است (همان: ۳/ ۹۶). در مقابل، ملاصدرا دو مدعا را مطرح میکند و در صدد اثبات آنها برمی آید. مدعای اول اینست که واقعیاتی که جهان خارج را تشکیل داده‌اند، از سنخ ماهیات نیستند ولی انسان میندازد که این واقعیات همان ماهیاتند، اما ماهیت در حقیقت، امری اعتباری و فرضی است. مدعای دوم آنست که آنچه در خارج مصداق و مابازاء عینی دارد، همان وجود است که بر هر واقعیاتی به حمل هوهو، قابل حمل است (همان: ۱/ ۳۹۵).

۲. تشکیک وجودی

در قول به تشکیک وجود از نگاه ملاصدرا، که

اصطلاحاً تشکیک خاصی نام دارد - در مقابل تشکیک عامی مشائین (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۵۸) و تشکیک خاص‌الخاصی عرفا (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۹۱) - وجود، حقیقتی بسیط و واحد است که ذومراتب بوده و از اعلی‌علیین تا اسفل‌السافلین و ادنی مرتبه که همان هیولی اولی است، امتداد دارد و اتصالی وجودی بین مراتب این سلسله برقرار است. مراتب در این سلسله بر مبنای شدت و ضعف وجودی است؛ هرچه از منبع فیض یا همان ذات مقدس الهی دور شود، در مرتبه وجود کاسته میشود؛ مانند یک خورشید و شعاع متصل به آن، که خود خورشید در اعلی رتبه از شدت است و هرچه آن شعاع در فاصله‌ی دورتر لحاظ شود و مورد بررسی قرار گیرد، دارای ضعف بیشتری از لحاظ نوریت خواهد بود. این قول بیشتر منسوب به حکماست و در آراء ملاصدرا نیز بسیار دیده میشود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱/ ۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/ ۵۴۸).

ملاصدرا در بخشی از اسفار با عنوان ضابطه تشکیک، میگوید: هنگامی که یک مفهوم بصورت تشکیکی بر چیزهایی اطلاق میشود که بین آنها بنحوی از اولویت و اقدمیت و اتمیت حمل گردد؛ یعنی زمانی یک مفهوم بطور تشکیکی بر مصادیقی اطلاق میگردد که آن مصادیق بصورت متفاضل نسبت به همدیگر، از حقیقت آن مفهوم برخوردار باشند و از این حیث رابطه‌ی تفاضلی بین آنها برقرار باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۵۱۱-۵۱۲). ملاصدرا از تعابیری مختلف درباره ملاک تشکیک

استفاده کرده است، از جمله: «وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است» (همان: ۵۹)؛ «عینیت ما فیه تقدم و ما به تقدم» (همان: ۴۳)؛ «اختلاف بنفس ما به الاتفاق» (همان: ۲/ ۱۰۲)؛ «عینیت ما به الامتیاز و ما به الاتفاق» (همو، ۱۳۹۸: ۶/ ۵۵).

صدرالمآلهین معتقد است وجود از حیث شدت و ضعف و نقص و کمال، دارای تفاوت بوده و هراندازه که وجود، کاملتر و شدیدتر باشد، آثار مترتب بر آن نیز بیشتر است؛ چون وجود، از حیث ذاتش، منشأ اثر است (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۰۳-۳۰۷). او ضابطه تشکیک را بسیار عامتر و فراتر از ضابطه اصلی و عمومی خود که «وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز» است، معرفی میکند و معتقد است ضابطه آنست که بین مصادیق وجود، تفاضل باشد؛ به این شکل که درجه وجودی برخی از وجودات ذاتاً بیشتر از وجودات دیگر باشد، مثل تفاوت بر اساس شدت و ضعف و آنچه به شدت و ضعف برمیگردد (همان: ۵۱۱-۵۱۵).

همین‌جا باید به این نکته اشاره کرد که کلید حل معضل قدیمی کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت متعالیه، تفکیک میان رابطه علی-معلولی و رابطه تفاضلی موجودات است. از دیدگاه ملاصدرا، در کل نظام هستی، آنچه اصل است، رابطه تفاضلی بین موجودات هستی از اعلی‌علیین تا اسفل‌السافلین است، نه صرفاً رابطه علی-معلولی که بین برخی از موجودات نظام هستی برقرار است و سلسله طولی عوالم وجود را تشکیل میدهد.

۳. ملاک تشخیص و امتیاز موجودات از هم

ملاصدرا در مواردی متعدد بیان کرده که بر مبنای اصالت وجود، هیچ امر دیگری غیر از وجود نمیتواند عامل امتیاز بین موجودات مختلف باشد؛ یعنی همان ملاک تشکیک که اتحاد مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز بود، همان حقیقت وجود است و همین حقیقت باعث تفکیک و امتیاز موجودات از هم میشود، نه چیز دیگر (همان: ۲/ ۳۳۰-۳۲۷؛ همو، ۱۳۹۸: ۶/ ۵۵). او در مورد عامل امتیاز میان موجودات میگوید:

اینگونه نیست که افراد وجود، حقایق متخالف باشند، بلکه باید دانست که وجود، یک حقیقت واحد است و دقیقاً این هویت‌های عینی آن حقایق وجودی، سبب تعیین آنها میباشد و احتیاجی به تعیین دیگر نداریم؛ همانگونه که وجود، در موجود بودنش، به وجود دیگر احتیاجی ندارد، چون وجودش، همان ذات آن است. بعدها در مسائل مربوط به تشکیک خواهیم گفت که اختلاف بین مراتب یک حقیقت واحد و امتیاز بین مصادیق آن مراتب، تنها به خود آن حقیقت برمیگردد. در نتیجه، حقیقت وجود از مباحثی است که تعیینها و تشخیصها، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهر و عرض بودن، و کمال و نقص، تنها به خود حقیقت وجود برمیگردد نه به چیزی زائد و عارض بر آن حقیقت (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۱۴۱-۱۴۰).

استاد مطهری معتقد است بر مبنای نظریه

وحدت تشکیکی وجود، از آنجاییکه وجود اصیل بوده و دارای مراتب تشکیکی طولی و عرضی است، هر مرتبه‌یی از وجود، مقوم ذات آن موجود است (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۷).

از نگاه ملاصدرا، حقیقت تشخص، آن چیزی است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین بوده و این ویژگی سبب شرکت‌ناپذیری دیگران میشود. در نتیجه، هر موجودی که دارای ویژگی‌یی باشد که آن ویژگی قابلیت صدق بر کثیرین را مانع شود و سبب شرکت‌ناپذیری آن موجود باشد، موجودی دارای تشخص خواهد بود؛ «والحق ان تشخص الشیء بمعنی کونه ممتع الشركة فیه بحسب نفس تصویره، إتما یكون بأمرزائد» (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۸/۲).

از نظر ملاصدرا، هرکدام از درجات و مراتب وجود، از نحوه خاصی از وجود برخوردارند که در سایر درجات و مراتب، محقق نیست؛ این نحوه وجودی، همان درجه شدت وجود در آن مرتبه است. در نتیجه، این نحوه خاص وجودی که نشان‌دهنده مرتبه خاص آن وجود بخصوص است، مقوم ذات آن وجود بخصوص میباشد و تنها به آن موجود اختصاص دارد (همان: ۵۱۱/۱).

نظر ملاصدرا درباره کثرتهای عرضی

در آثار صدرالمآلهین، برغم اهمیت بحث از کثرتهای عرضی (همان: ۵۶/۲)، بندرت سخنی در اینباره گفته شده یا اشاره مستقیمی به آن شده و همین باعث سردرگمی شارحان آثار وی شده است، بطوریکه هرکدام از آنها بنحوی سعی کرده‌اند این مسئله را حل کنند و توجیهاتی مختلف برای آن ارائه داده‌اند، برخی حتی مجبور

شده‌اند استثنائاً پای ماهیات را بمیان آورند و بعضی اساساً کثرتهای عرضی را منکر شده‌اند.

نظر شارحان آثار ملاصدرا درباره کثرتهای

عرضی

جوادی آملی در مورد تشکیک عرضی، از قول ملاصدرا در اینباره دفاع میکند و معتقد است ملاک ملاصدرا در تشکیک وجود (اتحاد مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز) تبیین‌کننده کثرات عرضی است؛ او مینویسد:

اگر فرض شود که وجود الف و وجود ب هر دو معلول وجود دیگری به نام جیم باشند، در نتیجه بنا بر قبول اصل تشکیک طولی وجود، میبایست وجود معلول با وجود علت اشتراکی در یک امر واحد داشته باشند. از آنجاییکه وجود، حقیقتی بسیط میباشد، در نتیجه اینگونه نیست که وجود جیم دارای دو قسمت و دو جزء متفاوت باشد و هر جزء آن هم قادر باشد با الف یا ب، اشتراک داشته باشد. پس میتوان نتیجه گرفت که وجود الف و وجود ب، میبایست در یک حقیقت واحد وجودی با جیم دارای اشتراک باشند؛ این امر بمعنای آنست که مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک در آنها، امری واحد است؛ در نتیجه میتوان گفت که با وجود اینکه الف و ب، در عرض هم بوده‌اند، و هر دوی آنها معلول چیز دیگری بنام جیم هستند، لکن مابه‌الامتیاز و مابه‌الاختلاف در

آنها یک چیز بوده است. پس با لحاظ تعریف ما از تشکیک (که همان وحدت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک بود)، نسبت بین الف و ب تشکیکی است و این در وجود، علی‌رغم داشتن رابطه هم‌عرضی، رابطه تشکیکی هم با هم دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵۹).

استاد مطهری در تبیین نظر ملاصدرا درباره تشکیک عرضی می‌گوید:

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین میکند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی بوجود آمدن یک پدیده را متعین مینماید. این نظام، نظام عرضی نامیده میشود و بموجب این نظام است که تاریخ جهان، وضع قطعی و مشخصی پیدا میکند. هر حادثه در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید و هر زمان خاص و مکان خاصی، ظرف حوادث معینی میگردد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۰۷).

حاجی سبزواری معتقد است کثرتهای عرضی نمیتوانند به وجود بازگشت داشته باشند و کثرتهای ماهوی را نیز نمیتوان به وجود و مراتب تشکیکی آن برگرداند. وی پس از ارائه نظریه تشکیک وجود، می‌گوید: «بهمین صورت، برای هر مرتبه از وجود، به‌اعتبار اضافه‌شدن آن به قوالب متعدد (ماهیات)، عرضی است» (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲/۱۰۸ و ۱۱۱). مشاهده میشود که در این

عبارات، سبزواری بصراحت، در کنار اعتقاد به اصالت وجود، برای ماهیات نیز شأنی قائل شده و نقشی در عالم هستی برای آنها در نظر می‌گیرد و این خود تناقضی آشکار است که با اعتقاد به اصالت وجود، سازگار نیست.

غیر از حکیم سبزواری، سیدجلال‌الدین آشتیانی و عصار نیز کثرات ماهوی را غیر قابل ارجاع به حقیقت وجود دانسته‌اند (نوعی قائل شدن به اصالت ماهیت) (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱). برخی نیز مانند آقا میرزا مهدی آشتیانی، کثرات ماهوی را سراب و غیرحقیقی خوانده‌اند و از اساس کثرات عرضی را منکر شده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱).

علامه طباطبایی با اشاره به موضوع کثرتهای عرضی، مینویسد: «حق مطلب آنست که در خصوص بحث کثرتهای عرضی، فصلی جداگانه در میان عناوین فلسفی گشوده گردد و مسائل مربوط به این قسم از تشکیک و لوازم مترتب بر آن، مورد کنکاش قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/۴۳۲). در حقیقت، تحقیق پیش‌رو، همان فصلی است که علامه طباطبایی ضرورت آن را پیش‌بینی کرده و فلاسفه آینده را به انجام آن توصیه نموده است. علامه هم در بدایه و هم در نهایه معتقد است تشکیک عرضی به عروض ماهیات برمیگردد (همو، ۱۴۲۲: ۱۵). از نظر وی کثرت از راه تخصص حقیقت وجود به ماهیات مختلف، رخ میدهد (همانجا). در این اقوال علامه، مانند محقق سبزواری، بروشنی ردپای عدول از اصالت وجود و

تمسک به اصالت ماهیت دیده میشود.

مصباح یزدی تشکیک عرضی در وجود را نپذیرفته و با رد نظر علامه در اینباره، معتقد است بر مبنای تشکیک وجودی که ملاصدرا مطرح کرده، امکان توجیه کثرات عرضی موجودات وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۳-۵۱).

تأثیر سهروردی بر ملاصدرا در نظریه نظام فیض

با کنکاش در آثار ملاصدرا متوجه میشویم که وی آنچه مربوط به کثرتهای عرضی است را در قالب نظام فیض و صدور خود آورده که آن هم، بطور ویژه، متأثر از آراء سهروردی در این باب بوده است. پس لازم است نخست نگاهی به نظام فیض و صدور در حکمت سهروردی داشته باشیم و سپس، آراء ملاصدرا در اینباره را ملاحظه کنیم.

سهروردی مراتب طولی عالم را که تا پیش از او، با تأثرپذیری فلاسفه مشاء از اندیشه‌های نوافلاطونی، در چهار مرتبه ذات الهی، عقل، نفس و عالم ماده خلاصه میشد، وسعت بخشید و پای حقایقی همانند انوار قاهره اعلون و انوار قاهره ادنون یا همان ارباب انواع که عقول عرضیه بودند را به عالم اندیشه باز کرد و برای نخستین بار، از عقول عرضی و توجیه نحوه پیدایش آنها سخن گفت. وی منظور افلاطون از مثل را همین ارباب انواع دانسته و با قراردادن عالم مثال (یا برازخ نوری) میان عالم نفس (یا همان انوار اسفهبندی) و عالم ماده، بابی جدید در جهان بینی گشود. تقریباً در همه این موارد و در مناسبت‌های مختلف،

ملاصدرا قول شیخ اشراق را پذیرفته و تنها به شرح و بسط سخنان وی پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۷/ ۳۲۵-۳۲۰).

در یک بیان اجمالی، سهروردی ترتیب عوالم وجودی را به این نحو میداند: در اعلی مرتبه، نورالانوار؛ سپس، انوار قاهره طولی یا همان اعلون؛ آنگاه، انوار قاهره عرضی یا همان ارباب انواع؛ پس از آن، عالم اشباح مجردة یا مثال منفصل که همان موجودات نورانی دارای شکل هستند؛ در مرتبه بعد، انوار مدبره و انوار اسپهبدیه که همان نفوس فلکی و انسانی هستند؛ و در آخرین مرتبه، عالم برازخ غاسقه یا همان عالم ماده. ارباب انواع، خود به دو دسته کلی شدید و ضعیف تقسیم میشوند؛ آنهایی که شدیدند، برای تصرف در اصنام و اجسام مربوط به خود، نیازمند واسطه‌گری روح نفسانی هستند و آنهایی که ضعیفند، مثل رب النوع مربوط به نباتات، نیازی به این واسطه ندارند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۲/ ۲۵۴-۹۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۰-۳۶۹؛ سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۲۷-۱۲۶).

از آنجاییکه سهروردی، در بحث از ارباب انواع، وامدار افلاطون و نظریه مثل وی بوده است، اعتقاد به مثل افلاطونی را در کنار اعتقاد به ارباب انواع، بوفور در آثار ملاصدرا میبینیم. او در مواضع متعدد و بکرات، در آثار خود، بویژه اسفار، بحث از مثل افلاطونی را مطرح کرده و از آن دفاع میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۵۷ و ۴۸۷). او معتقد است پیش از وی، هیچکدام از اندیشمندان موفق به فهم دقیق مثل افلاطونی نشده‌اند و مدعی است که

تصویری که او از مُثل ارائه می‌دهد، بهترین و کاملترین تفسیری است که تاکنون ارائه شده است (همان: ۲/ ۵۹). وی در جلد دوم اسفار، بحثی مبسوط با عنوان «فی تحقیق الصور و المثل الافلاطونیه» آورده و حدود چهل صفحه در اینباره سخن گفته است (همان: ۷۸-۴۳).

همچنین در جلد ششم اسفار، مطلبی با عنوان «فی حال ما ذهب الیه الأفلاطونیون القائلون بالمثل العقلیه» آورده و بطور مفصل از ارتباط بین مُثل افلاطونی و ارباب انواع سهروردی، سخن گفته است (همان: ۶/ ۱۷۹-۱۷۸).

ملاصدرا اعتقاد خود به مُثل افلاطونی را بصراحت اعلام کرده و می‌گوید:

حقیقت آنست که آنچه در گفتار افلاطون و حکمای بزرگ قبل از او در مورد وجود مُثل عقلی برای طبایع نوعیه جسمانی آمده است، سخنانی محکم و متین است و هیچکدام از ردیه‌ها و نقضهایی که فلاسفه گذشته بر آن وارد کرده‌اند، مورد قبول نیست (همان: ۱/ ۳۵۷).

او تفسیر خود از مُثل افلاطونی را اینگونه بیان میکند:

شایسته آنست که سخن گذشتگان درباره مُثل، اینگونه فهمیده شود که برای هر نوعی از انواع طبیعی، یک فرد تام و کامل در عالم عقل وجود دارد که مبدأ و اصل، اوست و سایر افراد مادی آن نوع، معلولها و آثار آن فرد تام هستند. آن فرد، بخاطر کامل بودنش، احتیاجی به محل و ماده ندارد، بخلاف

افراد طبیعی آن نوع؛ چون آنها بدلیل نقص وجودی که دارند، در ذات یا فصل خود، احتیاج به ماده دارند و تو نیز از قبل دانسته بودی که افراد یک نوع، از جهت نقص و کمال، جایز است که دارای اختلاف باشند (همان: ۲/ ۵۷).

صدرالمتألهین معتقد است مُثل که آنها را مثل نوریه یا مثل الهیه نیز می‌خوانند، دارای مرتبه وجودی بالاتر از وجودات مادی و محسوس بوده و دارای وجودی مستقل، مجرد، قائم به ذات و صد البته، عینی هستند (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۹-۶۵۰). او در تصریح به اینکه مثل نوریه، برغم رابطه عرضی بین آنها، دارای اختلاف در درجه وجودی خود هستند، می‌گوید: همه مثل نوریه، حقیقتی واحد و بسیط هستند که میان آنها هیچگونه اختلافی نیست مگر به کمال و نقص وجودی و تقدم و تأخر وجودی و شدت و ضعف وجودی (همو، ۱۳۹۷: ۲/ ۵۶)؛ و این همان مطلوب ما در این تحقیق است.

انوار سانحه و تبانی انوار از دیدگاه سهروردی

یکی از کلیدهای بحث از کثرتهای عرضی، در بحث از انوار سانحه نهفته است. سهروردی معتقد است با پذیرفتن قاعده الواحد، بحکم عقل، اولین صادر از ناحیه نورالانوار، عقل اول یا نور اقرب یا صادر نخستین است. نور اقرب، دو مشاهده انجام می‌دهد؛ از یکسو وجود واجب‌الوجود را میبیند که در نهایت عظمت و شدت نوری است و این شدت نورانیت را قیاس با نور وجود محدود خود

میکنند و از این قیاس، سایه‌یی و ظلمتی ایجاد میگردد که منشأ ایجاد فلک اقصی یا برزخ اعلی میشود. از سوی دیگر، شدت نورانیت خود را مینگرد که بعد از نورالانوار، از بیشترین شدت نوری برخوردار است و این مشاهده، منشأ ایجاد عقل ثانی یا نور ثانی میگردد. اما ماجرا ادامه دارد. عقل اول با مشاهده مستقیم نورالانوار، شوقی عظیم نسبت به او پیدا میکند که این شوق باعث ایجاد قابلیت در او میگردد که نوری دیگر از ناحیه نورالانوار که نور سانح یا نور عارض خوانده میشود، بر عقل اول، اشراق میگردد. از همین حیث، عقل اول منشأ ایجاد موجود نورانی دیگری میشود که به آنها عقول عرضی یا ارباب انواع گفته میشود. اما عقل ثانی، بهمان ترتیبی که گذشت، با مقایسه خود، یکبار با نور اقرب و بار دیگر با نورالانوار، منشأ ایجاد دو ظلمت میشود که از برازخ غاسق هستند. همچنین از مشاهده شدت نورانیت خود، منشأ ایجاد عقل ثالث میشود. از مشاهده نورالانوار و عقل اول، شوقی در او پدید می‌آید که منشأ اشراق، یکبار بلاواسطه از ناحیه نورالانوار و بار دیگر باواسطه عقل اول، میشود. یعنی دو نور سانح به او میرسند که بتبع هرکدام، دو رب‌النوع دیگر ایجاد میشود. عقل ثالث، بهمین ترتیب، منشأ ایجاد سه برزخ غاسق، بعلاوه عقل رابع میشود. انوار سانح، یکبار بلاواسطه از نورالانوار، و بار دیگر باواسطه عقل اول و همچنین آن دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود، عیناً به او نیز منعکس میشود و در نتیجه چهار نور سانح به او میرسد که هرکدام منشأ ایجاد یک

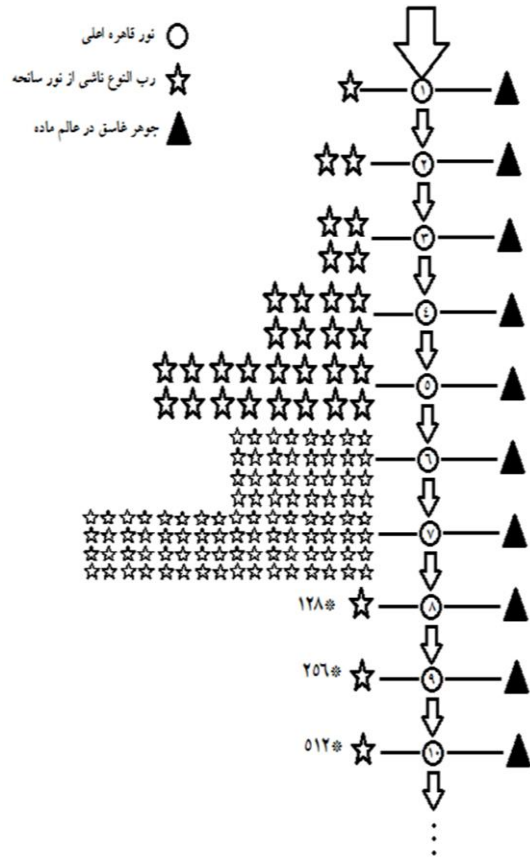
رب‌النوع میشوند. عقل چهارم بهمان ترتیب گذشته، منشأ ایجاد چهار برزخ غاسق، بعلاوه عقل پنجم میشود. چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود، بعلاوه دو نور سانح که به عقل دوم رسیده بود، به‌مراه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود، به اضافه نور سانحی که بطور مستقیم از نورالانوار به او میرسد، در مجموع هشت نور سانح میشود که هرکدام منشأ ایجاد یک رب‌النوع میگردد. عقل پنجم بهمان ترتیب، پنج برزخ غاسق بعلاوه عقل ششم را می‌آفریند. هشت نور سانحی که به عقل چهارم رسیده بود، بعلاوه چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود، بعلاوه دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود، به اضافه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود، به‌مراه نور سانحی که مستقیماً از نورالانوار دریافت میکند، در مجموع شانزده نور سانح میشود که به‌ازای هرکدام، یک رب‌النوع ایجاد میگردد. بهمین ترتیب، سلسله انوار و عقول طولی ادامه پیدا میکند و انوار سانحه نیز با فرمول 2^n به توان n در هر مرتبه، اشراق میشود و بصورت تصاعدی افزایش می‌یابد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۴۳-۱۴۲).

شیخ اشراق، پس از نور اقرب، عقول طولی بیشماری را مطرح می‌سازد و از آنها به انوار قاهره اعلون، انوار قاهره اصول و انوار قاهره مترتبه، یاد میکند و بعد از این انوار قاهره طولی، عقول عرضی و مثل افلاطونی قرار میگیرد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۱۵۰-۱۴۵). او در جایی دیگر میگوید:

قواهر عالیه که در مرتبه‌های مختلف قرار دارند و در طول یکدیگر هستند، اصحاب

اصنام متکافئه نمیباشند (که همان مثل افلاطونیند). پس واجب است که این اصحاب اصنام متکافئه، از این انوار قاهره اعلون صادر شده باشند و تکثر آنها نیز بواسطه مناسبات فی مابین آن انوار اعلون است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۴۴).

شیخ اشراق معتقد است هر چه در مادون فلک هشتم هست، بوسیله عقول عرضی یا همان ارباب انواع بوجود می‌آید و این عقول عرضی، از مجموع اشعه‌ها و جهت استغنائی انوار قاهره طولی (یعنی همان انوار سانحه) حاصل شده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۸۸).



یکی از نوآوریهای مهم سهروردی در ارائه نظام فیض که گستردگی این نظام را بشکلی حیرت‌آور بالا میبرد و کثرات عوالم مختلف

وجودی را در حد اعلا معرفی و توجیه میکند، بیان قاعده‌یی است که بعنوان «قاعده در بیان جواز صدور بسیط از مرکب» آورده است. بر اساس این قاعده، از بر هم آمدن و اجتماع و تبانی انوار سانحه، نوری جدید نیز بوجود می‌آید؛ یعنی انوار سانحه، در ترکیبها و شرکت‌پذیریها در دسته‌های دوتایی یا سه‌تایی یا چهارتایی و... امکان ایجاد موجودات نورانی دیگری را فراهم میکنند. بر همین اساس، از ترکیب و برهم‌کنش دو یا چند نور سانح، یک نور واحد مجرد و بسیط ایجاد میشود. این وضعیت، باعث گستردگی حیرت‌آور و غیرقابل‌تصور انوار در عالم ملکوت، بر اثر این ترکیبها، میشود (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۶۵).

توضیح اینکه: انوار سانح، با ترکیبهای دوتایی و سه‌تایی و بیشتر، هرکدام باعث ایجاد حیثیتی جدید میشوند که به‌ازای آن، یک رب‌النوع ایجاد میشود. بعنوان مثال، عقل ثالث چهار نور سانح دریافت کرده است، این چهار نور را اگر الف، ب، ج، د در نظر بگیریم، از ترکیب دو نور الف و ب، دو نور الف و ج، دو نور الف و د، دو نور ب و ج، دو نور ب و د، دو نور ج و د، و نیز سه نور الف و ب و ج، و سه نور الف و ب و د، و سه نور الف و ج و د، و سه نور ب و ج و د، و چهار نور الف و ب و ج و د، در مجموع، یازده نور دیگر ایجاد میشود که هرکدام، منشأ ایجاد رب‌النوعی دیگر میشود. این عدد در نور چهارم و پنجم بسیار بیشتر است؛ چون مثلاً نور پنجم شانزده نور سانح دریافت میکند که ترکیب دو از شانزده و سه از شانزده و چهار از شانزده و...

شانزده از شانزده، عدد بسیار بزرگی خواهد شد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۳).

فرمول پاسکال در اینباره، ۲ به توان n است:

$$\binom{n}{0} + \binom{n}{1} + \binom{n}{2} + \dots + \binom{n}{n} = 2^n$$

این عدد با استفاده از فرمول پاسکال در محاسبه ترکیبها، عددی معادل ۶۵۵۳۶ میشود. این عدد در عقل ششم که با ۳۲ نور سانح طرف هستیم، ۴۲۹۴۹۶۷۳۰۰ میشود و برای عقل هفتم که با ۶۴ نور سانح مواجهیم، عددی برابر ۱،۸ در ده به توان نوزده، در عقل هشتم که با ۱۲۸ نور سانح روبرو هستیم، ۳،۴ در ۱۰ بتوان ۳۸ و بهمین ترتیب... آنقدر با اعدادی بزرگ در مراتب پایینتر مواجه میشویم که حتی تصور آنها نیز سخت است؛ مثلاً برای عقل یازدهم، عددی برابر ۱،۸ در ده به توان ۳۰۸ میشود، یعنی عددی ۳۰۸ رقمی!!! بهمین دلیل است که سهروردی در کتاب حکمة الاشراق، عدد انوار مقدسه را بینهایت میداند؛ «فیزداد عدد المقدسین، الی غیر النهایة» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۶).

ملاصدرا در بسیاری از تصنیفاتش نظام فیض سهروردی را پذیرفته و با کمترین تغییر، آن را بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۳۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۹-۱۸). او معتقد است قول سهروردی در عدم اکتفا به ده عقل مشائی، کاملاً درست است و مشائین به دو دلیل، چنین اشتباهی کرده‌اند؛ اول اینکه آنها نظام فلسفی خود را بر مبنای تعداد افلاک بنا کرده‌اند و اصولاً معلوم نیست که قائل شدن به

تُه فلک، مطابق با حقیقت این عالم باشد؛ دوم اینکه مشائین به‌ازای تعدادی از افلاک، تعدادی از عقول را قرار میدهند و برای هر فلک، اجرامی متصورند، در صورتیکه معلوم نیست چنین تناظری ناظر به واقعیت هستی باشد (همو، ۱۳۹۳: ۲/۲۹۵-۲۹۴).

ملاصدرا در توضیح تفاوت بین عقول، میگوید: دسته اول از عقول، با وجود تفاوت رتبی که با یکدیگر دارند، در مجموع رتبه آنها از رتبه عقول عرضی بالاتر است، چون عقول عرضی قربت بیشتری با عالم ماده و موجودات مادی دارند. وی بطور ویژه در مورد ارباب انواع سخن گفته و فصلی تحت عنوان «الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية و النباتية و مدبراتها الكلية من هذا المأخذ» را به این بحث اختصاص داده است (همو، ۱۳۹۸: ۷/۲۲۸-۲۲۵). همچنین در برخی از آثار وی، سخن از انوار عرضیه (همو، ۱۳۹۷: ۸/۷۴ و ۴۸۸؛ همان: ۳/۱۶؛ همان: ۹/۲۴۹)، گاه سخن صریح از سلسله عرضیه (همان: ۳/۳۵۸؛ همان: ۵/۲۶۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۶/۲۴۶) و در بعضی مواضع سخن از عقول عرضیه بمیان آمده است (همو، ۱۳۹۷: ۹/۳۴۶).

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد در توصیف عقول عرضی، مینویسد:

روایون و پهلویون معتقد بودند متناظر با هر نوعی، باید رب‌النوعی باشد که مدبر آن نوع و افرادش در عالم ماده است... پس همانگونه که بین این انواع مادی، رابطه تکافؤ و هم عرضی وجود دارد، میان ارباب انواع آنها هم

باید رابطه تکافؤ وجود داشته باشد. در نتیجه، مشخص میشود که از نظر آن حکمای باستان، دو دسته از عقول در هستی وجود دارند: دسته‌ی از عقول، عقول طولیه یا همان قواهر اعلون میباشند که میان آنها رابطه طولی و علی و معلولی برقرار است؛ دسته دوم همان ارباب انواع و صاحبان انواع جرمیه‌اند که در لسان فلاسفه، از آنها تعبیر به مثل افلاطونی شده است. بین همه این عقول رابطه هم‌عرضی و تکافؤ برقرار است (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۹۳-۱۹۱). ملاصدرا پس از نقل کلام سهروردی در مورد ارباب انواع یا همان مثل افلاطونی، میگوید: ما هم وجود مثل افلاطونی را اثبات و مبرهن نمودیم و گفتیم که هر نوعی از انواع در عالم ماده، یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع دارد که حقیقت او را تشکیل میدهد (همان: ۱۹۳).

گفتیم که در اندیشه سهروردی، مهمترین عامل ایجاد کثرات در عالم عقول، انوار سانحه و تبانی این انوار است. در آثار ملاصدرا نیز به مواردی برمیخوریم که وی با تعبیراتی دیگر، همین مطلب را بیان کرده و آن را مورد قبول خود معرفی میکند (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۵۲).

جمع‌بندی مقدمات برای رسیدن به نتیجه نهایی

بر اساس مبانی حکمت متعالیه و سایر مقبولات صدرایی

با روشن شدن کلیات بحث و مقدمات لازم برای فهم رأی ملاصدرا در مورد نظام فیض، اکنون میتوان با در کنار هم قرار دادن آنها، به

یک استنتاج منطقی برای رسیدن به الگویی دقیق از این نظام، دست یافت. پس مقدمات یاد شده را بار دیگر بطور خلاصه بیان میکنیم:

مقدمه اول: اصالت وجود، و اینکه ماهیت چیزی جز اعتبار و انتزاع ذهنی نیست.

مقدمه دوم: وجود، حقیقتی تشکیکی بمعنای تشکیک خاصی است و ملاک تشکیک، وحدت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک است.

مقدمه سوم: تشخیص هر موجود به مرتبه وجودی اوست و مرتبه وجودی موجودات، از اعلی‌علیین تا اسفل‌السفلین گسترده شده و هیچ دو موجودی در درجه وجودی یکسان، قرار ندارند. ملاصدرا به عوالم وجودی در طول هم معتقد است؛ عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده. مقدمه چهارم: در هستی، موجودات هم‌عرض وجود دارند و این حقیقت، در همه عوالم دیده میشود.

مقدمه پنجم: ملاصدرا نظام فیض سهروردی و نحوه صدور کثرات از نظر او را تا حد بسیاری پذیرفته و همان را مبنا قرار داده است. مقدمه ششم: در عالم عقول، ارباب انواع یا همان عقول عرضی وجود دارند که هر کدام، در مرتبه‌ی مشخص از وجود، واقع شده‌اند.

مقدمه هفتم: انوار سانحه، اساس ایجاد عقول عرضی و انوار قاهره اعلون، اساس ایجاد عقول طولی و سلسله موجودات در طول یکدیگرند.

مقدمه هشتم: باید رابطه تفاضلی همه موجودات با یکدیگر، در کنار رابطه علی و معلولی موجوداتی که در طول هم هستند، جمع شود. رابطه تفاضلی غیر از رابطه علی-معلولی است.

مقدمه نهم: نظام بطلمیوسی درباره افلاک که سهروردی بتبع فلاسفه مشائی پذیرفته و آن را اصل موضوعه قرار داده و بهمین دلیل، صدور اولین فلک را از نور اقرب میدانند، باطل است و بر مبنای حکمت متعالیه، عالم ماده، مرحله نازله عوالم طولی دیگر است.

الگوی نهایی نظام فیض

بر اساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا و مقبولات ملاصدرا از سهروردی

نظام فیض صدرایی با توجه به مقدمات یاد شده، به این شکل خواهد بود:

- از ذات الهی، بنا بر قاعده الواحد، عقل اول صادر میشود.

- از عقل اول، به ملاحظه دو حیثیتی که در اوست - یعنی از طرفی ارتباط خود را با ذات حق میبیند و خود را واجب الوجود بالغیر میدانند، و از طرف دیگر، محدودیت خود را در مقایسه با ذات لایتناهی الهی میبیند و مقایسه میکند - از هرکدام از این حیثیات حقیقی (نه انتزاعی) یک موجود ایجاد میشود. (شاید بر مبنای حدیث جنود عقل و جهل، بتوان گفت یکی ظهور جمال الهی و دیگری ظهور جلال الهی است. اگر چنین باشد، از یکی سلسله جمالیات صادر میشود و از دیگری سلسله جلالیات). به ملاحظه شوقی که از دیدن بپرده حق، بر عقل اول میتابد، اشراقی دیگر از ناحیه الهی بر عقل اول انجام میشود که همان نور سانح است و موجودی نیز بواسطه این ملاحظه، ایجاد

میگردد که نخستین رب النوع است.

- از هرکدام از این سه موجود (که در درجات مختلف وجودی قرار دارند، زیرا هرکدام بلحاظ حیثیتی ایجاد شده‌اند و این حیثیات با هم فرق میکند؛ بنظر نویسندگان مقاله، حیثیتی که مربوط به واجب الوجودی بالغیر بود، در بالاترین مرتبه، حیثیتی که مربوط به فقر وجودی بود در مرتبه بعدی، و حیثیتی که مربوط به نور سانح میشد، در مرتبه آخر قرار دارد) دو موجود دیگر، با ملاحظه همان دو حیثیت وجوب وجود بالغیر و فقر وجودی صادر میشود. اما این بار، با همان توضیحی که در مورد انوار سانحه در نظام فیض سهروردی داده شد، هرکدام دو نور سانح دریافت میکنند و بهمین دلیل، دو موجود دیگر نیز از آنها صادر میشود. با تبانی آن دو نور سانح نیز یک موجود دیگر صادر میشود. یعنی در مجموع، پنج موجود از هرکدام صادر میشود.

توضیح: اگر عقلی که بلحاظ حیثیت وجوب وجود بالغیر عقل اول (۱)، صادر شده بود را عقل ۲ بنامیم و عقلی را که بلحاظ فقر وجودی عقل اول صادر شده بود را عقل "۲ نام نهیم و عقلی را که بلحاظ دریافت نور سانح ایجاد شده بود و اولین رب النوع از ارباب انواع محسوب میشود را رب النوع ۱ نامگذاری کنیم، مشخص است که اولاً، هرکدام از این سه عقل در درجات مختلف وجودی قرار دارند و این بدلیل حیثیات مختلفی است که در عقل اول وجود داشته و هرکدام از اینها بواسطه بعضی از این حیثیات، موجود شده‌اند. ثانیاً، این سه عقل، کاملاً هم عرض

هم بوده و هیچ رابطه علی‌معلولی بین آنها وجود ندارد و برغم رابطه تفاضلی بین آنها (بهمان معنای اینکه هرکدام در درجات مختلف وجودی قرار دارند)، رابطه علی‌معلولی بین آنها برقرار نیست. پس مثلاً میتوانیم بگوییم که بعد از ذات حق تعالی، در درجه اول وجودی، عقل اول است و در درجه دوم، عقل ۲ و در درجه سوم، عقل ۲".

اینکه آیا رب النوع ۱ در درجه چهارم قرار دارد یا مثلاً عقل ۳، محل تردید است، زیرا از طرفی، رب النوع ۱ از لحاظ داشتن واسطه با ذات حق تعالی، واسطه‌یی کمتر دارد و بین او و حق تعالی، فقط عقل اول فاصله انداخته، اما برغم فاصله کمتر، چون ناشی از نور سانح است، نسبت به عقولی که بواسطه آن دو حیثیت اصلی مذکور (وجوب وجود بالغیر و فقر وجودی) بوجود آمده‌اند، درجه وجودی ضعیفی دارد؛ سهروردی تأکید داشت که این حیثیات، ناشی از مشاهده است و نور سانح، ناشی از اشراق، و مشاهده از اشراق بالاتر است. از سوی دیگر، عقل ۳ باواسطه عقل ۲ و عقل ۱ به حضرت حق، متصل شده و در طول آن قرار گرفته و این واسطه‌ها، مقام قرب او را کمتر میکنند.

هر چه باشد، مهم اینست که چنین درجه‌بندی بین این موجودات برقرار است و هرکدام، برغم هم‌عرضی با دیگری، در درجه‌یی خاص از لحاظ شدت و ضعف وجودی قرار دارند و همین شدت و ضعف بخصوص، هویت آنها را تشکیل میدهد و به هرکدام از آنها تشخیص مینخشد (ر.ک: مبحث تشخیص مقاله).

گفتیم که از عقل ۲، عقل ۳ و عقل ۳" و دو عقل (رب النوع) ناشی از انوار سانح مربوطه و یک عقل ناشی از تبانی آن دو نور سانح، ایجاد میشود. بهمان دلایل پیش‌گفته، چون هرکدام از این پنج موجود، با ملاحظاتی خاص بوجود آمده‌اند، پس در درجات وجودی مختلفی قرار دارند. یعنی بعنوان مثال، عقل ۳ از عقل ۳" برتر است و ۳" نیز از آن سه عقل دیگر برتر است. در میان آن سه عقل، رب النوع ناشی از اشراق بلاواسطه از حضرت حق، در درجه بالاتر، رب النوع ناشی از اشراق باواسطه عقل اول در درجه بعدی، و عقل ناشی از تبانی این دو نور سانح، در درجه آخر قرار میگیرند.

همین وضعیت برای عقل ۲" و رب النوع ۱ نیز برقرار است و هرکدام، با همه توضیحاتی که داده شد، منشأ صدور پنج موجود دیگر میشوند. چون قاعده این بود که بین انوار یا همان عقول، هیچ پرده و حجابی وجود ندارد و همانطور که عقل ۲ بواسطه آن دو حیثیت مذکور، بعلاوه دریافت انوار سانحه با توصیف یادشده، و در نهایت تبانی آن دو نور سانح، منشأ صدور پنج عقل دیگر شده بود، همین شرایط عیناً برای عقل ۲" نیز بدون هیچ تفاوتی حاکم است. همین وضعیت برای رب النوع ۱ نیز برقرار است، چراکه رب النوع ۱ نیز برغم اینکه ایجاد او ناشی از یک نور سانح بوده، اما بهرحال، یک عقل محسوب میشود که همه شرایط عقول دیگر را دارد (فقط درجه وجودیش پایینتر است) و هم وجوب وجود بالغیر خود را ادراک میکند و هم فقر وجودی خود را، و هم

شوق او نسبت به وجودات برتر از خود، باعث ایجاد قابلیت و درنهایت، اشراق نور سانح بیواسطه از جانب حضرت حق و نور سانح باواسطه عقل اول میشود. اما برای پیچیده نشدن مطلب از این سه عقل، ماجرا را از عقل ۲ ادامه میدهیم.

- همانگونه که گفتیم، پنج عقل دیگر از عقل ۲ ایجاد میشود. اکنون سراغ هرکدام از این پنج موجود میرویم. از هرکدام، دو عقل با همان ملاحظه دو حیثیت اصلی صادر میگردد، ولی این بار از هرکدام، چهار عقل دیگر بواسطه چهار نور سانح، ایجاد میشود. یعنی از هرکدام از آن پنج عقل، شش عقل دیگر صادر میشود. از سوی دیگر، هرکدام از این پنج عقل، بواسطه چهار نور سانحی که برایشان رخ میدهد، یازده عقل بواسطه تبنانی انوار، با توضیحی که در نظام فیض سهروردی داده شد، صادر میشود. یعنی در مجموع، ۸۵ عقل از مجموع آن پنج عقل، صادر شده است که همه در عرض هم قرار دارند.

- مطلب را از عقل ۳ پی میگیریم. همانگونه که توضیح داده شد، از عقل ۳، مثل چهار عقل دیگر هم عرض او، عقل ۴ و عقل ۴" و چهار رب النوع و یازده عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه، بوجود می آیند که مجموعاً ۱۷ عقل را شامل میشود.

- مطلب را از یکی از این هفده عقل، یعنی عقل ۴ ادامه میدهیم. از عقل ۴، عقل ۵ و عقل ۵" و هشت رب النوع و ۲۴۷ عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه، ایجاد میشود.

همانگونه که اشاره شد، فرمول مربوط به

ارباب انواع در هر عقل، $2^{(n-1)}$ است که اگر مثلاً در عقل ۴ بخوایم حساب کنیم، بجای n عدد ۴ میگذاریم و در نتیجه 2^3 میشود ۸. یعنی از عقل ۴، هشت رب النوع صادر میشود. فرمول مربوط به تبنانی انوار سانحه نیز، با توجه به فرمول پاسکال در ترکیبها، و حذف موارد اضافی مربوط به آن فرمول در مانحن فیه، $1-n$ - (2^n) میشود (n در اینجا، تعداد انوار سانحه است). اگر بعنوان مثال، در مورد عقل ۴ که تعداد انوار سانحه، ۸ عدد محاسبه شد، n در اینجا ۸ میشود و با جای گذاری در این فرمول، عدد ۲۴۷ بدست می آید.

- همین روال را ادامه میدهیم. از عقل ۵، عقل ۶ و عقل ۶" و ۱۶ ارباب انواع و ۶۵۵۱۹ عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه ایجاد میشود.

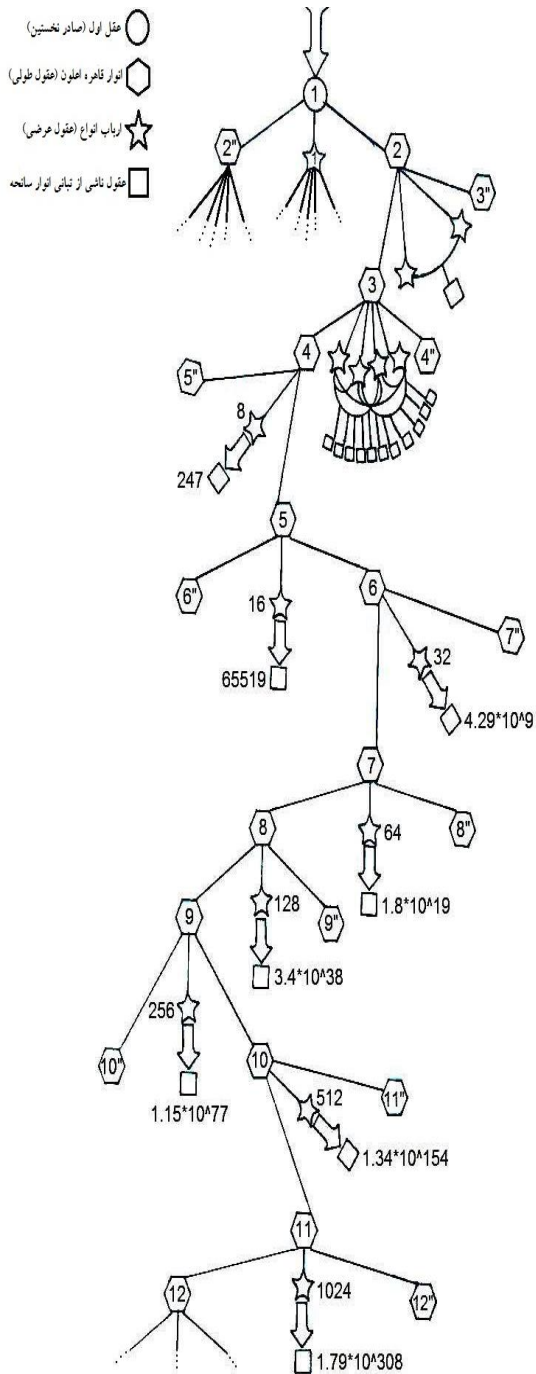
- از عقل ۶، عقل ۷ و عقل ۷" و ۳۲ ارباب انواع و $4,29 \times 10^9$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۷، عقل ۸ و عقل ۸" و ۶۴ ارباب انواع و $1,8 \times 10^{19}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می شود.

- از عقل ۸، عقل ۹ و عقل ۹" و ۱۲۸ ارباب انواع و $3,4 \times 10^{38}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۹، عقل ۱۰ و عقل ۱۰" و ۲۵۶ ارباب انواع و $1,15 \times 10^{77}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می شود.

- از عقل ۱۰، عقل ۱۱ و عقل ۱۱" و ۵۱۲



الگوی نهایی نظام فیض

بر اساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا و مقبولات ملاصدرا از
سهروردی و با پالایش خطاهای ایشان

در این الگو، همانگونه که پیش از این توضیح
داده شد، با مبنا قراردادن نظام فیض سهروردی و
زدودن خطاهای وی که متأثر از طبیعیات قدیم

اریاب انواع و $1,34 \times 10^{154}$ عقل ناشی از
انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۱۱، عقل ۱۲ و عقل ۱۲" و $1,79 \times 10^{308}$ عقل ناشی از
اریاب انواع و $1,79 \times 10^{308}$ عقل ناشی از
انوار سانحه ایجاد میشود. یعنی یک عدد 308
رقمی!!! و این سلسله ادامه دارد ...

پس در آغاز کار، در طبقه اول ممکنات، ۱
موجود وجود دارد؛

در طبقه دوم، ۳ موجود؛

در طبقه سوم، ۱۵ موجود؛

در طبقه چهارم، 17×15 یعنی ۲۵۵ موجود؛

در طبقه پنجم، $(2+8+247) \times 255$ که میشود

65535 موجود (۲ تا عقل اصلی، ۸ عقل ناشی

از نور سانحه، 247 عقل ناشی از تیشی انوار

سانحه، جمعشان ضرب در تعداد عقول در این

طبقه میشود که همان ۲۵۵ بود)؛

در طبقه ششم، 65537×65535 موجود؛

در طبقه هفتم، $4,29 \times 10^9 \times 4,3 \times 10^9$

که تقریباً میشود $18,5 \times 10^{18}$ موجود؛

در طبقه هشتم، $1,8 \times 10^{19} \times 1,8 \times 10^{19}$

که تقریباً میشود $3,24 \times 10^{38}$ موجود؛

در طبقه نهم، $1,15 \times 10^{77}$ موجود؛

در طبقه دهم، $1,34 \times 10^{154}$ ؛

در طبقه یازدهم، $1,79 \times 10^{308}$ موجود؛

در طبقه دوازدهم، $3,2 \times 10^{616}$ موجود؛ و...

پس در یک الگوسازی بصورت تصویری،
میتوان نظام فیض ملاصدرا را اینگونه نشان داد:

بوده است، و همچنین جمع این نظام فیض با مبانی اساسی حکمت صدرایی - بطور خاص، اصالت وجود، تشکیک وجود و تشخیص موجودات - به نظامی دست پیدا کردیم که در عین پابندی به این مبانی اصلی، هم نظام طولی ممکنات را توجیه میکند و هر کدام از موجودات را در درجات مختلف وجودی قرار داده و رابطه تفاضلی آنها را بخوبی نشان میدهد، و هم کثرتهای عرضی موجودات را بخوبی بتصویر میکشد و نشان میدهد که بسیاری از موجودات در عوالم مختلف، لزوماً دارای رابطه علی-معلولی با یکدیگر نیستند. پس این الگو، برای نخستین بار، میتواند به معضل قدیمی کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود، بر مبنای حکمت صدرایی پاسخ دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از نشان دادن مبانی اساسی حکمت صدرایی و فهم این نکته اساسی که ملاصدرا نظام فیض سهروردی را که بنوعی وامدار فلوطین و افلاطون، بویژه در بحث مثل افلاطونی، تا حد بسیاری قبول داشته و خود نیز در ارائه نظام فیض از آن تبعیت کرده، موفق به ارائه الگویی شدیم که در آن، در عین پابندی به اصول اساسی حکمت ملاصدرا، بویژه اصالت وجود، تشکیک وجود و تشخیص هر کدام از موجودات به درجه وجودی مربوطه، یک نظام طولی از اعلیٰ علین تا اسفل السافلین برقرار است و در هر طبقه‌ی، موجوداتی کثیر در عرض یکدیگر قرار دارند که در عین اختلاف در شدت و ضعف و مرتبه وجودی، هیچ

رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار نیست. این مقاله نشان داد که حل معضل کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجودی، بر مبنای حکمت صدرایی، که پرسشی قدیمی و تناقضی مورد شبهه در نظام اندیشه صدرایی محسوب میشد، از طریق استمساک به نظام فیض هوشمندانه سهروردی و رفع خطاهای آن، و انطباق این نظام با اندیشه‌های ملاصدرا، کاملاً ممکن است. راه حل این معضل قدیمی در الگو و تصویر پیشین تبیین و ترسیم شد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۶) مقدمه و تعلیقه بر مجموعه آثار عصّار، تهران: امیرکبیر.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۸۸) اساس التوحید، شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: هرمس.
- ابن سینا (۱۳۳۱) الیهات دانشنامه علایی، تصحیح محمد معین، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن عربی (۱۴۲۳ق) فصوص الحکم، بیروت: دار الکتب العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) ریحی مختوم، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ق) شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
- (۱۹۸۱م) حاشیه بر اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۷) حکمة الاشراق، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.

- بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ----- (۱۳۹۶ق) مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
تصحیح هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۰) الواردات القلبية فی معرفة الربوبية، تصحیح، تحقیق و ترجمه احمد شفیعیها، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۳۰۹-۴۶۴.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الأثرية، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق زبیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ و ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق زبیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، جلد ۶، ۷ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدان پناه، یدالله (۱۴۰۰) حکمت اشراق، تهران: سمت.
- (۱۳۷۲) شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸) نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۴۲۲ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۹۸۱م) حاشیه بر اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهاية الحکمة، تهران: الزهراء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) عدل الهی، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) اجوبة المسائل النصيرية، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران:

مسئله اتصاف ماهیت به وجود از دیدگاه سیدصدرالدین دشتکی و ارزیابی روایت ملاصدرا از او

سیداحمد حسینی سنگ‌چال*

چکیده

نتوانسته برخی عناصر را بصورت سازگار در نظریه خویش حفظ نماید.

کلیدواژگان: نظریه حمل، اتصاف ماهیت به وجود، قاعده فرعیه، مشتق، دشتکی، ملاصدرا.

مقدمه

رابطه میان وجود و ماهیت، از دیرباز مورد توجه فیلسوفان اسلامی بوده است. فاعل بودن ماهیت نسبت به وجود و قابلیت ماهیت نسبت به وجود - که از آن با عنوان اتصاف ماهیت به وجود یاد میشود - دو نمونه از روابط مورد بحث در این حوزه‌اند که مباحثه‌ی پر دامنه در این باب را رقم زده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۶۲؛ رازی، ۱۳۸۴: ۲ / ۳۵۷؛ حلی، ۱۴۳۰: ۹۱).

حل مسئله اتصاف ماهیت به وجود در دیدگاه دشتکی، بصورت درهم‌تنیده‌ی با نظریه حمل، مشتق و قاعده فرعیه در ارتباط است. دشتکی با تفکیک وجود مصدری از وجود بمعنای موجود، و تمیز عروض نفس‌الامری از عروض بحسب اعتبار ذهن، به تحلیل مسئله اتصاف - همسو با عناصر پیش‌گفته - پرداخته است؛ او عروض وجود بر ماهیت را تنها در وجود بمعنای موجود و در ظرف اعتبار ذهن می‌پذیرد. ملاصدرا غالباً دیدگاه دشتکی در مورد اتصاف، نظریه حمل، مشتق و لزوم ثبوت مبدأ محمول برای موضوع را بطور ناقص روایت کرده و تنها در یک موضع به تبیین همه عناصر آن پرداخته است. او در تحلیل قاعده فرعیه کاملاً متأثر از دشتکی است. بنظر میرسد صدرالمتهلین برغم تلاش بسیار برای ارائه روایتی منسجم از دشتکی،

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛

hosseini.sangchal@irip.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۷

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.4.7

اشکال اصلی اتصاف ماهیت به وجود در قالب قضیه «انسان موجود است»، جریان قاعده فرعیه در آنست که بر اساس این قاعده، ثبوت پیشینی مثبت‌له در ثبوت وجود بر انسان، الزامی است و لازم می‌آورد که انسان، پیش از پذیرش وجود، موجود باشد تا گزاره «انسان موجود است» در مورد آن صدق کند. نقل کلام در رابطه میان انسان و وجود پیشینی او میشود؛ اگر وجود پیشینی انسان، همان وجودی است که قصد حمل آن بر انسان را داشتیم، تقدم شیء بر خود لازم می‌آید و اگر وجودی دیگر است، با تسلسل مواجه خواهیم شد (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱/۱۱۸).

سیدصدرالدین دشتکی، در شمار متأخرینی قرار دارد که تحلیلهایی دقیق در برخورد با این مسئله ابراز داشته است. صرفنظر از تأثیر ژرفی که اندیشه‌های دشتکی بر مواضع بسیاری از حکمت متعالیه داشته، در مورد این مسئله، با نگاهی گذرا به متون ملاصدرا - بویژه رساله اتصاف - متوجه اهمیت اندیشه دشتکی خواهیم شد. اندیشه دشتکی از انسجامی عجیب برخوردار است اما بدلیل ابراز این اندیشه‌ها در قالب حواشی تجرید، چنانکه اقتضای سنت حاشیه‌نگاری است، در مواضعی مختلف، صورتی پراکنده از اندیشه وی پدیدار گشته است. بهمین دلیل روایت منسجم و وفادارانه از اندیشه دشتکی، تنها در گرو خواندن تمامی حواشی قدیم و جدید او بر تجرید میسر است که بسبب عدم احیا و انتشار چاپی آن و لزوم

مراجعه به نسخه‌های خطی، کاری پر مشقت خواهد بود. نگارنده سعی کرده با خواندن تمامی حواشی خطی قدیم و جدید دشتکی و مقابله آن با حواشی قدیم، جدید و اجدد دوانی، به روایتی وفادارانه از او دست یابد. اهمیت روایت وفادارانه از دشتکی در ارزیابی روایت ملاصدرا از او آشکار میشود. در بخش پایانی مقاله نشان خواهیم داد که روایت ملاصدرا از دشتکی، روایتی ناقص بوده و نیازمند بازنگری جدی است.

بنظر نگارنده روایت منسجم و سازگار از اندیشه دشتکی درباب مسئله اتصاف، نیازمند تبیین عناصری از اندیشه اوست که در آثار وی بصورت پراکنده بیان شده‌اند، اما این عناصر با پیچیدگی خاصی در کنار هم قرار گرفته و نظریه اتصاف دشتکی را شکل داده‌اند. بر این اساس، نخست به روایت عناصر مقبول او میپردازیم و سپس با کنار هم نهادن این عناصر، روایتی وفادارانه از نظریه اتصاف او ارائه کرده و در نهایت، روایت ملاصدرا از این نظریه را مورد ارزیابی قرار میدهیم.

۱. نظریه حمل

در سنت منطقی-فلسفی ما، نظریه حمل دارای کارکردی پسینی بوده و از یک نظریه حمل انتظار می‌رود حملهای موجود را تبیین کند. تعداد حملها فراوان است که میتوان آنها را در زمره حملهایی با عنوان «نظریه حمل گریز» دسته‌بندی کرد. بر

اساس احصاء نگارنده، میتوان از دوازده نوع حملی یاد نمود که نظریات متداول حمل را بچالش میکشاند.^۱ از قضا، حمل «انسان موجود است» نیز در زمره حملهایی است که نظریات حمل در تبیین آن دچار مشکل میشوند.

بنظر میرسد پذیرش چند قانون در نظریات رایج حمل، تبیین قضیه فوق در قالب یک نظریه حمل را با اشکال روبرو کرده است.

اولاً، عموم نظریات حمل، نسبت میان موضوع و محمول را بعنوان رکنی از نظریه حمل خویش میپذیرند. عقیده عمومی بر اینست که در ظرف تحقق نسبت، تحقق طرفین نسبت نیز شرط است (دشتکی، بی تا/الف: برگ ۴۲؛ همو، بی تا/ب: برگ ۵۳؛ قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۱۸ و ۲۸۸).^۲ اگر نظریه جامع حمل، تحقق نسبت را در حمل حفظ کند، تبیین «انسان موجود است» با اشکال مواجه خواهد شد، زیرا فراگیری نظریه جامع حمل نسبت به این قضیه، ایجاب میکند که میان انسان و وجود نیز نسبت برقرار باشد و بدلیل خارجی بودن این نسبت، طرفین آن نیز خارجی خواهند بود. این در حالی است که بر اساس متنی مشهور از فارابی و ابن سینا، و طبق قرائت دشتکی از این متن، وجود، بدلیل معقول ثانی بودن، فاقد تحقق است. این برداشت از متن فارابی و ابن سینا مورد تأیید دشتکی و دوانی نیز هست و قوشچی آن را چنین نقل میکند:

حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود و بعضهم - متكلمين - و طائفة من الحكماء كالفارابي و ابن سينا الى انه - وجود - ليس بموجود بل من المعقولات الثانية (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۱۴/۱).

ثانياً، عموم نظریات حمل، قضیه «الف ب است» را بصورت «ثبوت ب برای الف» تبیین میکنند و آن را مصداق قاعده فرعیه - ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له لا الثابت - میدانند. فرعیته مأخوذ در قاعده فرعیه، بر لزوم ثبوت پیشینی مثبت له صحه مینهد. اما چنانکه پیشتر بیان کردیم، ثبوت پیشینی انسان در حمل فوق، مستلزم تقدم شیء بر خود یا تسلسل است. فارغ از این اشکال، بر اساس قانون نسبت و لزوم تحقق طرفین نسبت در ظرف نسبت، نه تنها ثبوت مثبت له، که ثبوت ثابت نیز در قاعده فرعیه الزامی است. بر این اساس، در قضیه «انسان موجود است» چگونه میتوان از ثبوت وجود بعنوان ثابت دفاع کرد و حال آنکه وجود، معقول ثانی فلسفی و فاقد تحقق خارجی است. طبق خوانش اخیر از قاعده فرعیه، در قضیه مورد بحث، هم ثبوت ماهیت - بعنوان مثبت له - دچار ایراد است و هم ثبوت وجود - بعنوان ثابت - مشکل دارد.

دشتکی در نظریه حمل خویش عناصری را میان می آورد که به نظریه بی جامع و سازگار از حمل منتهی میشود. او برای ارائه نظریه حمل خویش، با دو دیدگاه بدیل مواجه میگردد؛

دیدگاهی که «الف ب است» را در قالب «مصدق الف همان مصداق ب است» تحلیل میکند و دیدگاهی که «الف ب است» را بصورت «ثبوت ب برای الف» واکاوی مینماید (حسینی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۹). او نظریه حمل خویش را چنین تقریر میکند:

اعلم ان حمل المواطاة ايجاباً هو الحكم باتحاد الموضوع و المحمول و بكونه هو و اتحاد شئین ینافی ثبوت احدهما للآخر حیث اتحادا... (دشتکی، بی تا/الف: برگ ۱۴).

دشتکی در این فقره، بوضوح نظریه حمل خویش را عبارت از اتحاد موضوع و محمول میداند و آن را در مقابل نظریه حملی قرار میدهد که بصورت ثبوت محمول برای موضوع تحلیل میکند. او در این متن، متعلق اتحاد میان موضوع و محمول را روشن نکرده است. اتحاد در مصداق، میتواند یکی از احتمالات متعلق اتحاد موضوع و محمول باشد، اما دشتکی در مقابل قوشچی بصراحت ایستاد و این احتمال را مردود اعلام کرد (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۲۸؛ دشتکی، بی تا/الف: برگ ۲۱ و ۴۳؛ همو، بی تا/ج: برگ ۷۵؛ همو، بی تا/د: برگ ۳۴؛ همو، بی تا/ه: برگ ۳۳). تا جاییکه فحص نگارنده اجازه میدهد، دشتکی در یک موضع، متعلق اتحاد موضوع و محمول را روشن کرده است: «اتحاد الطرفين و کون احدهما هو الآخر فی نفس الامر» (همو، بی تا/الف: برگ ۲۰). از سویی، بر اساس دیدگاه دشتکی، ظرف نفس الامر، ظرفی جدا از وجود ذهنی و

وجود خارجی نیست:

...و الشارح ذهب الى ان الوجود عارض الماهیه فی نفس الامر لا فی الذهن ولا فی الخارج ولم يتذكر ان ما فی نفس الامر یكون فی احدهما لامحالة (هموک بی تا/ه: برگ ۳۸؛ همو، بی تا/ب: برگ ۴۷).

بر اساس این فقره، میتوان نظریه «اتحاد الموضوع و المحمول فی نفس الامر» را بصورت «اتحاد الموضوع و المحمول فی الوجود الذهنی أو الخارجی» بازتعبیر نمود و متعلق اتحاد موضوع و محمول را وجود قرار داد. میتوان شواهدی دیگر نیز از این بازتعبیر ارائه کرد (همو، بی تا/الف: برگ ۴۲؛ همو، بی تا/ب: برگ ۵۲).

دشتکی میداند که نظریه حمل «اتحاد الموضوع و المحمول فی الوجود»، باید سازگار با عناصر دیگر تحلیل گردد تا بتواند از عهده تبیین قضایای حمل‌گریز برآید. بر اساس احصاء نگارنده، هفت عنصر در اندیشه حمل دشتکی وجود دارند که او سعی دارد مناسبت نظریه حمل خویش را با آنها روشن سازد. در ادامه تنها به عناصری که در تحلیل هلیات بسیطه به کمک دشتکی می‌آیند، خواهیم پرداخت.

۱-۱. انکار نسبت

دشتکی، بر اساس تفکیک میان نسبت یا وجود رابط با نسبت حکمی، نسبت حکمی را عبارت از «کون الموضوع محمولاً» میداند و واسطه‌گری هرگونه نسبت و وجود رابط میان موضوع و

محمول را نفی میکند. او در اینباره میگوید:

...ان الايجاب الحملی هو الحكم باتحاد
الطرفین و کون احدهما هو الآخر فی نفس الامر
فیكون المحمول عين الموضوع فی الواقع و لا
نسبة بین الشیء و نفسه... (همو، بی تا/الف:
برگ ۲۰).

دشتکی با تفکیک میان نسبت حکمیه از وجود
رابط، موفق به انکار نسبت و وجود رابط در قضایا
شده است. وی ادله‌یی بر این تفکیک اقامه کرده
که مهمترین آنها این است: نسبت، معنایی حرفی
است و معنای حرفی نمیتواند متعلق اذعان و حکم
قرار گیرد. بنابراین وجود رابط، غیر از نسبت
حکمیه است (همو، بی تا/ج: برگ ۷۰؛ همو، بی تا/د:
برگ ۵۳)؛ علاوه بر اینکه التزام به نظریه حمل
عینیت موضوع و محمول، واسطه‌گری نسبت و
وجود رابط میان موضوع و محمول را - که
حکایت از دوگانگی طرفین ربط دارد - برنمی‌تابد
(همو، بی تا/الف: برگ ۴۱؛ همو، بی تا/ب: برگ ۵۲).
دشتکی به ناسازگاری میان نظریه حمل خویش و
قبول نسبت میان موضوع و محمول التفات داشته
و نسبت را نفی کرده است.

۲-۱. بساطت و ترکب مشتق

اولین تلاش هوشمندانه در مسئله بساطت و
ترکب مشتق، توسط سیدشریف جرجانی در
حاشیه مطالع انجام گرفته است (ارموی، ۱۲۹۴:
۱۱). او مدافع بساطت ناقص مشتق بود و برای
اثبات آن به نقد نظریه ترکب مشتق پرداخت

(حسینی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۵؛ حسینی سنگ‌چال،
۱۳۹۷). دشتکی و دوانی نیز خود را ملزم به اتخاذ
موضع در برابر استدلال جرجانی و مسئله بساطت
و ترکب مشتق دانسته‌اند. دشتکی، ضمن نقد
استدلال جرجانی بر بساطت مشتق، معتقد است
هر یک از دوگانه بساطت یا ترکب مشتق، با نظریه
حمل در تنافی است و بهمین دلیل به نظریه سومی
درباب مشتقات می‌اندیشد که از آن با عنوان
مجمعل بودن مشتق تعبیر میکند. بنظر میرسد برآیند
تعبیر دشتکی در مواضع مختلف آثار او چنین
باشد:

بر اساس نظریه ترکب مشتق، قضیه «الانسان
عالم» بصورت «الانسان ذات» یا «الانسان ثبت
له العلم» تحلیل میگردد. این تحلیل از سه
جهت با نظریه حمل دشتکی منافات دارد.
اولاً، حمل «الانسان عالم» را مصداق ثبوت
شیء لشیء قرار میدهد؛ نظریه حملی که
دشتکی آن را مقابل نظریه خویش میدانست و
بشدت از آن انتقاد میکرد.

ثانیاً، تعبیر «له» در نظریه ترکب مشتق - ذات یا
انسان ثبت له العلم - حاکی از وجود رابط و
وجود نسبت در حمل است. وجود رابط و
نسبت در حمل بر دوگانگی موضوع و محمول
دلالت دارد و این مهم با نظریه حمل دشتکی
سازگار نیست.

ثالثاً، یکی از دقیقترین مبانی دشتکی در تحلیل
قضایا، تفکیک میان حیثیت اتحاد موضوع و

محمول و حیثیت ثبوت مبدأ محمول برای موضوع است. بعنوان مثال، دشتکی در تحلیل قضیه «زید اعمی» معتقد است «زید» و «اعمی» در خارج متحد بالفعل هستند اما از اتحاد بالفعل «اعمی» و «زید» در خارج، ثبوت بالفعل «اعمی» - بعنوان مبدأ اعمی - بر «زید» لازم نمی‌آید. مهمترین ایراد در تحلیل قضایایی نظیر «زید اعمی» این بود که چگونه این قضیه، قضیه‌ی خارجی است، درحالیکه مبدأ آن در خارج موجود نیست و برای زید اثبات نشده است؟ دشتکی معتقد است خارجی بودن این قضیه در گرو اتحاد «زید» و «اعمی» در خارج است و اتحاد این دو ثبوت بالفعل «عمی» بر «زید» را لازم ندارد، بلکه ممکن است اصلاً مبدأ محمول برای موضوع ثابت نباشد. در فضای ترکیب مشتق و تحلیل قضیه فوق به «زید ذات ثبت له العمی»، بر لزوم ثبوت بالفعل عمی برای زید اتکا میشود و این مهم با مبنای فوق در تنافی است (دشتکی، بی‌تا/الف: برگ ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۱).

نظریه بساطت مشتق نیز با نظریه حمل دشتکی منافات دارد. بر اساس بساطت مشتق، قضیه «الانسان عالم» بصورت «الانسان علم» - در فضای بساطت محض - یا «الانسان له العلم» - در فضای بساطت ناقص - تحلیل میگردد. از دیدگاه دشتکی نمیتوان از اتحاد میان «انسان» و «علم» - در فضای بساطت محض - دفاع کرد، زیرا بر اساس نظریه حمل دشتکی، باید بتوان طرفین اتحاد را بصورت «کونه هو» بازنویسی کرد، اما نمیتوان از «کون

الانسان علماً» یاد نمود. همچنین نمیتوان از اتحاد میان «انسان» و «له علم» - در فضای بساطت ناقص - دفاع کرد، زیرا نمیتوان از اتحاد و یگانگی میان «انسان» و «له العلم» سخن گفت. تنها در صورتی که بتوانیم در تحلیل مشتق، «ذات» را اخذ کنیم، میتوانیم از اتحاد و یگانگی میان موضوع و مشتق سخن بگوییم؛ مثلاً میتوان از اتحاد و یگانگی میان «انسان» و «ذات له العلم» دفاع نمود. در نظریه بساطت مشتق، ذاتی در ناحیه محمول اخذ نشده تا منشأ اتحاد و یگانگی میان موضوع و محمول باشد و در این فضا نمیتوان از نظریه حمل اتحاد موضوع و محمول یاد کرد (همان: برگ ۱۳). دشتکی برای گریز از این محذورات، به نظریه سومی درباب مشتقات می‌اندیشد که از آن با عنوان «مجمل بودن مشتق» یاد میکند. مجمل بودن مشتقی مانند عالم، به این معنی است که هیچیک از ذات، نسبت و حدث، در معنای عالم بصورت بالفعل حضور ندارند بلکه عالم، این شأنت را دارد که عقل در مقام تفصیل، این اجزاء را از عالم خارج کند.

...لما كان معنى المشتق هو الامر المجمل الذى من شانه ان يفصله العقل الى ما له الحدث...
 كان الحدث و ما نسب اليه و النسبة بينهما
 حاصلة فيه بالقوة... (همان: برگ ۲۱).
 دشتکی با ارائه نظریه فوق، توان خوانشی سازگار از نظریه حمل و نظریه مشتق را دارد. اولاً، در این تحلیل، پیدایی نسبت حاصل از

تحلیل عقل در قضیه «الانسان عالم»، بمعنای نسبت‌داری آن نیست بلکه نسبت، بصورت بالقوه در مشتق حضور دارد (همانجا).

ثانیاً، انکار نسبت در مشتق، قضیه «الانسان عالم» را از ذیل نظریه ثبوت شیء لشیء خارج میکند؛ نظریه حملی که دشتکی بشدت از آن پرهیز داشت.

ثالثاً، مبدأ وحدت بصورت بالفعل در معنای مشتق مأخوذ نیست و بهمین دلیل این امکان را به دشتکی میدهد تا در تحلیل قضایایی نظیر «زید اعمی»، به عدم ثبوت بالفعل مبدأ اعمی برای زید معتقد باشد (همان: برگ ۱۴).

رابعاً، اگرچه هیچیک از ذات، نسبت و حدث، بصورت بالفعل در معنای مشتق اخذ نمیشوند، اما مشتق دارای شائیتی است که عقل میتواند ذات را بصورت بالقوه از معنای مشتق خارج سازد و اخذ بالقوه ذات در ناحیه محمول برای تبیین اتحاد و یگانگی میان موضوع و محمول کافی است (همانجا).

۳-۱. انواع ثبوت مبدأ محمول برای موضوع

نظریه حمل ثبوت شیء لشیء، در تبیین قضایای معدوله - مانند «زید اعمی» - دچار اشکال است، زیرا بر مدار این نظریه حمل، «زید اعمی» بمعنای «ثبوت اعمی برای زید» است. چگونه ممکن است اعمی بعنوان مبدئی معدوم، برای زید ثابت باشد؟ جمهور برای گریز از این اشکال، در قاعده فرعیه صرفاً ثبوت مثبت له را الزامی دانسته و

دست از الزام ثبوت ثابت برداشتند. بر این اساس، ولو اعمی در خارج معدوم باشد، اما در خارج بر زید اثبات شده است.

دشتکی با این تحلیل موافق نیست و میگوید: چگونه میتوان مبدأ را بصورت بالفعل در خارج برای موضوع اثبات کرد اما خود مبدأ بصورت بالفعل در خارج محقق نباشد؟ بر همین اساس، او زیر بار الزام ثبوت بالفعل مبدأ برای موضوع نمی‌رود؛ «و لایلزم من صدق المشتق علی الشیء ثبوت مبدأ الاشتقاق له بالفعل» (همان: برگ ۳۶).

دقت قابل توجهی در نظام فکری دشتکی وجود دارد؛ او میان «اتحاد موضوع و محمول» و «ثبوت مبدأ محمول برای موضوع» تفکیک قائل شده است. بعقیده وی، در قضایایی مانند «زید اعمی»، زید و اعمی بصورت بالفعل با یکدیگر متحدند، اما اتحاد بالفعل زید و اعمی بمعنای لزوم ثبوت بالفعل مبدأ اعمی برای زید نیست. دشتکی در حاشیه جدید بتفصیل در اینباره سخن گفته و به سه حالت اشاره کرده است:

الف) مشتق در کسوت محمول، متحد با موضوع است و مبدأ مشتق نیز بصورت بالفعل برای موضوع ثابت است. قضیه «زید اسود» نمونه‌یی از این قضایاست.

ب) مشتق متحد با موضوع است، اما مبدأ اشتقاق بصورت بالفعل برای موضوع ثابت نیست. تمامی مشتقاتی که در زمره امور عقلیه جای دارند - همانند موجود، واجب، واحد، کثیر

و... - و امور معدوله‌یی مانند اعمی، در این رده، دسته‌بندی میشوند. قضیه «زید موجود» قضیه‌یی درست‌ساخت است، زیرا ملاک برقراری حمل، اتحاد بالفعل میان زید و موجود است و ثبوت بالفعل وجود برای زید در ملاک حمل دخالتی ندارد. دشتکی با نظریه مجمل بودن مشتق توانست میان اتحاد زید و موجود و عدم لزوم ثبوت بالفعل وجود برای زید، فرق بگذارد.

ج) مبدأ مشتق بصورت بالفعل برای موضوع حاصل است اما اتحاد بالفعل میان موضوع و آن مشتق برقرار نیست. دشتکی حصول بالفعل زوجیت و فردیت در ذهن را نمونه‌یی از ثبوت بالفعل مبدأ اشتقاق برای موضوع میداند. با اینهمه، نمیتوان در قالب قضیه‌یی درست‌ساخت، از «الذهن زوج» یاد کرد، زیرا ملاک حمل، اتحاد بالفعل ذهن و زوج است که این اتحاد، حاصل نیست و اتحاد ذهن با مبدأ زوجیت ملاک حمل واقع نمیشود (همو، بی تا/د: برگ ۲۷ و ۸۱).

۱-۴. قاعده فرعیه

عموماً قاعده فرعیه را بصورت «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له لا الثابت» تقریر میکنند. این قاعده به سه ادعا تقلیل می‌یابد: لزوم ثبوت فی نفسه مثبت له؛ عدم لزوم ثبوت فی نفسه ثابت؛ لزوم ثبوت پیشینی مثبت له بر ثبوت ثابت. در تحلیل قضیه «زید اعمی»، اولاً، ثبوت فی نفسه زید لازم است. ثانیاً، ثبوت فی نفسه اعمی لازم نیست. ثالثاً، ثبوت پیشینی زید بر اعمی لازم است.

هر یک از ادعاهای سه‌گانه فوق، دلیل خویش را می‌طلبند. واضح است که قاعده فرعیه به تقریر فوق، متناسب با نظریه حملی است که بر اساس «ثبوت شیء لشیء» به تحلیل قضایا می‌پردازد و قاعدتاً میان نظریه حمل دشتکی و این تقریر از قاعده فرعیه، ناسازگاری بچشم می‌خورد. دشتکی در عموم متنهای خویش، بر قاعده فرعیه فوق استدلال آورده اما متنهای معدودی وجود دارند که به توجه او بر این ناسازگاری صحنه نهند. او در این متنها قاعده فرعیه را بر اساس نظریه حمل خویش بازسازی کرده است. ما این قسمت از مقاله را به دو بخش تقسیم کرده و در بخش اول به استدلالهای دشتکی بر ادعاهای موجود در قاعده فرعیه بروایت مشهور می‌پردازیم و در بخش دوم، قاعده فرعیه مورد نظر دشتکی را به بحث می‌گذاریم.

۱-۴-۱. قاعده فرعیه بروایت مشهور

دشتکی بر سه ادعای موجود در قاعده فرعیه، دلیل اقامه کرده است:

الف) لزوم ثبوت فی نفسه مثبت له: دشتکی در برخی مواضع، لزوم ثبوت فی نفسه مثبت له را بدیهی میداند (همو، بی تا/الف: برگ ۱۳)، در بعضی دیگر، تفسیری خاص از متن ابن سینا را مبنا قرار داده و معتقد است صدق یک قضیه موجب اقتضا دارد موضوع آن موجود باشد؛ زیرا حکم ایجابی بمعنای ثبوت محمول برای موضوع است و نمیتوان بر امری غیر موجود، حکم کرد

که چیزی برای او موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۷۶ و ۸۲؛ دشتکی، بی تا/الف: برگ ۱۴ و ۱۶).^۳

دشتکی، لزوم تقدم هلیات بسیطه بر هلیات مرکبه را دلیلی دیگر بر الزام ثبوت مثبت له میدانند؛ اینکه مثبت له پیش از پذیرش هر وصفی لازم است وصف وجود را پذیرا باشد (همو، بی تا/الف: برگ ۱۹ و ۳۸؛ همو، بی تا/ب: برگ ۴۷).

ب) لزوم ثبوت فی نفسه ثابت: دشتکی دست کم سه استدلال بر این مهم اقامه کرده که دو مورد آن مهمترند:

اولاً، جمهور از وجود نسبت در حمل دفاع میکنند (همو، بی تا/الف: برگ ۲۰). نسبت وجودی حرفی و غیرمستقل دارد. وجودات حرفی، فرع و تابع وجود طرفین خویشند؛ اگر نسبت خارجی است، باید طرفین نسبت در خارج موجود باشند و اگر نسبت ذهنی است، باید طرفین آن نیز در ذهن موجود باشند. اگر یکی از طرفین نسبت در خارج موجود نباشند، نسبت مزبور نمیتواند خارجی باشد (همان: برگ ۴۲؛ همو، بی تا/ب: برگ ۵۳).

ثانیاً، بار دیگر متنی از ابن سینا و بهمنیار مورد استناد دشتکی قرار میگیرد. ابن سینا میگوید:

ان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء فان ما لا يكون موجوداً في نفسه، يستحيل ان يكون موجوداً للشيء (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۹).

بر اساس تحلیلی که ثبوت ثابت را الزامی نمیدانند، در «زید اعمی»، عمی، معدوم فی نفسه

است، اما از وجود زید برخوردار است. چگونه ممکن است چیزی معدوم فی نفسه و موجود لشیء باشد؟ دشتکی، طبق این خوانش از متن ابن سینا، معتقد است ثبوت ثابت نیز در قاعده فرعیه الزامی است.^۴

ج) الزام ثبوت پیشینی مثبت له بر ثابت: اگرچه متناهی از دشتکی در مقام محاجه با دوانی در دست است که به نقد فرعیه پرداخته و ثبوت پیشینی مثبت له را لازم نمیداند (دشتکی، بی تا/الف: برگ ۱۳؛ همو، بی تا/ج: برگ ۴۵؛ همو، بی تا/د: برگ ۲۱؛ همو، بی تا/هـ: برگ ۱۹) اما شواهدی نیز در دست است که تمامی این متنها در فضای دست کشیدن از مبنا و همراهی با مبنای دوانی تدوین شده و عباراتی صریح وجود دارد که دشتکی در آن بصراحت از الزام فرعیه و ثبوت پیشینی مثبت له دفاع کرده است؛ بعنوان نمونه:

...اذ المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود المثلث له قاعدة بديهية لا يستثنى العقل منها صفة الوجود (همو، بی تا/الف: برگ ۱۳).

بنابراین دشتکی، قاعده فرعیه بروایت مشهور را بصورت «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثلث له و الثابت» تدوین نموده است.

۱-۴-۲. قاعده فرعیه بروایت دشتکی

قاعده فرعیه - ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثلث له و الثابت - با نظریه حمل «ثبوت ب برای الف» سازگار است؛ نظریه حملی که دشتکی

بشدت در مقابل آن ایستاد. قاعدتاً نباید دشتکی از قاعده فرعیه برآمده از این نظریه حمل در فلسفه خویش بهره ببرد، اما عموم منتهای او به تحلیل قاعده فرعیه فوق پرداخته است. کثرت این متون در حاشیه قدیم و جدید، شاید این نکته را به ذهن متبادر کند که دشتکی به ناسازگاری میان نظریه حمل خویش و قاعده فرعیه توجه نداشته، اما شواهد معدودی وجود دارند که بر توجه دشتکی به این ناسازگاری صحه مینهند؛ بعنوان مثال:

واعلم ان الموضوع و المحمول فی الموجبة
الحملیة الخارجیة الصادقة كانا معاً شیئاً
واحداً فی الخارج فکیف یکون احدهما
موجوداً دون الآخر... (همان: برگ ۴۲؛ همو،
بی تا/ب: برگ ۵۲).

دشتکی، در متن فوق، درمی یابد که نظریه حمل وی، قاعده فرعیه سازگار با خود را طلب میکند و سعی دارد در ضمن تبیین قاعده فرعیه مورد نظر، چرایی ثبوت موضوع و محمول را نیز شرح دهد. بر اساس نظریه حمل دشتکی، موضوع و محمول شیئی واحدند و هیچ دوگانگی و نسبتی میان آن دو وجود ندارد تا از تعبیر «ثبوت شیء لشیء» بهره ببریم یا فرعیته بر ثبوت مثبت له را در آن شرط کنیم، بلکه موضوع و محمول شیئی واحد در خارج هستند و لازم است هر دو در خارج موجود باشند. در قاعده فرعیه برآمده از نظریه حمل دشتکی، باید از تعابیری مانند فرعیته، اقتضا یا هر تعبیر دال بر دوگانگی، پرهیز کرد. در این تقریر، ثبوت موضوع و محمول الزامی است و

فرعیته بکلی منتفی است؛ زیرا فرعیته دال بر دوگانگی است و میان شیء واحد نمیتوان از فرعیته سراغ گرفت.

۲. اطلاعات وجود

بر اساس استنتاج نگارنده، دشتکی در آثار خویش از چهار اطلاق برای وجود بهره برده است:

۱. وجود رابط در مقابل وجود محمولی. بر اساس توضیح دشتکی، گاهی وجود، بذاته مورد ملاحظه قرار میگیرد و گاهی وسیله‌ی برای ملاحظه غیر و رابط میان دو امر است. وجود در اطلاق اخیر، وجود رابط نامیده میشود (همو، بی تا/الف: برگ ۷ و ۲۴؛ همو، بی تا/د: برگ ۱۱ و ۵۲).

۲. وجود محمولی اسم مصدری. دشتکی یکبار در حاشیه جدید از این اطلاق وجود نام برده است (همو، بی تا/د: برگ ۳۷). وجود اسم مصدری، وجودی است که نسبت به فاعل در مفهوم آن مفقود است و در فارسی معادل هستی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰).

۳. وجود محمولی مصدری، وجودی است که نسبت به فاعل در مفهوم آن مأخوذ است و در فارسی معادل بودن است (همانجا). این اطلاق بصورت پرشمار در متون دشتکی بکار رفته است.

۴. وجود بمعنای موجود. دشتکی معتقد است در بسیاری از مواضع، برغم آنکه وجود بکار رفته، هیچیک از معانی فوق اراده نشده، بلکه از روی تسامحی مشهور، از وجود، موجود را اراده میکنند. او در حاشیه قدیم

دست‌کم در سه موضع، از این اطلاق وجود یاد کرده است (دشتکی، بی‌تا/الف: برگ ۱۳، ۳۵ و ۳۷). او در مواضعی عدیده از حاشیه جدید نیز به این معنی از وجود اشاره دارد و تأکید میکند که باید از خلط آن با معنای مصدری وجود پرهیز کرد (همو، بی‌تا/د: برگ ۲۰، ۴۲ و ۸۷).

مستند اصلی دشتکی در درستی این معنی از وجود، دو عبارت از بهمنیار است: الف) «نحن اذا قلنا الوجود نعني به الموجودية» ب) «ما هو المؤثر في حقيقة الوجود اعني الموجودية»^۵ دشتکی در مواضعی متعدد از حواشی قدیم و جدید، بر صحت این اطلاق از وجود تأکید دارد. بعنوان مثال، خواجه در مقام تعریف وجود و عدم میگوید: «و تحدیدهما بالثابت العین و المنفی العین...» (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱/۱۷۷)؛ دشتکی میگوید: ثابت و منفی متناسب با تعریف وجود بمعنای مصدری نیستند و خواجه در این متن، وجود بمعنای موجود را بر اساس مشتقاتی نظیر ثابت و منفی تعریف کرده است (دشتکی، بی‌تا/الف: برگ ۷).

تفکیک وجود مصدری از وجود بمعنای موجود، چنان برای دشتکی اهمیت دارد که چند مسئله مهم فلسفی را بر اساس آن حل کرده است. از دیدگاه او نزاع تاریخی «چیستی متعلق جعل» (همان: برگ ۴۸)، معنای تشکیک وجود (همو، بی‌تا/ج: برگ ۹۲) فرد بودن واجب برای وجود (همو، بی‌تا/الف: برگ ۳۵) و مسئله اتصاف ماهیت به وجود (همو، بی‌تا/ج: برگ ۲۸) از این دستند.

۳. انواع عروض

از دیدگاه دشتکی، عروض به دو معنای متباین بکار میرود:

الف) عروض بحسب نفس الامر. در عروض نفس الامر، لازم است عارض و معروض متغایر با یکدیگر بوده و علاقه عروض در نفس الامر میان آنها شکل میگیرد. بعنوان مثال، سیاهی در نفس الامر مغایر با جسم است و عروض سیاهی بر جسم در ظرف نفس الامر شکل میگیرد (همو، بی‌تا/د: برگ ۶۱ و ۶۶). چنانکه دیدیم ظرف نفس الامر از دیدگاه دشتکی، ظرفی جدا از وجود ذهنی و وجود خارجی نیست (همو، بی‌تا/ج: برگ ۴۴).

ب) عروض بحسب اعتبار ذهنی. هرگاه دو امر در ظرف نفس الامر با یکدیگر متحد باشند، علاقه عروض میان آن دو وجود ندارد، اما گاهی معروض بگونه‌یی است که اگر عقل آن را بذاته مورد توجه قرار دهد، در آن مرتبه معروض را عاری از عارض میبندد اما در مرتبه بعد، معروض را متلبس به عارض می‌یابد (همو، بی‌تا/د: برگ ۴۴، ۶۱ و ۶۶). به چنین عروضی اصطلاحاً عروض بحسب اعتبار ذهنی می‌گویند.

۴. مسئله اتصاف ماهیت به وجود

دشتکی از میان اطلاقات چهارگانه وجود، تنها دو اطلاق را در مسئله اتصاف ماهیت به وجود مطرح کرده است. بدیهی است که وجود

رابطه، اصلاً محمول واقع نمیشود تا بتوان از اتصاف ماهیت به آن سخن گفت و وجود اسم مصدری نیز فاقد حیث انتساب به فاعل است و نمیتوان آن را به چیزی نسبت داد. دشتکی در مقام بررسی مسئله اتصاف ماهیت به وجود، یکبار وجود مصدری را اراده کرده و بار دیگر، وجود بمعنای موجود را مبنا قرار میدهد. از سوی دیگر، عروض نیز بر دو معنی بود؛ عروض نفس الامری و عروض بحسب اعتبار ذهن. عروض بحسب نفس الامر نیز دارای دو مصداق بود؛ عروض بحسب وجود خارجی و عروض بحسب وجود ذهنی.

دشتکی با توجه به همه این نکات، مسئله اتصاف ماهیت به وجود را ضمن چهار فرض مطرح کرده است.

۴-۱. وجود بمعنای مصدری

اگر در مسئله اتصاف ماهیت به وجود، وجود مصدری مراد باشد، دشتکی اثبات کرده که وجود مصدری هم فاقد عروض نفس الامری - اعم از وجود ذهنی یا خارجی - بر ماهیت است و هم فاقد عروض بحسب اعتبار ذهن.

۴-۱-۱. نفی عروض نفس الامری وجود مصدری

بر ماهیت

دشتکی برای نفی عروض نفس الامری وجود مصدری بر ماهیت، تحقق نفس الامری وجود مصدری را انکار میکند. از دیدگاه وی، وزان وجود مصدری، وزان کلی بی است که فاقد

هرگونه فردی در نفس الامر باشد. وجود مصدری، یک امر عقلی انتزاعی است که در نفس الامر - ذهن و خارج - تحقیقی ندارد (همو، بی تا/ج: برگ ۲۸؛ همو، بی تا/د: برگ ۱۴؛ همو، بی تا/ه: برگ ۱۱). دشتکی در مواضع متعدد، امر عقلی بودن وجود را دلیلی بر فرد نداشتن آن میداند و عموماً به این متن منقول از فارابی و ابن سینا استناد میجوید: «الوجود لیس بموجود بل من المعقولات الثانية» (همو، بی تا/د: برگ ۸۶).

نفی تحقق وجود مصدری در نفس الامر، در واقع به دو مدعی منحل میشود: نفی تحقق خارجی وجود مصدری و نفی تحقق ذهنی وجود مصدری. او، عدم تحقق خارجی وجود مصدری را به استدلالهای سه‌رودی ارجاع داده است (همو، بی تا/ج: برگ ۲۸). همچنین در موضعی بر عدم تحقق خارجی وجود مصدری چنین استدلال میکند: اگر وجود مصدری دارای فرد خارجی باشد، ثبوت وجود مصدری در خارج برای ماهیت فرع بر ثبوت پیشینی ماهیت خواهد بود و تسلسل در خارج را لازم می‌آورد (همان: برگ ۳۸).

مهمترین مانعی که عدم تحقق نفس الامری وجود مصدری را تهدید میکند، فرد بودن واجب برای وجود مصدری است؛ اینکه چگونه وجود مصدری، معقول ثانی فلسفی و فاقد تحقق نفس الامری است، حال آنکه واجب بعنوان یکی از افراد آن، ضرورت وجود دارد؟ دشتکی واجب را فرد وجود مصدری نمیداند، بلکه آن را فرد برای وجود بمعنای موجود محسوب میکند (همو،

بی تا/الف: برگ ۱۳؛ همو، بی تا/ج: برگ ۴۴؛ همو، بی تا/د: برگ ۲۰؛ همو، بی تا/ه: برگ ۱۹).

دشتکی در نفی تحقق ذهنی وجود مصدری میگوید: هیچگاه فردی از وجود مصدری به ذهن نمی آید؛ همانگونه که هیچگاه فردی از حرکت در ذهنمان محقق نمیشود (همو، بی تا/ج: برگ ۲۸).

برآیند نفی فرد ذهنی و خارجی وجود مصدری، نفی تحقق نفس الامری وجود مصدری است. نفی تحقق نفس الامری وجود مصدری، راه را برای نفی عروض نفس الامری وجود مصدری بر ماهیت هموار میسازد؛ زیرا وجود مصدری فاقد تحقق نفس الامری است و بدیهی است امری که فاقد تحقق نفس الامری باشد، از عروض نفس الامری بر چیزی هم بیبهره است.

۲-۱-۴. نفی عروض بحسب اعتبار ذهن از

وجود مصدری

قوام اصلی عروض بحسب اعتبار ذهن به اینست که وقتی عقل، ماهیت را فی حد ذاتها در نظر میگیرد، آن را خالی از عارض می یابد و وقتی در مرتبه ثانی به آن نظر می افکند، آن را متلبس به عارض می یابد. از دیدگاه دشتکی، اگر ماهیت را فی حد ذاتها در نظر آوریم، آن را متلبس به وجود مصدری نمی یابیم و در مرتبه ثانی نیز آن را متلبس به وجود مصدری نمیدانیم، بلکه ذهن در مرتبه ثانی، ماهیت را موجود میداند (همان: برگ ۴۴). بر این اساس، شرط عروض بحسب اعتبار ذهنی نیز در مورد

وجود مصدری متفی است.

بنابراین مراد از اتصاف ماهیت به وجود،

وجود بمعنای مصدری نیست.

۲-۴. وجود بمعنای موجود

اگر وجود بمعنای موجود مراد باشد، بر اساس تفاوت معنای عروض، دشتکی این بحث را در دو بخش دنبال کرده است.

۲-۴-۱. عروض نفس الامری

نظریه حمل دشتکی، عبارت بود از «اتحاد الموضوع و المحمول و کونه هوفی نفس الامر». قضیه «الانسان موجود» بر اساس نظریه حمل فوق، بمعنای اتحاد و هوهویت انسان و موجود در نفس الامر است. با فرض اتحاد میان انسان و موجود، باید از هر آنچه حاکی از مغایرت و دوگانگی موضوع و محمول است، دست شست. دشتکی بر همین اساس نسبت را در نظریه حمل خویش انکار کرده و در قاعده فرعیه منتخب خود، دست از فرعیت برمیدارد. در چنین تحلیلی، هرگز نمیتوان از عروض نفس الامری موجود بر انسان یاد کرد؛ زیرا عروض ب بر الف، فرع بر مغایرت میان عارض و معروض است، درحالیکه دشتکی در نفس الامر میان انسان و موجود دوگانگی نمی بیند که از عروض موجود بر انسان و اتصاف انسان به موجود سخن بگوید تا اشکال مسئله اتصاف ماهیت به وجود پیش آید (همو، بی تا/د: برگ ۱۰۲).

بدیهی است که نظریه حمل و انکار نسبت در نظریه حمل و قاعده فرعیه مختار دشتکی، به وی قدرت این تحلیل را داده است.

۲-۲-۴. عروض بحسب اعتبار ذهن

از دیدگاه دشتکی، وجود بمعنای موجود بحسب اعتبار ذهن، عارض ماهیت می‌گردد. توضیح آنکه، عقل در مرتبه اول، ماهیت را بدون ضمیمه و بذاته ملاحظه می‌کند. در این لحاظ، تنها ذات و ذاتیات ماهیت حضور دارند. عقل در ملاحظه دوم، ماهیت را متلبس به وجود بمعنای موجود می‌یابد؛ بطوریکه مفهوم موجود، عارض بر ماهیت می‌شود (همو، بی‌تا/ج: برگ ۴۴؛ همو، بی‌تا/د: برگ ۲۰ و ۴۲؛ همو، بی‌تا/ه: برگ ۱۹).

او در مقام توضیح چرایی جواز عروض بحسب اعتبار ذهن و عدم جواز نفس‌الامری وجود بمعنای موجود بر ماهیت، می‌گوید: موجود و ماهیت در نفس‌الامر امری واحدند و نمیتوان میان آنها از نسبت و تعدد سراغ گرفت تا بتوان عروض یکی بر دیگری را تصویر کرد. این در حالی است که ماهیت و موجود در اعتبار ذهنی، دو شیء هستند و عقل این شیء واحد خارجی را به ماهیت متقدم و موجود متأخر تفصیل می‌دهد. بر این اساس، میتوان نسبتی میان آن دو تصویر کرد و از عروض یکی از دیگری سراغ گرفت.

دشتکی ضمن قبول عروض وجود بمعنای موجود بر ماهیت بحسب تحلیل عقلی، اشکال مسئله اتصاف را در مورد آن جاری نمیداند. بعقیده وی، تنها ثبوت ب بر الف در نفس‌الامر،

فروع بر ثبوت پیشینی مثبت‌له است و ثبوت ب برای الف بحسب اعتبار ذهن، توقفی بر ثبوت پیشینی مثبت‌له ندارد؛ زیرا عروض بحسب اعتبار، صرف اعتبار است و خواه ذهن ثبوت پیشینی ماهیت را اعتبار نماید یا خیر، ماهیت در ذهن موجود است و تسلسل یا توقف شیء بر خود پیش نمی‌آید (همو، بی‌تا/ج: برگ ۴۷). یکی از بهترین عبارتهای دشتکی در باب مقایسه میان عروض نفس‌الامری و عروض بحسب تحلیل عقل، این است:

...انما يلزم ذلك - اشكال مسئله اتصاف - لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن لظهور الدعوى ههنا ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت و ذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار... (همان: برگ ۴۶).

بر اساس متن فوق، تنها در عروض نفس‌الامری ثبوت پیشینی مثبت‌له شرط است و در عروض بحسب اعتبار ذهن، ثبوت پیشینی مثبت‌له الزامی نیست و میتوان موضوع را بصورت ماهیت من حیث هی تصویر کرد (همو، بی‌تا/الف: برگ ۲۰).

دشتکی در حاشیه قدیم با صراحت بیشتری این فرایند را توضیح داده است:

...فاذن العقل يلاحظ الماهية من حيث هي و يعتبر عروض الوجود لها... (همان: برگ ۳۷؛ همو، بی‌تا/ب: برگ ۴۶).

او از سویی عروض وجود مصدری بر

ماهیت بحسب اعتبار ذهن را نفی کرده و از سوی دیگر، عروض وجود بمعنای موجود بحسب اعتبار ذهن را میپذیرد. آیا پذیرش عروض وجود بمعنای موجود، موجب نمیشود که وجود مصدری - بعنوان مبدأ موجود - نیز بحسب اعتبار ذهن عارض بر ماهیت گردد؟

دشتکی برای تبیین این تفاوت، بسراغ نظریه مشتق و عدم لزوم ثبوت بالفعل مبدأ مشتق برای موضوع رفته است. بر اساس نظریه حمل او، اتحاد موضوع و محمول ملاک نظریه حمل است اما نه در صدق حمل ایجابی و نه در صدق مشتق، ثبوت بالفعل مبدأ مشتق برای موضوع شرط نیست. بنابراین از اتحاد خارجی انسان و موجود، ثبوت خارجی وجود مصدری برای انسان لازم نمی‌آید تا بتوان ثبوت خارجی و عروض خارجی وجود مصدری بر انسان را نتیجه گرفت.

...لايلزم من صدق المشتق على الشيء
ثبوت مبدأ الاشتقاق له بالفعل (همو،
بی/تا/الف: برگ ۳۶؛ همو، بی/تا/ب: برگ ۴۵).

بر اساس این مبنا، در تحلیل قضیه «الانسان ممکن» و «زید اعمی» میگوید:

... و لايلزم من كون الامكان و العمى
اعتباريين ان لا يكون الممكن و الاعمى
موجودين فى الخارج (همو، بی/تا/الف:
برگ ۴۲؛ همو، بی/تا/ب: برگ ۵۲).

این مبنا نه تنها در تحلیل نفس الامر به کمک دشتکی آمده بلکه در ظرف اعتبار ذهنی نیز صدق

مشتق موجود و عروض آن بر انسان، متوقف بر ثبوت بالفعل مبدأ موجود - وجود مصدری - برای انسان نیست و با عدم ثبوت و عروض وجود مصدری بر انسان نیز سازگار است.

بنابراین نظریه حمل، نظریه مشتق و عدم لزوم ثبوت بالفعل مبدأ محمول برای موضوع در نفس الامر به دشتکی کمک میکنند تا در عین قول به اتحاد نفس الامری انسان و موجود، تحقق نفس الامری وجود مصدری را نفی کند. در ظرف اعتبار عقلی نیز به دشتکی کمک میکنند تا در عین صادق دانستن مشتق موجود و عروض آن بر انسان، تحقق و عروض وجود مصدری را در فضای اعتبار عقلی نفی نماید.

بر این اساس، دشتکی در مواجهه با مسئله اتصاف ماهیت به وجود، اولاً، به فراخور دو معنایی که از وجود ارائه میدهد و ثانیاً، بر اساس دو معنایی که از عروض تصویر میکند، مسئله را در چهار وجه بررسی مینماید:

۱. عروض نفس الامری وجود مصدری بر ماهیت را نفی میکند. او برای نفی خارجیت وجود مصدری به معقول ثانی بودن آن استناد میجوید.

۲. عروض وجود مصدری بر ماهیت بحسب اعتبار را نیز نفی میکند؛ زیرا ذهن در لحاظ دوم خویش، ماهیت را متلبس به وجود مصدری نمی‌یابد بلکه آن را موجود میداند.

۳. عروض نفس الامری وجود بمعنای موجود، بر ماهیت را نفی میکند؛ زیرا بر اساس نظریه حمل

دشتکی، موضوع و محمول در خارج عین یکدیگر بوده و نسبت در نظریه حمل او متفی است و در صدق مشتق موجود نیز نسبت حضور ندارد. با انتفاء مغایرت میان موضوع و محمول در نفس الامر، نمیتوان از عروض یکی بر دیگری سخن گفت. لازمه اتحاد و عینیت نفس الامری انسان و موجود، ثبوت بالفعل مبدأ موجود برای انسان و تحقق نفس الامری وجود مصدری نیست؛ زیرا از نظر دشتکی، ملاک حمل، اتحاد موضوع و محمول است و ثبوت بالفعل مبدأ محمول برای موضوع، شرط نیست. این مهم متکی به نظریه خاص او در باب مشتق است.

۴. عروض وجود بمعنای وجود، بر ماهیت، بحسب اعتبار ذهن مجاز است، زیرا ذهن در اعتبار اولیه تنها ذات و ذاتیات انسان را ملاحظه میکند و در اعتبار دوم، انسان را متلبس به موجود می‌یابد. دوگانگی و تغایر برقرار شده میان انسان و موجود، راه را برای عروض موجود بر انسان هموار میسازد. باید توجه داشت که صدق مشتق موجود بر انسان در گرو ثبوت بالفعل مبدأ وجود برای انسان نیست تا به قبول عروض وجود مصدری بر انسان بحسب اعتبار ذهن بینجامد؛ زیرا در نظریه مشتق دشتکی، ثبوت بالفعل مبدأ مشتق برای ذات، شرط نیست.

۵. ارزیابی روایت ملاصدرا از دشتکی

ملاصدرا در مواضعی متعدد، برخی عناصر نظریه حمل دشتکی و رویکرد او در مسئله

۵-۱. نظریه حمل

ملاصدرا عموماً نظریه حمل دشتکی را عبارت از اتحاد موضوع و مفهوم محمول دانسته و ثبوت و قیام مبدأ محمول به موضوع را شرط نمیداند؛ بعنوان مثال:

...ان مناط صدق المشتق علی شیء و حمله

علیه اتحادہ بمفهوم المشتق لا قیام مبدأ

الاشتقاق به... (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۶).

فرق نهادن میان «اتحاد موضوع و محمول» و «عدم لزوم ثبوت مبدأ محمول برای موضوع» از دقتهای نظریه حمل دشتکی است که در روایت ملاصدرا بدرستی حضور دارد. یکی دانستن مناط حمل و مناط صدق مشتق در دیدگاه دشتکی نیز در عبارت فوق بخوبی بازنمایی شده است. اما بنظر میرسد روایت فوق از دو نظر مخدوش است: الف) ملاصدرا در تمامی روایتهای خود از نظریه حمل دشتکی، اتحاد موضوع با مفهوم محمول را شرط میداند (همو، ۱۳۹۱: ۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۲، ۶۹، ۲۹۲، ۲۹۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۷۲). این در حالی است که اولاً، در نظریه حمل دشتکی لزوم اراده مفهوم یا مصداق از محمول شرط نیست؛ اگرچه اراده مفهوم از محمول را امری متعارف می‌شمرد.

لایذهب علیک ان الایجاب مطلقاً سواء عنی

بالمحمول مفهومه کما هو المتعارف او ماصدق

علیه هو الحکم باتحادهما و بهو هو حسب ما
 حقیقناه (دشتکی، بی تا/الف: برگ ۲۱).
 دشتکی در حاشیه جدید نیز تأکید میکند که
 نباید نظریه حمل را به اراده مصداق یا مفهوم از
 محمول گره زد؛ و نظریه حمل وی نسبت به
 این نکته اعم است (همو، بی تا/ج: برگ ۳۳).
 ثانیاً، بر اساس نظریه دشتکی، قضیه «السماء
 موجود» بمعنای اتحاد و عینیت سماء و موجود در
 خارج است؛ «فالسماء مثلاً و ان کانت عین الموجود
 فی الخارج...» (همو، بی تا/الف: برگ ۳۶؛ همو،
 بی تا/ب: برگ ۴۵). از سوی دیگر، او وجود طرفین
 اتحاد در ظرف اتحاد را شرط میدانند؛

واعلم ان الموضوع و المحمول فی الموجبة
 الحملية الخارجية الصادقة كانا معاً شيئاً واحداً
 فی الخارج فکیف یکون احدهما موجوداً دون
 الآخر و لایلزم من کون الامکان و العمی
 اعتبارین ان لایکون الممكن و الاعمی موجودین
 فی الخارج (همو، بی تا/الف: برگ ۴۲؛ همو،
 بی تا/ب: برگ ۵۲).

بر اساس دیدگاه فوق، «الانسان موجود»
 بصورت اتحاد و عینیت انسان و موجود در خارج
 تحلیل میگردد و از سویی، اتحاد انسان و موجود
 در خارج، لزوم خارجیت انسان و موجود را در
 پی دارد. بدیهی است که اراده مفهوم از موجود،
 لزوم خارجی بودن موضوع و محمول را از میان
 برمیدارد و ما را با حمله مواجه میسازد که یکی از
 طرفین آن خارجی و طرف دیگر آن، ذهنی است؛
 لازمی که دشتکی هم در فضای مشهور و هم در

دیدگاه خویش، شدت از آن پرهیز داشت؛ «فکیف
 يتحقق الاتصاف فی الخارج بدون احد المنتسبین...»
 (همو، بی تا/ب: برگ ۱۰۶).

احتمالاً ارائه چنین تحلیلی از سوی ملاصدرا،
 به پشتوانه تأکید دشتکی بر تحلیل مفهوم مشتق
 (همو، بی تا/الف: برگ ۱۴)، تأکید بر اتحاد مفهوم
 موجود و ماهیت در موضعی از حاشیه جدید (همو،
 بی تا/ج: برگ ۴۴؛ همو، بی تا/د: برگ ۱۹)، انتقادات
 دوانی بر دشتکی با محوریت مفهوم محمول و
 دفاع غیاث‌الدین منصور دشتکی در فضای اراده
 مفهوم (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۷؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۲/
 ۴۳۲) بوده است.

ب) ملاصدرا ثبوت مبدأ محمول برای
 موضوع را در روایت خود شرط نمیداند، اما
 آیا عدم ثبوت مبدأ محمول برای موضوع را در
 نظریه حمل دشتکی شرط میدانند؟ عبارات
 ملاصدرا در این قسمت ناسازگارند؛ او گاه
 عدم ثبوت مبدأ محمول برای موضوع را شرط
 دانسته (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۸۹:
 ۳۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۰۷) اما دست‌کم در دو
 موضع، ثبوت مبدأ محمول برای موضوع را
 لازم نمیداند اما وجود آن را نیز مانع نمیشمرد
 (همو، ۱۳۸۲: ۲/۷۲۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۹).
 چنانکه دیدیم نظریه حمل دشتکی، اعم از
 ثبوت مبدأ محمول برای موضوع یا عدم ثبوت
 آن است و نباید عدم ثبوت مبدأ محمول برای
 موضوع را در روایت نظریه وی گنجانند.

۲-۵. نظریه مشتق

ملاصدرا در تمامی مواضع، مشتق از دیدگاه دشتکی را بسیط میداند (همو، ۱۳۹۱: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۰). اگر روایت ملاصدرا بر ظاهر آن حمل گردد، دچار ایراد است، زیرا چنانکه بیان شد، بساطت مشتق بدلیل عدم اخذ ذات در محمول، از عهده تبیین اتحاد موضوع و محمول برنمی آید و بهمین دلیل دشتکی بشدت از این نظریه پرهیز داشت. ملاصدرا در تعلیقه الهیات شفا، بساطت مشتق مورد نظر دشتکی را به «وهو - ایض - معنی بسیط لایدخل فیه معنی آخر» (همو، ۱۳۸۲: ۷۲۳/۲) و در اسفار به «بل الموجود مفهوم بسیط من غیر دخول المبدأ فیه» (همو، ۱۳۸۳: ۳۰۷) تفسیر کرده است. این تفاسیر قدری از بساطت بمعنای مشهور - اخذ مبدأ تنها - فاصله دارند و به نظریه مجمل بودن مشتق دشتکی نزدیکند، اما عدم دخول مبدأ در مشتق بصورت مطلق، مورد پسند دشتکی نیست. گویا ملاصدرا در موضعی حضور بالقوه مبدأ در مشتق را نیز بازنمایی کرده است (همو، ۱۳۸۱: ۷۲). متأسفانه عناصر نظریه مشتق دشتکی بصورت پراکنده در کتب ملاصدرا روایت شده‌اند.

۳-۵. قاعده فرعی

تا آنجا که کاوش نگارنده نشان می‌دهد، ملاصدرا در متون خویش به قاعده فرعی مختار دشتکی اشاره نکرده و تنها در مواضعی معدود، تحلیل دشتکی از قاعده فرعی مشهور را نقل کرده و عین سه دلیل وی بر الزام ثبوت ثابت را

آورده و بشدت از او در مقابل دوانی دفاع میکند (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۰؛ حسینی سنگ‌چال، ۱۴۰۱).

۴-۵. مسئله اتصاف ماهیت به وجود

ملاصدرا عموماً تحلیل دشتکی بر اساس چهارگانه وجود مصدری و وجود بمعنای موجود، عروض نفس‌الامری و عروض بحسب اعتبار را ناقص گزارش کرده و عمدتاً به نفی عروض نفس‌الامری وجود مصدری بر ماهیت اشاره دارد (همو، ۱۳۸۹: ۳۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۰). عدم تفکیک میان فضاهاى چهارگانه فوق سبب میشود در چهار پاسخ ملاصدرا مرزگذاری درستی میان این فضاها نباشد. گویا ملاصدرا تنها در یک موضع با نهایت امانت، تمامی چهارگانه فوق‌الذکر را در راه‌حل دشتکی روایت کرده است (همان: ۶۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

لازم است نظریات دشتکی را از کنار هم نهادن مجموع متون او گزارش داد؛ هم بدلیل اقتضای سنت حاشیه‌نگاری و هم بدلیل اقتضای جدالهای وی با دوانی که موجب پدیدار شدن وجهه‌ی نو از نظریه وی میگردد. برای تبیین اتصاف ماهیت به وجود از دیدگاه دشتکی، لازم است نظریه حمل وی را بررسی کرد. بر اساس نظریه حمل دشتکی، موضوع و محمول از اتحاد و عینیت نفس‌الامری برخوردارند. عینیت موضوع و محمول در نفس‌الامر موجب شده دشتکی نسبت را در نظریه حمل خویش انکار کند. او دریافته که باید مشتق

را همسو با نظریه حمل بازسازی کند و بهمین دلیل نظریه مجمل بودن مشتق را برگزیده است. تقریر مشهور از قاعده فرعیه بر مدار الزام ثبوت مثبت‌له و عدم لزوم ثابت طراحی شده است، اما دشتکی بر الزام ثبوت ثابت استدلال آورده و در نهایت، قاعده فرعیه را بر اساس نظریه حمل خویش بازسازی کرده است. او برای بررسی اتصاف ماهیت به وجود، میان اطلاقات وجود فرق مینهد و عروض نفس‌الامری را از عروض بحسب اعتبار ذهن تفکیک میکند. او ضمن چهار فرض، به بررسی مسئله اتصاف پرداخته است.

۱. عروض نفس‌الامری وجود مصدری بر ماهیت را بدلیل عدم تحقق ذهنی و خارجی وجود مصدری، نفی میکند.

۲. به عروض وجود مصدری بر ماهیت بحسب اعتبار ذهن باور ندارد؛ چون ماهیت در ملاحظه ثانی، موجود است و وجود نیست.

۳. عروض وجود بمعنای موجود، بر ماهیت در نفس‌الامر را نفی میکند؛ زیرا بر اساس نظریه حمل و انکار نسبت در آن، ماهیت و موجود در خارج عینیت دارند و دوگانگی میان آنها نیست تا بتوان از عروض یکی بر دیگری سخن گفت.

۴. عروض وجود بمعنای موجود، بر ماهیت بحسب اعتبار ذهن را میپذیرد اما بدلیل اعتباری بودن، تسلسل قطع میشود. نظریه خاص وی از مشتق بکمک او می‌آید تا در عین قبول عروض موجود بر ماهیت، از ثبوت وجود مصدری بر

ماهیت امتناع ورزد.

اگرچه ملاصدرا در اسفار نظریه دشتکی را قریب به مبنای خویش میداند، اما در روایت او از نظریه حمل، مشتق و ثبوت مبدأ محمول برای موضوع، ابهاماتی وجود دارد. صدرالمألهین بشدت تحت تأثیر تحلیل دشتکی از قاعده فرعیه است اما روایت او از راهکار دشتکی درباره مسئله اتصاف فاقد تفکیک چهارگانه دشتکی است و همین امر در نهایت، منجر به عدم این مرزگذاریها در پاسخهای ملاصدرا شده است. در نهایت دو نقد درون‌سیستمی بر دشتکی وارد شد.

این نوشتار مقدمه‌یی برای ورود به ارزیابی آراء ملاصدرا بر مدار منابع اندیشه اوست و از این راه میتوان سهم هر یک از پیشینیان ملاصدرا در حکمت متعالیه را مشخص کرد و نشان داد که حکمت متعالیه در چه سستی شکل گرفته است.

پی‌نوشتها

۱. نگارنده در مقاله «قضایای نظریه حمل‌گریز در اندیشه سیدصدرالدین دشتکی» (در دست تألیف) به تمامی این حملها پرداخته و دلیل حمل‌گریز بودن آنها را توضیح خواهد داد.

۲. «لا ینزه علیک ان النسبة فرع المنتسین ان ذهناً فذهناً و ان خارجاً فخارجاً فاذا لم یکن احد الطرفين فی الخارج لم یتحقق بینهما نسبة خارجیه...» (دشتکی، بی‌تا/الف: برگ ۴۲؛ همو، بی‌تا/ب: برگ ۵۳).

۳. میان متن منقول دشتکی از ابن‌سینا و متن منقول دوانی از او، اختلاف نسخه ظریفی وجود دارد. بر

اساس نقل دشتکی، متن ابن سینا بصورت «...لکن لان الایجاب یقتضی ذلک فی ان یصدق» است (همو، بی تا/ج: برگ ۵۲؛ همو، بی تا/د: برگ ۲۳؛ همو، بی تا/ه: برگ ۲۲)، اما در متن منقول توسط دوانی، تعبیر «فی ان یصدق» وجود ندارد و بر این اساس، ایجاب یا همان ربط ثبوتی میان موضوع و محمول، مقتضی تحقق مثبت‌له است (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۲۶ و ۳۹۹). اگرچه دوانی دست‌کم در دو موضع، حد وسط صدق را دلیلی بر الزام ثبوت مثبت‌له میدانند (همان: ۱۴۴ و ۳۶۴)، اما مهم اینست که متن ابن سینا را متفاوت نقل کرده است. نسخه منقول توسط دوانی، میتواند به ضرر دشتکی باشد، زیرا طبق نسخه‌یی که تعبیر «فی ان یصدق» در عبارت ابن سینا نیست، وجود رابط بر لزوم ثبوت مثبت‌له دلالت دارد؛ دلالتی که دشتکی در نظریه حمل خویش از آن پرهیز داشت و دست‌کم متن ابن سینا نمیتواند لزوم ثبوت مثبت‌له در قاعده فرعیه مقبول وی را اثبات نماید. ملاصدرا، متن ابن سینا را موافق نسخه دشتکی روایت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۸۶).

۴. دوانی با تفسیر دشتکی از متن ابن سینا هم‌نظر نیست. او در یک فقره سخن ابن سینا را بازسازی کرده و آن را بصورت «ما لایکون موجوداً فی نفسه اصلاً لایکون موجوداً للشیء» آورده است (حسینی سنگ‌چال، ۱۴۰۰). او صدر عبارت ابن سینا را بر این بازتعبیر شاهد گرفته است (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱/ ۲۲۹). این خوانش از متن فوق، الزام ثبوت ثابت را متفی میسازد. ملاصدرا، دست‌کم در یک موضع، قرائتی موافق با خوانش دشتکی از متن ابن سینا دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۰)، اگرچه در مواضع متعدد، بدون اشاره به متن

ابن سینا، بر عدم الزام ثبوت ثابت تأکید میورزد (همان، ۳۲۷؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۸۳).

۵. غیاث‌الدین منصور دشتکی در کتاب اشراق هیاکل النور عبارت اول را به ابن سینا نسبت داده است (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

۶. برغم تمام تلاش انجام شده برای روایتی وفادارانه از دشتکی، گویا دشتکی از دو لحاظ نمیتواند از انسجام نظریه خویش دفاع کند؛ اولاً، بر اساس تحلیل مشتق، ذات، نسبت و مبدأ، بالقوه در مشتقات حضور دارند. چگونه حضور بالقوه ذات، اتحاد بالفعل موضوع و محمول را تأمین میکند، اما حضور بالقوه مبدأ، ثبوت مبدأ محمول برای موضوع را اعم از فعلیت مینماید یا حضور بالقوه نسبت، موجب نسبت‌دار شدن حمل نمیگردد؟ ثانیاً، دشتکی برای انکار تحقق خارجی و ذهنی وجود مصدری به معقول ثانی بودن آن تمسک جسته، حال آنکه تعریف مقبول او از معقولات ثانی فلسفی گاه تنها بر وجود بمعنای موجود صادق است (دشتکی، بی تا/الف: برگ ۲۱). تفصیل این دو اشکال را به فرصتی دیگر وامیگذاریم.

منابع

ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیهاة قم: نشر البلاغه.

----- (۱۴۰۴ق) الالهیات من کتاب الشفله تصحیح سعید زائد، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ارموی، قاضی سراج‌الدین (۱۲۹۴ق) شرح مطالع الانوار فی المنطق، به‌مراه شرح قطب‌الدین رازی و حواشی سیدشریف جرجانی، قم: انتشارات کتبی نجفی. بهمنیار، ابن‌مرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، تهران:

- دانشگاه تهران. ----- (بی تا/د) الحاشية الجديدة على الشرح
الجديد، نسخه خطی شماره ۱۷۵۶، کتابخانه مجلس
شورای اسلامی.
- (بی تا/ه) الحاشية الجديدة على الشرح
الجديد، نسخه خطی شماره ۴۷۳، کتابخانه آستان
قدس رضوی.
- دشتکی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲) اشراق هیاکل النور،
تقديم و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
----- (۱۳۸۶) مصنفات غیاث‌الدین منصور،
بکوشش عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴) شرح الاشارات و
التنبیها، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران:
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و
التنبیها، قم: نشر البلاغ.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۳۹۳) شرح تجرید
العقائد، به انضمام حواشی قدیم دوانی، تصحیح
محمدحسین زارعی رضائی، قم: رائد.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی
نهاية الحكمة، قم: مؤسسه در راه حق.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) الحكمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه ملاصدرا بر
الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳) الحكمة المتعالیة فی الأسفار
- حسینی سنگ‌چال، سیداحمد (۱۳۹۷) «بررسی
انتقادی بازسازیهای استدلال جرجانی بر بساطت
مشتق»، حکمت اسلامی، شماره ۱۹، ص ۱۹۸-۲۲۱.
- (۱۴۰۰) «قاعده فرعیه در نظام فکری
محقق دوانی»، تاریخ فلسفه در اسلام، سال اول،
شماره اول، ص ۷۵-۱۰۲.
- (۱۴۰۱) «ناسازگاریها در رهیافت
صدرايي از قاعده فرعیه؛ برآیند جدالهای دشتکی و
دوانی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۵، شماره ۱،
ص ۲۹-۴۹.
- حسینی، سیداحمد؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۵)
«بررسی انتقادی استدلال سیدشریف جرجانی بر
بساطت مشتق»، خردنامه صدرا، شماره ۸۵، ص ۷۹-۹۴.
- (۱۳۹۹) «نظریه حمل سید صدرالدین
دشتکی»، منطق‌پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۲، ص ۱۱۳-۱۳۵.
- حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۳۰ق) کشف المراد فی
شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی،
قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- دشتکی، صدرالدین (بی تا/الف) الحاشية القديمة
على الشرح الجديد، نسخه خطی شماره ۱۷۵۵،
کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- (بی تا/ب) الحاشية القديمة على الشرح
الجديد، نسخه خطی شماره ۱۳۵۳خ، کتابخانه آستان
قدس رضوی.
- (بی تا/ج) الحاشية الجديدة على الشرح
الجديد، نسخه خطی شماره ۱۳۶۸، کتابخانه مدرسه
سپهسالار.

----- (۱۳۹۱) المسائل القدسية، تصحيح و
تحقيق منوچهر صدوقى سها، در مجموعه رسائل فلسفى،
ج ۴، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر، ص ۱۹۵-۳۰۶.
----- (۱۳۹۲) تعليقات صدرالمتألهين بر
حكمة الاشراق، ج ۲ (بخش منطق)، تصحيح و تعليق
ضیائی تربتی، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
----- (۱۳۸۹) رسالة فى اتصاف الماهية
بالوجود، تصحيح و تحقيق سيد محمود يوسف ثانى،
در مجموعه رسائل فلسفى، ج ۱، تهران: بنياد حكمت
اسلامى صدر، ص ۵-۶۴.

مسئله جاودانگی نفس در اندیشه علامه طباطبایی^۱

قاسم پورحسن^۲

حسین کلباسی اشتری^۳

علیرضا کلبادی نژاد^۴

چکیده

نماید. در این راستا، نظر علامه طباطبایی درباره وجود جوهری نفس و اثبات جاودانگی آن، و همچنین وجوه نوآورانه اندیشه وی در بحث جاودانگی و نتایج و پیامدهای معرفتی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم و به اشکالات مطرح شده در رد جاودانگی نفس، با توجه به مبانی علامه، پاسخ داده‌ایم.

دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی نفس، مبتنی بر جهان بینی توحیدی اوست. او تلاش کرده به چالش برانگیزترین مباحث و اشکالات مربوط به جاودانگی نفس در مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، احباط، تکفیر و خلود در عذاب پاسخ دهد. علامه با اتکا به مبانی عقلی و بر مبنای حکمت متعالیه صدرالمتألهین و بهره‌گیری از اصولی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، وحدت حقیقت نفس و تشکیک در مراتب وجود، تقریری نو از معاد و جاودانگی نفس ارائه نموده است. این نوشتار میکوشد با طرح موضوع جاودانگی، نسبت آن را با اهداف و غایات انسانی که همان تحقق تمامیت حقیقی انسان با معاد و جاودانگی نفس است، تبیین

کلیدواژگان: جاودانگی نفس، احباط، تکفیر، خلود در عذاب، سعادت و شقاوت، علامه طباطبایی.

مقدمه

«میل به جاودانگی» از آغاز حیات بشر در نهاد

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله بقا و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و آنتونی فلو» است.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ porhassan@atu.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ kalbasi@atu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ kolbadinezad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.1.4

و اندیشه انسان وجود داشته و با او عجین بوده است. در طی تاریخ اندیشه نیز، این موضوع همواره یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان و فلاسفه بوده است. اهمیت این موضوع تا اندازه‌ی است که حتی منکران معاد نیز درباره آن بحث نموده‌اند و میل به جاودانگی را انکار نکرده‌اند. این مسئله میان فلاسفه و حکمای مسلمان - بدلیل وجود آیات فراوانی در قرآن مبنی بر حتمی و قطعی بودن معاد و جاودانگی - یکی از مهمترین و اصلترین موضوعات مورد بحث بوده است. در منظومه فکری علامه طباطبایی نیز مسئله بقا و جاودانگی نفس، بسیار مهم و اساسی بوده و مباحث وی در اینباره تلفیقی از دقت نظر فلسفی و گرایش عمیق عرفانی است.

رویکرد علامه در مواجهه با مسئله نفس و جاودانگی آن، مبتنی بر جهان بینی توحیدی و روش فلسفی حکمت صدرایی است. او با اتکا بر مبانی عقلی، تقریری نوآورانه از بحث معاد ارائه نموده است؛ علامه طباطبایی بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با بهره‌گیری از اصولی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، وحدت حقیقت نفس، تشکیک در مراتب وجود، تقریری بدیع از مسئله بقا و خلود نفس ارائه میکند. او با رویکردی فلسفی و تحلیل عقلی، پاسخی معقول نیز به اشکالات منکران جاودانگی نفس در مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، تقدیر و سرنوشت، عدل الهی و خلود در عذاب میدهد.

از اینرو در پژوهش حاضر سعی داریم از دیدگاه علامه به مسئله جاودانگی نفس بپردازیم،

آراء فلسفی ارائه شده از سوی او را تبیین نماییم و به اشکالات مطرح شده در رد جاودانگی نفس با توجه به مبانی وی پاسخ دهیم. پاسخ علامه طباطبایی به شبهاتی که درباره آیات مربوط به جاودانگی نفس مطرح شده، بخش پایانی مقاله را تشکیل میدهد.

هدف از نگارش این مقاله، شناخت صحیح انسان، غایات و اهداف او از طریق طرح مسئله بقا و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه طباطبایی است. نگارندگان میکوشند با استفاده از نظریات علامه در مسئله جاودانگی نفس، نسبت آن را با هدف و غایت متعالی انسان - که همانا تحقق تمامیت حقیقی انسان، با معاد و جاودانگی نفس است - بررسی و بیان نمایند.

با توجه به مطالب فوق، مهمترین پرسشهایی که در پژوهش حاضر بررسی خواهد شد، عبارتند از:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی درباره خلود و جاودانگی عذاب، سعادت و شقاوت ذاتی و مسئله احباط و تکفیر چیست؟
۲. فهم و تفسیر علامه طباطبایی از مسئله بقا و جاودانگی نفس چیست و چه نسبتی با زندگی پس از مرگ دارد؟
۳. پاسخ علامه طباطبایی به اشکالات ارائه شده درباره جاودانگی نفس چیست؟

بررسی مفهومی خلود و جاودانگی

«خلود» در لغت بمعنای دوام و بقای یک چیز است و در اصطلاح معادل با جاودانگی بکار

می‌رود که بمعنای بقای همیشگی است. «خلود نفس»، جاودانگی نفس از حیث وجودی بگونه‌یی که زوالی برای آن متصور نباشد، معنا می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۷۰). راغب در مفردات در توضیح کلمه «خلود» مینویسد: خلود بمعنای دوری هر چیز از برخورد با فساد و باقی‌ماندنش بر حالتی است که از قبل بر آن حالت بوده است. در زبان عربی، چیزی را که فساد و تباهی در آن راه ندارد، با واژه خلود توصیف می‌کنند. «خَلَد» (به فتح خاء و سکون لام) بمعنای جزئی از انسان است که همواره به حالت خود میماند و مانند سایر اعضای دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶: ۲۷۴-۲۷۳).

علامه طباطبایی جاودانگی نفس را بر مبنای اصل تجرد نفس و فناپذیری امر مجرد تبیین می‌کند. به اعتقاد او، جاودانگی عبارتست از الحاق بدن به نفس در روز قیامت، و در ادامه می‌گوید: «خلود یعنی برائت و دوری هر چیزی از اینکه در معرض فساد باشد و بقای آن امر بر صفت و حالتی که دارد» (شاکر، ۱۳۸۴: ۲/۴۰۸). بنابراین، مبنای علامه در بحث جاودانگی نفس یا روح، «فناپذیری امر مجرد» است و بر همین اساس، اتصاف بدن به مرگ را می‌پذیرد اما اتصاف روح به مرگ را رد مینماید (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۴/۲۸۶).

رویکرد علامه در تفسیر «نفس»

علامه طباطبایی در تفسیر نفس، رویکردی تبیینی - مبتنی بر مفروضات فلسفی حکمت

متعالیه و معنایی از خلال کاربردهای واژه - را اتخاذ می‌کند. او از تحلیل واژه نفس، به مباحث تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن میرسد. بنابراین، اولین قدم برای فهم دیدگاه علامه در باب نفس، مطالعه و بررسی معانی و موارد استعمال «نفس» از نظر اوست. علامه برای واژه «نفس»، سه معنا را بیان می‌کند:

۱) «تأکید»

با دقت در موارد استعمال کلمه «نفس»، مشخص می‌شود که یکی از معانی این لفظ، همان معنای مضاف‌الیه و بعنوان تأکیدی برای آن است. پس «نفس الانسان» بمعنای خود انسان و «نفس الشیء» بمعنای خود شیء است و «نفس الحجر» بمعنای همان حجر (سنگ) است. نفس در همه موارد استعمالش حتی در مورد خداوند به همین منظور بکار می‌رود، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ۱۲) بنابر این معنا، نفس در معنای تأکیدی بکار رفته است.

۲) «شخص انسان»

استعمال نفس در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است، معنایی جداگانه دارد که بدون اضافه هم بکار می‌رود، مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا»؛ در این آیه، «من نفس» یعنی از یک شخص انسانی (اعراف / ۱۸۹).

۳) «روح انسانی»

از آنجا که حیات، علم و قدرت مایه «تشخص انسان» است و آنهم قائم به «روح

آدمی» است، کلمه «نفس» را معادل با روح انسانی بکار برده‌اند، مانند این آیه شریفه که میفرماید: «أُخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام/ ۹۳). معنای دوم و سوم از معانی نفس، به غیر انسان یعنی نباتات و حیوانات اطلاق نمی‌شود، مگر از نظر اصطلاح علمی؛ مثلاً به یک گیاه یا یک حیوان، نفس گفته نمی‌شود (همو، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۰۳).

با توجه به مطالب فوق، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت نفس و روح انسانی از نظر علامه چیست؟ پاسخ او اینست که انسان از دو جزء ترکیب شده و بعبارتی، خداوند انسان را از دو جزء (دو جوهر) آفریده است؛ یکی بدن مادی و دیگری جوهری مجرد که همان نفس و روح است و این دو، مادامیکه انسان در دنیا حیات دارد، متلازم و با یکدیگرند. با پایان یافتن حیات دنیوی انسان، اگرچه بدن از بین می‌رود، اما روح همچنان زنده میماند و انسان (که حقیقتش همان روح است) بسوی خدای سبحان بازمیگردد. علامه طباطبایی در اینباره میگوید:

روح موجودی است مجرد که به همه کمالات حقیقیه مزین گشته و از نقایص و اعدام و قوه استعداد مبرا بوده و از احتجاب به حجاب زمان و مکان منزّه است، در مراتب مختلف عالم امر سیر میکند و با همه این احوال میتواند از عالم خویش تنزل کرده و با اجسام بنحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحاء جسمیت و

جهات استعدادی تصرف کند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۳۱).

به اعتقاد وی، نفس حقیقی است که ذاتاً به خداوند مرتبط و متعلق به اوست. علامه اینگونه استدلال میکند: همانطور که در مفاهیم حصولی، شناخت نوع، بدون شناخت جنس و فصل که مقوم آن است، ممکن نیست، در معانی و حقایق حضوری نیز شناخت یک وجود خارجی که عین ربط است، بدون شناخت مقوم آن میسر نخواهد بود. پس درک نفس بدون شناخت و شهود مقوم هستی او محال است؛ بنابراین اگر کسی نفس خود را مشاهده کند، قطعاً به مرتبه شهود خداوند واصل شده و این بهترین راه شهود حق است. او در ادامه میگوید: «همه موجودات حضرت حق را مشاهده میکنند و او مشهود همگان است... و از اینجا بدست می‌آید که این مشاهده با جهل نیز جمع میشود، مانند کسی که میبیند و نمیشناسد» (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۴).

تجرد نفس

آیا نفس - یا بعبارتی روح آدمی - موجودی مجرد از ماده است؟ نظر علامه طباطبایی درباره تجرد نفس برگرفته از سنت و آثار فیلسوفانی است که وی وارث آنهاست. او بر مبنای فلسفه صدرایی، با استناد به آیات و روایات و ارائه تفسیری مطابق با مبانی فلسفی خود، تجرد نفس را اثبات میکند. علامه از سویی دلایل رایج برای مادی بودن نفس را بررسی و نقد

کرده و از سوی دیگر، دلایل خود را نیز بر مجرد نفس اقامه میکند. چنانکه گفته شد، نفس از دیدگاه او عبارتست از جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و عمل، وابسته به آن است. بر اساس این تعریف:

نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، تجردش تنها در مقام ذات است؛ نه در مقام فعل. یعنی فعالیتها و تصرفاتش - اعم از ادراکی و تحریکی - را بوسیله بدن که امری مادی است، انجام میدهد. بنابراین، نفس اگرچه بلحاظ ذاتش و از جهت تجردش امری بالفعل است، اما از جهت تعلقش به بدن دارای قوه میباشد؛ بهمین دلیل بتدریج به فعلیت میرسد و علوم و ادراکات نیز بتدریج و متناسب استعدادهایی که کسب میکند، برای وی حاصل میشود. آری، اگر تجرد نفس نیز تام شود و دیگر اشتغال به تدبیر بدن نداشته باشد و چنانکه ذاتاً از ماده منقطع است، در مقام فعل نیز از ماده گسسته شود، در این صورت است که همه علوم بالفعل نزد او حاصل و حاضر خواهد بود و به مرحله عقل مستفاد نایل میگردد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۳/ ۳۷۲).

بر اساس آنچه بیان شد، تجرد نفس بمعنی عاری بودن گوهر نفس ناطقه از ماده و احکام آن است و نفس پس از منقطع شدن از بدن عنصری، نابودی و فنا در او راه نداشته و باقی و جاودانه است.

اقسام بقا و جاودانگی

یکی از پرسشهای اصلی این پژوهش آنست که دیدگاه علامه طباطبایی درباره جاودانگی نفس چیست و او چه تصویری از جاودانگی و خلود ارائه میدهد؟ بدین منظور، نخست مروری بر دیدگاههای متفاوتی که درباره نحوه خلود و جاودانگی انسان مطرح شده، ضروری بنظر میرسد. در یک تقسیمبندی، جاودانگی به دو دسته کلی تقسیم میشود:

۱) **جاودانگی شخصی (حقیقی):** تشخیص نفس هر انسانی پس از مرگ باقی میماند و پس از مرگ بدن، هر فرد انسانی به زندگی خود بعنوان موجودی آگاه ادامه میدهد.

۲) **جاودانگی غیرشخصی (غیرحقیقی):** این نوع از جاودانگی، ارتباطی به بقای شخص نداشته و ماندگاری و بقای انسان بدون تشخیص قبلی و بگونه‌ی دیگر بوده و نفس پس از مرگ تشخیص خود را از دست میدهد. جاودانگی شخصی و غیرشخصی، هر یک دارای امثالی هستند که در ادامه به تفکیک ذکر میشود:

جاودانگی غیرشخصی (غیرحقیقی) خود به سه قسم قابل تقسیم است:

۱. **جاودانگی نوعی:** انسان از طریق اعقاب و ذراری جاودانه میشود. جاودانگی در اندیشه فیلسوفانی چون فیلیپس (D.Z. Philips) دارای همین معنی است.

۲. **شهرت مستدام:** انسان در یاد و خاطره

دیگران باقی میماند.

۳. **فناء فی الله و بقاء بالله:** جاودانگی از راه فانی شدن در خداوند. اگر تشخیص فرد پس از فنا بطور کامل از میان برود، جاودانگی غیرشخصی خواهد بود. این دیدگاهی است که اغلب عرفا آن را پذیرفته‌اند.

جاودانگی شخصی (حقیقی) نیز به شش دسته تقسیم میشود:

۱. **خلق مجدد (Recreation):** طرفداران این نظریه قائل به بازآفرینی یا بازسازی انسان معدوم شده هستند. در میان متفکران غربی افرادی مانند جان هیک این نظریه را قبول دارند. او در نظریه بازآفرینی، متأثر از پولس قدیس است.

۲. **تناسخ (Reincarnation):** معنای این واژه آنست که روح بعد از قطع علاقه از بدن، به بدن دیگری تعلق میگیرد. عبارتی، انسان پس از مرگ، حیات جسمانی مجدد می‌یابد. این انتقال بارها رخ میدهد تا فرد به رهایی نهایی نائل شود. ادیان شرقی مانند بودیسم، هندوئیسم و جینیسم به تناسخ اعتقاد دارند.

۳. **معاد (بازگشت روح به بدن، از نو زنده شدن) / (Resurrection):** براساس این دیدگاه، باید میان عالم برزخ (که بلافاصله بعد از مرگ آغاز میشود) و قیامت (رستاخیز مردگان) تفکیک قائل شد؛ روح با حلول در بدن و نوعی تجسم، به وجود خود استمرار میبخشد. اجسام، معاد می‌یابند تا به ارواح باقی بپیوندند. کاتولیکها معتقدند بدنی که بار دیگر با روح متحد میشود، همان بدن پیشین فرد

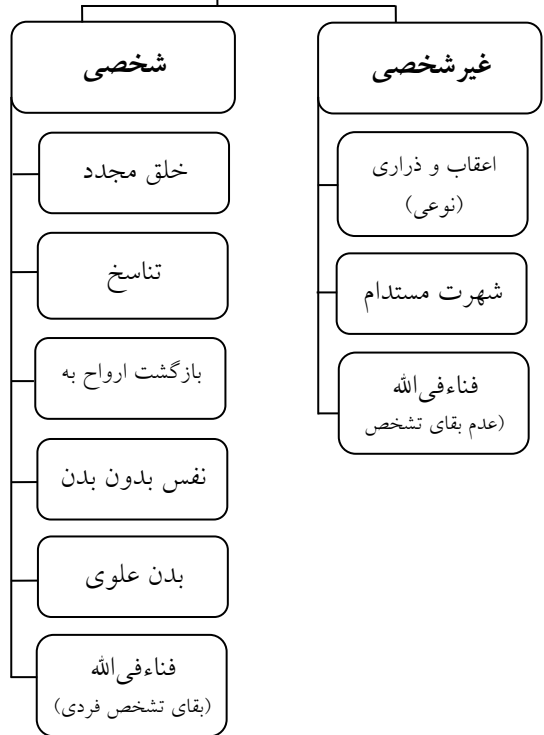
است. این قول مربوط به پیروان ادیان ابراهیمی است.

۴. **بدن علوی (Astral Body):** مطابق این نظریه، حقیقت انسان بدنی نیمه مادی و لطیف است که همراه با بدن مادی موجود بوده و هنگام مرگ، این دو بدن از هم جدا شده و بدن لطیف برای همیشه باقی خواهد ماند. از این نظریه با عناوین دیگری مانند «بدن اثیری» (Ethereal Body) یا «بدن لطیف» (Subtle Body) نیز یاد میکنند. در مسیحیت، ترتولیان برای نخستین بار نظریه جاودانگی از طریق بدن اثیری را مطرح کرد و مشابه این نظریه را نیز فیلسوفان مسلمان از جمله سهروردی و میرداماد بیان کرده‌اند.

۵. **نفس بدون بدن (نفس غیرمتجسد یا غیرمجم) / (Disembodied Soul):** روح بدون اینکه به بدن تعلق داشته باشد، روح است و تجسم و تجسد برای روح ذاتی و ضروری نیست. نفس، محمل وحدت هویت است و میتواند پس از مرگ جسمانی باقی بماند. بنابراین اگر جاودانگی ممکن باشد، بخشی که ضامن وحدت هویت است باید بتواند زنده بماند و به حیات خود ادامه دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲۰). فیلسوفانی مانند نیلسن (Kai Nielsen) این قسم از جاودانگی را ممکن میدانند.

۶. **فناء فی الله:** مطابق این دیدگاه، جاودانگی از راه فانی شدن در خداوند است و تشخیص فرد پس از فنا از میان نمیرود. نظر علامه طباطبایی به این دیدگاه نزدیک است.

صورت‌های بقا و جاودانگی



خلود و جاودانگی از نظر علامه طباطبایی

پس از بیان اقسام مختلف جاودانگی، باید بینیم که دیدگاه علامه ذیل کدامیک از اقسام قرار می‌گیرد، یا اینکه نظر ایشان در اینباره، به کدام دیدگاه نزدیکتر است؟ آیا پس از مرگ انسان و زوال بدن، «شخص» میتواند به زندگی و حیات خود ادامه دهد؟ آنچه بطورکلی از دیدگاه علامه حاصل میشود، آنست که مردن بمعنی تباهی، انهدام و نابودی نیست، بلکه صرفاً انتقال است؛ انسان با مرگ از اینجا به جایی دیگر منتقل میگردد تا روز قیامت که برخاستن از قبور و حشر جسمانی رخ میدهد. علامه طباطبایی دو جنبه برای انسان قائل است:

(۱) جنبه ملکوتی که ثابت و واحد است، نه سیال و کثیر.

(۲) جنبه ملکی و مادی انسان که زوال‌پذیر و متغیر است.

بر این اساس، علامه اثبات میکند که وجود تدریجی موجودات و از آن جمله انسان امری است از سوی خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج افاضه میشود و این وجود دو وجه دارد: یکی، وجه و رویی که انسان بسوی دنیا دارد و دیگری وجهی که بسوی خدای سبحان دارد. حکم آن وجهی که بطرف دنیا دارد، اینست که بتدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید؛ نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تکامل یابد تا آنجا که از این نشئات رخت بریسته و بسوی خدای خود برگردد و همین وجود نسبت به وجهی که به خدای سبحان دارد، امری غیرتدریجی است، به این صورت که هر چه دارد، در همان اولین مرحله ظهورش است و هیچ قوه‌یی که آن را بطرف فعلیت سوق دهد، در آن نیست و این دو وجه هرچند دو وجه برای شیئی واحد هستند، لیکن احکامشان مختلف است (همو، ۱۳۷۴: ۸/۴۱۷).

با توجه به مطلب فوق، علامه بقای نفس را به جنبه ملکوتی انسان ربط داده و این جنبه را مقدم بر وجود مادی و ملکی میداند؛ بهمین دلیل میگوید وجود مجرد انسان از حرکت، تغییر و سیلان منزّه است. از نظر علامه طباطبایی، تشخص هویت انسانی و بقای او تنها با اتکا به خداوند امکانپذیر

است و عبارت دیگر، انسان با اتکای به آن منبع، جاودانگی پیدا میکند. بنابراین میتوان نتیجه گرفت که علامه به نوعی «جاودانگی شخصی» باور دارد که در آن تشخیص فردی باقی است و پس از رسیدن به مقام فنا از بین نمی‌رود.

چگونگی خلود و جاودانگی انسان در آخرت

علامه طباطبایی قائل به وجود ذومراتب آدمی در تمام مراتب هستی است. هویت اصلی آدمی، نفس مجرد اوست که در عوالم ماده، مثال و مجرد دارای مرتبه‌یی مخصوص به آن مرتبه است. هنگام مرگ، نفس انسان از جسم مادی جدا شده و در روز رستاخیز، بدن بار دیگر به نفس ملحق شده و جاودانه خواهد بود و اعمال فرد، تعیین‌کننده جاودانگی او در دوزخ یا بهشت است. به اعتقاد علامه، جاودانگی اهل ایمان و توبه‌کنندگان و مؤمنین در بهشت و خلود کفاری که نفسشان بر اثر تکرار اعمال زشت به صورتی شقاوت‌بار درآمده، در عذاب دوزخ قطعی است.

مفاد سخنان علامه در بحث بقا و جاودانگی اینست که وقتی می‌گوییم خداوند انسان را از دار فانی دنیا به دار بقا منتقل میکند و خلود و جاودانگی در بهشت یا دوزخ را برای او مقدر مینماید، این انتقال و خلود بمعنای ابطال وجود او نیست، بلکه اثبات وجود دنیایی اوست؛ هر چه پیش از این بود حالا هم همان است، با این تفاوت که در دنیا در معرض دگرگونی و زوال بود، ولی در آخرت دگرگونی وجود ندارد،

همیشه به نعمتهایی از سنخ نعمتهای دنیا (منهای زوال و تغییر) متنعم و یا به نعمتهایی از سنخ عذابهای دنیا (ولی منهای زوال و تغییر) معذب خواهد بود. علامه طباطبایی این مسئله را در تفسیر المیزان اینگونه توضیح میدهد:

پس انسان آخرت هم همان انسان دنیاست، مایحتاج آخرتش هم همان مایحتاج دنیاست، آنچه در دنیا وسیله استکمالش بوده در آخرت نیز وسیله استکمال او خواهد بود، مطالب و مقاصدش نیز همان مطالب و مقاصد است، تنها فرقی که بین دنیا و آخرت دارد، مسئله بقا و زوال است (همان: ۳/ ۱۷۱).

نکته آخری که علامه در بحث خلود یادآور میشود اینست که تفسیر عقلانی از جزئیات و فروع معاد و حیات پس از مرگ، به دور از فهم و درک عقل است، چراکه فرض کردیم نبوت پیامبر و صدق آنچه آورده، با ادله عقلی اثبات شده است. علامه در مقام تبیین و توضیح این مطلب می‌گوید:

و اما از جهت عقل، بهیچ وجه نمیشود یک‌یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمیرسد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت

پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌یی اثبات شود (همان: ۱/ ۶۲۲).

خلود و جاودانگی عذاب قیامت

یکی از مباحث مهم در بحث خلود اینست که آیا کافران در عذاب جهنم جاودانه خواهند ماند؟ بعبارت دیگر، مسئله اینست که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌یابد یا همیشگی و جاودانه است؟ علامه طباطبایی آنچه را که ابن عربی و برخی دیگر در «مسئله خلود» مبنی بر پایان‌پذیر بودن عذاب جهنم برای کافران مطرح کرده‌اند، نپذیرفته و رد می‌کنند.

ابن عربی جاودانگی رنج و عذاب را نفی کرده و معتقد است خلود بمعنای خلود در رنج و عذاب نیست بلکه بمعنای «جاودانه در آتش زیستن» است. وی به استناد وسعت رحمت الهی و نیز تناسب عمل با جزا، ادعا می‌کند جهنم سرانجام به خاموشی و سردی می‌گراید و عذاب‌شدگان در آن سرانجام رهایی خواهند یافت. ابن عربی معتقد است: «همانگونه که خداوند از اهل بهشت عذاب را برمی‌دارد، ارتفاع رنج و عذاب از اهل آتش جایز است... بنابراین از طریق عقلی، دلیلی بر وجود عذاب دائمی وجود ندارد» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۴/ ۱۷۴-۱۷۵). بر همین اساس، بقای در جهنم بمعنای عذاب و رنج جاودانه نبوده و برداشته شدن عذاب از دوزخیان جایز است و

جاودانگی رنج و الم روا نیست. علامه طباطبایی مسئله خلود را آنگونه که ابن عربی بیان کرده، نمی‌پذیرد و به سخنان او در اینباره انتقاد میکند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/ ۲۳). علامه با استناد به آیات قرآن مجید، روایات و ادله عقلی استدلال ابن عربی را نقد کرده، بصراحت تأکید می‌کند که نفی خروج اهل جهنم از آتش در قرآن، صراحت در جاودانگی عذاب برای کافران محض دارد و عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر برای انسان شقی، خود شقاوت و خبثت ذاتی اوست و کسی جز خودش در آن نقشی نداشته است. علامه نظر خود درباره خلود و جاودانگی عذاب قیامت را ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره، اینگونه بیان کرده است:

این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم و نفس شقیه از آن صورت قبیح متألم می‌شود. در صورتی که این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زائل می‌گردد... و اما در صورتی که صورتهای عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌یی به نفس داده باشد، مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بنخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است (همو، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۲۳-۶۲۲).

عبارت فوق بیانگر این نکته است که نعمت یا

عذاب عقلی‌یی که عارض بر نفس میشود، بدلیل تجردش و تخلّش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله‌یی که کسب کرده، میباشد؛ اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زائل میگردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکویی که در آن نقش بسته، بزودی زائل میشود. پس اگر نفس مؤمن گناهکار صورتهای زشتی بخود گرفت، سرانجام آن صورتهای از بین میرود، چون با ذات نفس سازگار نیست؛ همچنانکه نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر صورتهای نیکویی بخود گرفت، آن صورتهای بالآخره از نفس زائل خواهد شد، چون نفّسش با آن سازگار نیست. در نتیجه، اگر رفتار و حالات بد در نفس راسخ نشده باشد، همه آنها معدوم میگردد. انسانها در عالم برزخ از این حال عرضی پاک‌شده، به طبیعت نوعیه انسانی خویش بازگشته و در نهایت سیر به لقاءالله واصل میشوند. اما برای انسانهای شقی که افعال و رفتار بد در آنها راسخ شده، عذاب دائمی و قطعی است، چراکه نفس آنها بر اثر کسب ملکات زشت، طبیعت نوعیه جدیدی پیدا کرده و این صورت نوعیه جدید که در دنیا ساخته‌شده، در آخرت باقی و جاودانه است.

سعادت و شقاوت ذاتی

بحث حیات پس از مرگ با مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، تقدیر و سرنوشت، عدل الهی و خلود در عذاب مرتبط است. یکی از اشکالاتی که به آموزه‌های اسلام درباره

جاودانگی و بقا وارد شده اینست که این آموزه‌ها مستلزم جبرند، چراکه بر اساس این تعالیم، انسانها از پیش جهنمی یا بهشتی هستند، با این تبیین تعلیم و تربیت بی‌تأثیر بوده و با توجه به شقاوت ذاتی کفار، کیفر و عقاب آنان باطل خواهد بود.

علامه ذیل بحث سعادت و شقاوت، به این اشکال بطور مفصل پاسخ داده و معتقد است سعادت و شقاوت ذاتی، بمعنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نبوده و نمیتوان بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم‌خوردن نظام تشریح را از آن نتیجه گرفت. از این مقدمات، اینگونه استنتاج میشود:

هر شیئی در بازگشت خویش در مرتبه‌یی که ذات وی از آن تعیین یافته، مستقر میگردد که فوق آن علت است. بنابراین، هر شیئی به منشأیی که از آن نشئت گرفته باز میگردد و لکن بین عود و بدء فرق است: عالم عود به دو عالم سعادت و شقاوت تقسیم میشود، برخلاف عالم بدء که فقط عالم سعادت است. متنها باید این نکته را در نظر داشت که سعادت بدء، سعادت عام است نه سعادت که مقابل شقاوت است و بنابراین، بین سعادت بدء و تعیین ذات شقی از آن و بازگشت به همان مرتبه درحالیکه شقی است، منافاتی وجود ندارد و با این حال عود و بدء واحدند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۲۷).

او اینگونه تصریح میکند که اگرچه مبادی

سعادت و شقاوت در عالم قبل از دنیا موجود است، اما از آنجاکه شقاوت منوط به اعمال است، فعلیت و بروز آن در نشئه دنیا است که محل تشریح اوامر و نواهی است. از آنجا که علامه تشخص انسان را به نفس او دانسته، گناه را متعلق به نفس و عقاب را هم متوجه نفس میداند و این موضوع را اینگونه توضیح میدهد:

در اثر حرکت جوهری بدن، نفس پدید آمده و خیال نیز شروع به فعالیت میکند. در ابتدا نفس رنگ بدن را دارد. تربیت، عقاید و رویدادهای گوناگون بتدریج در نفس رسوخ پیدا میکنند. صورتهای نفسانی در این مرحله شکل گرفته و موجب تنوع نفوس انسانی میشوند. نفوس انسانی با حرکت جوهری دگرگون شده و به صورت مجرد خیالی درآمد و در آنجا متوقف میشوند و یا با حرکت جوهری از تجرد خیالی عبور کرده و مجرد عقلی کلی گردیده و به مرحله صورتهای عقلی میرسد. اگر صورت نفسانی انسان، صورت سعادت باشد، در برزخ در راه سعادت قرار گرفته و اگر صورت شقاوت باشد در راه شقاوت قرار میگیرد؛ بنابراین نفس انسانی در عود و بازگشت، در همان مرتبه‌یی که ذاتش از آن تعیین یافته، مستقر میشود. بعبارت دیگر، انسان که حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است، تعیین نوع جسمانی او به هر صورتی که باشد، سعادت یا شقاوت و بازگشتش هم به همان صورت خواهد بود (همو، ۱۴۲۸: ۱۰۳-۱۰۱).

بنابراین باطل بودن مجازات، عدم تأثیر تربیت و اخلال در نظام تشریح، با این تبیین از سعادت و شقاوت، منتفی میشود. علامه در نفی جبر و تقدیرگرایی، در رساله افعال الهی تصریح دارد که در عالم هستی دو نظام وجود دارد:

(۱) قضا؛ نظام ثابت که در اجزاء آن تغییر راه ندارد. مرتبه‌یی است که تخلف‌بردار و قابل تغییر نیست.

(۲) قدر؛ نظام متحول که دارای اجزاء غیرثابت و قابل محو و اثبات است. این نظام متحول و متغیر همان نظام مادی است که قوام آن به امکان، قوه و استعداد است. انسان بعنوان یکی از اجزاء این نظام مادی، دارای اختیار است، یعنی انجام دادن و ندادن افعال برای او ممکن بوده و هر دو برای او رواست. همین نسبت امکانی، معیار صحت تکلیف و ترتب کیفر و پاداش است. علامه در ادامه تأکید میکند:

وجود یکی از این دو نظام، وجود دیگری را ابطال نمیکند و مزاحمتی با آن ندارد، در نتیجه، این توهم برطرف میگردد که تقدم قضا و قدر و لزوم بوقوع پیوستن آنچه خداوند در «لوح محفوظ» نگاشته است که مصون از تغییر و تبدیل میباشد و نیز اینکه هر موجودی لزوماً به آنچه مقتضای سعادت و شقاوت ذاتی اوست، خواهد رسید، اموری است که با صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن، ناسازگار میباشد (همو، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

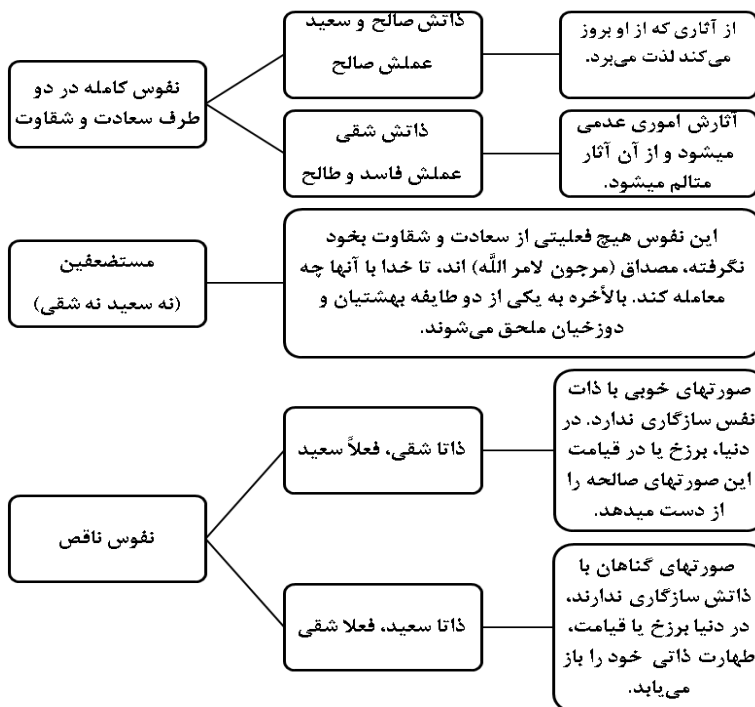
استدلال علامه اینست که منافاتی میان

ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود، با اختیاری بودن فعل وجود ندارد و نسبتش به انسان، نسبت امکان است:

قضای حتمی خدا از صفات فعلیه‌یی است که از مقام فعل خدا انتزاع میشود و فعل خدا همان سلسلهٔ علل مترتبه، بحسب نظام وجود است و ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود و بعبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضایی الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد؛ هر چه باشد باز نسبتش به انسان نسبت امکان است. همچنین اگر علمش به این تعلق گیرد که فلان آدم بزودی فلان عمل را به اختیار و ارادهٔ خود انجام میدهد و یا بخاطر عملی اختیاری، شقی میشود، چنین علمی باعث نمیشود،

مگر صدور فلان عمل را از فلان انسان با اختیار و اراده‌اش، نه صدور آن علی‌ای حال، چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد ... تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچگونه رابطهٔ تأثیری نباشد و همچنین اگر علم خداوند تعلق گیرد به اینکه بزودی فلان انسان بخاطر کفر اختیاریش شقی میشود، چنین علمی موجب تحقق شقاوت وی میشود (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۲۷-۲۳).

برهمن اساس، از دیدگاه علامه قضا و قدر الهی و علم او به اعمال انسان، منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان نداشته و نسبتش به انسان، نسبت امکان است. مجموع سخنان علامه در باب سعادت و شقاوت، رابطهٔ اعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال را با نمودار ذیل میتوان خلاصه کرد (همان: ۲۷۹-۲۷۷):



شکل ۲: نمودار مقایسه‌یی سعادت و شقاوت از دیدگاه علامه طباطبایی

مسئله ایجاد و اجتماع اجزاء

اشکال مبنایی دیگر اینست که بعد از مردن و بطلان شخصیت، انسان چگونه دوباره زنده شده و به همان صورت و وضعی که قبل از مرگ داشت، باز میگردد؟ علامه طباطبایی در پاسخ میگوید هر چند بدن بمرور زمان و گذشت عمر از بین رفته و متلاشی میشود اما روح، که قوامبخش شخصیت انسان است، باقی است؛ پس معنای مرگ، نابودی انسان نیست، بلکه:

حقیقت مرگ اینست که خداوند روح را از بدن بگیرد و علاقه او را از آن قطع کند، آنگاه مبعوثش نماید و بعث و معاد هم معنایش اینست که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد تا در برابر پروردگارش برای فصل قضا بایستد (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۰۷).

از این عبارت روشن میشود که بدنهای بعد از مرگ و قبل از مرگ نیز بدلیل یکی بودن روح، یکی هستند و عین یکدیگرند. آیات ۹۸ و ۹۹ سوره اسراء، دیدگاه قرآن در بقای شخصیت و نسبت آن به بدن دنیوی را اینگونه بیان میکند:

«ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُّورًا»؛ اینست کیفر آن

کافران، چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم، از نو برانگیخته میشویم * آیا ندیدند (ندانستند) آن خدایی که زمین و آسمان را آفرید، قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و برایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمیپیمایند (اسراء/ ۹۸ و ۹۹).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیات را احتجاجی از طرف خداوند بر مسئله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ دانسته است، در برابر کسانی که آن را بعید شمرده و زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال میدانند. بنظر علامه آیات مذکور تنها درصدد پاسخ به استبعاد منکران معاد، درباره بازآفرینی بدن دنیوی و خلق دوباره اجزاء پراکنده است. بیان مثلثیت در این آیه تنها برای همسویی با اشکال منکران معاد است. توضیح آنکه:

استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوانهای پوسیده، برگشت میکند به استبعاد از خلقت بدنی جدید، نه از نفس و روحی جدید، بهمین جهت خدای سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل آنان را ثابت کرد و متعرض برگشتن عین آنان نشد، چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت میگیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است، به بدنهای

جدیدشان متعلق شود و یا تعلق مزبور عین انسانهای موجود در دنیا دوباره موجود میشوند، همچنانکه خدای تعالی فرموده: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِرَأْسِهِ جِبَالًا يَكُونُ عَلَيْهَا بِرُءُوسًا كَالْحُذُقِ» (أحقاف/ ۳۳) و در این کلام شریفش احیا را به عین مردگان نسبت داد، نه به امثال آنها و فرمود: «عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ» و فرمود: «علی ان یحیی امثال الموتی» (همان: ۱۷/ ۱۶۹-۱۷۰).

از این آیات نتیجه میشود که قرآن کریم مخالف دیدگاه «بازآفرینی» بوده و انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است، نه مانند او. به اعتقاد علامه، همه آیات قیامت دال بر این نکته است که بازگشت انسان بسوی خدا بوده و زنده شدنش، زنده شدن همان انسان و مجازات و پاداشش، مجازات و پاداش همان انسان است.

مسئله اینهمانی شخصیت

یکی از مهمترین مباحث مربوط به جاودانگی نفس، مسئله بقای «من» و حفظ شخصیت و اینهمانی آن است. در بحث بقای شخصیت، پرسش اساسی اینست که آیا پس از مرگ انسان و زوال بدن، «شخص» باقی میماند و میتواند به زندگی و حیات خود ادامه دهد؟ آیا شخصی که پس از مرگ فناپذیر و باقی است همان موجود مادی و دنیایی است؟ پرسش دیگری که با آن مواجهیم اینست که بدن دنیوی چه نسبتی با بدن اخروی دارد؟

تحقق هر نوع جاودانگی مستلزم استمرار شخص پیش از مرگ، در شخص پس از مرگ است؛ یعنی هنگامی میتوانیم از جاودانگی شخص «الف» سخن بگوییم که شخص پس از مرگ نیز همان «الف» باشد (اکبری، ۱۳۸۳: ۳۱۴). از این بیان مشخص میشود که رسیدن به دیدگاهی دقیق درباب جاودانگی مستلزم بررسی و اتخاذ تصویری دقیق درباره ملاک اینهمانی شخصیت و مسئله نفس و بدن است.

چنانکه گفته شد علامه با ارائه دلایلی بر مجرد نفس، نقش بدن مادی در اینهمانی شخصیت را نپذیرفته است. از نظر او، انسان موجودی است مجرد، بهمین دلیل نفس را اساس وحدت و اینهمانی شخصیت میداند. علامه استدلال میکند اگر از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی صرفنظر کنیم، بدن اخروی نظیر و مثل بدن دنیایی است.

حقیقت آدمی همان نفس اوست که آن هم نزد خدا محفوظ است و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیاست نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان بسوی خدا میداند و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان میداند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۲۹۱).

نکته تکمیلی اینست که انسان مبعوث در قیامت، عین انسان در دنیاست، نه شخصی

دیگر مانند آن. تشبیه و ماندبودن تنها در بدن است که مورد انکار منکران بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان در دنیا و آخرت است و بهمین دلیل انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن. علامه در جای دیگری تأکید میکند اگر «مثل شیء» غیر از «خود شیء» باشد، خلق نمودن «مثل» معنایش برگرداندن «خود» آنان نبوده و با این استدلال نمیتوان حجت را بر منکران حشر تمام نمود، از اینرو نتیجه میگیرد:

مراد از «خلق مثل» و یا «تبدیل امثال» تبدلانی است که در آنها انجام میپذیرد، بطوریکه از خود آنان خارج نمیگردد ... مراد از مثل شیء، خود همان شیء است و این یک نوع ظرافت در کلام است. بنابراین، از همه این آیات فهمیده میشود که بدنها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌یی به گونه‌ی دیگر درآیند تا اینکه به لحظه‌ی قیامت برسند و به نفسهای خویش ملحق شوند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۲۲-۱۲۱).

علامه با بیان این نکته که منظور از خلقت مثل انسانها در قیامت، ایجاد یک نسخه بدل نبوده، بلکه مقصود اعاده آنهاست، با توضیحی در مورد تغیر و تبدل متوالی بدن و عدم تغیر و تبدل نفس و روح میگوید:

انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، و بدن انسان در این نشئه دستخوش تحلیل رفتن و دگرگون شدن است و پیوسته اجزاء آن تغیر میکند ...

در نتیجه انسان در هر آنی، غیر از آن قبل است و این شخص، آن شخص نیست، در حالیکه میبینیم شخصیتش هست و این بدان جهت است که روح آدمی شخصیت انسان را در همه آنات حفظ میکند، چون روح آدمی مجرد است و منزله از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده است و باز بهمین جهت ایمن از مرگ و فناست ... پس بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی میشود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود مثل آن بدن خواهد بود، نه عین آن، ولی انسان صاحب بدن لاحق، وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود، عین آن خواهد بود نه مثل آن. برای اینکه آن روحی که وحدت بدن قبل از مرگ را در تمامی مدت عمر حفظ میکرد، همین روحی است که بعد از مرگ در کالبد لاحق درآمده (همو، ۱۳۷۴: ۱۷ / ۱۶۹).

بنابراین، علامه در پاسخ به این پرسش که چگونه منظور از خلقت مثل، اعاده است، میگوید همچنانکه بدنهای متعدد قبل از مرگ بدلیل یکی بودن روح یکی بود، بدنهای بعد از مرگ و قبل از مرگ نیز بجهت یکی بودن روح یکی بوده و عین یکدیگرند.

نکته دیگر اینکه از دیدگاه علامه، بدن آخرتی از این نظر که بدن است، «مثل» بدن دنیوی است، نه «مثال» آن، علامه در اینباره میگوید:

وقتی مثال آن میشود که همه آن خصوصیات و اجزاء که بدن دنیوی داشت از سلولها و گلبولها و سایر مواد را داشته باشد و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمیشود، بلکه همان بدن دنیوی است و فرض ما اینست که بدن در آن روز بدنی است اخروی، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است (همان: ۲۳۳/۱۹).

برهمن اساس از آنجا که نفس، عین آن نفس است، ولی بدن مثل آن نیست، به وحدت شخصیت خدشه‌یی وارد نمیشد. بدن انسان عین بدن زمان کودکی نیست، اجزاء آن بطور مرتب در تغیر و تبدل است، بدن او در حال دوم، غیر بدن در حال اول است، اما درعین حال شخصیت انسان در طول زندگیش محفوظ است، خود انسان باقی است، شخصیتش در همه حالات یکی است، چون نفس او یکی است. در نتیجه، چون شخصیت و هویت انسان به نفس است، عینیت بدن اخروی و دنیوی ریشه در این مطلب دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن، احادیث و روایات، آموزه‌های فلسفی مربوط به نفس و جاودانگی آن را تفسیر کرده، با تکیه بر آموزه فلسفی «فناناپذیری امر مجرد»، استدلال میکند مرگ که از دست دادن حیات و آثار آن (شعور و اراده) تعریف میشود، به نفس اسناد

داده نمیشود، بلکه به انسان مرکب از نفس و بدن (به اعتبار بدنش) اطلاق میگردد. آثار علامه مملو از ارجاع و توجه به مسئله بقا و جاودانگی است، چراکه از نظر او انسان برای جاودانگی خلق شده و حب بقا درون هر انسان بصورت طبیعی وجود دارد. در پژوهش حاضر، به موارد ذیل پرداخته شد:

۱. با توجه به مطالب مطروحه، علامه در بحث نفس و بقا و جاودانگی آن به سه نکته تأکید کرده است:

الف) انسان دارای دو وجه ملکی و ملکوتی است.

ب) این دو وجه ملکی و ملکوتی، از یکدیگر جدا نیستند بلکه با هم متحدند. وجه مادی و ملکی انسان، زوال‌پذیر و متغیر است اما وجه ملکوتی او از هر تغیر، دگرگونی و نابودی مصون و محفوظ است.

ج) وجه ملکوتی انسان باقی، ثابت و واحد است و بر وجه دنیایی و ملکی او مقدم است و انسان بر اساس این وجه ملکوتی و الهی، با چشم دل و جان حقیقتجوی خود، خداوند را مشاهده میکند، با گوش جان کلامش را میشوند و اقرار به عبودیتش میکند و اینگونه است که به وحدانیت و ربوبیت پروردگار شهادت میدهد.

۲. همانگونه که پیش از این اشاره شد، دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی نفس، همان رویکرد صدرایی به بحث است و چارچوب، ریشه‌ها و اساس دیدگاه وی، مبتنی

بر مبانی فلسفه ملاصدراست؛ اما درعین حال، برغم پذیرش آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و دخالت دادن آنها در بحث معاد و جاودانگی، در برخی از آراء با صدرالمتهلین اختلاف داشته و بر مشی فلسفی مستقل خود تکیه نموده است. برای نمونه، علامه در فصل چهارم رساله‌الولایة مسئله بقا را به فناء فی الله ربط میدهد و درباب حقیقت کمال و سعادت که همان فنای در ذات حق تعالی است، برهانی اقامه کرده که بتعبیر خود او این برهان از مواهب الهی است که مخصوص به این رساله است و جای دیگری مطرح نشده است (همو، ۱۳۹۰: ۶۳). برهان یادشده تنها بر اساس موضع مستقل فلسفی علامه ارائه گردیده است.

۳. طبق نظر علامه، قضا و قدر الهی و علم خدا به اعمال انسان، منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان ندارد. صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن با سعادت و شقاوت ذاتی، تقدم قضا و قدر و لزوم بوقوع پیوستن آنچه خدا در «لوح محفوظ» نگاشته است، سازگار است. از این بیان نتیجه میشود که سعادت و شقاوت ذاتی، بمعنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نیست؛ و بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم خوردن نظام تشریح را نمیتوان از آن نتیجه گرفت.

۴. نتیجه سخن علامه در بحث جاودانگی اینست که اولاً، نفس پس از مرگ باقی است و معدوم و فانی نمیشود؛ بقا، مقدمه جاودانگی است. بقای انسان پس از مرگ شرط لازم

جاودانگی است ولی شرط کافی نیست. ثانیاً، علامه انسان را جاودانه دانسته و معتقد است حیات او از این جهان، به جهان دیگر ادامه دارد. جهان آخرت، به علت جاودانگی از اصالت برخوردار است.

۵. علامه آیات ناظر به قیامت و بازگشت انسان بسوی خداوند را دلیلی بر عینیت انسان اخروی و دنیوی دانسته و ملاک این عینیت را نفس مجرد میداند؛ بنابراین اینهمانی و عینیت انسان اخروی و دنیوی به نفس است که در هر دو، واحد و بعینه موجود است و این وحدت شخصیت با مرگ از میان نرفته و باقی میماند. درنتیجه، همانگونه که تغییر بدن دنیوی در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد، بدن جدید محشور در قیامت نیز موجب از میان رفتن اینهمانی انسان دنیوی و اخروی نمیشود.

۶. بنا به نقل برخی از شاگردان برجسته علامه، وی براساس خصلت زمان‌سنجی خود، معتقد بود کیفیت معاد را بطور گسترده نمیتوان برای هرکسی بیان نمود و فهم هر یک از این دو نظام دنیا و آخرت و تفاوت آنها برای همگان میسر نیست و بهمین دلیل معتقد بود: «هنوز نوبت بحث علنی معاد فرا نرسیده و جامعه به مقامی نرسیده که بتواند مسائل معاد را هضم کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۰۳-۳۰۲). علامه طباطبایی بر این باور بود که اکثریت قریب به اتفاق علما و اندیشمندان جامعه هنوز ظرفیت مباحث معاد را ندارند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی (۱۹۹۴م) الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، لبنان: بیروت.
- اکبری، رضا (۱۳۸۳) «صور جاودانگی»، نقد و نظر، سال نهم، شماره ۳، پیاپی ۳۶، ص ۳۲۷-۳۱۳.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۹) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) تحریر رساله الولایة؛ شمس الوحی تبریزی، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶م) مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- شاکر، کمال مصطفی (۱۳۸۴) خلاصة تفسیر المیزان، ترجمه فاطمه مشایخ، تهران: نشر اسلام.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۲) نهاية الحکمه، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۳۸۷) رسالت تشیع در دنیای امروز، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۸الف) بداية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۸ب) رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۰) طریق عرفان (ترجمه رساله الولایة)، ترجمه صادق حسن زاده، قم: آیت اشراق.
- (۱۳۹۱الف) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۱ب) مجموعه رسائل، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۲۸ق) مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق الشیخ صباح الریعی، قم: باقیات.
- (۱۴۳۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷) درس نامه علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مبانی هستی‌شناختی هویت انسان در حکمت متعالیه

علی زمانی خارائی^۱

جعفر شانظری^۲

سیدمهدی امامی‌جمعه^۳

چکیده

«هویت» یکی از مهمترین کلیدواژه‌های علوم انسانی در دنیای معاصر است که همچون سایر مفاهیم نظری، برآمده از مبانی متافیزیکی بوده و نمیتواند از حدود آن مبانی، فراتر رود. بررسی اصول حکمت متعالیه بر مبنای توجه به حقیقت وجود و احکام آن، نشان میدهد که هویت حقیقی انسان، همان نحوه وجود اوست که بسیط بوده و در عین ثبات شخصیت، سیال و تدریجی است؛ از اینرو، در طول حرکت خود، تحولاتی مختلف را تجربه کرده و کمالات علمی و عملی متعددی بدست می‌آورد که باعث میشود دارای آثار و مراتب گوناگونی باشد، بگونه‌یی که از هر مقطع آن، اوصاف و عناوین متفاوتی برداشت میشود. این درک از انسان، نه تنها با واقعیت‌های زندگی بشری و فرهنگ ایرانی-اسلامی سازگار

است، بلکه بسیاری از دغدغه‌ها و چالش‌های علوم جدید در زمینه انسان‌شناسی و بحران هویت را حل میکند. نوشتار حاضر، مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه در نسبت با هویت انسان، و همچنین آثار آن را بررسی میکند.

کلیدواژگان: هویت، انسان، اینهمانی، تشخیص، حکمت متعالیه، مبانی هستی‌شناختی.

۱. مقدمه

واژه «هویت»، یکی از کلیدواژه‌های علوم انسانی معاصر است و بسیاری از مسائل فرهنگی و اجتماعی جوامع امروز به آن ارجاع دارد. بحث‌های مستقل و عمده علوم اجتماعی و روانشناسی در مورد هویت، منحصر در قرن اخیر است، بدلیل آنکه بصورت طبیعی، زمانی

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ ali.zamaani@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ j.shanazari@ltr.ui.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ m.emami@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.5.8

یک امر بعنوان موضوع تحقیق مورد توجه قرار میگیرد که در سطح جامعه، مشکلاتی با محوریت آن رخ میدهد (لاولر، ۱۳۹۸: ۹). بنابراین، در دوران مدرن با تحولاتی که در غرب اتفاق افتاد، بسیاری از هویتها که پیش از آن ثابت پنداشته میشد، دچار تغییر و تحولاتی سریع گشت و زمینه‌ساز برخی اختلالات هویتی شد که بیثباتی و ناپایداری آن را بیش از پیش آشکار کرد (همان: ۹-۱۰).

با وجود تمام پژوهشهایی که درباره موضوع هویت انجام شده، هنوز تعریفی جامع و یکدست از آن ارائه نشده و هر مکتب با توجه به مبانی و دیدگاه خاص خود به تعریف و بررسی آن میپردازد. این اختلافات سبب شده در دورانی که بنظر میرسد با پیشرفت روزافزون امکانات علمی، اطلاعات بشر در مورد خودش به اوج رسیده باشد، عده‌ی محصول تلاشهای صورت گرفته را جز مجموعه‌ی از آگاهیهای پراکنده و متناقض که به سردرگمی بیشتر انسان منجر میشود، نمیدانند (مورن، ۱۳۹۸: ۱۷). آگاهیهایی که در حوزه‌های مختلفی چون انسان‌شناسی علمی، انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی دینی در قالب مکاتب مختلف، عرضه میشوند، اما بدلیل عدم هماهنگی و سازگاری، بر ابهامها و تردیدها می‌افزایند، تا جاییکه برخی از زبان‌هایدگر نقل کرده‌اند که هیچ عصری به اندازه عصر حاضر این همه دانش در مورد انسان ارائه نکرده و البته هیچ عصری هم تا به این میزان، اطلاعاتش در مورد

انسان ناچیز نبوده است (همانجا).

علوم - بویژه علوم انسانی - همگی بر پایه برخی مبانی معرفت‌شناختی و متافیزیکی بنا نهاده شده‌اند. این مبانی اگرچه معمولاً آشکار نیستند اما نه تنها به دیدگاهها جهت میبخشند بلکه بسیاری از اختلاف‌نظرها نیز به اختلاف در همین مبانی برمیگردد. نظریاتی که از مبانی مشترک و همسو بهره نمیبرند، دارای سازگاری لازم نبوده و کارایی مناسب خود را از دست میدهند. از آنجاکه تأیید و تأمین بسیاری از این مبانی با فلسفه است، بررسی ظرفیتهای و داشته‌های فلسفی سازگار با فضای فرهنگی جامعه را بمنظور استخراج آن دسته از اصولی که برای نظریه‌پردازی در موضوع هویت کاربرد دارند، ضروری میسازد تا شاید از این طریق، محملی برای طرح مباحث علوم انسانی ایرانی-اسلامی نیز فراهم آید.

۲. چیستی «هویت»

هویت، مصدری جعلی از «هو» در زبان عربی است. بگفته برخی، ساخت چنین مصدری از روی اضطرار توسط برخی مترجمان برای داشتن کلمه‌ی که بر ذات و هستی شیء دلالت کند، رخ داده است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۲/۵۵۷). امروزه این کلمه در زبان رسمی بمعنای شخصیت، ذات و حقیقت شیء بکار میرود (ر.ک: فرهنگ فارسی معین) و معادل آن در زبان انگلیسی کلمه «Identity» است که ریشه آن «Identitas» در زبان لاتین بمعنای «یکسانی» (Sameness) بوده و برای بیان رابطه یک چیز با خودش بکار میرود.

این همان مفهومی است که بیان میکند «الف، الف است؛ نه چیز دیگر». عبارتی این مفهوم دربرگیرنده دو معنای عمده است: اول، اینهمانی چیزی با خودش؛ و دوم، تفاوت و تمایز با چیزهای دیگر (لاولر، ۱۳۹۸: ۲۵؛ مورن، ۱۳۹۸: ۸۴-۸۳).

در رویکرد فلسفی، هویت را اینهمانی یا رابطه یک چیز با خودش دانسته‌اند. هویت به این معنا، به‌مراه دو اصل هم‌مطراز خود-یعنی اصل استحاله اجتماع نقیضین و اصل استحاله ارتفاع نقیضین- از قدیم بعنوان «قواعد تفکر» مطرح بوده‌اند. قواعد تفکر، اصولی بدیهی هستند که زیر بنای تفکر معتبر، استدلال و گفتگو را تشکیل می‌دهند و بدون استثنا در هر موضوع فکری‌یی اعمال میشوند (Audi, 1999: Laws of Thought)؛ قانون هویت می‌گوید «هرچیز، خودش است» (Russell, 1912: p. 72).

تعمق در این مطلب، پرسشهایی خاص بدنبال خواهد داشت، از جمله آنکه «معنا و ملاک اینهمانی چیست؟»، «اینهمانی برای موجودات متغیر در طول زمان به چه نحو است؟»، «اگر اجزاء و قطعات یک موجود بطور کامل تغییر کند، آیا یکسانی همچنان معنا دارد؟» امروزه بیشتر تمرکز محققان در بحث هویت، حول دو محور است: (۱) معیار هویت و (۲) بقای هویت در طول زمان (Noonan & Curtis, 2004).

مکاتب علمی مدرن با تمام اختلافاتی که در روش و دیدگاههای خود دارند، بدلیل اصالت‌دادن

به تجربه و آزمایش و انکار اصول عقلی مابعدالطبیعی، ناگزیر در قلمرو ماهیت و لوازم آن محدود گشته و از آثار توجه به وجود بی‌بهره مانده‌اند. طبق این رویکرد، انسان هم نوعی از انواع حیوان است که تنها در برخی حوزه‌ها چون نوع زندگی اجتماعی، ساخت ابزار و بهره‌بری از طبیعت از دیگران تکامل بیشتری یافته و از تعالی وجودی و فرا مادی اثری نیست. این امر در تحقیقات و گزارشهای این متفکران در مورد هویت انسان، بوضوح قابل مشاهده است.

مشکل دیگری که برآمده از این نوع نگرش به انسان است، عدم توفیق در توجیه تحولات انسان در عین ثبات شخصیت است. از سویی، ظهور تغییرات مختلف برای افراد در طول زندگی، امری انکارناپذیر است و از سوی دیگر، ثبات شخصیت نیز بصورت وجدانی مورد تأیید افراد مختلف بوده و انکار آن، محذورات بسیاری در پی دارد. توجیه توأمان این دو امر، به یکی از معضلات بزرگ در عرصه نظریه‌پردازی هویت تبدیل شده است. روشن است که اینگونه مسائل و حل آنها، ریشه در مبانی متافیزیکی این نظریه دارد.

۳. مبانی فلسفی هویت

مباحثی که امروزه با عنوان هویت مطرح است، اغلب زمینه‌ی معرفتی و ذهنی دارد و کمتر به واقعیت و عینیت آن توجه میشود. این امر ناشی از مبانی فلسفی غالب بر تفکر غربی است. درحالی‌که در تفکر فلسفی اسلامی امور ذهنی نیز - مستقیم یا

غیرمستقیم - برگرفته از واقعیات عینی است. عبارت دیگر، علوم اجتماعی مدرن پیش از آنکه با جهان عینی سروکار داشته باشد، در مطالعات بالینی خود، بر تجربه‌های زیسته و برداشتهای ذهنی اشخاص تمرکز کرده و داده‌های خود را از میان همانها، انتخاب میکند و با تحلیل و تنظیم آنها، نظریات و آراء خود را بر آنها استوار میسازد که سیری از جزئی به کلی است. در مقابل، فلسفه اسلامی با اهمیت به جهان واقع، در سیری از کلی به جزئی، میکوشد با تبیین اصول کلی وجود و تفکیک حقیقت از حقیقت‌نما، چارچوبی کلی برای علوم فراهم سازد تا با تکیه بر مبانی متقن و اصیل، به کشف حقایق مقید بپردازد.

مبانی فلسفی هویت را در چند حوزه مختلف میتوان بررسی کرد که زیربنای همگی، «هستی‌شناسی» است. در این بخش باید به اصول اساسی وجود و بازشناسی مرزهای آن با وجودنماها و نیستیها پرداخته شود و از نتایج آن در حوزه‌های معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی بهره برد. از اینرو، پژوهش حاضر محدود به مبانی هستی‌شناختی هویت انسان و براساس آنچه در حکمت متعالیه به اثبات رسیده، خواهد بود و میکوشد علاوه بر استخراج این دسته از اصول، به تبیین نقش هر یک از آنها در مقوله هویت بپردازد.

۳-۱. اصالت وجود

حکما مفهوم «وجود» را مشترک معنوی میدانند و اگرچه بسیاری از فلاسفه آن را بدیهی یا نزدیک به بدیهی دانسته‌اند (رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۸؛ لاهیجی، بی تا: ۱/ ۲۶)، اما

براهین متعددی نیز برای آن ارائه کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۴-۴۱). بدنبال آن، در مقابل برخی متکلمان که معتقد به عینیت وجود و ماهیت در ذهن بودند، نظریه «زیادت وجود بر ماهیت» مطرح شد. منظور از وجود، همان هستی و تحقق اشیاء است که مشترک معنوی بودن آن، نزد حکما بدیهی بود و منظور از ماهیت، چیستی آنهاست که شیء به شیء متفاوت است. تأمل در اینگونه مسائل، متفکران را با این پرسش روبرو کرد که «آنچه در بیرون از ذهن محقق است، اصالتاً و بالذات مصداق کدام مفهوم است؛ وجود یا ماهیت؟» واضح است که یک چیز نمیتواند از جهت واحد، مصداق بالذات دو امر مغایر و غیرمساوق باشد. ملاصدرا معتقد است آنچه متن واقع را پر کرده و عین تحقق است، وجود است، نه ماهیت. وجود، اصیل و بالذات است و ماهیت از امر محقق عینی، انتزاع میشود (همان: ۴۷؛ همو ۱۳۹۱: ۴/ ۳۴۲). او با تبیینها و براهین متعدد در آثار مختلف خود، اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را نتیجه میگیرد و از این طریق دو مدعا را به اثبات میرساند: اولاً؛ تمام آن واقعیات عینی‌یی که جهان خارج را پر کرده، اموری غیرماهویند (همانجا)؛ ثانیاً؛ مفهوم وجود، مصداق داشته و بر هر واقعیتهایی به حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتهایی مصداق آن است (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۸۲). اصالت وجود، رکن اساسی فلسفه صدرالمآلهین و اساس همه نظریات فلسفی اوست، بگونه‌یی که

همچون یک میزان دقیق، تمام قواعد و مسائل با آن سنجیده میشود و در صورت لزوم اصلاح میگردد که نمونه‌هایی از آن در ادامه این نوشتار خواهد آمد.

در مورد هویت انسان، احتمالات بیشماری قابل تصور است که با اثبات هر اصل فلسفی، یک احتمال متعین میگردد و سایر احتمالات نفی میشود. با پذیرش «اصالت وجود»، مشخص میگردد که مصداق «ما به الشیء هو هو» همان وجود است، نه ماهیت بمعنای خاص و نه وجود به‌مراه ماهیت، زیرا هویت مساوق با وحدت است (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۳۰)؛ پس امور متکثر از آن حیث که کثرت دارند، دارای هویت نیستند. از سوی دیگر، ماهیت مثار کثرت است و وحدت ماهیات مختلف جز در پرتو وجود، ممکن نیست و این یکی از براهین اثبات اصالت وجود است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۷: ۱/ ۹۹-۱۴۸). بنابراین هویت نیز جز در پرتو وجود ممکن نخواهد بود و هر دیدگاهی که مقتضای اصیل بودن ماهیت و لوازم آن باشد، مطرود است.

همچنین اصالت وجود، مبنایی برای توجیه نظری واقع‌گرایی است، چراکه ماهیت و امور ماهوی، ذاتاً با وجود و عدم نسبتی یکسان دارند و اگر وجود اصیل نباشد، هیچ امری در خارج تحقق نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۲۲ و ۳۴۶) و به سفسطه منتهی خواهد شد. در این حالت سخن از هر حقیقتی، منطقیاً بیهوده خواهد بود. این خود اساس بسیاری از

مبانی معرفت‌شناختی است.

از سوی دیگر، تفرّد و جزئیت نیز برآمده از وجود است و اگر وجود اصیل نبود، هیچ ماهیتی دارای فرد جزئی حقیقی نبود زیرا ماهیت و تمام عوارض آن کلی هستند و از انضمام امور کلی، جزئی پدید نمی‌آید (همان: ۳۴۷).

۲-۳. بساطت وجود

یکی از ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای حقیقت وجود بیان میکند، بساطت است؛ بسیط در مقابل مرکب. با فهم دقیق اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، پذیرش بساطت وجود آسان خواهد بود. در عین حال، او برای نفی ترکیب وجود از جنس و فصل، برهان اقامه میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۶۲-۶۰) و با اثبات عدم ترکیب وجود از جنس و فصل، عدم ترکیب آن از ماده و صورت نیز اثبات میشود، چراکه ماده و صورت همان جنس و فصلی است که بشرط لا لحاظ شده است.

لازم بذکر است که بساطت وجود، مختص به مرتبه‌یی خاص از مراتب وجود نیست، بلکه وجود و تمام مراتب آن همگی بسیط هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۰). پس «ما به الشیء هو هو» وجودی بسیط است و ترکیب بصورت حقیقی در آن راه ندارد و اگر ترکیبی به آن نسبت داده میشود، بالعرض است. بنابراین شیء نمیتواند به امر زائد بر خود تشخیص یابد. بدین ترتیب میتوان به این پرسش، پاسخ داد که آیا هویت انسان میتواند از چند تکه مختلف و

مغایر و گاه حتی متناقض، ترکیب شود یا خیر؟
همچنین با نفی جنس و فصل از وجود،
تمام احکام ماهوی مربوط به عالم خارج نیز از
وجود نفی خواهد شد، اموری همچون احکام
کم و کیف و... زیرا همه مقولات، ماهیت بوده
و جنس و فصل دارند، درحالیکه وجود،
ماهیت ندارد (همان: ۳۷۸)؛ اگرچه گاهی برخی
از احکام ماهیت از باب سرایت احکام
احدالمتحدین به دیگری، بصورت بالعرض به
وجود هم نسبت داده میشود (همان: ۳۸۱).

نتیجه دیگر بحث بساطت وجود آنست که
امر بسیط چون جنس و فصل ندارد، قهراً
تعریف حدی نیز نخواهد داشت و برهان‌پذیر
هم نخواهد بود، پس شناخت حقیقت آن، با
علم حصولی که تنها با مفاهیم ماهوی سروکار
دارد، غیرممکن است و راهی جز شناخت
حضوری باقی نخواهد ماند مگر آنکه به
استدلال از طریق آثار و لوازمش بسنده شود که
ثمره آن معرفتی ضعیف خواهد بود (ملاصدرا،
۱۳۸۳ الف: ۶۲).

۳-۳. تشکیک وجود

در فلسفه دو نوع تشکیک قابل بررسی است؛
۱) تشکیک عامی که در آن مابه‌الاشتراک یک چیز
و مابه‌الامتیاز چیزی دیگر است و ۲) تشکیک
خاصی که بر اساس آن، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز
امری واحدند. ملاصدرا این نوع از تمایز را
در مورد حقیقت وجود بکار میبرد و میگوید:

انّ طبیعة الوجود قابلة للشدّة والضعف بنفس
ذاتها البسيطة... انّما تختلف افرادها و آحادها

بالشدّة والضعف الذاتيين و التقدّم و التأخّر
الذاتيين و الشرف و الخسة الذاتيين... و لهذا
يقال أنّ الوجود مختلف الانواع و ان مراتب
الأشدّ و الأضعف أنواع مختلفة (همو،
۱۳۸۲ الف: ۲۶۲).

تصور تشکیک عامی سهل‌الوصولتر و
رایجتر است. این نوع تشکیک، مبنای هویت
نسبی و وحدتهای بالعموم است که ثمره توجه
به ماهیت است. توجه به وجود، تشکیک
خاصی را به همراه داشته و نحوه وحدت و
کثرت در وجود و رجوعشان به یکدیگر را
توضیح میدهد. تشکیک خاصی دارای چهار
رکن است: ۱) وحدت حقیقی موجودات در
خارج که اشتراک را میرساند؛ ۲) کثرت حقیقی
موجودات در خارج که امتیاز را میرساند؛
۳) ظهور و سریان حقیقی آن وحدت در این
کثرت؛ ۴) بازگشت حقیقی این کثرت به آن
وحدت. تشکیک خاصی زمانی محقق میشود که
هر چهار رکن محقق گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹:
۱/ ۲۵۸ - ۲۵۷)؛ یعنی آن وحدت، عامل کثرت و
آن کثرت، مظهر وحدت باشد (همان: ۵/ ۵۴۸).

اصالت وجود اثبات میکند تنها یک امر
واحد در جهان بصورت حقیقی تحقق دارد و
آن هم وجود است و کثرات حقیقی در همین
وجود واحد پدید می‌آیند و بساطت وجود
اثبات مینماید که جهت کثرت همان جهت
وحدت است زیرا وجود، مرکب از دو جزء
نیست که یک جزء جهت وحدت را تأمین کند
و جزء دیگر جهت کثرت را؛ بلکه وجود، امری

بسیط است و جهت کثرت در آن به همان جهت وحدت بازمیگردد (همان: ۵۵۱-۵۵۰). پس تشکیک وجود، نه تنها کثرت را تبیین میکند بلکه امکان شناخت کلی انسانها را نیز بواسطه مابه‌الاشتراکشان فراهم میسازد. از سوی دیگر، بین انسان و مراتب دیگر هستی نیز پیوندی وجودی برقرار میکند بگونه‌یی که انسان، عالم را از خود بیگانه نداند چرا که تشکیک، تباین ذاتی موجودات را نفی میکند.

ملاصدرا با تکیه بر تشکیک در وجود و بکمک برخی اصول دیگر، چند مطلب عمده را در مورد انسان اثبات کرده است:

۱) انسان قوایی دارد که هریک وظیفه‌یی برعهده دارند. این قوا اگرچه مغایر با نفسند اما همگی مراتب و شئون نفس بشمار می‌آیند و افعال آنها نیز افعال نفس محسوب می‌گردد؛ پس نفس در عین وحدت، با همه قوای خود متحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۵)؛

۲) انسان از منظر قوای ادراکی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل است که هر مرتبه با عالم متناسب با خود ارتباط داشته و موجودات آن را ادراک میکند؛ با این توضیح که نفس برای ادراک هر معلوم، به مرتبه آن تنزل یا صعود کرده و با آن متحد میشود (همان: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۶۹)؛

۳) نفس و بدن امری واحد هستند؛ به این معنا که بدن مرتبه نازله نفس است و هرگاه فعلی انجام میدهد، نفس به مرتبه آن تنزل میکند و نفس مرتبه کامله بدن است و متضمن

تمام کمالات آن است (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۹۸)؛
۴) نفس در ابتدای تولد، جسمانی است و بتدریج بر اثر کمالاتی که کسب میکند، اشتداد یافته و میتواند با طی مراتب مختلف، تا مرتبه عقول استکمال یابد (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۴). این امور جز با پذیرش تشکیک در حقیقت وجود، قابل اثبات نیست.

۴-۳. تشخیص وجود

برخی اندیشمندان از جمله بسیاری از متکلمان، «تشخص» و «تعین» را مرادف یکدیگر دانسته و آنها را بجای هم بکار برده‌اند (رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۷۹-۷۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۳/ ۹۷-۹۳). اما از دیدگاه حکما، آنگاه که دو ماهیت با هم مقایسه شده و از یکدیگر تمیز داده شوند، بحث در مورد تعین خواهد بود که از آن به «تمیز» یا «تخصص» موجودات نیز یاد میشود. پس تعین، امری نسبی است و همواره بر مغایرت یک چیز با چیز دیگر دلالت دارد. از سوی دیگر، متشخص بودن زمانی واقع خواهد شد که شیء، جزئی بوده و صدق آن بر غیر محال باشد. در این حالت سخن از قیاس و سنجش با امری دیگر نیست و حتی اگر هیچ امر دیگری وجود نداشته باشد، باز تشخیص جاری است (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۳۷۸-۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۰۹-۴۰۸؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۶۰).

تفاوت دیگر میان تعین و تشخیص آنست

که تعین با کلیت منافات ندارد، یعنی دو امر متعین میتوانند همچنان کلی باشند، درحالیکه تشخص با کلیت منافات دارد. رابطه تعین و تشخص را عموم و خصوص من وجه دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳: ۹۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۳۷؛ لاهیجی، بی تا: ۱ / ۱۸۰). تعین با مقایسه محقق میشود و نیازی به ملاک خاص ندارد اما در مورد ملاک تشخص بین حکما اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا تشخص را امری نفسی و عین وجود خارجی میداند، نه امری جدای از وجود اشیاء که به شیء ملحق شده و آن را متشخص گرداند (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۸). شارحان حکمت صدرایی این مطلب را اینگونه تقریر میکنند که تشخص، مساوق با وجود خارجی است؛ یعنی مصادیق وجود و تشخص یکسان هستند و حتی جهت صدق وجود و تشخص بر آنها هم واحد است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۳۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۴۳). تفسیر ملاصدرا از تشخص باعث میشود او قاعده معروف پیشینیان را نیز دقیق نداند: «عند القوم إن الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و المحققون علی أن التشخص بنفس الوجود الخاص» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۸۶).

با ارجاع تشخص به وجود از سوی ملاصدرا و فاصله گرفتن از ماهیت، چند شاخصه مهم برای بحث هویت قابل استخراج است.

۱) تأمین شخصیت و یگانگی، یکی از

عناصر اصلی هویت است. موجود متشخص، «جزئی» و «شخص» بوده و دارای وحدت عددی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶ / ۹۵) که در قیاس با دیگر وحدتهای قابل فرض برای موجودات مادی، بالاترین مرحله در اینهمانی است.

۲) ثمره دیگر این بحث آنست که با فهم تساوق تشخص با وجود، روشن میشود شخصیت هر موجود، امری وجودی است، نه عدمی؛ یعنی آنچه حقیقتاً به یک موجود شخصیت و تفرد میبخشد، داشته‌ها، کمالات و فعلیات اوست، نه فقدانهای او که به عدم و ماهیت برمیگردد.

۳) یکی از پرسشهای مهم در مباحث هویت آنست که آیا میتوان چیزی بنام «هویت مشترک» را پذیرفت یا خیر؟ یعنی آیا فرض چند موجود با هویت یکسان امکانپذیر است یا خیر؟ لایب‌نیتس در پاسخ به این پرسش، نظریه وحدت موجودات غیرقابل تشخیص را ارائه میکند و میگوید اگر دو شیء از تمام جهات همانند باشند بگونه‌یی که هیچ وجه تمایزی نداشته باشند، در این صورت، دو چیز نیستند بلکه واحدند (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۰۳-۱۰۲). پذیرش تبیین صدرایی در مورد تشخص نیز هویت را امری شخصی و غیرقابل اشتراک با دیگری میسازد؛ یعنی نمیتوان ذیل یک تشخص واحد، چند موجود مختلف یافت. از سوی دیگر، چون «ما به الشیء هو هو» همان نحوه وجود خاص موجود است، پس هویت نیز

یگانه بوده و تعددپذیر نیست؛ یعنی یک شخص نمیتواند چند تشخیص یا هویت مختلف داشته باشد.

۴) نتیجه دیگر آنست که با فهم مغایرت بین تعیین و تشخیص، میتوان ملاکی مناسب برای ارزیابی و دسته‌بندی نظریه‌های هویت داشت. برخی دیدگاهها، رویکردی سلبی داشته و هویت را صرفاً بیانگر تمایز و بینونت اشخاص و گروههای مختلف از یکدیگر میدانند، مشابه آنچه برخی حکما در توضیح ماهیت بیان کرده و آن را حد وجود میخوانند که لازمه این مطلب، سلب دیگر ماهیات از آن وجود و حصول تمیز و غیریت است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴). در مقابل، گروهی رویکردی ثبوتی داشته و بجای مقایسه، آن را بیانگر شناخت نحوه وجود شیء و کمالات حقیقی آن معرفی میکنند و تمایزات را نیز فرع بر آن میدانند. نتایج ارائه شده توسط هر یک از این دو رویکرد، لوازمی متفاوت بدنبال دارد.

۳-۵. اتحاد عالم و معلوم

اگرچه حکما و متکلمان در باب حقیقت «علم» نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند، اما همگی بطور مستقیم یا غیرمستقیم علم را در زمره ماهیات قرار داده‌اند که همین مسئله، از سوی ملاصدرا مورد تردید و بازنگری قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۲-۳۱۱). از نظر او علم از جمله اموری است که انیت آن عین ماهیت آن است؛ یعنی علم یک حقیقت

وجودی است (همان: ۳۰۵؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱/۴: ۹۵). صدرالمتألهین برخلاف حکمای پیشین که تنها علم حصولی عقلی را مجرد قلمداد کرده‌اند و آن را کیف نفسانی شمرده‌اند، تمام انواع علم را مجرد میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج: ۲۳۲).

ملاصدرا معتقد است برخی اشیاء، دارای نحوه‌یی از وجودند که نزد خود یا دیگری حاضرند و این نحوه وجود را علم مینامند. باید دانست که شرط حضور، مجرد است (همو، ۱۳۸۳: ب: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۶). در نظر دقیق، ملاصدرا علم را مساوق وجود میدانند و بنابراین هر موجودی به اندازه شدت وجودش بهره‌یی از حضور و علم دارد (همو، ۱۳۸۳: د: ۱۹۲) زیرا علم همانند وجود دارای مراتبی است و مشابه دیگر اموری که با وجود مساوقند، در برخی مراتب بقدری ضعیف است که کمتر مورد ملاحظه قرار میگیرد.

بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه، ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی، همگی مجردند و قیام آنها به نفس نیز قیامی صدور است، نه حلولی؛ یعنی رابطه عالم و علم، رابطه فاعل با فعل است و بین آنها حمل حقیقت و رقیقت شکل میگیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۲۷۱-۲۷۰). پس علم، وجودی مجرد است که بخاطر تجردش، عالم و معلوم هم هست و اتحاد نفس با این وجود مجرد، اتحاد عالم و معلوم را رقم میزند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب: ۴۹۷) و پس از آن، نفس عالم میشود.

بسیاری از مکاتب و متفکرانی که در مورد هویت انسان نظریه پردازی کرده‌اند، محور مباحث خود را بر علم بنا نهاده‌اند؛ کما اینکه برخی از آنان، هویت انسان را همان شناخت فرد از خویش دانسته و عده‌ی دیگری شناخت فرد از جایگاه خود در اجتماع را مطرح کرده‌اند که بصورت کلی، خودشناسی و خودآگاهی فرد را شامل می‌شود. همچنین برخی دیگر، شناخت دیگران از فرد را بعنوان هویت او دانسته‌اند. از سوی دیگر، تا فرد به چیزی علم نداشته باشد، با آن پیوندی ندارد؛ پس علم پیونددهنده انسان با دیگر موجودات است و همه اینها نشان‌دهنده بخشی از نقش پررنگ علم در بحث هویت انسان است. روشن است علمی می‌تواند هویت‌ساز باشد که خود، وحدت داشته و وحدت‌آفرین نیز باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۲). اکتفای صرف به حس و تجربه بعنوان تنها روش معتبر در علوم، از یکسو به نفی معارف عقلی و مابعدالطبیعی منجر شده و از سوی دیگر، فاقد هرگونه جنبه ایجابی وحدت‌آفرین است در نتیجه، این دانشها نه تنها خود، وحدت و هویتی حقیقی ندارند بلکه در قالب دیدگاههای پست‌مدرن از تشویشی معرفتی نسبت به جهان عینی خبر می‌دهند (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۱). این در حالیست که وحدت علوم جز در پرتو مابعدالطبیعه و نگرش به وجود امکانپذیر نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۳).

ملاصدرا با طرح علم بعنوان امری وجودی، کمال در علم را با کمال در وجود برابر دانسته

است. استکمال نفس انسانی در دو جهت نظری و عملی ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۵۲۱) و از میان این دو، بخش نظری اولویت دارد چراکه سعادت حقیقی انسان، در گرو این بخش است (همان: ۱۷۶) و غایت آن، اتحاد با صور معقول عالم است بنحوی که عالمی عقلی شده و از کمالات عالم عینی برخوردار شود (همو، ۱۳۸۳الف: ۲۴). با تساوق علم و وجود، همه موجودات در حد خود، عالم و معلوم خواهند بود و شناخت آنها برای انسان میسر است. این شناخت که از طریق اتحاد عالم و معلوم رخ می‌دهد، مستلزم پیوند با حقایق عالم است بگونه‌ی که مفاهیم عقلی بر آن صدق کنند. پس با علم به موجودات، مجموع معانی معقول آنها بصورت مجتمع در انسان یافت شده و استکمال می‌یابد (همو، ۱۳۸۳ب: ۳۵۲).

همچنین از آنجا که در علم حضوری، علم عین معلوم است و مرتبه معلوم، مرتبه علم را مشخص خواهد کرد، پس انسان در تمام مراتب عالم حضور خواهد داشت، چراکه مجردات چند دسته‌اند (مجردات تام عقلی، مجردات مثالی و مجردات حسی) و نحوه ادراک، تابع نحوه وجود مدرک و حضور در عالم آن است (همان: ۳۹۶).

۳-۶. اصل علیت

پیشینیان وجود را به سه قسم نفسی، رابطی و رابط تقسیم می‌کردند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴/۳۸۷). ملاصدرا براساس مبانی حکمی خود

از جمله امکان فقری، میگوید: موجود یا مستقل است که همان واجب الوجود بالذات است، یا رابط است که تمام ماسوا را شامل میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۸۴-۳۸۳). امکان فقری بمعنی عین الربط بودن معلول بوده (همان: ۴۸۹) و از اوصاف وجود ممکنات، بلکه مساوق با وجود آنهاست زیرا فقر برای وجود ممکنات، مقوم بشمار می‌آید، نه لازم (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴/۴۸۳). از سویی بنابر سنخیت علت و معلول، وجود معلول، مرتبه‌یی نازل از علت و وابسته به اوست و از اینرو هر علت را تمام معلول میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۲۶؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۱۹۹-۱۹۸). بر این اساس، معلول هویتی مباین از هویت علتش ندارد (همو، ۱۳۸۰ الف: ۳۲۱). ثمره این بحث آنست که معلول وجودی فی‌نفسه نیست و از آنجاکه جمیع ممکنات، معلول هستند همگی شئون و اطوار حق تعالی که علة‌العلل است، محسوب خواهند شد (همان: ۷۵-۷۴؛ ۳۲۲-۳۲۱).

مقتضای اصالت و وحدت تشکیکی وجود، رابط بودن ممکنات است، درحالیکه رابطی دانستن آنها با اصالت ماهیت یا کثرت تباینی وجودات سازگار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴/۳۹۴ و ۳۹۹) که بر اساس آن، علیت سبب کثرت موجودات شده و میتوان معلول را مستقل از علتش تصور کرد و آن را بعنوان موضوعی مستقل در قضیه بکار برد، درحالیکه با ملاحظه معلول بعنوان وجود رابط، هرگونه

استقلال از آن سلب شده و نمیتوان آن را منفک از فاعلش شناخت (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱/۲۲۲-۲۱۸) زیرا درک و شناخت مقوم، بدون درک مقوم غیرممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۴). بنابراین بر مبنای این نظام فلسفی، برای شناخت هر معلول از جمله انسان، راهی جز لحاظ پیوند با فاعلش باقی نخواهد ماند. این مسئله تمام ابعاد هویتی و جنبه‌های وجودی و حتی اهداف و ارزشهای انسانی را متأثر خواهد کرد. طبق این نگاه، تفاسیر ماتریالیستی و الحادی از انسان که او را صرفاً مادی دانسته و مبدأ و معاد را منکر میشوند، باطل است زیرا یکی از مقومات وجودی او یعنی ربط به فاعل را نادیده گرفته‌اند. این غفلت سبب میشود انسان را تنها در محدوده طبیعت و یکی از انواع حیوانات، مورد پژوهش قرار دهند.

همچنین بحث علیت در تبیین و توجیه علوم، افکار و اعمال انسان نیز بسیار مهم است. از دیدگاه حکمت متعالیه، قوای ادراکی و تحریکی نفس، همگی مراتبی از وجود آن بوده و افعال آنها همان افعال نفس است که در مراتب مختلف از او سر میزند پس اعمال انسان، معلولهای واقعی او هستند و احکام علت و معلول در مورد آنها جاری است. بنابراین این افعال میتوانند از حقیقت فرد حکایت کنند چراکه هر معلول با علت خود سنخیت دارد و از سوی دیگر شناخت کامل و دقیق رفتار انسانی جز با شناخت علت حقیقی

آنها یعنی نفس انسانی، میسر نخواهد بود.

۷-۳. حرکت جوهری

«حرکت» را خروج تدریجی از قوه به فعلیت دانسته‌اند (همو، ۱۳۸۳: ۳۰). حکمای اسلامی تا پیش از حکمت متعالیه حرکت را تنها در مقولات این، کم، کیف و وضع میپذیرفتند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۰۳-۹۸). ملاصدرا با پاسخ به اشکالات فلاسفه در مورد پذیرش حرکت در جوهر اثبات کرد، تمام جواهر جسمانی دارای حرکت بوده و بتبع آن، تمام اعراض و صفات آنها نیز در حال حرکت و تغییر است. از دیدگاه وی، حرکت جوهری همواره اشتدادی و رو به کمال است، اگرچه در ظاهر بچشم نیاید (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۶).

او تبیین حرکت بصورت قطعی را صحیح میدانند (همان: ۴۳-۴۴) زیرا از نظر وی تمام امور مادی منطبق بر زمانند، یعنی یک واقعیت ممتد وجود دارد که اگر نامتعیین لحاظ شود، حرکت است و اگر بصورت متعین ملاحظه گردد، زمان نامیده میشود (همان: ۱۸۴) همانگونه که در مورد جسم طبیعی و جسم تعلیمی بیان میشود. مطابق با حرکت قطعی، در هر حرکت، فردی سیال از مقوله بصورت بالفعل وجود دارد که در تمام طول حرکت، امتداد دارد بگونه‌یی که از هر مقطع آن، ماهیتی خاص انتزاع شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۳۰۷-۳۰۵). روشن است چنین وجودی، بدلیل اتصالی که دارد یک فرد محسوب میشود زیرا اتصال، موجب وحدت شخصی است (سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۹۱).

حرکت، نحوه وجود اشیاء تدریجی‌الوجود بوده و برای این قسم موجودات، از عوارض تحلیلی بشمار میرود. نسبت عوارض تحلیلی به معروض، نسبت فصل به جنس است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۷). این تصویر از حرکت، با دیدگاه‌هایی که حرکت را امری انضمامی و عارض بر شیء میدانند، تفاوت دارد. این مطلب از آن حیث اهمیت دارد که این رویکرد همچنان در اندیشه بسیاری از اندیشمندان حاکم است. این گروه، اینهمانی و بقای هویت را تنها در ثبات و سکون جستجو میکنند و ریشه از خودیگانگی و بحران هویت را در اصل تغییر میجویند؛ درحالیکه حکمت متعالیه با نگاه وجودی به حرکت، انسان را دارای وجودی زمانی میداند که سیلان و تغییر، جزء جدایی‌ناپذیر آن است و سکون در مورد آن بیمعنی است. بنابراین هویت او باید نه تنها تغییرپذیر بلکه دربرگیرنده تغییر و سیلان باشد.

ملاصدرا با رد ترکیب انضمامی ماده و صورت، ترکیب اتحادی آنها را بر اساس حرکت جوهری اینگونه تبیین میکند که امری بسیط و واحد در خارج وجود دارد که از سویی واجد تمام فعلیتهای صورت است و از سوی دیگر نسبت به کمالات صورتهایی که از طریق حرکت جوهری میتواند به آنها نایل آید، ناقص و بالقوه است و این همان ویژگی ماده است؛ پس حقیقت واحد، هم ویژگیهای صورت را دارد و هم ویژگی ماده را، درعین حال واحد و بسیط است (همو، ۱۳۸۱: الف).

۴۹۳). روشن است که تمام فعلیتها و کمالات محقق در این مرکب، همان فعلیتها و کمالات صورت اخیر آن است، بهمین دلیل میگویند: «شئیه الشیء بصورته، لا بمادته» (همان: ۴۸۱) بگونه‌یی که اگر تحقق خارجی صورت بدون ماده امکان داشت، همان شیء محقق میشد (همو، ۱۳۸۲ب: ۲۶۳). روشن است که در این اصل منظور از صورت، صورت اشتقاقی است که همان نحوه وجود خاص هر موجود است:

صورة کل شیء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء علی طریقتنا من نفی وقوع الماهیات فی الأعیان و نفی مجعولیتها (همو، ۱۳۸۳الف: ۳۸۹).

پذیرش و اثبات حرکت جوهری اشتدادی و ترکیب اتحادی ماده و صورت از سوی ملاصدرا، زمینه‌یی را فراهم ساخت تا رابطه نفس و بدن بار دیگر مورد بررسی قرار گرفته و از دل آن، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان بدست آید که بوسیله آن، مسائلی چون دوگانه‌انگاری حقیقت انسان و ارتباط مجرد با مادی که مشکلاتی را بدنبال داشت، منتفی میگردد.

با پذیرش حرکت جوهری، تغییر انسان در طول حیاتش نه یک امر عارضی بلکه امری حقیقی و ضروری محسوب خواهد شد که از آن گزیری نیست؛ و با اثبات اصل «شئیه الشیء بصورته» این حقیقت اثبات میشود که هویت شیء مجموعه کمالاتی است که در طی حرکت، بدست آورده و چون نفس برای انسان

در حکم صورت برای جسم است، میتوان گفت هویت انسان را نفس او تشکیل میدهد. بصورت خاص میتوان این اصل را اینگونه بیان کرد که هویت انسان به نفس ناطقه اوست، نه به بدنش؛ و همین نفس است که در تمام تبدلات مادی و تحولات صوری، حافظ اینهمانی و هویت شخصی انسان است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۹).

همچنین اثبات حرکت جوهری برای همه موجودات عالم مادی، بیانگر آنست که تمام این عالم، حرکتی رو به کمال دارد و آن به آن در حال شدن است؛ علاوه بر آنکه نوعی وابستگی همیشگی و همه جانبه را برای آن اثبات میکند که گویای آن است که عالم و عالمیان، مدبری دارند و جهان امری تصادفی، رها و بیهدف نیست و انسان نیز بعنوان موجودی از موجودات این عالم، مشمول همین حکم خواهد بود. این مطلب میتواند مقدمه‌یی برای احساس مسئولیت انسان در برابر جهان اطراف خود باشد و رسالتی برای حفظ و آبادی آن بر دوش او بگذارد. این قسم امور میتواند در بحث بایدها و نبایدهای هویت یا هویت ناظر بر ارزشها بکار گرفته شوند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر نظریه‌یی مبتنی بر مجموعه‌یی از مبانی فلسفی است که چارچوب آن را تشکیل میدهد. علوم جدید بر اساس جهانبینی مادی و فلسفه‌های طبیعی، هویت انسان را بگونه‌یی

تفسیر میکنند که از حدود طبیعت فراتر نرفته و در بخشهای دیگر از جمله وحدت، بساطت و تحول‌پذیری هویت در عین ثبات شخصیت در تنگنا گرفتار می‌آیند، اینها همه بخاطر آنست که خواسته یا ناخواسته توجه خود را معطوف به امور ماهوی کرده‌اند. از نظر حکمت متعالیه اصل اصیل، وجود است و واقع‌گرایی بدون التزام به این اصل امکان‌پذیر نیست، چراکه ماهیات در واقع اموری ذهنی هستند و محدود شدن به آنها، بدون توجه به نسبت ماهیت با وجود، سفسطه و دوری از واقعیت را بدنبال دارد.

در نظام صدرایی، هویت انسان بلحاظ هستی‌شناختی، همان نحوه وجود خاص نفس اوست که نخست مادی بوده و سپس بواسطه کسب علوم و انجام اعمال، استکمال یافته و مجرد میشود. این نفس در طول حیات دنیوی خود، بواسطه حرکت جوهری همواره در حال تغییر بوده و ثبات برای او ممکن نیست و از آنجا که این حرکت، امری متصل است وحدت و تشخیص نفس، حفظ میشود، پس هویت انسان، امری ثابت و لایتغیر نیست و حرکت، نه تنها به این نحوه وجود خللی وارد نمیسازد بلکه مقوم آن است. طی این حرکت، در عین آنکه نفس فعلیتهایی جدید کسب میکند، کمالات سابق خود را نیز حفظ مینماید و از آنجاکه بسیط است، تمام فعلیتهای مکتسبه در او منطوی است؛ بدون آنکه ترکیبی در آن حادث شود. کمالات ممکن برای نفس محدود به طبیعت و قوای حیوانی او نیست، بلکه نیل

به مراتب متعالی علمی و عملی مرتبط با قوه عقل برای او فراهم است و از این طریق میتواند با عالم مثال و عقل مرتبط و متحد شود. بدین ترتیب نفس با حفظ وحدت و بساطت خود، میتواند منشأ آثاری متفاوت باشد و از همین جهت، صفات متعددی از آن قابل انتزاع است. این رویکرد نه تنها برای توجیه تحولات هویت توأم با وحدت و ثبات شخصیت محذوری ندارد بلکه پویایی و فعال بودن هر شخص در فرایند شکل‌گیری هویت را نیز مورد تأکید قرار میدهد، بهمین دلیل هر فردی میتواند سمت و سوی هویتی خود را تعیین کرده و با تلاش به آن نایل گردد. روشن است که آثار، صفات و عوارض نفس، پدیداری را شکل میدهند که از جنبه شناختی، میتواند نشانه‌هایی برای تشخیص و کشف هویت واقعی آن باشد. بدیهی است شناخت یا برداشت از فرد با عنوان هویت، زمانی معتبر است که بر واقعیت او منطبق باشد و این خود ضرورت بررسی امر عینی را مقدم میدارد.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن رشد (۱۳۷۷) تفسیر مابعدالطبیعه، تهران: حکمت.

ابن سینا (۱۴۰۵ق) الشفاء؛ الطبيعيات، تحقیق ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۸) «علم و هویت»،

حکمت اسراء، شماره ۱، ص ۳۶-۲۹.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: شریف رضی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق) شرح الموافقه تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم: شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) «علم نافع و هویت‌ساز»، حکمت اسراء، شماره ۱، ص ۲۹-۲۸.

----- (۱۳۸۹) رحیق مختوم، ج ۱ تا ۱۰، قم: نشر اسراء.

----- (۱۳۹۵) رحیق مختوم، ج ۱۷، قم: نشر اسراء.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۰ق) المباحث المشرفیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

----- (۱۳۸۲) تعلیقات بر اسفار؛ در: ملاصدرا (۱۳۸۲ب).

----- (۱۳۸۳) أسرار الحكم فی المفتوح والمختوم، قم: مطبوعات دینی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق) نه‌ایة الحکمة، قم: جامعه مدرسین / مؤسسه نشر اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹) درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، تهران و قم: سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

لاولر، استف (۱۳۹۸) هویت: دیدگاههای جامعه‌شناختی، ترجمه محسن نیازی و داریوش یعقوبی، تهران: اندیشه احسان.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق (بی‌تا) شوارق الالهام،

اصفهان: مهدوی.

لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۵) منادولوژی، شرح از بوتر و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) مجموعه آثار استاد مطهری، تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۰الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۰ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ج) المبدأ و المعاد، ج ۱ و ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲الف) شرح و تعلیقه صدرالمتهلین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ٣، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (١٣٨٣ج) الحكمة المتعالية فى الأسفار

الأربعة، ج ٤، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (١٣٨٣د) الحكمة المتعالية فى الأسفار

الأربعة، ج ٨، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (١٣٨٤) ايقاظ النائمين، تصحيح و تحقيق

محمد خوانسارى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (١٣٨٩) رسالة فى سريان الوجود، در: مجموعه

رسائل فلسفى، ج ١، تصحيح و تحقيق سيد محمد

يوسف ثانى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (١٣٩١) الحكمة العرشية، در: مجموعه

رسائل فلسفى، ج ٤، تصحيح و تحقيق اصغر دادبه،

تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

مورن، ادگار (١٣٩٨) هويت انسانى، ترجمة اميد

نيك پى و فائزه محمدى، تهران: قصيده سرا.

Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of philosophy*. Cambridge University Press.

Russell, B. (1912). *The problems of philosophy*. Oxford University Press: New York.

Noonan, H. & Curtis, B. (2004). Identity. *Stanford Encyclopedia of philosophy*.

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>>

Ontological Principles of Man's Identity in the Transcendent Philosophy

Ali Zamani Kharaei,¹ J'afar Shanazari,² and Seyyed Mahdi Emami Jome'e³

Identity is one of the most important key terms in humanities in the contemporary world. Similar to other theoretical concepts, it originates in metaphysical principles and cannot go beyond them. A study of the principles of the Transcendent Philosophy with reference to the attention to the truth of existence and the related principles reveals that Man's true identity is the same as its status, which is simple and, while enjoying stability in character, is gradual and fluid. Accordingly, in the course of its motion, the human identity experiences different changes and attains several scientific and practical perfections that result in different effects and levels with each having its own specific attributes and names. This perception of Man is not only consistent with the realities of human life and Iranian-Islamic culture but also capable of resolving many of the concerns and challenges in modern sciences in relation to anthropology and identity crisis. The present paper examines the ontological principles of the Transcendent Philosophy in relation to Man's identity and its effects.

Key Terms

identity
sameness
Transcendent Philosophy

Man
individuation
ontological principles

-
1. PhD candidate of Transcendent Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran, ali.zamaani@gmail.com
 2. Associate Professor (corresponding author), Islamic Philosophy and Kalam Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran, j.shanazari@ltr.ui.ac.ir
 3. Professor at the Islamic Philosophy and Kalam Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran, m.emami@ltr.ui.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.5.8

Problem of Immortality of the Soul in

‘Allāmah Ṭabātabā’ī’s

Philosophy*

Qasem Purhasan,¹ Hossein Kalbasi Ashtari,² and Alireza Kolbadinejad³

‘Allāmah Ṭabātabā’ī’s view of the immortality of the soul is based on his monotheistic worldview. He has tried to respond to the most challenging discussions and objections in relation to the immortality of the soul regarding the problems of essential happiness and affliction, cancellation, excommunication, and immortality in chastisement. Relying on rational principles and the Transcendent Philosophy and through benefitting from some principles including the principiality of existence, the graded trans-substantial motion, the unity of the truth of the soul and gradation of existence, ‘Allāmah Ṭabātabā’ī has provided a new interpretation of the resurrection and eternity of the soul. Through propounding the problem of eternity, the present paper aims to explain its relation to human purposes and ultimate goals, which are the same as the realization of the true totality of human beings in the light of the soul’s resurrection and eternity. In line with this purpose, the authors have discussed the innovative aspects of his view concerning immortality as well as its epistemological consequences and outcomes. They have also tried to respond to some of the objections raised against the immortality of the soul based on ‘Allāmah’s principles.

Key Terms

immortality
excommunication
happiness and affliction

cancellation
immortality in chastisement
‘Allāmah Ṭabātabā’ī

* This paper has been derived from the third author’s PhD dissertation entitled *A Comparative Study of the Problem of the Immortality of the Soul in ‘Allamah Tabataba’i and Anthony Flew*.

1. Associate Professor (corresponding author), Philosophy Department, ‘Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran, porhassan@atu.ac.ir
2. Professor at the Philosophy Department, ‘Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran, kalbasi@atu.ac.ir
3. PhD candidate of Comparative Philosophy, ‘Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran, kolbadinejad@yahoo.com

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.1.4

Problem of Attributing Quiddity to Existence in Seyyed Şadr al-Dīn Dashtakī and an Evaluation of Mullā Şadrā's Narration of his Views

*Sayyed Ahmad Hosseini Sangchal**

Solving the problem of attributing quiddity to existence in Dashtakī's view is intertwined with the theory of predication, derivative, and the principle of subordination. Through separating existence in the sense of being in existence and existence in the sense of existent and distinguishing accidents by-themselves from mentally-positing accidents, Dashtakī has analyzed the problem of attribution in line with the pre-supposed elements. He agrees with the occurrence of existence to quiddity only in existence in the sense of existent in the mind. Mullā Şadrā has usually provided an incomplete narration of Dashtakī's view of attribution, theory of predication, derivative, and the necessity of demonstrating the source of the predicate for the subject. In fact, he has explained all the related elements in one place. In his analysis of the subordination principle, he is completely influenced by Dashtakī. It seems that, in spite of his great efforts at providing a consistent narration of Dashtakī's view, Mullā Şadrā has failed to present some elements consistently in his own theory.

Key Terms

theory of predication
principle of subordination
Mullā Şadrā

attributing quiddity to existence
Dashtakī

* PhD in Islamic Philosophy and Wisdom, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, hosseini.sangchal@irip.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.4.7

Explaining Horizontal Pluralities in the Vertical Worlds of Existence Based on Sadrian Philosophy

Ali Sedaghat¹ and Hasan Fathzadeh²

Based on the principle of the gradation of existence in Sadrian philosophy, the world of being enjoys a vertical system that extends from the highest point to the lowest levels, and each existent possesses a specific degree of existential intensity and weakness. The acceptance of this principle in Sadrian philosophy alongside one's observations in our surrounding world of horizontal existents with no cause-effect relation, such as a stone and a tree, gave rise to an important question in the post-Sadrian period: How can these two truths come together in one place? The responses to these questions during the last 400 years have resulted in some disagreements among commentators of Mullā Ṣadrā's works. In this study, the authors aim to demonstrate that the acceptance of the vertical and graded system of existence is not in conflict with accepting horizontal pluralities, and what is accepted in Sadrian graded existence is a differential system among all existence and not merely a cause-effect system. The key to the understanding of horizontal pluralities in Sadrian philosophy must be found in the discussion of archetypes and their additions. In presenting his own system of emanations, Mullā Ṣadrā has been greatly influenced by Suhrawardī's philosophy and defended the quality of the emanation of archetypes at different occasions. Archetypes are the same horizontal intellects the acceptance of which is equal to resolving the problem of horizontal pluralities in all vertical worlds of existence.

Key Terms

horizontal plurality
vertical worlds
horizontal intellects
Sadrian philosophy

graded existence
vertical intellects
archetypes

1. PhD in Islamic Philosophy (corresponding author), University of Zanjan, Zanjan, Iran, alisedaghat2@yahoo.com

2. Associate Professor, Philosophy Department, University of Zanjan, Zanjan, Iran, hfatzade@znu.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.7.0

through insisting on providing for the conditions required for people's access to the perfect Man's lifestyle in order to attain a new style of transcendent political life.

Key Terms

ontology

gradation of manifestations of existence

perfect Man

Imām Khomeinī

political lifestyle

versatility

absolute guardianship of the jurispudent

A Study of the Principles of Sadrian Philosophy in Imām Khomeinī's Lifestyle

*Sayyed Hamed Onvani,¹ Vahideh Fakhar Noghani,² Sayyed Hossain Sayyed Mosavi,³
and Sayyed Mortaza Hosseini Shahrudi⁴*

Political lifestyle refers to the particular method of encountering the most important duties of the realm of political life that develops in order to achieve political purposes. Given the important role of ontological principles in constructive approaches to lifestyle, their analysis in the political lifestyle of Imām Khomeinī, as an individual with his own style, seems necessary. Accordingly, this paper is intended to investigate the effects of the principles of the Transcendent Philosophy in relation to the principality of existence, goodness of existence, unity of being and plurality in its manifestation, simplicity of existence, and the place of perfect Man in the levels of being based on Imām Khomeinī's political lifestyle. An analytic library study of the publications on Imām Khomeinī's life and character indicates that commitment to the principles of Sadrian philosophy played a significant role in the development and consolidation of his political lifestyle. Moreover, given the gradation at three levels of the "political lifestyle of the perfect Man", "the political lifestyle of the divine leaders influenced by the perfect Man", "the lifestyle of people who follow the political life of divine leaders", Imām Khomeinī, as a figure believing in the truth of the perfect Man, managed to have the support and trust of a huge number of people

-
1. PhD in the Theoretical Bases of Islam, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, h_onvani@yahoo.com
 2. Assistant Professor (corresponding author), Theology Department, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, fakhar@um.ac.ir
 3. Associate Professor, Theology Department, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, shmosavi@um.ac.ir
 4. Professor at Islamic Philosophy and Wisdom Department, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, shahrudi@um.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.2.5

An Explanation of Critical Thinking in Constructivist Approach (a Qur'ānic Deconstructive Analysis)

*Heydar Ismailpour**

Theories of critical thinking are generally divided into two groups: theories that describe the positive and negative characteristics of various phenomena, such as human beings, and the Qur'ānic theory indicating that critical thinking should be based on believing in the open, creative, and infinite knowledge of God. Challenging the content of the first approach paves the way for introducing the creative and variable approach to knowledge. In this way, education adopts a religious and unlimited nature more than ever before. The non-restrictive aspect dominates knowledge and, as a result, the content of educational courses based on critical thinking and is developed under the influence of other dimensions of a philosophical system, including values and knowledge. The open and unlimited process of Qur'ānic critical thinking leads to the priority of creative approaches and their effective incorporation into education. The present study aims to explain a kind of critical thinking based on a constructive approach to the open and unlimited Qur'ānic critical knowledge. Deconstruction means analyzing and reviewing each subject through decentralizing it and discovering some of its new other dimensions that are usually neglected.

Key Terms

critical thinking
Qur'ān
creative knowledge
education

deconstruction
revelation
constructivism

* Assistant Professor, Educational Science Department, Payame Noor University, Tehran, Iran, haydar592001@pnu.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.6.9

A Comparison of the Immateriality of Sensory and Imaginal Perceptions with the Incremental Fourth Dimension

*Mahdi Assadi**

One of the important problems that has remained untouched in Sadrian philosophy is the incremental fourth dimension. The basis of the incremental view of time is the non-existent future, while the past and present have their fixed places. Muslim philosophers have not directly addressed this idea; however, it seems to be necessary for demonstrating some statements of Sadrian philosophers about the immateriality of sensory and imaginal perceptions and memory. When we perceive something using our senses or imagination, the perception remains in our mind exactly in the same way that it had appeared. This paper is intended to illustrate that this view is, in fact, unrelated to immateriality and, in the case of admissibility of its arguments, can only prove the incremental fourth dimension. In line with this approach, the author has critically examined the literature of this dimension in pre-Sadrian philosophers, particularly Suhrawardī's claim as to attributing the idea of the incremental fourth dimension to some thinkers. Suhrawardī maintains that, as each of the motions has come into existence, all motions have come into existence, and they share the feature of being in existence with each other.

Key Terms

incremental fourth dimension
sensory perception
memory

immateriality of perception
imaginal perception

* Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, m.assadi@ihcs.ac.ir

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.3.6

A decorative graphic consisting of several overlapping circles and a wavy line. The circles are rendered in a light gray color. A prominent circle in the center contains the word "Abstracts" in a black, elegant cursive font. To the left, a thick, dark gray wavy line curves across the frame, overlapping the circles.

Abstracts

The journals welcome audio, video, multimedia and other supplementary material to support and enhance the submitted reports of scientific research. All submitted files should be properly labeled so that they directly relate to the file's content.

Paper Submission

- Authors are recommended to submit both the Word and PDF formats of their papers through the website of each journal to the following address:
 - Quarterly of *Kheradname-ye Sadra*: kherad.mullasadra.org
 - Quarterly of *History of Philosophy*: hop.mullasadra.org
 - Biannual Journal of *Philosophy and Children*: pac.mullasadra.org
- In case the authors cannot use the submission links, they can email their papers to mullasadra1401@gmail.com. Authors are required to type “related to the Journal (name of the journal)” in the subject section.

Research Questions

Material and Methods: Provide sufficient details to allow the work to be replicated.

Results: Results should be reported concisely and precisely.

Discussion: This section should discuss the significance of the results of the work, not repeat them. Authors can also combine the Results and Discussion sections; however, they are advised to avoid extensive citations and discussion of published literature.

Conclusions: The main conclusions of the study should be presented in a short Conclusions section, which should not simply repeat earlier sections.

Appendices: If there is more than one appendix, they should be identified as A, B, etc.

Acknowledgements: Submit acknowledgements in the title page of the submission. In the acknowledgements list the individuals who provided help during the research.

Footnotes: Footnotes should be used very sparingly. Number them consecutively throughout the article, using superscript Arabic numbers. Do not include footnotes in the Reference list.

Tables: Tables should be submitted as editable text and not as images. They should be placed next to the relevant text in the article. Number tables consecutively in accordance with their appearance in the text and insert the related caption above it. Be sparing in the use of tables and ensure that the data presented in them do not duplicate results described elsewhere in the article.

References

- **Citation in text:** Please ensure that every reference cited in the text is also present in the reference list (and vice versa). Citation of a reference as 'in press or forthcoming' indicates that the item has been accepted for publication.
- **Web references:** Authors are required to provide the full URL and the date when the reference was last accessed. Web references should be included in the reference list.

Reference Style

- **Text:** Citations in the text should follow the referencing style detailed in *Publication Manual of the American Psychological Association* (Sixth Edition, ISBN 978-1-4338-0561-5).
- **List:** References should be arranged first alphabetically and then further sorted chronologically if necessary. More than one reference from the same author(s) in the same year must be identified by the letters 'a', 'b', 'c', etc., placed after the year of publication.

Examples:

Reference to a journal publication:

Asghari, M., Gholami, P., & Emami, R. (2018). Mulla Sadra and self-knowledge. *Kheradname-ye Sadra*, 84, 42-43.

Reference to a book:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). *Mulla Sadra and self-knowledge*. (2nded.). Tehran: Sadra Publications, (Chapter 4).

Reference to a chapter in an edited book:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). Mulla Sadra and self-knowledge. In A. B. Mohammadi & F. Taheri (Eds.), *An introduction to Transcendent Philosophy* (pp. 232-257). Tehran: Sadra Publications.

Reference to a website:

Mulla Sadra and self-knowledge. (2017). http://www.mullasadra.org/new_site/English/index.htm/ Accessed 22 June 2018.

Reference to a conference paper or poster presentation:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). Mulla Sadra and self-knowledge. Paper presented at Mulla Sadra Conference (11th edition), Tehran, Iran.

Supplementary Data

Role of the Funding Source

Authors are requested to identify who provided financial support for the conduct of the research and/or preparation of the article and to briefly describe the role of the sponsor(s), if any, in study design; in the collection, analysis and interpretation of data; in the writing of the report; and in the decision to submit the article for publication.

Formatting

All manuscripts should follow the same format and consist of the following sections:

- A clear and well-worded title
- An abstract (about 200 words)
- Key terms (a maximum of 10 words in alphabetical order)
- Introduction
- Body
- Method
- Results
- Discussion
- Suggestions for further research
- References

- The abstract should include the purposes, method, main findings, and results of the study.
- The journals accept papers in the MS Word format. Manuscripts should not exceed 7000 words (including references, appendices, etc.). The manuscript should be justified and single-spaced with wide margins on one side. Authors are advised to use a Times New Roman font size of 11. Each new paragraph should be clearly indented. All tables and figure captions should appear on separate pages at the end of the manuscript, and all pages should be numbered consecutively.
- English translations of the title, abstract, and key terms of the paper must be given in a different page.
- The title of the paper and the author's name and surname, academic rank, and affiliation must be written in English on a separate page. The author is required to provide their home/work address, mobile number, and email address on the same page. The English version of the author's name will appear in the target journal as given in this page.
- Authors need to clearly indicate who will handle correspondence at all stages of refereeing, publication, and also post-publication. Contact details must be kept up-to-date by the corresponding author.
- All rules of punctuation and capitalization must be observed in the writing of the articles.
- Authors are expected to consider carefully the list and order of authors before submitting their manuscripts and provide the definitive list of authors at the time of the original submission. Any addition, deletion or rearrangement of author names in the authorship list should be made only before the manuscript has been accepted and only if approved by the journal Editor.

Article Structure

Subdivision-numbered sections: Divide your article into clearly defined and numbered sections using 1.1 (then 1.1.1, 1.1.2, ...), 1.2, etc. The abstract is not included in section numbering. Any subsection may be given a brief heading appearing on a separate line.

Introduction: State the objectives of the work and provide an adequate background, avoiding a detailed literature survey or a summary of the results.

Literature Review

- interaction of philosophical thoughts, effects of philosophers' thoughts on society and future schools of philosophy, comparative studies on history of philosophy
- Iranian and Illuminationist philosophical thoughts
- Philosophical historiography
- History of Islamic philosophy
- History of ancient philosophy
- Oriental philosophies

3. The Biannual Research-Analytic Journal of *Philosophy and Children* accepts papers in the following fields:

- Philosophy and children's spirituality (theoretical and field studies)
- Models, methods, and tools of teaching philosophy and spirituality to children

The submissions could be based on philosophical or interdisciplinary studies (education, philosophy, psychology, sociology, children's education).

Manuscript Acceptance (Preliminary Conditions)

- The submissions must meet the aims and scope of each journal. They should have been written following a well-designed research method and entail a well-established theoretical foundation, present a theory, follow a critical approach, include a comparative analysis of existing theories and ideas, or offer an unprecedented interpretation of an old or new related issue.
- The articles must be original and written on the basis of the studies conducted by the author. Where an article is found to have plagiarized other work without permission or sufficient acknowledgement, SIPRI reserves the right to retract it and take appropriate legal action.
- Authors are solely responsible for the content of their manuscripts. Their publication in the journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute is only intended to introduce new theories, promote exchange of ideas, and knowledge generation and, in no way, does it demonstrate the Institute's confirmation of its full content.
- The articles should enjoy logical coherence and cohesion and meet the standards of academic writing.
- If the manuscript is based on an MA thesis or PhD dissertation, the author (s) is required to acknowledge the point at the beginning of the paper in a footnote.
- The articles derived from theses or dissertations should observe the rules of the affiliated universities. Authors are required to inform the journals about such rules. The submitted papers will be accepted for the review process with the signed agreement of the thesis or dissertation advisor.
- As part of the submission process, the author is required to warrant that the paper has not been published elsewhere, either in part or whole, is not under consideration for publication elsewhere, and is not being submitted simultaneously elsewhere. The journals accept papers whose abstracts have been previously published in the proceedings of national and international seminars and conferences; however, they should not have been published in whole in the proceedings.
- Papers based on translated works are not accepted.
- The submission of a manuscript does not guarantee its publication in the intended journal. The Institute decides whether to accept, reject, or edit the submissions.
- It is the authors' responsibility to track the result of the review process.
- Authors are required to check the related existing literature thoroughly prior to submitting their papers. The journals do not publish papers on repetitious topics.

Manuscript Submission Guidelines for the Journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Introduction

The Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn) presently publishes three specialized journals. The journals only publish manuscripts in Persian; however, each issue also includes the English translations of the abstracts of the published papers. Submission of an article to any of the journals indicates full agreement with the publication conditions of the Institute and granting SIPRIIn the sole and exclusive right and license to publish and republish the accepted papers. The submission of a manuscript is no guarantee for its publication, and the Institute is free to accept, reject, and edit the paper. Received articles will not be returned to the authors, and the rejected, retracted, or withdrawn papers will be removed from each journal's archive.

Peer Review Process

The peer review process will be completed following the steps given below:

- 1) Verification of the originality of submitted articles with duplication-checking and anti-plagiarism software
- 2) Manuscript evaluation by the editor
- 3) Review by two independent experts
- 4) Decision-making by the editorial board and editor

Any manuscript which does not meet the standards of the host journal at any stage will leave the review process at the recommendation of the editor of the journal. Authors are required to acknowledge in writing that they have observed all legal and ethical principles in the writing and publication of their manuscripts. It is emphasized that the manuscripts which have not been prepared on the basis of the guidelines provided by SIPRIIn will not be reviewed.

SIPRIIn Journals

1. Scientific Quarterly of *Kheradname-ye Sadra* publishes papers in the following fields in the given order of importance:
 - Mulla Sadra and the Transcendent Philosophy, Sadrian philosophers and commentators and critics of Mulla Sadra's philosophy, philosophers and philosophical schools influencing the Transcendent Philosophy
 - Islamic philosophy and wisdom
 - Islamic gnosis and *kalam*
 - Comparative studies on Illuminationist philosophical schools
2. Scientific Quarterly of *History of Philosophy* publishes papers in the following areas in the given order of importance:
 - Etymology of philosophical schools and thoughts, unity of philosophers' thoughts and philosophical schools with the social and philosophical conditions of their time,

6. The editor and the members of the editorial board cannot show, disclose or discuss the manuscript with others or use them for personal advantage prior to the publication of the paper.
7. The editor and the editorial board should not consider manuscripts in which they have conflicts of interest resulting from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected with the paper.
8. The editor and editorial board members should not expect any kind of favor or flexibility in the publication of their own papers in the journal.
9. The editor will take responsive measures when ethical concerns are raised with regard to a submitted manuscript or published paper. Every act of unethical publishing behavior will be investigated, even if it is detected years after publication. If, on investigation, the ethical concern or authorship misconduct is well-founded, a correction, retraction, expression of concern or other note will be published in the journal and the indexing organizations and other related parties will be informed in an explicit, clear, and timely fashion.
10. The editor is responsible to supervise the whole processes of the edition and publication of the papers. In case any error or careless handling of the assigned tasks is observed on the part of the editorial board members, reviewers, and other journal staff, the editor should immediately issue an erratum or corrigendum in the journal and provide the required information as accurately and clearly as possible.
11. The editor and editorial board members should continually learn about the views of the authors, readers, and reviewers of the journal to optimize and modernize the publication policies, face validity, and content quality of the journal.

E. Responsibilities and Duties of Administrative Managers, Experts, Editors, and Translators

1. Administrative managers are responsible to develop a comprehensive data bank regarding the reviewers and authors of the journal with the cooperation of the editor and editorial board members and continually update it.
2. Administrative managers should record and archive the reports of the review process as scientific documents and keep the names of the reviewers of each paper confidential.
3. None of the journal staff, including the managers, experts, editors, translators, and other administrative employees, should make any move outside their own domain of responsibilities in order to interfere with the process of paper review and publication. All of them should keep the official documents and manuscript data confidential, and none of them can use the unpublished data for their personal advantage.
4. All journal staff, particularly administrative managers and editors should do their best not to deviate from norms of research ethics or ignore any publication misconduct and try to promote the overall quality of the journal.

Message of the President of the Sadra Islamic Philosophy Institute

While wishing well for all the addressees of this ethical guide, I recommend all of them not to forget God as the Supervisor of all their endeavors and provide their services to the world of knowledge and science solely for His satisfaction. May He reward them both in this world and in the other world.

1. To inform the journal's office immediately after receiving a paper for the review process about accepting the review offer or rejecting it due to their unfamiliarity with the paper's subject area, their involvement in the publication of the paper or their personal relationships with the author/s.
2. To study and analyze the papers accurately in terms of content and format and announce their strengths and weaknesses in an explicit but constructive manner.
3. To judge the manuscripts objectively based on scientific proofs and sufficient reasoning and in a timely fashion. Reviewers should not involve any kind of personal, professional, racial, religious, etc. prejudice in their judgment.
4. To read the whole manuscript meticulously and do not decide about the acceptance or rejection of a paper only based on reading a part of it.
5. To check and report any shortcomings in terms of citations, quotations, and accurate provision of bibliographical data regarding the source materials.
6. To inform the editor if a manuscript contains or appears to contain plagiarized material or falsified or manipulated data or bears any similarity to another manuscript either published or under consideration by the journal.
7. Not to correct, modify, or rewrite the manuscript based on personal taste.
8. To treat the manuscript as confidential and not to show, disclose, or discuss it with others except where specific scientific advice may be sought. Reviewers are also obliged to ensure that all unpublished data, information, interpretation, and discussion in a submitted paper remain confidential. They cannot talk about them to anyone prior to the publication of the paper or use them to their own advantage or to the disadvantage of others. After the publication of the articles, reviewer cannot disclose any details other than those in the published paper.
9. Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Reviewers should express their views clearly with supporting arguments and avoid mixing the review process with the criticism of the content.
10. Reviewers cannot assign another individual to evaluate the paper. In case of seeking minor assistance from another person, they should inform the journal's editorial office of the exact personal data of the contributor.
11. A Reviewer should never communicate directly with the author of the paper under the review process. Any contact with the author/s will be made through the journal's editorial office.
12. The anonymity of reviewers is strictly preserved from the authors, unless a reviewer voluntarily signs their comments to authors.
13. In case a reviewer is unable to complete their report on a paper, they should inform the editorial office as soon as possible so that the reviewing process is not delayed.

D. Editor and Editorial Board Responsibilities

1. The editor and members of the journal's editorial board are chosen from among the experienced experts and authorities of related fields, and they should perform the assigned responsibilities while observing the principles of truth-seeking, justice, objectivity, professional ethics, and others rights. They should also be ready to respond to any potential questions and ambiguities.
2. The editor and editorial board should try their best in order to promote the quality of the journal and introduce it to the related national and international academic centers.
3. The editor and editorial board decide whether to accept or reject the submissions while considering the reported views of the reviewers without exercising their personal preferences.
4. The editor should choose qualified reviewers based on their field of expertise and academic experience. At the same time, the editor should carefully supervise the reviewers' job and prevent the occurrence of partial, baseless, or humiliating judgments and reviews.
5. The editor is responsible to inform the authors about the acceptance or rejection of their papers in a timely fashion.

B. Author Responsibilities and Obligations

1. The submitted paper should be related to the main theme of each journal and has been written and formatted in accordance to the journal's standards.
2. The submitted paper should report on a study conducted based on an original and well-established research method. It should include a theory, follow a critical approach, provide a comparative analysis or a new interpretation of related issues, enjoy logical coherence, and observe the APA principles in format.
3. The paper should be the outcome of a study carried out by the author/s. Extreme care must be exercised in the correct reporting of the data, the obtained results, and the drawn conclusions and citing the used references.
4. Authors are solely responsible for the originality and authenticity of the content of their papers.
5. Copyright materials can only be published with the written and signed consent of their original owners.
6. Submission of an article implies that it has not been published previously (in part or whole), and that it is not under consideration for publication elsewhere.
7. Submission of a paper which is the modified version of previous published materials by the author will be considered as an instance of self-plagiarism, which is not approved by SIPRIn.
8. In case a paper is multiple-authored, all authors are required to acknowledge their written consent as to the publication of the paper. All the authors are responsible for the content of the paper. If the paper has been derived from a thesis, dissertation, or research project, it should be acknowledged in a footnote on the first page of the paper.
9. Authors are asked to provide contact details and academic affiliations for all co-authors and clearly identify who the corresponding author will be.
10. Authors are encouraged to include a declaration of any conflicting interests.
11. The submission of a paper implies that the author has obtained the consent of all parties who have made a substantial contribution of any kind to the article.
12. In case authors observe any kind of error in their papers, they are required to inform the journal at most one month after its publication so that the journal can publish an erratum or corrigendum.
13. Authors are advised to keep a copy of their submitted papers and the related raw data for one year after its publication in their journal of interest in order to be able to respond to the readers' potential questions and criticisms.
14. Authors are obliged to observe all the principles of research and publication ethics. If at any stage of the review process, the reviewers observe any case of deviation from such principles, as given below, the paper will be removed from the review process.
 - **Plagiarism:** The deliberate or undeliberate wrongful appropriation and stealing and publication of another person's language, original thoughts and ideas, or expressions and passing them off as one's own.
 - **Ghostwriting:** Employing someone else to do the research and write the paper.
 - **Data Fabrication:** Reporting and presentation of unreal data and fabricated conclusions as personal findings.
 - **Data distortion:** Manipulating the research data collection instruments and tools and the research process and changing or omitting certain data so that the results of the research are rendered unreal.
 - **Misrepresentation of involvement:** Inappropriate claims to authorship and/or attribution of work where there has been no significant contribution or the denial of authorship when an author has made a significant contribution.

C. Referee Responsibilities

Publication Ethics of the *Sadra Islamic Philosophy Research Institute*

The following details the rules and principles that govern all scientific, research, and publication activities and responsibilities in the Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) in order to prevent the occurrence of any kind of intentional or unintentional academic misconduct. The Institute is committed to upholding the integrity of the work it publishes and believes that the value of academic publishing relies on everyone involved behaving ethically. This ethical guide has been developed based on a number of higher order scientific documents, such as the sanctioned laws and regulations of the Ministry of Science, Research, and Technology and the Iranian Commission for Evaluation of Scientific Journals, the rules and administrative experiences of SIPRI and, particularly, Qur'anic and Islamic theorems and teachings. The following points are only intended to give a broad overview of the most important principles and are not exhaustive. Evidently, if a specific principle is not directly stated in this guide, it does not mean that it should not be observed. In fact, the publication ethics of the Institute will be continually updated in the light of new experiences and in case the necessity arises.

A) General Laws

1. All the parties involved in the publication process, including the scientific board members, editors, directors, administrative experts, and authors are required to read the guide thoroughly and observe all the laws. Any kind of cooperation with the journals published by SIPRI indicates the acceptance of all the regulations listed in this guide and the other legal, academic, and administrative obligations recorded in related documents. In case any individual violates the specified principles and responsibilities, SIPRI will follow the necessary legal and ethical procedures.
2. Authors are solely responsible for the content of their works. The publication of a paper in SIPRI's journals is only intended for promotion of exchanges of ideas and providing an optimal context for scientific innovation, and in no way does it indicate the confirmation of its content by the journal in which it is published.
3. SIPRI has full authority in accepting or rejecting the papers. The submission of a paper does not necessarily mean that it will be published. Moreover, the journals hold the right to edit the submitted papers.
4. SIPRI holds the sole and exclusive copyright of the accepted papers either in their original version or in their translated version.
5. The received papers will not be returned to the authors.
6. The Sadra Islamic Philosophy Institute will guarantee the protection of scientific findings of the papers before their publication and the anonymity of the referees.
7. The review process consists of four stages, as follows:
 - a) The editor will examine the paper in terms of its necessary and preliminary features and originality. The journal has a strict policy against plagiarism at this stage.
 - b) Two experts will review the paper regarding its findings and innovative ideas.
 - c) The editor-in-chief will make the final decision as to the acceptance or rejection of the paper based on the views of the referees and his/her own view in line with the guidelines developed for Iranian scientific journals.
 - d) The Editorial Board should confirm the publication of the reviewed paper.

It is emphasized that any paper that is not approved at any of the above stages will be removed from the review process under the supervision of the editor.

Contents



Publication Ethics of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute	3
Manuscript Submission Guidelines for the Journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute	7
A Comparison of the Immateriality of Sensory and Imaginal Perceptions with the Incremental Fourth Dimension <i>Mahdi Assadi</i>	13
An Explanation of Critical Thinking in Constructivist Approach (a Qur'ānic Deconstructive Analysis) <i>Heydar Ismailpour</i>	14
A Study of the Principles of Sadrian Philosophy in Imām Khomeinī's Lifestyle <i>Sayyed Hamed Onvani, Vahideh Fakhar Noghani, Sayyed Hossain Sayyed Mosavi, and Sayyed Mortaza Hosseini Shahrudi</i>	15
Explaining Horizontal Pluralities in the Vertical Worlds of Existence Based on Sadrian Philosophy <i>Ali Sedaghat and Hasan Fathzadeh</i>	17
Problem of Attributing Quiddity to Existence in Seyyed Şadr al-Dīn Dashtakī and an Evaluation of Mullā Şadrā's Narration of his Views <i>Sayyed Ahmad Hosseini Sangchal</i>	18
Problem of Immortality of the Soul in 'Allāmah Ṭabātabā'ī's Philosophy <i>Qasem Purhasan, Hossein Kalbasi Ashtari, and Alireza Kolbadinejad</i>	19
Ontological Principles of Man's Identity in the Transcendent Philosophy <i>Ali Zamani Kharaei, J'afar Shanazari, and Seyyed Mahdi Emami Jome'e</i>	20

ﷻ He is the Wise, the Omniscient ﷻ

Kheradname-ye Sadra

Scientific Quarterly of Islamic Philosophy

Volume 28, Number 4; Issue 112, Summer 2023



License-holder:
Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director and Editor-in-chief:
Prof. Seyyed Mohammed Khamenei

Editorial Board:

Khamenei, Seyyed Mohammed

Professor of Philosophy, President of Sadra Islamic Philosophy Research Institute

A'awani, Gholamreza

Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University

Dawari Ardakani, Reza

Professor of Philosophy at University of Tehran

Ibrahimi Dinani, Gholamhossein

Professor of Philosophy at University of Tehran

Mohammadi, Maghsoud

Associate Professor of Philosophy at Islamic Azad University

Mohaqqiq Damad, Seyyed Mostafa

Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University

Mojtahedi, Karim

Professor of Philosophy at University of Tehran

Taheri, Seyyed Sadr al-Din

Professor of Philosophy at Allameh Tabataba'i University

Persian Editor:

Dr. Maghsoud Mohammadi

Administrative Manager:

Jaleh Shamsollahi

English Translator:

Dr. Roya Khoii

English Editor:

Dr. Ali Naqi Baqershahi

ISSN: 1560-0874

e-ISSN: 2676-5381

1. According to certificate Number 3/137085 issued on 23 September 2012 by the Ministry of Science, Research and Technology, the Quarterly of *Kheradnameh-ye Sadra* has a Scientific degree.

2. *Kheradnameh-ye Sadra* is indexed in the following centers:

- Philosopher's Index
- Islamic World Science Citation Center (ISC)
- Magiran
- Noormags

Address: Building #12, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Imam Khomeini Complex, Resalat Highway, Tehran, Iran.

P.O. Box: 15875, 6919

Telephone: (+98 21) 88153210, 88153594

Fax: (+98 21) 88493803

Email: mullasadra1401@gmail.com

Site: mullasadra.org

Kherad.mullasadra.org