



فصلنامه علمی - پژوهشی

حکمت اسلام

سال دهم، شماره سوم (پیاپی ۳۸)

پاییز ۱۴۰۲

شاپا: ۵۱۰۵_۲۴۲۳

صاحب امتیاز:

مجمع عالی حکمت اسلامی

مدیر مسئول:

آیت الله غلامرضا فیاضی

سرمدبیر:

دکتر علی عباسی

دبیر تحریریه:

دکتر محمد رضایور

دبیر اجرایی:

محمدباقر خراسانی

امور اجرایی:

سیدرضا شاهچراغی

مترجم انگلیسی:

سیدمحمدحمزه تقوی

مترجم عربی:

نوفل بن زکریا

ویراستار:

سلیمان محمودی مقدم

صفحه‌آرا:

حسن محسنی

نشر و توزیع:

عباس پربمی

چاپ:

مرکز چاپ و نشر زلال کوثر

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

- عزالدین رضانزاد (استاد پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ)

- حسن رضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

- علی عباسی (استادیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ)

- محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)

- یارعلی کرد فیروزجایی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)

- مجتبی مصباح (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)

- حسن معلمی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)

بر اساس مجوز شماره ۱۲۴۷۴ مورخه ۱۳۹۴/۱۱/۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، به فصلنامه حکمت اسلامی از شماره اول درجه علمی - پژوهشی اعطا شد.

نمایه شده در پایگاه‌های:

ISC (پایگاه استنادی علوم جهان اسلام)

Magiran (بانک اطلاعات نشریات کشور)

Noormags (پایگاه مجلات تخصصی نور)

نشانی: قم، خیابان ۱۹ دی، کوچه ۱۰، کوچه ۲، پلاک ۵

صندوق پستی: ۳۷۱۸۴۴۵۴

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۵۷۶۱۰ (داخلی ۱۲۵)

دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۱۰۰۴

سامانه فصلنامه: www.fhi.hekmateislami.com

پست الکترونیکی: fhi@hekmateislami.com

سامانه پیامکی: ۵۰۰۱۹۹۰۰۰۹۱۳۹۳

قیمت: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال

بسمه تعالی

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

شرایط عمومی

۱. فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی فقط مقالات پژوهشی معتبر و اصیلی را که ساختار علمی دارد و بر اساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، ارزیابی می‌کند.
۲. مقاله ارسالی باید اولاً به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد. ثانیاً متن کامل آن نباید پیش‌تر در نشریات داخلی یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشد. ثالثاً هم‌زمان برای چاپ به دیگر مجلات علمی فرستاده نشده باشد.
۳. مشخصات کامل پدیدآورنده، شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، خلاصه‌ای از پیشینه علمی - پژوهشی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی دقیق پستی، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن به همراه مقاله فرستاده شود.
۴. مقالات ارسالی حتماً باید تألیفی باشد. مقالات ترجمه‌ای نیز در صورتی قابل چاپ خواهد بود که همراه نقد و بررسی باشد و نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده همراه آن ضمیمه گردد.
۵. فصلنامه حکمت اسلامی در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است و مقالات دریافتی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.
۶. حق رد یا قبول و نیز ویرایش و اصلاح مقالات برای فصلنامه محفوظ است.
۷. مقالات و مطالب منتشر در فصلنامه حکمت اسلامی، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
۸. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای فصلنامه محفوظ، و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

نحوه تنظیم مقالات

۱. مقاله به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی (شامل بیان مسئله، پرسش‌ها، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری) و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده مقاله باید حداکثر در دو‌یست کلمه تنظیم گردد که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، بحث و نتیجه‌گیری یافته‌ها باشد.
- ب) واژگان کلیدی شامل حداکثر هفت واژه و ترجیحاً مستخرج از اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی موجود باشد.
- ج) حتی‌الامکان ترجمه انگلیسی و عربی چکیده و واژگان کلیدی به مقدار ذکر شده نیز ضمیمه گردد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط word 2010، با حداقل ۳۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم و

- منحصراً از طریق سامانه فصلنامه به نشانی (www.fhi.hekmateislami.com) ارسال شود.
۳. متن مقاله با قلم B Lotus 14، متن عربی IRCompset 13 و متن انگلیسی Times New Roman 12 تنظیم گردد.
۴. همه توضیحات اضافی و معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات در پایین همان صفحه در پاورقی آورده شود.
۵. ارجاعات مقاله پس از نقل قول یا مطلب استفاده شده، درون متن و داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
- الف) منابع فارسی: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه؛ مثل (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۴)
- ب) منابع لاتین: نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثل (Kant, 1998, p.71)
۶. در صورت تکرار منبع از واژه «همان، شماره جلد و شماره صفحه» و تکرار نویسنده از واژه «همو» و در صورت استفاده از همان منبع و همان صفحه از کلمه «همانجا» استفاده شود. همچنین در منابع لاتین از واژه Ibid استفاده شود.
۷. فهرست منابع مورد استفاده با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان و تاریخ انتشار به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
- الف) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب (Italic) (شماره جلد). نام مترجم. نوبت چاپ. محل نشر: ناشر.
- مثال: کتاب: فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). فصوص الحکم. تحقیق محمدحسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: بیدار.
- ب) مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». عنوان نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.
- مثال: سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۴). «تقریر برهان صدیقین آقاعلی مدرس زنوزی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۲ (۲)، ص ۹-۳۲.
- ج) منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ). «عنوان مقاله». نام نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره صفحه. بازیابی تاریخ دسترسی، از نام صفحه اینترنتی.
- مثال: صدرا، علیرضا (۱۳۹۳). «حکمت حکمت مدنی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۱ (۳)، ص ۹-۳۰. بازیابی ۲۰ بهمن ۱۳۹۴، از www.noormags.com
- کلیه حقوق مادی و معنوی مقالات برای فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که مقاله آنها در این فصلنامه منتشر شده و یا درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجموعه مقالات یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت فصلنامه را اخذ کنند.

فهرست عناوین

- تطور برهان لم و این از منطق به فلسفه اولی در کلام ابن سینا و ملاصدرا..... ۹
عسکری سلیمانی امیری
- بررسی حقیقت اختیار از منظر مکتب تفکیک؛ نقدی بر کتاب «مسأله علم
الهی و اختیار»..... ۲۳
احمد سعیدی
- نقد و بررسی تحلیل معناشناختی مصلحت از دیدگاه علامه طباطبائی..... ۴۷
مهدی برهان مهریزی
- وحدت نفس در حکمت متعالیه و نسبت آن با وحدت هستی..... ۶۹
مهدی سعادت‌مند
- مفهوم و جایگاه پیوستگی جسم در نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن سینا..... ۹۱
حمیده مختاری
- کدام گسست، کدام پیوست (تأملی در برهان فصل و وصل)..... ۱۱۳
محمد مهدی کمالی، محمد هادی کمالی
- نسبت سنجی قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن آن..... ۱۳۳
حمید عاشوری، سید محمد موسوی، هادی ایزانلو

نقد و بررسی انسان‌مداری در مسأله شر از نگاه جورج مورودس ۱۵۱

محمد رضاپور، محمد داود انصاری

شبهه خدا به مثابه توهم کودکانه (بررسی و نقد الحاد روان‌شناختی فروید). ۱۶۹

سید عبدالرئوف افضلی، عزالدین رضانزاد

تبیین و تحلیل تقدم و تأخر «بالحق» در اندیشه صدرالمتألهین ۱۹۱

روح‌الله حسینی

سخن سردبیر

مسایل فلسفی از جهت گستره طرح دو قسم اند: برخی به گونه‌ای هستند که صرفاً ذهن و اندیشه حکیمان و فرهیختگان را به خود مشغول می‌دارد و در سطوح غیر آکادمیک مطرح نمی‌باشند. مثلاً چستی جسم از منظر فلسفی یا تفاوت میان اقسام معقولات یا اصالت وجود از این قسم اند که علیرغم اهمیت‌شان صرفاً در محافل خاص فلسفی مطرح بوده و برای کسانی که اهل تأمل حکمی نیستند جذابیتی نداشته و ندارند. قسم دیگر مسایلی است که علاوه بر فیلسوفان مورد توجه سطوح و محافل دیگر بشری نیز بوده است. مسأله جبر و اختیار و معضل شرور از این قسم می‌باشند که در غالب محافل و نهادهای فکری و حتی در قلمرو دغدغه‌های فردی البته از دریچه‌ای متفاوت با نگاه فلسفی مورد عنایت می‌باشند. شاید ویژگی این گونه مسایل درگیر بودن آنها با ابعاد وجودی انسان‌ها باشد که منجر به عمومی شدن آنها در تمام سطوح بشریت است. مسأله شرور از جمله پرسش‌های بنیادین بشر در تمام ادوار و سطوح بوده و است و توجه یا تحلیل و احیاناً پاسخ یا علاج آن علاوه بر فیلسوفان دغدغه متکلمان، هنرمندان و شاعران و رمان‌نویسان نیز بوده و می‌باشد. در صورت بندی فلسفی معمولاً شرور را به چهار قسم طبیعی، اخلاقی، ادراکی و متافیزیکی تقسیم می‌کنند و بسته به مشرب و مبنای فکری تلاش می‌شود پاسخ یا پاسخ‌های متعدد برای حل این معضل چه در چارچوب دفاعیه‌نویسی یا قالب تبیین‌گرایانه ارائه گردد. در رویکردهای غیرفلسفی بسته به اینکه شخص، شاهد یا متاثر از کدام قسم از شرور باشد دغدغه و تأملات وی متناظر با همان، جهت‌گیری می‌شود.

پاییز ۱۴۰۲ مصادف شد با حوادثی هولناک که بار دیگر شرّ اخلاقی به مثابه معضلی جانکاه و اندیشه‌سوز برای انسان‌های هوشمند به رخ کشید. عملیات طوفان الاقصی واکنشی کوبنده و البته طبیعی بود از جانب ملتی ستم‌دیده و رنج‌کشیده که از پس ده‌ها سال آوارگی و غارت و جنایت و تحقیر و اسارت کمترین سطح از دفاع مشروع را در مقابل اشغالگری مستمر صهیونیست‌ها به منصفه ظهور رسانید. حادثه بزرگ هفتم اکتبر افسانه شکست‌ناپذیری ارتش اسرائیل و توهم نفوذناپذیری

قلاع خبیر زمانه آنها را باطل نمود و واکنش دیوانه وارویی حدود مرز رژیم اشغالگر، باطن خبیث و ددمنش و بی رحم آن را نمایان ساخت. اما در پی این حوادث دردناک آنچه که در فضای بین الملل رخ داد جلوه‌ای بود از این آیه شریفه «عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم»^۱. مواجهه دولت هاوسازمانهای مدعی حقوق بشر و دفاع از کرامت انسانی با این جنایات هولناک نقاب از چهره بزرگ کرده امپراطوری لیبرال دموکراسی غرب برداشت و چهره واقعی آن را بر ملا ساخت. هرچند ویرانی این سرزمین کوچک و قتل عام هزاران زن و کودک غمی بزرگ است که بر جان و دل انسان‌های باوجدان سنگینی می‌کند اما از آن سنگین‌تر و غم‌بارتر سکوت یا تأییدی است که اکثر دولت‌ها و مجامع مدنی غرب دچار آن شدند که البته موجب شد باطن عریان و چنندش آور تمدن غرب که در پس تبلیغات و بوق و کرنای حقوق بشر پنهان گشته بود، نمایان گردد. این رسوایی چنان آشکار و عمیق است که در تمام جوامع از جمله جوامع غربی واکنش‌های گسترده‌ای را به دنبال داشت. جنبش اعتراضی که اکنون در اقصی نقاط جهان به‌ویژه در محافل دانشگاهی اروپا و آمریکا آغاز گردید، جلوه‌ای از حقیقت جاودانه پیروزی خون بر شمشیر است. برکناری رؤسای دانشگاه‌های مهم آمریکا در واکنش به خبزش عمومی دانشگاهیان واکنشی از سر استیصال است به این رسوایی و بی‌آبرویی تمدن مادی غرب. تاسف آورتر و شگفت‌انگیزتر از همه، واکنشی است که برخی از فلاسفه غرب در مواجهه با این حوادث داشتند. متأسفانه یورگن هابرماس و برخی از هم مسلکانش در بیانیه‌ای با عنوان «اصول همبستگی» تلاش نمودند با دفاع یکجانبه از رژیم غاصب اسرائیل، جنایات آن بر علیه بشریت را توجیه نمایند. حیرت‌انگیز آن است که این متفکر ۹۴ ساله با چشم بستن به هفتاد سال غارت و جنایت صهیونیست‌ها و نادیده گرفتن ریشه‌های عملیات هفتم اکتبر حماس، جنایات دیوانه‌وار و فراتر از حد تصور رژیم کودک‌کش صهیونیستی را در واکنش به حمله مزبور به لحاظ اخلاقی موجه تلقی می‌کند. منحصر دیدن کرامت و حقوق انسانی در یهودیان صهیونیست و نادیده گرفتن کرامت و حقوق انسانی دیگران اوج انحطاط اصول اخلاقی و عدالت انسانی است که در قاطبه ارباب سیاست در غرب و مع‌الاسف در برخی از اصحاب اندیشه اکنون بر ملا گشته است. اینجاست که لایه دیگری از شر اخلاقی هویدامی‌گردد. بازیچه قرار دادن اصول مقدس اخلاق و کرامت انسان و تحریف واژگان و مفاهیم سطح دیگری از شر اخلاقی است که بشر امروز با آن درگیر است.

تطور برهان لم و این از منطق به فلسفه اولی

در کلام ابن سینا و ملاصدرا

عسکری سلیمانی امیری^۱

چکیده

اصطلاحات برهان، برهان لمی، برهان انی، برهان انی مطلق و دلیل در منطق تعاریف ویژه‌ای دارند. ولی برخی از این اصطلاحات آن گاه که از منطق به فلسفه منتقل شده، فیلسوفان بر پایه حفظ تقسیم برهان به لمی و انی در منطق، در آن اصطلاحات تصرفاتی انجام داده‌اند. شواهدی در کلام ابن سینا و ملاصدرا وجود دارد که تطور این اصطلاحات را در فلسفه نشان می‌دهد. برهان در فلسفه بر "لمی مطلق" و دلیل بر "لمی غیر مطلق" اطلاق می‌شود و قیاس شبیه به برهان در کلام ابن سینا بر برهان "انی مطلق" از نوع سوم در منطق تطبیق می‌شود و برهان بالعرض در کلام ملاصدرا نوعی "برهان لمی غیر مطلق" است و برهان صدیقین ملاصدرا - که از حقیقت وجود آغاز می‌کند - بر "برهان انی مطلق" از نوع سوم منطبق است که ملاصدرا آن را "برهان شبیه به لمی" نامیده است. در فلسفه "برهان" به دو شق بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود. «برهان دلیل»، «خاصه برهان امکان در اثبات واجب، از نظر ملاصدرا "برهان لمی بالعرض" تلقی می‌شود، نه "برهان لمی بالذات". توجه به تطور این اصطلاحات از منطق به فلسفه اولی، راه گشای تفسیر دقیق عباراتی است که فیلسوفان آنها را در فلسفه به کار برده‌اند.

واژگان کلیدی: برهان لمی، برهان انی، دلیل، برهان محض، قیاس شبیه به لمی.

مقدمه

برای رسیدن به علم یقینی در مطلوب تصدیقی نظری باید برهان اقامه شود و مقدمات آن باید یقینی باشند. منطق دانان برای مقدمات یقینی شرایطی را مطرح کرده‌اند که هدف ما در اینجا بیان همان است. ولی این شرایط به گونه ای هستند که با تقسیم برهان به لم و ان و اقسام متفرع بر آن دو در منطق و فلسفه، بی ارتباط نیستند. بی شک تقسیم برهان به لمّی و انّی، تقسیم منطقی است و اگر فلسفه اولی این تقسیم را به کار می برد، بی شک در این تقسیم وام دار علم منطق است. اما سؤال این است که آیا اصطلاحات برهان لمّی و انی و اقسام فرعی آن، بدون هیچ گونه تغییر و تحویلی از منطق به فلسفه اولی منتقل شده است یا فیلسوفان با الهام از تقسیم مزبور در آن دخل و تصرف‌هایی انجام داده و در فلسفه اولی به کار گرفته اند؟ از نظر ما تقسیم برهان به لم و ان در فلسفه اولی هر چند ریشه در تقسیم منطقی دارد، اما فیلسوفان در آن تصرف کرده اند. تغییر معانی این اصطلاحات در فلسفه اولی برای تفسیر بیان برخی از مدعیات فلسفی جدّی است و بی توجهی به آن موجب تفسیرهای ناصواب در اقوال فیلسوفان می شود. شواهد استنباطی گواه بر این تغییر اصطلاحات است؛ هر چند اصل هدف منطقی این اصطلاحات در فلسفه اولی محفوظ مانده است. اگر شواهد مورد قبول واقع شوند، جدی بودن شناخت این مصطلحات در فلسفه بر اهل فن پوشیده نیست و ما تبیین می کنیم که برخی شواهد قاطع نشان می دهند که در فلسفه اولی تغییراتی در اصطلاحات برهان لم و ان رخ داده است و اصطلاح برهان، برهان لم و دلیل در فلسفه اولی دقیقاً به همان معنایی که در منطق استفاده شده به کار نرفته است؛ هر چند این اقسام با هدف تقسیم برهان به لم و ان در منطق بیگانه نیست.

حال با توجه به این مقدمه لازم است ابتدا تقسیم برهان به لم و ان در منطق را از ابن سینا شهرت یافته است ذکر کنیم و بعد با شواهد استنباطی، تغییر این اصطلاحات در فلسفه اولی را نشان دهیم.

۱. اقسام برهان لم و ان در منطق

هرگاه حد وسط برهان علت ثبوت اکبر برای اصغر (ثبوت الاکبر للاصغر) باشد، برهان لمی است و

گرنه برهان انی است. برهان لمی را به لمی مطلق و لمی غیر مطلق تقسیم کرده اند. برهان لمی مطلق آن است که حد وسط علاوه بر آنکه علت ثبوت الاکبر للاصغر (ثبوت نعتی اکبر برای اصغر) است، علت ثبوت فی نفسه اکبر است، نه خصوص ثبوت الاکبر للاصغر. اما برهان لمی غیر مطلق تنها علت ثبوت نعتی اکبر، یعنی ثبوت الاکبر للاصغر است و علت ذات و وجود فی نفسه اکبر نیست.

برهان انی به انی مطلق و دلیل تقسیم کرده اند. برهان انی دلیل برهانی است که حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. یعنی برهانی است که دقیقاً بر عکس برهان لمی مطلق است. برهان انی مطلق هم برهانی است که نه برهان لمی است و نه دلیل است. از این رو برهان انی مطلق نه حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است و نه علت آن. یعنی برهان انی نه دلیل است و نه لم مطلق، بل یکی از سه حالت زیر را دارد:

۱. حد وسط و حد اکبر دو معلول برای علتی هستند که در برهان ذکر نشده است.
۲. حد وسط و حد اکبر دو متضایفند.
۳. حد وسط و حد اکبر دو لازم بی واسطه برای حد اصغرند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۷۹ و ۸۶).

۲. کاربرد برهان و دلیل در کلام فیلسوف

در مباحث فلسفی گاهی واژه برهان یا دلیل به کار می رود که دقیقاً به دو معنای پیش گفته نیستند؛ هر چند از آن دو هم بیگانه نیستند. همچنین در مباحث فلسفی واژه هایی از برهان به کار می رود که در آغاز روشن نیست در تقسیم بندی منطقی در چه قسمی از برهان قرار می گیرند. اگر این کاربردها را بررسی کنیم و قرائن موجود را مورد مذاقه قرار دهیم، ابهام ابتدایی در کاربرد این واژه ها برطرف شده و دارای معانی آشکاری میشوند که با اصطلاحات منطقی می توان تطبیق داد و بدین سان تعارضات بدوی، با آشکار سازی معانی دقیق کاربردهای مزبور بر طرف می شود.

۳. واژه «برهان»، «دلیل» و «قیاس شبیه به برهان» در مورد خدا

در مورد خدای متعال این قاعده مشهور است که خدای متعال حد و برهان ندارد: «الواجب لا حد له و لا برهان علیه». ابن سینا مدعی است که وجود خدای متعال برهان ندارد و خودش از ذات خودش شناخته می شود: «کما أن الواجب الوجود لا برهان علیه ولا يعرف إلا من ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۰). یا در الهیات شفاء می گوید خدا برهان ندارد، بلکه او برهان بر هر چیزی است و برای او دلایل واضح است: «لاحد له و لا برهان علیه بل هو البرهان علی کل شیء بل انما علیه الدلائل الواضحة» (همو، ۱۳۶۳/ الف، ص ۳۵۴). ابن سینا ضمن اینکه در این عبارت برهان را از

واجب نفی کرده، در عین حال مدعی است که بر او «الدلائل الواضحه» هست. خوب اگر خودش برهان بر هر چیزی است، پس خودش برهان بر خودش است و انگهی «دلیل واضح» خود نوعی برهان است. همچنین می‌گوید: «لابرهان علیه؛ لانه لا عله له و لذلك لا لم له» (همان، ص ۳۴۸). در مبدأ و معاد در توصیف تقریر استدلالش بر وجود خدا می‌گوید خدا در این استدلال از طریق جهت حرکت اثبات نشده است و خدا «برهان محض» ندارد و قیاس «شبيه به برهان» دارد.

«إنا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله فالاول ليس عليه برهان محض لانه

لاسبب له بل كان قیاس شبيها بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود أنه يقتضى واجبا

و أن ذلك الواجب كيف أن يكون» (همو، ۱۳۶۳/ب، ص ۳۳).

در این عبارت، «برهان محض» نفی شده است. درحالی که در منطق، اصطلاح «برهان محض» شناخته شده نیست. پس «برهان محض» اصطلاحی است که در منطق آن را مشاهده نمی‌کنیم و اما در فلسفه با آن روبه‌رو می‌شویم و باید معنای آن را با توجه به تقسیمات منطقی روشن کنیم. همچنین «قیاس شبيه به برهان» در عبارت ابن سینا به‌عنوان استدلال یقینی پذیرفته شده است؛ زیرا بی‌شک مقصود ابن سینا قیاس جدلی نیست؛ چراکه با قیاس جدلی وجود خدا یقینی نخواهد بود. درحالی که ابن سینا تصریح می‌کند استدلالی که بر وجود خدا اقامه کرده است، حد اصغر آن «وجود» است و وجود مقتضی وجود واجب است. بنابراین ابن سینا نتیجه قیاسش را یقینی می‌داند و اگر نتیجه قیاس از مقدمات یقینی به دست آمده است، در منطق برهان نامیده می‌شود. از این رو «قیاس شبيه به برهان» باید یکی از انواع برهان لمی یا انی باشد. بنابراین چرا ابن سینا از واژه برهان استتکاف کرده و به جای آن عبارت ترکیبی، «قیاس شبيه به برهان» که قطعاً قیاس جدلی هم نیست استفاده کرده است؟

ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «إن الواجب لابرهان عليه بالذات، بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمی» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۸-۲۹). ملاصدرا برهان بالذات را از واجب نفی می‌کند و برهان بالعرض را می‌پذیرد و در کنار این دو، سخن از برهان شبيه به لمی به میان می‌آورد. تفکیک بین «برهان بالذات» و «برهان بالعرض» عجیب می‌نماید و عجیب‌تر آنکه در برابر دو اصطلاح «برهان بالذات» و «برهان بالعرض» اصطلاح «برهان شبيه باللمی» را مطرح می‌کند.

نفی برهان لمی از خدا

اما با مذاقه در عبارات ابن سینا و ملاصدرا معلوم می‌شود که مقصود ایشان در نفی برهان بر وجود خدا، نفی همه اقسام برهان در تقسیمات منطقی نیست؛ زیرا با آنکه صریحاً ابن سینا برهان را بر وجود خدا نفی می‌کند، مدعای خود را مدلل کرده و می‌گوید "چون خدا علت ندارد، برهان ندارد".

از این تدلییل معلوم می‌شود که مراد او نفی همه اقسام برهان در منطق نیست، بلکه مرادش نفی برهان لمی است. اما برهان لمی به لمّی مطلق و لمّی غیر مطلق تقسیم می‌شود. ابن‌سینا حداقل در دو مورد بدون تدلییل برهان را از خدای متعال نفی کرده است، بدون آنکه بیان کند مرادش چه نوع برهانی است. اما در عبارت دیگری برهان را به‌طور مطلق از واجب نفی می‌کند، ولی آن را معلل می‌کند که علت ندارد و بعد از آن تصریح می‌کند که خدا لم ندارد: «لابرهان علیه لانه لا علة له و لذلك لالم له» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳/الف، ص ۳۴۸). از اینجا معلوم می‌شود که مراد او در عبارت دیگرش که گفت خدا «برهان محض» ندارد، برهان لمی است؛ زیرا هر چند واژه «محض» به‌خودی خود مفاد آشکاری را افاده نمی‌کند. ولی او نفی برهان محض را معلل کرده که واجب تعالی سبب ندارد. پس روشن می‌شود که برهان محض نداشتن به‌جهت سبب نداشتن است و اگر چیزی سبب داشته باشد، براساس قاعده ذوات الاسباب باید برهانش منحصر در لمی باشد و از همین‌رو ابن‌سینا با نفی سبب نتیجه می‌گیرد که خدا «لم» ندارد. پس مراد ابن‌سینا از نفی برهان یا نفی برهان محض، نفی برهان لمی است. بنابراین روشن می‌شود که در عبارت ابن‌سینا هر جا واژه «برهان» به‌صورت مطلق از وجود واجب نفی شود، به معنای نفی برهان لمی است.

نفی برهان لمی مطلق از خدا

اما برهان لمّی به لمّی مطلق و لمّی غیر مطلق تقسیم می‌شود. بنابراین باید معلوم شود که آیا به‌طور کلی برهان لمی، چه لمی مطلق و چه لمی غیر مطلق از خدا نفی می‌شود یا خصوص برهان لمی غیر مطلق؟ در این‌جا اگر برهان لمی غیر مطلق از خدا نفی شود، قطعاً برهان لمی مطلق هم از خدا نفی می‌شود؛ زیرا اگر ثبوت اکبر برای اصغر به واسطه علتی نباشد، قطعاً ثبوت فی نفسه اکبر معلول علتی نیست. اما بدیهی است که واجب‌الوجود بالذات وجود فی نفسه او معلول علتی نیست. بنابراین به‌طور بدیهی معلوم است که خدای متعال برهان لمّی مطلق ندارد.

پس می‌توان گفت هر چند هنوز روشن نشده که نفی برهان به‌صورت مطلق و نفی برهان محض نفی هر برهان لمی از خداست یا خصوص برهان لمی مطلق از خداست. ولی می‌توان گفت وجود فی نفسه خدا برهان لمی مطلق ندارد. پس اجمالاً نفی برهان به‌صورت مطلق یا نفی برهان محض از خدا به‌یقین، مستلزم نفی برهان لم مطلق از خداست. اما آیا نفی برهان از خدا اختصاص به نفی برهان لمی مطلق از خداست؟ یا اعم است و شامل نفی برهان لمی غیر مطلق از خدا هم می‌شود؟ در ادامه روشن خواهد شد که مقصود ابن‌سینا از نفی «برهان» به‌صورت مطلق یا نفی «برهان محض» برهان لمّی مطلق است. برهان لمی غیر مطلق بر وجود خدا مانعی ندارد و از سوی دیگر مقصود ابن‌سینا از «دلایل واضحه» چیست؟

ابن سینا مدعی است استدلال از فعل خدا بر وجود خدا نمونه‌ای از دلایل واضحه است؛ زیرا او در اشارات برهان از ناحیه فعل و خلق خدا را معتبر می‌داند و آن را از نوع دلیل می‌خواند: «و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلا علیه» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۶۶). در این عبارت، ابن سینا مدعی است استدلال بر پایه خلق خدا و فعل او دلیل بر وجود خداست. پس آیا این دسته استدلال‌ها در تقسیمات منطقی برهان لمی است یا انی؟ از جهتی هم سؤال این است که مقصود ابن سینا از قیاس شبیه به برهان که برهان صدیقین خود را از این نوع می‌داند، در اصطلاح منطقی بر چه نوع برهانی تطبیق می‌شود؟ در ادامه روشن می‌شود که برهان خلقی از منظر منطقی لمی غیر مطلق و برهان ابن سینا از منظر منطقی انی مطلق از نوع سوم است.

معیار دلیل در منطق و فلسفه از منظر ابن سینا

همان‌طور که قبلاً در تقسیم اقسام برهان بیان کردیم، در تقسیم ابن سینا "دلیل" آن برهانی است که حد وسط معلول ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. در دلیل، سیر از معلولی که حد وسط است به علتی که حد اکبر است رخ می‌دهد. اما - همان‌طور که اشاره کردیم - بی‌شک دلیل در فلسفه اولی هم باید مشابه دلیل در منطق سیری از معلول به علت باشد؛ هر چند در فلسفه اولی معنای دلیل قدری متفاوت با معنای آن در منطق است. مقصود این است که در فلسفه اولی وقتی استدلالی دلیل تلقی می‌شود که در مجموع سیر آن از معلول به علت باشد و لزومی ندارد که حتماً حد وسط معلول باشد. بلکه حتی دلیل فلسفی به نوعی برهان لمی در اصطلاح منطقی تلقی می‌شود. ولی چون در آن اصل سیر از معلول به علت محفوظ شده، دلیل تلقی می‌شود. البته اینکه بتوانیم دلیلی را در فلسفه اولی نشان دهیم که سیر از معلول به علت باشد و در عین حال برهان آن به لحاظ تقسیمات منطقی لمی باشد، تا حدودی غریب می‌نماید. ولی نشان می‌دهیم که این امر غریب واقع است؛ هر چند در اصطلاح منطقی برهان لمی باشد. نشان می‌دهیم دلیلی که در فلسفه وجود خدا را اثبات می‌کند و یقین‌آور است، نوعی برهان لمی غیر مطلق است و در آن سیر از معلول به علت موجود است و به همین جهت که سیر از معلول به علت است، آن را دلیل نامیده‌اند و این امر چندان غرابت ندارد؛ زیرا برخی از برهان‌ها در منطق وجود دارد که حد وسط از سوی علت ثبوت اکبر برای اصغر است و از سوی دیگر معلول خود اکبر است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴). در واقع جهت دوم سبب می‌شود که این دست برهان‌ها را در فلسفه دلیل بنامند. بنابراین معیار دلیل در منطق آن است که حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد و معیار دلیل در فلسفه اولی سیر از حقیقتی که معلول است به حقیقتی که علت است می‌باشد؛ هر چند حد وسط در برهان علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و برهان در اصطلاح منطقی لمی تلقی گردد.

بی‌اعتباری دلیل در منطق از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در برهان شفاء با طرح قاعده ذوات الاسباب، تنها راه علم یقینی به معلول را از راه علم به علت آن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵). مفاد این اصل این است که اگر تصدیق به معلول از راه علتش نباشد، آن تصدیق یقینی نیست. اما این اصل با اثبات صانع از طریق مصنوع نقض می‌شود؛ چراکه علم به صانع از طریق علم به مصنوع یقینی است، با آنکه سیر آن از مصنوع معلول به علت صانع است. بیان نقض به این صورت است که:

۱. این مصنوع است.

۲. هر مصنوعی صانعی دارد.

۳. پس این مصنوع صانعی دارد، پس صانع موجود است.

ناقض می‌گوید «صانع موجود است» یقینی است. ابن‌سینا در واکنش به این اشکال می‌گوید: هرگاه موضوع صغرا شخصی باشد نتیجه آن هم شخصی است. بنابراین یقین آن موقت است. از این - رو ابن‌سینا مثال را تغییر می‌دهد تا بر حسب ظاهر نقض کلی و نتیجه نقض هم کلی باشد. مثال جایگزین ابن‌سینا عبارت است از:

۱. هر جسم مؤلف از هیولا و صورت است.

۲. هر مؤلف دارای مؤلف است.

۳. هر جسم دارای مؤلف است.

حال با تغییر مثال، اشکال ناقض این است که ما از علم به مؤلف - که خود معلول است - به علتش که مؤلف است علم حاصل می‌کنیم و این سیر از معلول به علت بوده و یقینی است. ابن‌سینا در پاسخ به این نقض می‌گوید حد وسط در این استدلال «مؤلف» است و حد اکبر آن «مؤلف» نیست تا سیر از معلول به علت باشد، بلکه حد اکبر «ذو مؤلف» است. ابن‌سینا مدعی است که سیر از حد وسط مزبور به حد اکبر مزبور، نه به جزء آن، از علت به معلول است؛ زیرا علت اینکه جسم دارای مؤلف است، مؤلف بودن آن است. ابن‌سینا متذکر می‌شود: منافات ندارد که حد اکبر مرکب و معلول باشد و بخشی از آن علت برای حد وسط باشد (همان، ص ۸۶). بیان ابن‌سینا نظیر این استدلال است:

۱. عالم ممکن الوجود است.

۲. هر ممکن الوجودی محتاج به واجب الوجود است.

۳. عالم محتاج به واجب الوجود است.

روشن است که علت احتیاج جهان به واجب الوجود، امکان آن است. همان‌طور که ابن‌برهان

لمی و از علت به معلول است، در برهان بالا هم از علت به معلول است و همان طور که سیر از علت به معلول در این برهان منافات ندارد که معلول مرکب باشد و بخشی از مرکب علت برای حد وسط باشد، در استدلال بالا هم همین طور است. بنابراین هر دو استدلال از منظر منطقی برهان لمی است.

اما این برهان لمی از منظر منطقی از چه نوع لمی است؟ لمی مطلق است یا لمی غیر مطلق؟ در اینجا لازم است مفاد ترکیبی حد اکبر را برای حد اصغر در مقایسه با حد وسطی که علت این ترکیب است تحلیل کنیم. بنابراین پرسش این است که مفاد «جسم دارای مؤلف است» یا «عالم محتاج به واجب الوجود است» چه معنایی دارد؟ همواره نتیجه در قیاس حملی ایجابی ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. بنابراین «جسم دارای مؤلف است» به این معناست که مؤلف برای جسم موجود و ثابت است. اصطلاحاً گفته می شود که وجود و ثبوت نعتی حد اکبر برای حد اصغر ثابت است، نه وجود و ثبوت فی نفسه اکبر برای خودش. بنابراین آیا در این برهان وجود فی نفسه هر حد اکبر صرف نظر از ثبوت آن برای حد اصغر معلول حد وسط است؟ قطعاً خیر؛ زیرا وجود فی نفسه حد اکبر (یعنی مؤلف) ممکن است خود امر بسیط و واجب الوجود باشد و غیر خود را مؤلف از اجزایی کند و در این صورت وجودش برای حد اصغر معلول علتی باشد و وجود فی نفسه او ممکن است معلول علتی نباشد. بنابراین در مورد واجب الوجود که خود مصداقی از «دارای مؤلف» است، وجود نفسی اش معلول علتی نیست و با این حال، برهان مزبور یقینی و از نوع لمی غیر مطلق است.

جمع دلیل و لمی غیر مطلق بودن برهان های جهان شناختی از منظر ابن سینا

با توجه به مباحث گذشته معلوم می شود که برهان جهان شناختی، برای نمونه برهان امکان، در تقسیمات منطقی لمی غیر مطلق است؛ زیرا در همه این موارد سیر اندیشه از علت به معلول است و در عین حال این برهان ها در فلسفه اولی دلیل و سیر از معلول به علت تلقی می شود. بنابراین از منظر منطقی برای اثبات نتیجه در برهان جهان شناختی سیری از حد وسط به حد اکبر رخ می دهد که از نوع سیر از علت به معلول برای ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. یعنی ثبوت نعتی حد اکبر و وجود لغیره حد اکبر برای حد اصغر است:

۱. هر محسوسی ممکن الوجود است.

۲. هر ممکن الوجودی محتاج به واجب الوجود است.

۳. پس هر محسوسی محتاج به واجب الوجود است.

روشن است که در برهان امکان، حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است. یعنی حد وسط علت نعتی وجود واجب برای اصغر است.

حال اگر فرض کنیم قبل از اقامه برهان امکان، وجود واجب برای شخصی مجهول باشد و برای او برهان امکان را اقامه کنند و وجود خدا پس از اقامه آن معلوم شود، آیا او نمی‌گوید که این برهان وجود واجب را اثبات کرده است؟ بی‌شک او برهان امکان را نوعی برهان بر وجود خدا تلقی کرده و وجود فی نفسه خدا را مدیون این برهان می‌داند. اما می‌دانیم که در این برهان از وجود ممکن - که معلول واجب است - آغاز کردیم و در پایان به واجب - که علت وجود ممکن است - رسیدیم. پس این برهان، از جهان که معلول خداست، آغاز کرده و به علت آن که خداست رسیده است. پس "برهان امکان" مصداق برهان دلیل است که حرکت و سیر آن از معلول به علت است. از این رو از منظر فلسفی برهان امکان از وجود فی نفسه معلول آغاز کرده و به وجود فی نفسه علت منتهی شده است. اما هرگاه از منظر منطقی و با دقت حدود منطقی برهان را بررسی کنیم، می‌بینیم که از حد وسط علت به حد اکبر معلول رسیده‌ایم. بنابراین در برهان امکان سیری وجود دارد که هرگاه آن را با نگاه منطقی و به نحو تفصیلی براساس حدود برهان بنگریم، سیر از علت به معلول است و برهان لمی غیر مطلق برای ثبوت اکبر برای اصغر است و اگر همین سیر را با نگاه فلسفی به نحو اجمالی و براساس هدفی که برهان برای آن اقامه می‌شود بنگریم، سیر برهان از وجود معلول ممکن به وجود علت واجب است و چنین سیر و برهانی از منظر فلسفی از معلول به علت و از نوع دلیل است. پس معلوم شد برهان جهان‌شناختی مانند برهان امکان از منظر منطقی برهان لمی غیر مطلق است، و لذا از واجب برهان لمی غیر مطلق سلب نمی‌شود. پس نفی برهان از واجب یا نفی برهان محض از او باید تنها بگوییم برهان لمی مطلق از او سلب می‌شود. از این جهت علامه طباطبایی در تعلیقات بر اسفار گفته است که برهان بدون قید در فلسفه اولی به معنای برهان لمی است، و مقصود او هم برهان لمی مطلق است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۹، با تعلیقات طباطبایی). از همین رو کاربرد برهان بدون قید به معنای برهان لمی است. ابن‌سینا برهان جهان‌شناختی را که نوعی برهان لمی غیر مطلق در منطق به حساب می‌آید، از منظر فلسفی برهان ندانسته و آن را دلیل فلسفی دانسته است و نیز به همین جهت برهان صدیقین خود را برهان ندانسته، بلکه آن را قیاس شبیه به برهان توصیف کرده است که توضیح و تحلیل آن در ذیل خواهد آمد.

قیاس شبیه به برهان بودن استدلال صدیقین ابن‌سینا

ابن‌سینا در اشارات برهانی بر وجود خدا اقامه کرده و آن را حکم صدیقین دانسته است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۶۶) وی همین برهان را در مبدأ و معاد قیاس شبیه به برهان توصیف کرده است. (همو، ۱۳۶۳ب، ص ۳۳) اصطلاح «قیاس شبیه به برهان» در فلسفه از مصادیق عام برهان در منطق است که مقدمات و نتایج آن یقینی‌اند. بنابراین از میان اقسام برهان‌های منطقی قیاس شبیه به برهان چه قسمی است؟

بی شک برهان لمی مطلق نیست؛ زیرا وجود فی نفسه واجب برهان لم ندارد، به جهت اینکه وجود فی نفسه او علت ندارد؛ چراکه واجب الوجود است. بنابراین برهان ابن سینا از منظر منطقی یا باید برهان لمی غیر مطلق باشد و یا باید انی باشد. ابن سینا در برهان شفاء ثابت می کند که دلیل - که سیر از معلول به علت است - یا انی مطلق از نوع اول که سیر از معلول به معلول دیگر است، بالذات اعتبار ندارند و نیز متذکر می شود برهان انی مطلق از نوع دو متضایف، قیاس تلقی نمی شود، چه رسد به برهان (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۶ و ۸۹). بنابراین اگر برهان ابن سینا بر وجود خدا "لمی غیر مطلق" نباشد، باید انی مطلق از نوع سوم باشد که حد وسط و حد اکبر دو لازم برای حد اصغرند. برخی از اندیشمندان طبق نقل ملاصدرا برهان ابن سینا را با دو بیان لمی غیر مطلق در نظر گرفته اند و ملاصدرا آن را تکلف آمیز دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۸). شاید این اندیشمندان تحت تأثیر تفسیر محقق طوسی در شرح اشارات قرار گرفته باشند؛ زیرا ظاهر کلام محقق طوسی این است که برهان ابن سینا لمی است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۶۶). اما خود ابن سینا که برهانش را قیاس شبیه به برهان دانسته، تحلیلی ارائه می دهد که روشن می کند برهانش انی مطلق از نوع سوم است. بیان ابن سینا این است که استدلالش از حال وجود است که این وجود مقتضی واجب است (ابن سینا، ۱۳۶۳/ب، ص ۳۳). اگر برهان ابن سینا لمی باشد (چه لمی مطلق و چه لمی غیر مطلق) باید حد وسط مقتضی و علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر باشد. درحالی که ابن سینا حد وسط را مقتضی نمی داند، بلکه این وجود که در واقع حد اصغر است را مقتضی نتیجه می داند. برای توضیح و تبیین این ادعا، برهان ابن سینا را به گونه زیر تقریر می کنیم:

۱. وجودی هست.
 ۲. این وجود یا واجب است یا ممکن.
 ۳. اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است.
 ۴. اگر ممکن باشد، مستلزم واجب است.
 ۵. پس در هر دو حال واجب ثابت است (همو، ص ۲۲).
- این تقریر اجمالی برهان ابن سیناست که در مبدأ و معاد او قابل ملاحظه است. ما می توانیم برهان ابن سینا را به طور خلاصه در قالب شکل اول با دو مقدمه و نتیجه بیان کنیم:

۱. هستی یا واجب است یا ممکن.
 ۲. هر هستی واجب یا ممکن مشتمل بر واجب است.
 ۳. پس هستی مشتمل بر واجب است و واجب موجود است.
- در این برهان، حد اصغر «هستی» است و حد اوسط «یا واجب است و یا ممکن»، و حد اکبر

«مشمول بر واجب» است. آشکار است که حد وسط علت حد اکبر نیست و ابن سینا هم تصریح می‌کند که وجود یعنی حد اصغر مقتضی واجب است. از این بیان به دست می‌آید که برهان ابن سینا از منظر منطقی برهان انی مطلق از نوع سومی است که حد وسط و حد اکبر دو لازم برای حد اصغرند و حد اصغر ملزوم و مقتضی آن دو است. بدین سان روشن می‌شود که کاربرد واژه برهان در فلسفه اولی، در عبارت ابن سینا بر برهان لمی مطلق به کار می‌رود. هر برهان دیگری که از منظر منطقی بالذات برهان و یقینی تلقی شود، قیاس شبیه به برهان است در اینکه بالذات نتیجه یقینی می‌دهد. بنابراین برهان انی مطلق و برهان لمی غیر مطلق در اصطلاح منطقی از منظر فلسفی قیاس شبیه به لم است.

کاربرد برهان بالذات و برهان بالعرض و برهان شبیه به لمی در کلام ملاصدرا

ملاصدرا اشکالی را بر برهان ابن سینا، و بلکه بر هر برهانی که بر وجود خدا اقامه می‌شود، نقل می‌کند و آن اشکال این است که احتجاج دو قسم است؛ یا لمی است یا دلیل. اما در وجود خدا احتجاج لمی راه ندارد؛ زیرا وجود خدا علت ندارد و احتجاج دلیل هم یقین آور نیست. بنابراین بر وجود خدا اصلاً برهانی نیست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۷). ملاصدرا بعد از اشکال، دو پاسخ از سوی برخی از اندیشمندان ذکر می‌کند که هر دو پاسخ برهان ابن سینا را لمی غیر مطلق دانسته‌اند. ملاصدرا این پاسخ‌ها را تکلف‌آمیز دانسته است و خود در مقام پاسخ‌گویی مدعی است که خدا برهان بالذات ندارد، بلکه برهان بالعرض دارد و علاوه بر این، برای خدا برهان شبیه به برهان لمی هم وجود دارد.

وجه تکلفی بودن پاسخ اندیشمندان به اشکال مزبور طبق تحلیلی که در برهان امکان و برهان ابن سینا داده‌ام تا حدودی آشکار است؛ زیرا معلوم شد که برهان ابن سینا حقیقتاً برهان لمی غیر مطلق نیست؛ زیرا علت و مقتضی حد اکبر در برهان ابن سینا حد اصغر است. بنابراین اگر دو پاسخ برخی از اندیشمندان در مورد برهان امکان درست باشد و حد وسط در برهان علت نتیجه باشند، این دو بیان را نمی‌توان برای دفع اشکال بر برهان ابن سینا درست دانست؛ زیرا برهان ابن سینا به راستی لمی نیست.

علاوه بر این، حتی این دو بیان برای پاسخ به اشکال نسبت به برهان امکان هم تکلف‌آمیز است؛ زیرا برهان جهان‌شناختی نسبت به وجود فی نفسه خدا از نوع برهان لمی نیست؛ زیرا به راستی برهان جهان‌شناختی وجود فی نفسه خدا را اثبات نمی‌کند تا برهان (یعنی برهان لمی مطلق) برای وجود خدا تلقی شود؛ زیرا برهان جهان‌شناختی و برهان امکان وصفی را برای جهان اثبات می‌کنند، نه وجود فی نفسه واجب‌الوجود را. توضیح آنکه در برهان امکان می‌گوییم:

۱. جهان موجود ممکن است.

۲. هر ممکنی محتاج به واجب است.

۳. پس جهان موجود محتاج به واجب است.

آشکار است که این برهان وجود فی نفسه خدا نیست تا آن را برهان لمی یا غیر لمی برای وجود خدا بدانیم. البته این برهان از منظر منطقی، برهان لمی برای نتیجه خودش (یعنی احتیاج جهان به خدا) است.

پس روشن شد که هر برهان بر وجود خدا، از جمله برهان جهان شناختی امکان و نیز برهان ابن سینا، برهان لمی بر وجود فی نفسه خدا نیست. اما ملاصدرا می گوید: هرگاه برهان جهان شناختی باشد که بالذات نسبت به نتیجه خود برهان است و بعد از اقامه آن وجود خدا خود به خود بدون برهان معلوم می شود، می توان برهان مزبور را بالعرض برهان لمی بر وجود خدا و وجود فی نفسه خدا دانست؛ زیرا حد وسطی که علت وجود لغیره واجب برای جهان است، بالعرض علت وجود فی نفسه خدا هم در نظر گرفته می شود. اما برهان های دیگری هم یافت می شوند که اصلاً نه لمی بالذاتند و نه لمی بالعرض. اما مانند برهان های لمی معطی یقین هستند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۸-۲۹). قدر متیقن از برهان شبیه به لم، برهان صدیقین خود ملاصدرا در اسفار است.

جمع بندی

برهان هر چند اصطلاح منطقی است و به لمی و انی و اقسام فرعی تر آن تقسیم می شود. اما در فلسفه اولی "برهان، برهان محض و برهان لمی"، به برهان لمی مطلق در منطق اصطلاح شده است. اصطلاح دلیل هر چند در منطق سیر از معلول به علت است و در آن شرط شده که حد وسط معلول حد اکبر باشد، اما در فلسفه اولی دلیل آن استدلالی است که سیر از مقدمات به نتیجه در مجموع از معلول به علت باشد؛ هر چند به لحاظ منطقی حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر و از نوع برهان لمی غیر مطلق باشد. از این رو برهان امکان را که حد وسط آن علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است، دلیل دانسته اند. از نظر ملاصدرا برهان امکان از منظر منطقی برهان لمی بالعرض است و از منظر فلسفی، هر برهانی که مناط صدیقین را داشته باشد، برهان شبیه به لمی تلقی می شود؛ هر چند از منظر منطقی انی مطلق از نوع سوم تلقی می گردد.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳/الف). الشفاء الالهيات. به تحقیق الإب قنوانی و سعید زاید. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲. _____ (۱۳۶۳/ب). المبدأ و المعاد. به تحقیق عبدالله نورانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۴۰۱ق). تعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بی جا: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۵ق). الشفاء، «البرهان». به تحقیق ابوالعلا عفیفی. قاهره: نشر وزارة التربية و التعليم.
۵. _____ (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات مع الشرح (ج ۳). بی جا: دفتر نشر الكتاب.
۶. حلّی، جمال الدین یوسف (۱۳۸۸). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تحقیق محسن بیدار. قم: انتشارات بیدار.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: دار التراث العربی.
۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶)، تعليقات طباطبائی بر اسفار. بیروت: دارالتراث العربی.
۹. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات مع الشرح (ج ۳). بی جا: دفتر نشر الكتاب.

بررسی حقیقت اختیار از منظر مکتب تفکیک؛ نقدی بر کتاب «مسأله علم الهی و اختیار»

احمد سعیدی^۱

چکیده

حقیقت اختیار امری وجدانی و بدیهی است و همه انسان‌ها آن را با علم حضوری بسیط می‌یابند، ولی تحلیل و تفسیر این حقیقت و تبیین تفصیلی آن بسیار دشوار است و از مسائل اختلافی بین اندیشمندان به شمار می‌رود. اخیراً برخی اندیشمندان مکتب تفکیک، با رد آموزه‌های فلسفی و عرفانی، تحلیلی از حقیقت وجدانی اختیار عرضه کرده‌اند که از جهاتی شبیه تفکر اشاعره است. این تحلیل با اینکه با ظاهری عقلی ارائه شده، اشکالات عقلی فراوانی دارد که برخی از آنها به نوع تقریر پیروان مکتب تفکیک اختصاص دارد.

در این مقاله، با روش تحلیلی و توصیفی نشان داده ایم که اندیشه مکتب تفکیک در زمینه حقیقت اختیار و اختیار حقیقی نادرست است و در نتیجه همه ادعاهایی که پیروان این مکتب بر این اندیشه بنا کرده‌اند نیز بی‌دلیل یا بی‌پایه و اساس به شمار می‌روند. شایان ذکر است که در این نوشتار، اولاً دیدگاه مکتب تفکیک را اندیشه‌های ارائه شده در کتاب «مسأله علم الهی و اختیار» در نظر گرفته ایم و ثانیاً از تکرار اشکالاتی که فلاسفه و متکلمان پیش از این در نقد این نظریه مطرح کرده‌اند، صرف نظر نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: اختیار، فعل اختیاری، قدرت، علم حضوری، مکتب تفکیک.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

۱. دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

مقدمه

جناب آقای علیرضا رحیمیان که خود را از شاگردان مرحوم شیخ محمود حلبی - رئیس انجمن حجتیه - و مرحوم میرزامهدی اصفهانی - بنیان‌گذار مکتب تفکیک - معرفی می‌کند، در آثار متعددی از جمله کتاب «مسأله علم الهی و اختیار» به بحث حقیقت اختیار و رابطه آن با علم پرداخته و با ردّ تفکر فلاسفه و عرفا، تنها دیدگاه صحیح در این زمینه را اندیشه مکتب تفکیک معرفی می‌نماید. این کتاب از جهات مختلفی ارزشمند و مغتنم است؛ از جمله اینکه برخلاف برخی مخالفان فلسفه و عرفان، به هیچ‌وجه از شیوه‌های تحریف لفظی، توهین، تکفیر و لعن استفاده نکرده و کاملاً با شیوه‌های علمی و با تکیه بر ادله عقلی و نقلی به نقادی آرای فلاسفه و عرفا پرداخته است. مزیت بزرگ دیگر این کتاب، تتبع و تحقیق گسترده نویسنده، مراجعه به منابع دست اول فلسفه و عرفان و نقل کامل مطالب بزرگان قدیم و جدید فلسفه و عرفان است. اما کتاب یادشده به‌رغم همه ویژگی‌های مثبتش، به لحاظ محتوایی - چه در وجه سلبی که به نقد آرای فلاسفه و عرفا می‌پردازد و چه در وجه ایجابی که به اثبات دیدگاه مکتب تفکیک همت می‌گمارد - اشتباهات و اشکالات فراوانی دارد که پرداختن به همه آنها کتابی حجیم‌تر از کتاب اصلی می‌طلبد. به حکم «ما لایدرک کله لایترک جله»، به برخی اشتباهات این کتاب در ضمن چند مقاله پرداخته‌ایم. در نوشتار حاضر، دیدگاه نویسنده محترم در زمینه «حقیقت اختیار» را بررسی کرده‌ایم. نویسنده محترم در ابتدای کتاب یادشده، درک عرفی در مورد حقیقت اختیار را مبنا قرار می‌دهد و هر تفکر مخالف آن را مخالف امر بدیهی و در نتیجه، بی‌اعتبار می‌شمارد:

«اختیار، کمالی است بدیهی و وجدانی که آن را در درون خود می‌یابیم. یعنی در مواجهه با برخی از افعال می‌بینیم که انتخاب هر یک از طرفین فعل یا ترک برای ما امکان‌پذیر است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲)؛ «تمام تعاریف و منبّهاتی که برای اختیار بیان می‌شود، تنها زمانی واجد اعتبار است که با این فهم درونی و بی‌واسطه سازگار و منطبق باشد» (همان).

ایشان همچنین در مقاله‌ای - که پیش از کتاب مزبور منتشر شده ولی در حکم چکیده آن است - تفسیر خود از اختیار حقیقی یا حقیقت اختیار را پیش فرض و پایه و اساس همه مباحث مقاله می‌شمارد؛ به گونه‌ای که اگر کسی آن را نپذیرد، هیچ‌یک از مباحث دیگر را هم نمی‌تواند بپذیرد (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱ و ۱۲۲).

روشن است که با نشان دادن اشکالات پیش فرض اساسی یک دیدگاه، باطل یا بی‌دلیل بودن همه ادعاهای مبتنی بر آن پیش فرض نیز ثابت می‌شود. یعنی اگر نشان دهیم که تفسیر ایشان از اختیار حقیقی در کتاب و مقاله مورد نظر نادرست است و یا به تعبیر دیگر نشان دهیم که «اختیار حقیقی به معنای مورد نظر ایشان» در انسان وجود ندارد، ثابت کرده‌ایم که سایر مباحث ایشان (در کتاب و مقاله مزبور) بی‌پایه و اساسند. بلکه به اعتراف خود نویسنده محترم، لازم نیست به صورت قطعی ثابت کنیم که اختیار به معنای مورد نظر ایشان در انسان وجود ندارد. برای نشان دادن بی‌فایده بودن دیدگاه ایشان، کافی است در وجود اختیار به این معنای خاص تشکیک کنیم:

«مباحث این مقاله بر اساس وجود اختیار حقیقی در انسان شکل گرفته است. مقصود از "اختیار حقیقی" این است که فاعل مختار واقعا بتواند در آستانه انجام فعل، هر یک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند... بنابراین اگر کسی در اصل وجود چنین کمالی اشکال و یا شک و شبهه‌ای دارد، در حقیقت، مخاطب مقاله حاضر نیست» (همان، ص ۱۱۱).

به هر حال در این مقاله به بعضی از نقاط ضعف دیدگاه مکتب تفکیک درباره حقیقت اختیار اشاره کرده‌ایم. باید تأکید کنیم که همه مباحث ما ناظر به روایت و تقریر و تبیین آقای علیرضا رحیمیان از اندیشه‌های مرحوم میرزامهدی اصفهانی رحمه‌الله و افکار مکتب تفکیک است.

۱. عدم توجه به اشکالات اندیشمندان مسلمان بر دیدگاه‌های کلامی مشابه

نویسنده محترم معتقد است:

«فعل اختیاری مادام که انجام نشده است به هیچ وجه معین و مشخص نیست... تقریر بخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۴)؛ «می‌توان قوام اختیار را به "دو طرفگی" ... دانست» (همان، ص ۲۳)؛ «می‌گوییم "من نسبت به نوشیدن یا نوشیدن آب مختارم"، اما اینکه بگوییم "من تنها مختارم که آب بنوشم و نمی‌توانم نوشم" معنایی ندارد» (همان، ص ۲۲-۲۳)؛ «علم ذات اضافه،^۱ تابع معلوم است» (همان، ص ۱۱۸).

۱. از آنجاکه «علم» مذکور است، علم ذواضفه صحیح است نه علم ذات اضافه.

صدرالمتألهین مشابه این دیدگاه‌ها را به اشاعره نسبت می‌دهد:

«الأشاعره فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هي مغايرة للعلم و القدره لأن خاصیه القدره صحه الإيجاد و اللاإيجاد و ذلك بالنسبه إلى جميع الأوقات و إلى طرفي الفعل و الترك على السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۷).

به هر حال این دیدگاه از جهات زیر مشابه دیدگاه برخی متکلمان سابق است:

الف) اراده یا اختیار مخصص و متعین و مشخص احد المقدورین است (ر.ک به: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ ج ۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۵۶ و ۱۵۷؛ ج ۴، ص ۱۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۸؛ دغیم، ۲۰۰۱م، ص ۳۵، ۴۸۳ و ۷۴۳؛ ابن‌الغیلان، ۱۳۷۷، ص ۹۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ مجمع‌البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۸؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۳؛ ج ۶، ص ۳۳۷ و ۳۴۳).

ب) نسبت موجود مختار قادر به فعل و ترک یکسان است (البته بعضی از متکلمان، قدرت و بعضی اختیار را «صحه الفعل و الترك» تفسیر می‌کردند و بعضی هم برای موجود مختار قادر، این تعبیر را به‌کار می‌بردند (ر.ک به: ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۳۵؛ ج ۸، ص ۸۴؛ رازی و باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷، ۴۳۴ و ۴۳۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۲۰؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۰).

ج) علم تابع معلوم یا تابع وقوع معلوم است (ر.ک به: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۲ و ۳۰۰؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۳-۸۴ و ۱۵۵؛ ابن‌خلدون، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۰ و ۲۸۸؛ دغیم، ۲۰۰۱م، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۷۴، ۷۷ و ۷۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۱، ۲۸۵ و ۳۲۸).

البته با اینکه جوهر و حقیقت هر دو دیدگاه یکی است، دیدگاه متکلمان سابق قدری دقیق‌تر، فنی‌تر و معقول‌تر از دیدگاه تفکیکی‌ها به نظر می‌رسد. یا به عبارت دیگر، اشکالات فنی (فلسفی) و عقلی دیدگاه مکتب تفکیک بیشتر به نظر می‌رسد؛ زیرا مثلاً برخی متکلمان سابق بین مفهوم اختیار و اراده با مفهوم قدرت تمایز قائل شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۷). ولی نویسنده محترم گاهی به‌صورت مناسبی آنها را تفکیک نکرده و مدعی شده است که «گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب... است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). همچنین در بحث رابطه علم و اختیار، تفکیکی‌ها بدون «فرق فارق» بین قابلیت پیش‌بینی فعل‌های اختیاری و غیر اختیاری فرق گذاشته‌اند. درحالی‌که برخی متکلمان سابق متوجه شده‌اند که دشواری تبیین علم پیشین، به دلیل پیشین بودن آن است نه به جهت اختیاری بودن متعلق آن. همچنین تفکیکی‌ها در بحث تبعیت علم از معلوم، بین «علم دارای اضافه» و «علم بدون معلوم» تمایز قائل شده‌اند. درعین حال تصریح کرده‌اند که معنای «علم بدون معلوم» را

نمی فهمیم. درحالی که برخی متکلمان سابق، مطلق علم پیشین را تابع مطلق معلوم دانسته اند (ر.ک به: نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۳۲ و ۳۰۰؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۴ و ۱۵۵؛ ابن خلدون، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۳)، نه اینکه فقط علم دارای اضافه را تابع افعال اختیاری بدانند.

در هر صورت بسیاری از اشکالاتی که فلاسفه بر دیدگاه‌های کلامی یادشده وارد کرده‌اند، بر دیدگاه مکتب تفکیک هم وارد است و ما از تکرار اشکالات مزبور صرف نظر کرده و بر سایر اشکالات دیدگاه مزبور تمرکز می‌کنیم (برای بررسی اشکالات مزبور، ر.ک به: طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۵؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸-۱۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۶؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۵-۴۴۶).

۲. عدم توجه به درجات علم حضوری و علم به علم حضوری

هر انسانی درکی حضوری و بی‌واسطه از خود، قوای خود و حالات درونی خود دارد. با این حال فلاسفه برای اثبات تجرد نفس، جوهر بودن نفس (اینکه نفس مزاج و عرض نسبت به جسم نیست)، وجود قوای متعدد در نفس و وحدت نفس با قوای متعددش براهین فلسفی اقامه کرده‌اند و به علم حضوری نفس به خود اکتفا نکرده‌اند (ر.ک به: ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۸۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۵ و ۲۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۱).

از سوی دیگر، براساس آموزه‌های نقلی و ادعاهای شهودی و ادله فلسفی یقین داریم که هر کسی به اندازه هستی خود آیه‌ای از آیات الهی است.^۱ در نتیجه برخی جلوه‌های حق سبحانه را در درون خود دارد و به علم حضوری می‌یابد.^۲ با این وجود، برخی انسان‌ها کافر و برخی مشرک شده‌اند. این موارد نشان می‌دهند که علم حضوری و علم (توجه) به علم حضوری شدت و ضعف دارند و گاهی انسان چیزی را در خود می‌یابد، ولی به دلیل اینکه شناخت او ضعیف است، همه حالات و خصوصیات آن چیز را در نگاه سطحی نمی‌یابد:

«إِنَّ كُلَّ أَحَدٍ مَنَا يَعْلَمُ بِالْوَجْدَانِ قَبْلَ الْمَرَاجَعَةِ إِلَى الْبِرْهَانِ أَنَّ ذَاتَهُ وَحَقِيقَتَهُ أَمْرٌ وَاحِدٌ لَا أُمُورٌ كَثِيرَةٌ وَ مَعَ ذَلِكَ يَعْلَمُ أَنَّهُ الْعَاقِلُ الْمَدْرِكُ الْحَسَّاسُ الْمَشْتَهِي وَالْغَضْبَانُ وَ الْمُتَحَيِّزُ وَ الْمُتَحَرِّكُ وَ السَّاكِنُ... وَ هَذَا وَ إِن كَانَ أَمْرًا وَ جَدَانِيًا لَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُمْكِنُهُمْ مَعْرِفَتُهُ مِنْ بَابِ الصَّنَاعَةِ الْعِلْمِيَّةِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۶ و ۶۱).

۱. «كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۷).

۲. «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ...» (فصلت (۴۱)، ۵۳)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (شريف الرضى، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۵).

از رابطه درجات معرفت نفس و درجات معرفت رب نیز می‌توان به درجات علم حضوری و علم به علم حضوری پی برد. مطابق روایاتی که می‌فرمایند "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ" (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) و "أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ" (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰)، امکان دارد کسی خود را نشناسد، یا از بعضی جهات بشناسد و از بعضی جهات نشناسد.

غرض آنکه می‌پذیریم اصل «وجود اختیار» مانند اصل «وجود نفس» وجدانی است. ولی معتقدیم که درک تفصیلی خصوصیات مأخوذ در اختیار نیازمند توجه و دقت عقلی و تحلیل دقیق فلسفی است و نمی‌توان بر درک حضوری اجمالی و عمومی و همگانی در این مسائل تکیه کرد و یافت وجدانی عموم مردم بر اصل وجود اختیار را دلیل یا شاهدی بر بطلان تحلیل‌های فلسفی در زمینه ماهیت و حقیقت اختیار تلقی کرد.

۳. عدم توجه به تشکیکی بودن برخی حقایق

بعضی حقایق تشکیکی هستند و در مواطن مختلف به صورت‌های مختلف محقق می‌شوند. بنابراین وقتی امری را در درون خود می‌یابیم، حتی اگر توجه کافی به علم حضوری خود داشته باشیم و علم حضوری ما هم شدید باشد، به آسانی نمی‌توانیم حکم کنیم که حقیقت مزبور در همه مواطن به همان صورت محقق می‌شود. بسیاری از اندیشمندان مسلمان در تفسیر «اراده» با غفلت از حقیقت تشکیکی آن، به اشتباه تصور کرده‌اند که «اراده» در همه جا به یک صورت ظاهر می‌شود و بعد به نزاع با یکدیگر پرداخته‌اند که آیا اراده همان شوق است یا مبتنی بر شوق است یا اساساً ارتباطی با شوق ندارد، و آیا اراده همان علم است یا مبتنی بر علم است یا... صدرالمتهلین درباره منشأ اشتباه این اندیشمندان می‌فرماید: «انهم زعموا أن الإرادة في كل ذي إرادة بمعنى واحد متواط» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۹). بنابراین ممکن است بیان کسی که ذهن ورزیده‌ای ندارد و صرفاً به استناد یافت درونی و بی‌واسطه درباره ماهیت کلی اختیار و نحوه تحقق آن در همه مواطن سخن می‌گوید، حاصل خلط میان ماهیت کلی اختیار و لوازم یکی از مصادیق اختیار باشد؛ مثلاً اگر کسی ببیند که همواره اختیار او با اراده و شوق حادث او تحقق پیدا می‌کند، ممکن است نتیجه بگیرد که اراده و شوق زائد بر ذات از مقومات یا از مقدمات ضروری اختیار هستند. درحالی‌که احتمال دارد فقط مرتبه‌ای از اختیار که در این شخص تحقق دارد، یا مرتبه‌ای از اختیار که این شخص به آن توجه کرده است، همیشه همراه اراده و شوق حادث و زائد بر ذات باشد.

به نظر می‌رسد نویسنده محترم نیز به این نکته توجه ندارد که اختیاری که ایشان در اختیار دارد و به علم حضوری شخصی می‌یابد و تحلیل می‌کند، مرتبه‌ای از اختیار است و اختیار دیگر انسان‌ها که به لحاظ وجودی، قوی‌تر یا ضعیف‌تر از ایشان هستند و همچنین اختیار فرشتگان و خداوند،

مراتب دیگری از اختیار هستند و احتمالاً ویژگی‌های دیگری دارند. بنابراین همه سخنانی که ایشان صرفاً با تکیه بر علم حضوری شخصی خود نسبت به ماهیت و حقیقت اختیار بیان می‌کند، ممکن است اشتباه باشند.

۴. عدم توجه به تفاوت میان علم حضوری و تفسیر علم حضوری

وجدانیات در فلسفه گاهی برای اشاره به علوم حضوری به کار می‌روند که اموری درونی و بی‌واسطه هستند و گاهی برای گزاره‌های حاکی از علوم حضوری به کار می‌روند که علوم حصولی و باواسطه هستند و گاهی در اصطلاح، «فهم» نامیده می‌شوند؛ زیرا با مفاهیم بیان می‌شوند. بنابراین مطابق اصطلاحات، تعبیر «فهم بی‌واسطه» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲) تناقض‌آمیز است. البته بی‌دقتی در به کار بردن الفاظ و اصطلاحات اگر منشأ مغالطه نشود، به خودی خود چندان مهم نیست. مشکل این است که نویسنده محترم از ادعای وجدانی بودن دیدگاه خود و تکرار فراوان کلمه «وجدانی» سه هدف عمده را دنبال می‌کند:

۱. مخالف دیدگاه خود را مخالف امر بدیهی و وجدانی به‌شمار آورد (ر.ک به: رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲).

۲. ادعای خود را بی‌نیاز از اثبات نشان دهد (همان).

۳. اینکه از پاسخ به اشکالات احتمالی شانه خالی کند و بگوید این توصیف‌ها "منبهات است نه اقامه برهان و استدلال منطقی" (همان).

به هر حال عبارت مزبور با این اشکال بنیادین روبه‌رو است که در اثر بی‌توجهی نویسنده محترم به تفاوت میان احکام علوم حضوری بی‌واسطه و علوم حصولی باواسطه پیش آمده است. در عبارت بالا، نویسنده محترم تحلیل عرفی از معنای اختیار را که علم حصولی و باواسطه است، با آنچه بالوجدان و به علم حضوری بی‌واسطه درک می‌شود و البته همگانی است و مختص عرف و عوام نیست یکی می‌گیرد و در نتیجه انکار تحلیل عرفی و بی‌دقتی از علم حضوری را انکار امر وجدانی و درونی و بی‌واسطه معرفی می‌کند که به لحاظ منطقی مغالطه‌ای آشکار است. همه فلاسفه و عرفا و متکلمان شیعه یافت درونی و بی‌واسطه از اختیار را قبول دارند و آنچه نمی‌پذیرند، تعبیر و تفسیر و تحلیل برخی متکلمان سابق و برخی تفکیکی‌ها از این امر وجدانی - که مفهوم آن فی الجمله روشن و حقیقت و ماهیت و کنه آن کاملاً مخفی است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹) - می‌باشد. پس نزاع بین دو تفسیر از امر وجدانی است نه بین یک امر وجدانی و یک امر غیر وجدانی. شبهه این نزاع در بحث شریعت هم مطرح است. برخی متدینان ساده‌اندیش - که گاهی مشبهه و معسّمه نامیده می‌شوند - درک سطحی خود از آیات و روایاتی نظیر «یدالله» را شرع تصور می‌کنند و درک

عمیق دانشمندان (اعم از عارف و فیلسوف و متکلم و فقیه و اصولی و تفکیکی) از برخی آیات و روایات را خلاف شرع می‌پندارند و مثلاً می‌گویند ما سخن فلاسفه و عرفا را نمی‌پذیریم و صرفاً فرمایش خداوند یا رسول‌الله ﷺ را باور داریم. یعنی ایشان نزاع میان برداشت سطحی و برداشت عمیق و فنی از شریعت را نزاع میان شریعت با غیرشریعت می‌دانند. صدرالمآلهین در بحث «اراده»، به‌صراحت به تفاوت میان امر وجدانی که «درک یک وجود شخصی یا جزئی» است و «بیان ماهیت کلی آن وجود شخصی و جزئی و وجدانی» که نه تنها بدیهی نیست بلکه بسیار دشوار و اختلافی است تصریح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۶-۳۳۷).

حاصل آنکه ما در علم حضوری خود یک وجود شخصی را می‌یابیم که حقایق بسیاری در ضمن آن به‌صورت سر بسته موجودند و در علم حصولی و مفهومی خود تلاش می‌کنیم ماهیت و معقولات ثانیه آن وجود و حقایق موجود در آن را بیابیم و این امری دشوار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱).

۵. عدم توجه به سطوح مختلف تعبیر و تفسیر

گفتیم که وقتی درک‌های حضوری را در قالب گزاره درمی‌آوریم و قیود آنها را به‌تفصیل ذکر می‌کنیم، علوم حصولی و فهم‌هایی با واسطه برای ما حاصل می‌شوند. این علوم حصولی گاهی تعبیر (به عبارت درآوردن) و تفسیر نیز خوانده می‌شوند. اگر تعبیر و تفسیر ما از یک علم حضوری با تمام اجزای آن در علم حضوری حاصل باشد و ما چیزی از خارج علم حضوری مزبور به تفسیر حصولی آن اضافه نکنیم، گاهی تعبیر سطح اول نامیده می‌شود. تعبیر سطح اول، دست‌کم از منظر ما ممکن بوده و درستی آن به استناد درستی علم حضوری تضمین شده است و دقیقاً به همین دلیل بدیهی و یقینی شمرده می‌شود. ولی اگر ذهن کسی که تعبیر و تفسیر می‌کند از روی بی‌دقتی یا به هر دلیل دیگری، اموری را از خارج علم حضوری وارد تعبیر و تفسیر خود کند، تعبیر مزبور - که گاهی تعبیر سطح دوم یا «تعبیر نازل» خوانده می‌شود - دیگر به استناد علم حضوری مزبور، یقینی نیست؛ هرچند ممکن است از راه دیگری مثل استدلال عقلی یا ادله نقلی ثابت شود که یقینی است. در زمینه تفاوت تجربه با تعبیر و نیز در زمینه سطوح مختلف تعبیر، (ر.ک به: استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۷-۲۸).

اکنون به سخن نویسنده محترم توجه کنید:

«اختیار کمالی است بدیهی و وجدانی... تمام تعاریف ... تنها زمانی واجد اعتبار است

که با این فهم درونی و بی‌واسطه سازگار ... باشد» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲).

این عبارت نشان می‌دهد که ایشان نه تنها به تفاوت علم حضوری با علم حصولی برگرفته از آن توجه ندارد و علم حصولی خود را به اشتباه فهم بی‌واسطه می‌شمارد، بلکه در تعبیر از علم حضوری

خود نیز نتوانسته تفسیر و گزارش دقیق سطح اول از علم حضوری را از تفسیر و گزارش سطح دوم - که آمیخته با علوم حصولی روز است - تفکیک کند؛ چراکه ایشان در تحلیل و تفسیر علم حضوری به اختیار، مفهوم «کمال» را از فلسفه یا اخلاق یا... به صورت ناخودآگاه وارد تعبیر علم حضوری به اختیار کرده است. باید از ایشان پرسیم منظور شما از کمال بودن اختیار چیست؟ کمال فلسفی را قصد کرده‌اید یا کمال اخلاقی را و یا...؟ در هر صورت، آیا در علم حضوری همگانی به حقیقت اختیار، مفهوم کمال فلسفی یا کمال اخلاقی نهفته است؟ مگر «کمال بودن یک کمال» (کمال از آن جهت که کمال است) معقول اول است که بتوان مصادیق شخصی آن را به سادگی در علم حضوری یافت؟ آیا عرف و عوام الناس که درک وجدانی آنها ملاک درستی تحلیل مکتب تفکیک از حقیقت اختیار دانسته شده است، تفاوت میان کمال فلسفی با کمال اخلاقی را درک می‌کنند تا بخواهند با دقت کردن در علوم حضوری خود، آنها را در درون امور وجدانی یا در بیرون آنها بیابند؟ اصلاً بر چه اساسی می‌توان آنچه را در درون می‌یابیم، کمال فلسفی یا اخلاقی انسان - از آن جهت که انسان است - به‌شمار آوریم؟ آیا نمی‌شود خصوصیتی در خود بیابیم که مصداق نقص نسبی باشد؟ آیا اصل اختیار - صرف نظر از آنچه اختیار می‌شود - یک کمال بالفعل است؟ آیا نمی‌شود اختیار نیز مانند حرص و آز و حسد که در درون ما هست و آن را به علم حضوری می‌یابیم (ر.ک به: نساء (۴)، (۱۲۸)، مصداق نقص نسبی باشد؟ مگر بعضی از انسان‌های با اختیار از سنگ‌های به‌ظاهر بی‌اختیار کمتر نیستند؟ مگر انسان‌های غافل همچون چارپایان یا کمتر از آنها نیستند؟ مگر انسان‌های عاصی پست‌تر از آسمان و زمینی که مطیع خداوندند ولی اختیار انسانی ندارند، نیستند؟ به‌نظر ما، اختیار و قدرت انتخاب فی‌الجمله کمالند، ولی کمال بودن آنها مستند به یافت درونی و وجدانی نیست؛ زیرا صرف اینکه یک چیز را در درون خود می‌یابیم، دلیل بر این نیست که آن چیز مصداقی از کمال برای انسان بماهوانسان باشد (ر.ک به: بقره (۲)، ۷۴؛ اعراف (۷)، ۱۷۹؛ فرقان (۲۵)، ۴۴؛ فصلت (۴۱)، ۱۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۵).

خلاصه اینکه تعریف یا تنبیه نویسنده محترم در مورد حقیقت اختیار، نه تنها برخلاف ادعای ایشان فهم وجدانی و بی‌واسطه نیست، حتی یک گزارش دقیق از علم حضوری نیز نیست، بلکه آمیزه‌ای است از یک علم حضوری و برخی معلومات حصولی غیر وجدانی و قابل مناقشه.

۶. عدم توجه به تفاوت‌های مفهوم و حقیقت «اختیار» با مفهوم و حقیقت «قدرت»

مؤلف محترم می‌نویسد:

«شهود وجدانی نشان می‌دهد که گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). «بر اساس این توضیحات

وجدانی می‌توان قوام اختیار را به «دو طرفگی»، یعنی وجود دو راهی فعل و ترک، پیش‌روی فاعل و توانایی او در انتخاب هر یک از این دو راه دانست» (همان، ص ۲۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این عبارات نیز نویسنده محترم بین امور وجدانی و تفسیر و توضیح امور وجدانی ترکیب کرده و اصطلاح تناقض‌آمیز «توضیحات وجدانی» را درست کرده و در کنار اصطلاح «شهود وجدانی» قرار داده است تا بیشتر روشن شود که ایشان به تفاوت میان شهود و توضیح شهود توجه لازم را ندارد. به‌هرحال در این عبارت نیز - صرف نظر از خلط بین علم حضوری و تفسیر حصولی آن - اشکالات فراوانی وجود دارد؛ زیرا با اینکه قدرت از مبادی اختیار است، ولی در حقیقت اختیار داخل نیست و تفسیر اختیار با قدرت (چه مطلق قدرت و چه قدرت بر انتخاب) مغالطه است.

۶-۱. اشکال لحاظ کردن «مطلق قدرت» در تفسیر اختیار

اختیار همان‌طور که مشروط به علم است، مشروط به یک نوع خاص از قدرت نیز هست. ولی مسلماً حقیقت اختیار با حقیقت قدرت متفاوت است و نباید قدرت را همان اختیار یا داخل در حقیقت اختیار دانست.^۱ توجه به موارد زیر تفاوت اختیار و قدرت را روشن‌تر می‌کند:

الف) بالوجدان دو گزاره «زید قادر است» و «زید مختار است» یک مطلب را به ما نمی‌فهمانند؛ چنان‌که بالوجدان دو قضیه «اگر زید زنده بود می‌توانست این وزنه را بردارد» و «اگر زید زنده بود، اختیار داشت این وزنه را بردارد» هم‌ارز نیستند.

ب) در مفهومی که ما از اختیار داریم، یک نوع اراده و خواست و محبت و تشخیص خیریت وجود دارد. ولی در مفهوم قدرت یا توان، چنین امری را نمی‌یابیم. به همین دلیل، قدرت (صرف نظر از بقیه خصوصیات موجود قادر) یک نوع حالت تساوی نسبت به فعل و ترک (در موارد خاص) دارد. ولی خواست و اراده و اختیار ما (در موارد خاص) همیشه حالت تساوی ندارند و دست‌کم گاهی نسبت به یک طرف متمایل هستند؛ مثلاً کسی که عطش شدیدی دارد و برای او آب می‌آورند، قبل و بعد از عطش به‌نحو یکسانی زور و قدرت بر نوشیدن و ترک نوشیدن آب دارد. ولی خواست و اراده و محبت و تشخیص خیریت (اختیار) او، قبل و بعد از عطش، نسبت به آشامیدن و نیاشامیدن آب کاملاً متفاوت است.

ج) اصل قدرت (صرف نظر از یک مقدور خاص که در بند قبلی گفتیم) تشکیکی است، ولی

۱. گاهی در تعاریف و حدود، امری را که داخل در حقیقت محدود نیست از باب زیادتی حد بر محدود ذکر می‌کنند. روشن است که اگر نویسنده محترم چنین عذری بیاورد، در واقع پذیرفته است که قدرت در حقیقت اختیار داخل نیست.

اصل اختیار (صرف نظر از مورد اختیار) تشکیکی نیست. به همین دلیل، اگر به کسی بگوییم «چقدر قدرت و زور دارد» صحیح است و او را ستوده‌ایم و طبعاً خوشحال خواهد شد. اما معنا ندارد او را این چنین ستایش کنیم که «چقدر اختیار دارد».

د) در اطلاق قدرت، علم و حتی حیات شرط نیست، ولی در اختیار شرط است. از این رو اگر به چیزی علم نداشته باشیم و بعد بازخواست شویم که چرا آن کار را نکرده‌ایم، طبعاً خواهیم گفت که اصلاً خبر (علم) نداشتیم، بنابراین در ترک فعل مزبور اختیار نداشته‌ایم (ترک اختیاری نداشته‌ایم). اما در این شرایط نمی‌توانیم عذر بیاوریم که قدرت نسبت به آن کار نداشته‌ایم؟ در واقع ما همواره به خاطر قصور و تقصیر اختیاری بازخواست می‌شویم، ولی هرگز برای محدودیت قدرت بازخواست نمی‌شویم. حتی اگر کسب یک نوع قدرت به اختیار باشد و ما در کسب آن قدرت کوتاهی کرده باشیم، باز هم برای قصور یا تقصیر اختیاری بازخواست شده‌ایم نه به خاطر کم‌وزیاد بودن قدرت.

ه) ما هرگز کاری را از آن حیث که قادر هستیم، خیر تشخیص نمی‌دهیم و اختیار نمی‌کنیم. اگر چیزی را برداریم نمی‌گوییم برداشتم چون می‌توانستم. این طور نیست که ما با اختیار خود غذا می‌خوریم چون می‌توانیم غذا بخوریم، بلکه به دلیل اینکه به غذا احتیاج داریم یا از غذا لذت می‌بریم یا...، غذا خوردن را اختیار می‌کنیم.

و) گاهی کاری را اراده و اختیار می‌کنیم ولی در عمل روشن می‌شود که قدرت انجام آن کار را نداریم. در این موارد با اینکه حقیقتاً قدرت آن کار را نداریم، ولی آن را اراده و اختیار کرده‌ایم. بنابراین از این نظر هم اختیار با قدرت متفاوت است. شاید از اینجا بتوان نتیجه گرفت که در اختیار، علم و قدرت واقعی شرط نیست.

۶-۲. اشکالات لحاظ کردن «قدرت بر انتخاب» در تفسیر اختیار

اشکالات اینکه گوهر و قوام اختیار را «قدرت بر انتخاب» معرفی کنیم، از اشکالات اینک حقیقت اختیار را «مطلق قدرت» بدانیم، اگر بیشتر نباشد کم‌تر نیست؛ چراکه در این صورت، علاوه بر اینکه قدرت را در حقیقت اختیار اخذ کرده‌ایم، خود اختیار را هم در تعریف حقیقت اختیار ذکر کرده‌ایم. به تعبیرهای نویسنده محترم دقت کنید: «گوهر اختیار، قدرت انتخاب... است». «می‌توان قوام اختیار را به... توانایی او در انتخاب... دانست». با توجه به اینکه اختیار و انتخاب دست‌کم از منظر ایشان یکی است، می‌توان گفت که ایشان به زبان ساده می‌فرماید: «اختیار» عبارت است از قدرت بر «اختیار». اما تبدیل لفظ «اختیار» به «انتخاب» و اخذ واژه «قدرت» در تعریف «اختیار»، دست‌کم دو اشکال عمده دارد:

یک) اول اینکه تعاریف لفظی فقط به درد کسی می‌خورند که معنا را می‌داند، ولی لفظ و لغت (زبان فارسی یا عربی یا...) را نمی‌داند؛ درست مثل اینکه به کسی که انسان را می‌شناسد ولی نمی‌داند در زبان عربی و فارسی، الفاظ انسان و بشر مترادف هستند بگوییم: «انسان همان بشر است». این قبیل تعاریف لفظی حتی خاصیت «تنبیه» نسبت به مفهوم و معنا را هم ندارند. بنابراین اگر نویسنده محترم قصد بازی با الفاظ ندارد و قصد دارد معنای اختیار حقیقی را روشن کند یا نسبت به معنای حقیقی تنبیه و تنبیهی بدهد، یک تعریف دوری ارائه کرده است. شاید اگر ایشان تلاش کند معنای مورد نظر خود از اختیار را به زبان انگلیسی توضیح دهد، متوجه شود که تعریف اختیار به انتخاب، نه تعریف حقیقی است و نه حتی تنبیه بر معنای بدیهی اختیار است. بلکه اختیار و انتخاب دو لفظ مصطلح در فارسی و عربی برای یک حقیقت هستند.

دو) اینکه عبارت مزبور تناقض‌آمیز است؛ چراکه از یک‌سو توان و قدرت داخل در معنای اختیار و انتخاب هست و از سوی دیگر نیست. وقتی می‌گویید «اختیار عبارت است از توان بر اختیار»، در اختیار اول، قدرت و توان را داخل در معنای اختیار دانسته‌اید، ولی در اختیار دوم آن را داخل معنای انتخاب و اختیار ندانسته‌اید؛ زیرا اگر توان در معنای اختیار دوم (انتخاب) هم داخل باشد، تسلسل می‌شود.

ممکن است کسی در دفاع از دیدگاه نویسنده محترم ادعا کند که اختیار غیر از انتخاب است و قدرت در معنای اختیار اخذ شده است، ولی در معنای انتخاب وجود ندارد. اما:

اولاً تقریباً همگان قبول دارند که دست‌کم در مورد انسان‌ها و به‌صورت موجه جزئی، اختیار همان انتخاب است. ثانیاً این ادعای بی‌دلیل، برخلاف دیدگاه مکتب تفکیک است و نویسنده نیز اختیار و انتخاب و گزینش را به جای هم به‌کار می‌برد (ر.ک به: رحیمان، ۱۳۹۶، ص ۲۳). ثالثاً اگر انتخاب با اختیار متفاوت است، نویسنده محترم باید معنای انتخاب را توضیح دهد تا ما معنای توان بر انتخاب را بفهمیم و سپس معنای اختیار را متوجه شویم. یعنی باید توضیح دهد که اختیار چه تفاوتی با انتخاب دارد که در یکی مفهوم قدرت هست و در دیگری نیست. آیا انتخاب نیز مانند اختیار امری وجدانی است؟ یعنی آیا ما یک اختیار در درون خود می‌یابیم که قدرت در آن لحاظ شده و یک انتخاب در درون خود می‌یابیم که قدرت در آن لحاظ نشده است؟

۶-۳. اشکالات لحاظ کردن انتخاب در معنای قدرت

نویسنده محترم برای تأکید بر رابطه «حقیقت اختیار» با «حقیقت قدرت» می‌فرماید: «معنای سلطه فاعل آن است که وی در همان شرایطی که فعل را انتخاب کرده، بتواند ترک را برگزیند» (همان، ص ۲۳: تأکید از متن اصلی است). متأسفانه در این عبارت هم بی‌دقتی زیادی صورت گرفته است:

نخست اینکه نویسنده محترم پس از آنکه اختیار را به قدرت و سلطه فاعل بر انتخاب توضیح داد، در این عبارت سلطه فاعل را هم با واژه «انتخاب» و «گزینش» توضیح می‌دهد. یعنی انتخاب را با خود انتخاب توضیح می‌دهد:

اختیار (انتخاب) ← سلطه (قدرت) فاعل بر انتخاب ← انتخاب

دوم اینکه در این عبارت، معنای سلطه فاعل نیز با واژه «توانایی» که ترجمه فارسی «قدرت» است توضیح داده شده و در واقع صرفاً یک نوع تبدیل لفظ عربی به فارسی صورت گرفته است و هیچ توضیحی درباره مفهوم و معنای قدرت و توان داده نشده است.

قدرت (توانایی) ← سلطه فاعل ← توانایی (قدرت)

۷. عدم توجه به تفاوت امکان ذاتی و امکان بالقیاس

نویسنده محترم می‌فرماید:

«گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (همان، ص ۲۲). «می‌توان قوام اختیار را به «دو طرفگی» ... دانست» (همان، ص ۲۳).

مغالطه‌ای که در تحلیل نویسنده محترم در این عبارات و عبارت قبلی اتفاق افتاده این است که ایشان برخلاف فلاسفه، به تفاوت میان (أ) «قدرت به‌عنوان صفت ذاتی»، (ب) «امکان ذاتی»، (ت) «امکان (بالقیاس) نسبت به قدرت و اراده کلی در شرایط متفاوت»، و «عدم امکان (بالقیاس) نسبت به قدرت و اراده جزئی در یک شرایط خاص» توجه نکرده است:

- «قدرت» صفتِ شخصِ قادر است، حتی اگر مقدوری نباشد. اگر هیچ مخلوقی هم نباشد، خداوند متعال توان و قدرت رزق دادن و بخشیدن گناهان و... را دارد. فلاسفه برای بیان این مطلب از اصطلاح ذاتی (خود؛ به‌خودی خود) استفاده می‌کنند و می‌گویند قدرت جزء صفات ذاتی است.

- «امکان ذاتی» صفت شیئی است که متعلق قدرت شده و یا خواهد شد. همان‌طور که قدرت فاعل صرف نظر از وجود مقدور هست، امکان مقدور نیز - در تحلیل عقلی - صرف نظر از وجود قادر هست.

- «امکان بالقیاس» نه به قادر مربوط می‌شود و نه به مقدور بلکه به رابطه یک شیء با شیء دیگر مربوط می‌شود. یعنی امکان بالقیاس در جایی مطرح می‌شود که امری نسبت به امر دیگری سنجیده شود و هیچ نوع رابطه ضروری با آن نداشته باشد؛ مثلاً اگر معاذالله دو واجب‌الوجود

بالذات داشتیم، هر دو نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس داشتند؛ چنان‌که اگر دو ممتنع‌الوجود بالذات هم داشتیم، هر دو نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس داشتند. بنابراین امکان بالقیاس دائر مدار امکان ذاتی نیست، هرچند در ممکن‌الوجودها هم مصداق دارد.

اکنون با آشنا شدن با این اصطلاحات می‌توانیم یکی دیگر از موارد اشتباه مکتب تفکیک در تحلیل «حقیقت اختیار» و «اختیار حقیقی» را در ضمن تحلیل مثال نویسنده محترم در باب «آب آشامیدن و آب نیاشامیدن در شرایط معین» توضیح دهیم:

(الف) علم و قدرت و اختیار سه صفت ذاتی برای انسانند. یعنی صرف نظر از هر چیز دیگر، از جمله نوشیدن و ننوشیدن آب، می‌توان گفت انسان قادر است.

(ب) آب نوشیدن امکان ذاتی دارد یا به‌خودی‌خود ممکن‌الوجود و العدم است. یعنی صرف نظر از نوع فاعل و علم و اختیار و انگیزه و قدرت او، عقل حکم می‌کند که تحقق آب نوشیدن در بعضی شرایط، و همچنین عدم تحقق آب نوشیدن در بعضی شرایط، مستلزم اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نمی‌شود.

(ج) آب نوشیدن نسبت به قدرت انسان صرف نظر از شرایط خاص (نه در یک زمان و مکان و شرایط معین)، امکان (بالقیاس) دارد. یعنی عقل می‌گوید نه ضرورت دارد که همواره قدرت انسان به نوشیدن آب تعلق بگیرد و نه محال است که همواره قدرت انسان به آشامیدن آب تعلق بگیرد. آب نوشیدن نسبت به «اراده و خواست و اختیار کلی انسان صرف نظر از شرایط خاص» نیز امکان (بالقیاس) دارد. یعنی عقل می‌گوید نه ضرورت دارد انسان همواره آب نوشیدن را بخواهد و اختیار کند و نه محال است که انسان همواره آب نوشیدن را اختیار کند.

(د) آب نوشیدن در یک زمان و مکان و شرایط خاص درونی و بیرونی، نسبت به اراده و اختیار و قدرت جزئی انسان یا ضرورت (بالقیاس) دارد و یا امتناع (بالقیاس) دارد، ولی امکان (بالقیاس) ندارد. یعنی محال است انسان در یک شرایط معین (در یک زمان و مکان و شرایط خاص) هم آب نوشیدن را بخواهد و هم آب ننوشیدن را؛ چنان‌که محال است در یک شرایط معین، قدرت بر نوشیدن و ننوشیدن داشته باشد.

اندکی تأمل در درک وجدانی برای پذیرش ادعای فلاسفه کافی است. آیا می‌شود در یک لحظه یک چیز را هم دوست داشته باشیم و هم از آن متنفر باشیم؟ اگر موجودی دارای چند بعد باشد، می‌شود یک بعد او را دوست داشته باشیم و بعد دیگر او را دوست نداشته باشیم؛ چنان‌که می‌شود زمانی یک بعد او را دوست داشته باشیم و زمانی دیگر همان بعد را دوست نداشته باشیم. اما در هر دو فرض، یک چیز را در یک زمان دوست داشته و چیز دیگری را یا همان چیز را در زمانی دیگر

کراهت داشته‌ایم. در مورد قدرت نیز معنا ندارد هم‌زمان (به تعبیر نویسنده، در شرایط معین) قدرت بر جمع نقیضین داشته باشیم. بله، می‌شود قدرت را به‌طور کلی (یعنی صرف نظر از یک زمان و مکان و شرایط خاص) با آب نوشیدن و آب ننوشیدن مقایسه کنیم و بگوییم امکان (بالتقیاس) دارد. همان‌طور که «من می‌توانم آب بنوشم» درست است، «من می‌توانم آب ننوشم» هم درست است. ولی «من می‌توانم در یک زمان هم آب بنوشم و هم آب ننوشم» محال است.

۸. عدم توجه به دو معنای عام و خاص «فعل اختیاری»

نویسنده محترم می‌نویسد:

«فعل اختیاری مادام که انجام نشده است و تا آستانه فاعلیت مختارانه به‌هیچ‌وجه معین و مشخص نیست ... تقریربخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است؛ آن‌هم در حین انجام فعل نه پیش از آن» (همان، ص ۲۴). «می‌گوییم "من نسبت به نوشیدن یا ننوشیدن آب مختارم". اما اینکه بگوییم "من تنها مختارم که آب بنوشم و نمی‌توانم ننوشم"، معنایی ندارد» (همان، ص ۲۲-۲۳).

کمی در عبارت «فعل اختیاری، مادام که «انجام» نشده است» تأمل کنید. نویسنده محترم در این عبارت فقط انجام دادن یک کار را «فعل اختیاری» حساب کرده و ترک آن را «فعل اختیاری» شمرده است. البته ایشان توجه دارد که ترک «فعل اختیاری» نیز اختیاری است، ولی توجه ندارد که «ترک فعل اختیاری»، خود یک «فعل اختیاری» است. در واقع ما فعل اختیاری را به دو معنای عام و خاص به‌کار می‌بریم و نویسنده محترم به تفاوت این دو کاربرد توجه نکرده و در مورد بنیادی‌ترین مبنای خود دچار مغالطه شده است. برای اینکه اشتباه ایشان روشن شود، ما بحث را ذیل دو عنوان بررسی می‌کنیم: «پیش از فعل اختیاری» و «هنگام فعل اختیاری».

۸-۱. «پیش از فعل اختیاری» یا «در آستانه انجام فعل اختیاری»

اینکه قدرت بر فعل و ترک باید تا آستانه فعل باشد، مشابه این قول بعضی از قدماست که «قدرت باید مقارن فعل باشد». این دیدگاه را شیخ‌الرئیس نقل و نقد کرده و فخررازی به نقد او اشکال گرفته و صدرالمتهلین نیز اشکال فخر را جواب داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸-۱۰). به هر حال ما پاسخ این دیدگاه را براساس مبانی فلاسفه - ولی با عبارات خود - به این صورت می‌دهیم که فعل اختیاری دو کاربرد دارد:

یک) فعل اختیاری به معنای عام که شامل انجام اختیاری کار اختیاری و ترک اختیاری کار اختیاری می‌شود.

دو) فعل اختیاری به معنای خاص که در مقابل ترک اختیاری آن کار است.

زمانی که فعل اختیاری را به معنای عام به کار می‌بریم، همان‌طور که «نماز خواندن» را یک فعل و کار اختیاری می‌شماریم، نماز نخواندن یا ترک نماز خواندن را هم یک فعل و کار اختیاری می‌شماریم. خوردن غذا را کار اختیاری می‌دانیم و نخوردن غذا و امساک و روزه‌داری را هم یک کار اختیاری حساب می‌کنیم. البته ترک غیر اختیاری هم داریم؛ مانند کسی که بخواهد سهام شرکتی را بخرد و به او نفروشد.

به هر حال «ترک اختیاری» نیز یک نوع «فعل اختیاری» به‌شمار می‌رود و دقیقاً به همین دلیل، ترک اختیاری واجبات، استحقاق عقاب دارد. اکنون به عبارت زیر توجه کنید:

«مقصود از «اختیار حقیقی» این است که فاعل مختار واقعاً بتواند در آستانه انجام فعل، هر یک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند» (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱).

ایشان تصور می‌کنند که قبل از نوشیدن آب، هنوز نه فعل نوشیدن را انجام داده‌ایم و نه ترک آن را و در آستانه نوشیدن آب، تصمیم می‌گیریم که آب بنوشیم یا آب ننوشیم؛ گویی کسی که از سحر روزه بوده، هیچ فعل اختیاری انجام نداده و درست نزدیک افطار که می‌خواهد آب بنوشد، تصمیم به فعل (نوشیدن آب) یا ترک (ننوشیدن آب) می‌گیرد.

به هر حال، فعل اختیاری به معنای عام که معادل «اختیار کردن یکی از طرفین فعل و ترک» است، اعم است از فعل اختیاری یک کار به‌خصوص و ترک اختیاری همان کار به‌خصوص. با کمی دقت روشن می‌شود که در این کاربرد عام که «فعل اختیاری» معادل است با «اختیار کردن»، «پیش از فعل اختیاری» و «در آستانه انجام فعل» معنا ندارد؛ چون بالاخره ما در هر زمانی یا اساساً علم نداریم و اختیار هم نداریم و یا علم و اختیار داریم و با علم و اختیار خود مشغول ترک اختیاری یک کار هستیم یا مشغول فعل اختیاری آن کار. بر این اساس، قبل از «خواندن نماز و نخواندن نماز»، هیچ معنای محصلی ندارد. به عبارت دیگر، قبل از اختیار «خواندن یا نخواندن نماز» وجود ندارد. در سراسر زندگی خود، هرگاه که به نماز خواندن علم و توجه داریم، یا اختیاراً مشغول نماز خواندن هستیم یا اختیاراً مشغول نماز نخواندن.

۲-۸. هنگام فعل اختیاری

تصور کنید در ساعت هفت یک لیوان آب در حضور شما قرار دهند و شما در همان ساعت هفت تصمیم گرفته‌اید که دست‌کم تا ساعت هفت‌ونیم افطار نکنید. طبعاً از ساعت هفت تا هفت‌ونیم ترک اختیار آب خوردن را اختیار کرده‌اید و خالی از اختیار نیستید. اما شما در ساعت هفت می‌دانید که در ساعت هفت‌ونیم هم می‌توانید (قدرت و توانایی دارید) آشامیدن آب را انتخاب کنید و روزه

خود را افطار کنید و هم می‌توانید نیاشامیدن آب را انتخاب و اختیار کنید و به روزه خود ادامه بدهید. ولی از همان ساعت هفت هم می‌دانید که وقتی ساعت هفت و نیم شود، در آن لحظه به خصوص و در آن «شرایط معین» فقط قدرت و توان انتخاب یکی از دو کار (آشامیدن و نیاشامیدن) را دارید. یعنی نمی‌توانید (قدرت ندارید) در ساعت هفت و نیم (در یک شرایط معین) هم آشامیدن و هم نیاشامیدن آب را انتخاب کنید. آیا معنا دارد که در ساعت هفت تصمیم بگیرید که در ساعت هفت و نیم هم آب را بنوشید و هم آب را بنوشید؟ وقتی هم که ساعت هفت و نیم شود، بعد از اینکه با اختیار خود مشغول نوشیدن آب شوید، دیگر در همان لحظه و شرایط معین که مشغول نوشیدن آب هستید، قدرت و توان انتخاب کردن نیاشامیدن آب را ندارید. طبعاً اگر نخوردن آب در ساعت هفت و نیم را هم انتخاب کنید، دیگر قدرت و توان انتخاب کردن نوشیدن آب در همان زمان را ندارید. بلکه در زمان دوم می‌توانید آب بنوشید؛ درست مثل کسی که نماز را در وقت آن ترک کرده است، اکنون می‌تواند نماز بخواند ولی نه در همان شرایط و زمانی که آن را ترک کرده است. پس در مثال نویسنده محترم در همان لحظه و شرایطی که آب نخوردن را اختیار و انتخاب کرده‌ایم، قدرت و اختیار بر آب خوردن نداریم و هنگام آب خوردن نیز در همان زمان و شرایط آب خوردن، قدرت و اراده ترک آب خوردن و امساک را نداریم.

بنابراین برخلاف ادعای نویسنده محترم - که می‌فرماید «گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲) - حق با فلاسفه است که هرگز در یک شرایط معین، قدرت بر انتخاب دو طرف فعل و ترک را نداریم، بلکه قدرت بر انتخاب فعل و ترک را در دو زمان و دو شرایط داریم. اگر واقعاً در خود چنین قدرتی می‌بینید که در یک شرایط معین هم فعل و هم ترک را انتخاب کنید، یک بار قوه و قدرت خود را بالفعل کنید و در یک شرایط معین زمانی و مکانی، یک کار را هم انجام دهید و هم انجام ندهید. یا دست کم تصمیم بگیرید که در یک زمان هر دو را انجام بدهید.

باید تأکید کنیم قبل از اینکه علم یا توجه به یک فعل خاصی مانند نوشیدن آب داشته باشیم، فعل و ترک ارادی و اختیاری و «قدرت بر انتخاب» برای ما مطرح نیست؛ زیرا علم جزء مبادی اصلی اراده و اختیار و انتخاب و قدرت بر انتخاب است. یعنی اگر نسبت به فعل خاصی علم نداشته باشیم، دو گزینه نزد ما مطرح نیست که «قدرت بر انتخاب» یکی از آنها داشته باشیم. بعد از علم هم که اراده و اختیار و قدرت بر انتخاب می‌آید، هم‌زمان با حصول علم، اختیار بالفعل نسبت به ترک یا فعل نیز می‌آید و معنا ندارد که من نسبت به کاری علم داشته باشم و در یک زمان واحد، نه آن کار را بخواهم و نه آن کار را نخواهم و یا هم آن کار را بخواهم و هم آن کار را نخواهم. یعنی در صورت علم به یک کار اختیاری، معنا ندارد صرفاً قوه و قدرت انتخاب داشته باشم و هیچ‌کدام از

فعل و ترک را بالفعل اختیار نکرده باشم. انسان بعد از حصول علم یا توجه، هیچ لحظه‌ای خالی از انتخاب و اختیار یکی از دو گزینه (فعل و ترک) نیست. حتی یک لحظه وجود ندارد که ما حالت تساوی نسبت به دو طرف فعل و ترک اختیاری داشته باشم. بنابراین سخنان پیش گفته اشکال دارند. تعبیر «قبل از فعل» و «در آستانه فعل» ناشی از مغالطه‌ای است که میان دو معنای فعل به معنای عام و فعل به معنای خاص برای نویسنده محترم رخ داده است. همان‌طور که نویسنده محترم گاهی توجه کرده، آب نیاشامیدن هم اختیاری است (همان، ص ۲۲-۲۳). اما اگر آب نیاشامیدن را هم اختیاری می‌دانیم، منظور از «قبل از آب نوشیدن و آب ننوشیدن» چه زمانی است؟ چه زمانی است که ما نه آب می‌نوشیم و نه آب نمی‌نوشیم! حالت «دو طرفگی» و «بی‌تعینی» نسبت به فعل و ترک، در چه زمانی بوده است؟

شاید اگر بحث را بر سر افعال اختیاری خداوند ببریم، درک منظور ما روشن‌تر باشد؛ چرا که برای خداوند بی‌توجهی به علم و قدرت خود معنا ندارد و قدرت و علم و اراده او همیشگی و مانند ذات او ضروری هستند. درحالی‌که انسان ممکن است علم نداشته باشد یا به علم خود علم و توجه نداشته باشد یا به قدرت خود علم و توجه نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۲). صرف نظر از این‌که خداوند زمان ندارد، آیا معنا دارد بگوییم خداوند قبل از فعل اختیاری، دو گزینه فعل و ترک برایش وجود داشته است. طبعاً اگر منظور یک فعل خاص در مقابل ترک باشد، قبل از فعل معنا دارد یعنی مثلاً قبل از خلق عالم ولی اگر فعل اختیاری خداوند را اعم از فعل و ترک بگیریم، دیگر «قبل از فعل اختیاری» معنا ندارد. حضرت حق وقتی عالم را خلق نکرده، خلق نکردن را اختیار کرده و بعد از خلق عالم، خلق کردن را اختیار کرده است. اختیار خداوند، در یک زمان و شرایط معین (با صرف نظر از مناقشه در تعبیر زمان و شرایط)، تعیین خلق نکردن دارد و در زمان دیگر، تعیین بخش خلق عالم است. یعنی در هر زمانی، یا خداوند خلق عالم را نمی‌خواهد و یا می‌خواهد. زمان یا شرایط معینی وجود ندارند که هر دو اراده فعل و ترک فعل برای او با هم بی‌تعیین باشند.

نتیجه‌گیری

تحلیل مکتب تفکیک در زمینه حقیقت اختیار و اختیار حقیقی اشکالات زیادی دارد که برخی از آنها به قرار زیر هستند:

الف) عدم توجه به اشکالات فلاسفه و متکلمان بر دیدگاه اشاعره (که از جهاتی مشابه دیدگاه ایشان است)

ب) عدم توجه به درجات علم حضوری و تأثیر آن در تفسیر نادرست امور وجدانی

ج) عدم توجه به تشکیکی بودن برخی حقایق و اینکه نباید حکم یک مرتبه را به سایر مراتب سرایت داد

د) عدم توجه به تفاوت اعتبار «علوم حضوری» و «تفاسیر علوم حضوری»

ه) عدم توجه به تفاوت اعتبار سطوح مختلف تعبیر و تفسیر

و) عدم توجه به تفاوت‌های مفهوم و حقیقت «اختیار» با مفهوم و حقیقت «قدرت»

ز) عدم توجه به تفاوت امکان ذاتی با امکان بالقیاس در شرایط متفاوت

ح) عدم توجه به دو معنای عام و خاص «فعل اختیاری» و غفلت از اینکه اختیار فعل و اختیار ترک آن فعل در یک شرایط معین مستلزم اجتماع نقیضین است.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن غیلان بلخی (غیلانی)، فریدالدین عمر بن علی (۱۳۷۷). حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۵ق)، لباب المحصل فی اصول الدین. به تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن رشد ابوالولید، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر مابعد الطبیعة. تهران: حکمت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. به تحقیق از سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. _____ (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. با مقدمه و تحقیق فؤاد الأهوانی. پاریس: دار بیلیون.
۶. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم. تهران: الزهراء.
۷. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه. با ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
۸. ایجی، عضدالدین و میرسیدشرف جرجانی (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. با تصحیح بدرالدین نعلسانی. قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. با مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. با تحقیق و مقدمه از مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. با تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. دغیم، سمیح (۲۰۰۱م). موسوعه مصطلحات الإمام فخرالدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۴. دوانی، محمد بن سعد (مشهور به جلال الدین) و ملا اسماعیل خواجهانی (۱۳۸۱). سبع رسائل.

- تقدیم، تحقیق و تعلیق از سیداحمد تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات. چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۶. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد و حبیب‌الله (مشهور به میرزاجان) باغنوی شیرازی (۱۳۸۱). الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی. با مقدمه و تصحیح از مجید هادی‌زاده. تهران: میراث مکتوب.
۱۷. رحیمیان، علیرضا (۱۳۹۶). مسأله علم الهی و اختیار، «واکاوی علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان». قم: دلیل ما.
۱۸. رحیمیان، علیرضا و سعید رحیمیان (۱۳۹۵). «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان». فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه. سال سیزدهم، ش ۵۱. ص ۱۱۰-۱۳۶.
۱۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة. با تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۲۰. _____ (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. چاپ شده در: صدرالمتألهین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. با تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شریف‌الرضی، محمدبن‌حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. با تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۲۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. با مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. با تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۵. _____ (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. با تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. با تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
۲۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۸. صفار، محمدبن الحسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. با تصحيح و تعليق از محسن كوچه باغی. چاپ دوم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲۹. صليبا، جميل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
۳۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبة المسائل التصيرية (۲۰ رساله). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۱. _____ (۱۳۷۴). آغاز و انجام. با مقدمه، شرح و تعليقات حسن حسن زاده آملی. چاپ چهارم. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. چاپ دوم. بیروت: دار الأضواء.
۳۳. فتال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۷۵). روضه الواعظین و بصیره المتعظین. قم: انتشارات رضی.
۳۴. مجمع البحوث الاسلامیة (۱۴۱۴ق). شرح المصطلحات الفلسفية. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۳۵. میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷). القبسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

نقد و بررسی تحلیل معناشناختی مصلحت از دیدگاه علامه طباطبایی

مهدی برهان مهریزی^۱

چکیده

مطابق دیدگاه علامه، مصلحت عبارت است از بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مترتب گردد بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خوبش محروم گردد. این تعریف به سه عنصر اصلی «مصلحت، امری از سنخ بودن و وجود»، «مقتضای طبیعت اصلی اشیاء» و «ترتّب خیر و نفع شایسته بر طبیعت اصلی اشیاء» و دو عنصر فرعی دیگر قابل تحلیل معناشناختی است. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت روشن می‌شود. گرچه تعریف ارائه‌شده تعریف دقیقی است، اما به نظر می‌رسد جامع افراد نبوده و تنها شامل مصلحت تکوینی باشد. به همین جهت اگر بخواهیم تعریف جامعی ارائه دهیم، باید بگوییم "مصلحت، شایستگی و تناسب هر امری با مقتضای حقیقت اصلی شیء است". این تعریف به سه عنصر اصلی «مصلحت، امری وجودی و عدمی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی اشیاء»، «مقتضای حقیقت اصلی اشیاء» و «وابستگی مراتب مصلحت، به میزان تناسب و شایستگی با حقیقت اصلی اشیاء» و سه عنصر فرعی دیگر قابل تحلیل است. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت نیز روشن می‌شود.

واژگان کلیدی: مصلحت، مفسده، طبیعت اصلی، فواعل مستکمل و فواعل غیر مستکمل.

مقدمه

«مصلحت» از واژگانی است که در علوم گوناگون کاربرد دارد. به‌عنوان مثال، در الهیات «مصلحت» مبنای بحث از فعل الهی و نظام احسن است، در فقه اهل سنت بسیاری از احکام با استفاده از ملاک «مصلح مرسله» تعیین می‌شوند و در فقه شیعی نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است و در متابعت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد واقعی یا در باب تراحم احکام نقش آفرینی می‌کند. همچنین «تشخیص مصلحت نظام» از مهم‌ترین بحث‌های فقه سیاسی است که بسیاری از احکام ثانویه و احکام حکومتی براساس آن تصویب و صادر می‌شود. در فلسفه‌های مضاف، به‌ویژه در فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست، واژه «مصلحت» کاربرد مهم و گسترده‌ای دارد. شاید بتوان ادعا کرد که «مصلحت» از اصولی‌ترین مفاهیم کاربردی در این دانش‌ها به حساب می‌آید؛ چراکه این واژه مبنا و ملاک وضع قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی است.

از آنجاکه میزان و دیگر آثار علامه طباطبایی اقیانوس عمیق معارف اسلامی است، نگارنده بر آن شد تا بعد از تحقیق و تبیین در آثار وی، تحلیل معناشناختی مصلحت از دیدگاه این فیلسوف و مفسر بزرگ را، مورد نقد و بررسی قرار دهد.

در این راستا، اندیشمندان اسلام و غرب به تناسب حوزه‌های مختلف علمی، اعم از فقه، اصول، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، به «مصلحت» و موضوعات پیرامون آن پرداخته‌اند و در برخی کتاب‌ها و مقاله‌ها به تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت پرداخته شده است. اما به تفصیل مورد توجه نبوده است؛ به‌گونه‌ای که به تحلیل معنای مصلحت، مؤلفه‌ها و عناصری که تشکیل دهنده حقیقت مصلحت بپردازند.

۱. تعریف مصلحت

بیشتر اهل لغت واژه «مصلحت» را به معنای «صلاح»، «شایسته» و «تناسب» می‌دانند (معین، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۱۷۶؛ عمید، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۱۱۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷). به همین جهت، علامه طباطبایی ذیل آیه ۸۳ سوره شعرا، با ارجاع به کتاب «مفردات راغب» در صدد

تعریف «صلاح» برآمده و معتقدند که «صلاح» یا «مصلحت» به معنای «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خوبش محروم شود.» است. در مقابل، «فساد» یا «مفسده» عبارت است از «تغییر هر چیزی از مقتضای طبیعت اصلی اش» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸).

۲. تحلیل تعریف مصلحت

با دقت در تعریف ارائه شده از «مصلحت»، در مقام تحلیل این معنا پی می‌بریم که «مصلحت» دارای سه عنصر اصلی و دو عنصر فرعی است که عناصر اصلی را به «مؤلفه‌های مصلحت» و عناصر فرعی را به «نکات اساسی» مصلحت معرفی می‌کنیم.

۳. مؤلفه‌های مصلحت

مطابق تعریف مذکور، مؤلفه‌های مصلحت - که همان مقومات و ارکان مصلحت هستند - عبارتند از:

۳-۱. مصلحت، امری از سنخ بودن و وجود

توضیح آنکه به قرینه مقابله «صلاح» با «فساد»، روشن می‌شود که «صلاح» و «مصلحت» امری است از سنخ بودن و وجود در مقابل «فساد» که از سنخ عدم، نقص و انحراف است؛ چراکه «فساد» عبارت است از «تغییر و انحراف هر چیزی، از مقتضای طبیعت اصلی اش» و «صلاح» عبارت است از «بودن هر چیزی بر مقتضای طبیعت اصلی اش». در واقع قید «بودن شیء بر طبیعت اصلی» در مصلحت، مقابل قید «انحراف و تغییر شیء از طبیعت اصلی» در مفسده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ ج ۲۰، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۳-۲. مصلحت، مقتضای طبیعت اصلی اشیاء

مصلحت مقتضای طبع اصلی شیء است. یعنی طبیعت و سرشت اصلی شیء مقتضی «مصلحت» است. در اینجا مناسب است قبل از تحلیل «مقتضی بودن» و «طبیعت اصلی» به این نکته اشاره شود که فعل الهی نفس مصلحت است، نه اینکه فعل الهی مانند فعل ارادی انسان دارای مصلحت باشد و از آنجاکه عالم هستی با نظام جاری در آن فعل الهی است، گذشته از آنکه کل نظام هستی به سوی غایات و مصالحی پیش می‌رود، طبیعت و ذات هر جزئی از اجزاء این عالم هستی به گونه‌ای آفریده شده است که مقتضی و خواهان مصلحت و کمال باشد و از مسیر طبیعی و فطری خود منحرف نشوند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰ و ۲۹۶-۲۹۷).

۳-۲-۱. مقتضی بودن

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم معنایی که جامع بین «علیت تحلیلی» و «علیت ناقصه خارجی» یا «سببیت» باشد ارائه دهیم، باید اقتضاء را به معنای «عدم انفکاک» بگیریم (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵)؛ چراکه «اقتضاء» در فواعل غیر مستکمل به معنای «علیت تحلیلی» است و درباره فواعل مستکمل، معنای «علیت ناقصه» یا «سببیت» است.

۳-۲-۲. طبیعت در طبیعت اصلی

واژه «طبع الاصلی» در آثار علامه به ندرت به کار برده شده است. ایشان در مقام تعریف «مصلحت» به نقل از «مفردات راغب»، این واژه را به کار برده‌اند. با مراجعه به عبارات علامه در میزان و دیگر آثار وی، چند احتمال در معنای واژه «طبیعت» به نظر می‌رسد:

احتمال نخست: منظور از واژه «طبیعت»، «فاعل طبیعی» در مقابل «فاعل قسری» است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

احتمال دوم: مراد از واژه «طبیعت»، «طبیعت اشیاء» باشد به معنای چیزی که فاعل قریب حرکت است. در این صورت «طبیعت» در تمام حرکات طبیعی، قسری و ارادی، مقتضی «مصلحت» است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳-۲۱۴).

احتمال سوم: ممکن است «طبیعت» را به معنای «ماهیت به معنای اعم» بدانیم. احتمال چهارم: مراد از اصطلاح «الطبع»، «طبیعت» و «فطرت» موجودات باشد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ج ۱۶، ص ۱۹۰).

احتمال پنجم: منظور از «طبیعت»، همان «حقیقت» و «ذات» اشیاء است به گونه‌ای که شامل مجردات تام و حتی حضرت حق - جلّ و علا - نیز می‌شود.

آنچه به نظر می‌رسد این است که مراد از «طبیعت»، احتمال سوم باشد؛ چراکه به نظر می‌رسد علامه در صدد تعریف جامع از «مصلحت» نبودند؛ به گونه‌ای که شامل مجردات تام و ذات حضرت حق بشود.

۳-۳. ترتب خیر و نفع شایسته بر طبیعت اصلی اشیاء

اثر بودن شیء بر طبیعت اصلی آن این است که «خیر» و «نفع شایسته» بر آن طبیعت مترتب شود. خیر چیزی است که هر شیئی بر حسب طبیعت خود، آن را مطلوب، مقصود و محبوب می‌یابد و به همین جهت خیر همان انتخاب فاعل از میان چند امر مردد است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰). خیر دارای دو گونه ذاتی و غیر ذاتی است. «خیر ذاتی» (حقیقی) خیری است که هدف انسان را تضمین می‌کند و دارای ارزش ذاتی است و «خیر غیر ذاتی» خیری است که

واسطه برای رسیدن به هدف انسان و وسیله‌ای برای ایصال به خیر ذاتی و حقیقی است و دارای ارزش غیربی‌ارزش است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۳).

علامه ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره تفاوت بین «نفع» و «خیر» را این‌گونه بیان می‌کنند که «نفع» خلاف «ضرر» است و این دو واژه بر اموری اطلاق می‌شود که دارای «ارزش غیربی‌ارزش» است و «خیر» و «شر» بر اموری اطلاق می‌شود که دارای «ارزش ذاتی» است (همان، ج ۲، ص ۱۹۷). مؤید این معنا تعریفی است که علامه در رسائل سبعة از نفع به «وسائط و مراتب کمالی بین ذات شیء و خیر اخیر آن» دارند (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۸۱).

۴. نکات اساسی تعریف مصلحت

نکات اساسی همان شرائط و لوازمی هستند که از تعریف به‌دست می‌آیند و عبارتند از:

۴-۱. مصلحت، مشروط به فقدان مانع و قاسر

بودن بر طبیعت اصلی و ترتب خیر شایسته بر آن مشروط به فقدان مانع و قاسر است. به عبارت دیگر، برای تحقق مصلحت علاوه بر مقتضی، مانعی نیز نباید وجود داشته باشد. به اصطلاح مشهور فلاسفه، تحقق هر شیء متوقف بر «وجود مقتضی» و «فقدان مانع» است. در اینجا طبع اصلی هر شیئی مقتضی ثبوت آن امر وجودی و ترتب خیر شایسته است. علاوه بر این باید مانعی که آثار خیر و کمال را تباه می‌کند و موجب فساد آن امر می‌شود نیز مفقود باشد.

۴-۲. طبیعت اشیاء، مایل به مصلحت و بیزار از مفسده

طبیعت و سرشت اشیاء به این امر وجودی‌ای که مصلحت باشد میل و گرایش دارد و از امر عدمی‌ای که فساد باشد نفرت دارد. به عبارت دیگر، در جهان هستی هر نوع پدیده‌ای (اعم از با شعور و بدون شعور) با ساختمان ویژه تکوینی خود به سوی سعادت و مصلحت تکوینی خود متوجه می‌باشد. علامه در آثار مختلف خود به این نکته اشاره می‌کند و دلیل این میل و گرایش را در فطرت و نوع آفرینش مخلوقات جست‌وجو می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۰؛ ج ۵، ص ۱۹۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷).

با توضیحات ارائه‌شده به‌دست می‌آید که «مصلحت» عبارت است از امری وجودی که مقتضای طبیعت اشیاء است و خیر و نفع شایسته و لایق بر آن مترتب می‌گردد؛ مشروط به اینکه مانعی موجب انحراف شیء از مسیر طبیعت نشود. این امر وجودی یعنی «مصلحت»، مورد گرایش طبیعت اشیاء نیز هست. گذشته از این، با دقت در تحلیل ارائه‌شده روشن می‌شود که شرط تحقق مصلحت علاوه بر وجود مقتضی، فقدان مانع و قاسر نیز هست.

۳-۴. پیامد تحلیل

۱-۳-۴. قلمرو مصلحت

از تحلیل معنائشناختی مصلحت چنین نتیجه می‌گیریم که کل عالم هستی، از جمله انسان اگر براساس طبیعت و فطرت اصلی خود سیر کنند، به سعادت و کمالی که برای آنها مقدر شده است می‌رسند و اگر از حدود طبیعی و فطری خود تجاوز نمایند، فاسد می‌شوند و به کمال خود دست نخواهند یافت و این همان «عدل و حکمت الهی» در «نظام احسن» است. بدیهی است که در این راستا انسان دارای امتیاز ویژه «آزادی» و «اختیار» است و به همین جهت، مسئولیت بیشتری نیز دارد.

۵. مصادیق مصلحت

نتیجه مهم دیگر این است که تمام مصادیق مصلحت امکانی، اعم از مصادیقی که عین مصلحت هستند (مانند حقائق مستکمل و غیر مستکمل امکانی) یا مصادیقی که دارای مصلحت هستند (مانند افعال و احکام اعتباری)، در نهایت به مصلحت مطلق که خدای سبحان باشد باز می‌گردند؛ چون «تمام مخلوقات، اعم از مصالح و اشیائی که دارای مصالح هستند، فعل خدای متعال است و از صفت امکان عاری نمی‌باشد و نیاز به علت مرجح دارد و آن علت، همان علت تامه می‌باشد. از طرف دیگر، چیزی جز واجب تعالی در پس ممکنات نیست تا بخواهد علت تامه و یا مرجح مجموع ممکنات باشد. بنابراین خدای متعال علت تامه مجموع فعل خود است و به کل هستی وجود می‌دهد و مرجحی برای کل هستی، جز خدای متعال نیست» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳).

۶. بررسی تحلیل معنائشناختی علامه

۱-۶. نکات مثبت

تعریف علامه طباطبائی از مصلحت، تعریف بسیار دقیق بوده و مطابق با مبانی فکری و ارزشی ایشان است و به خوبی توانسته است مفهوم مصلحت را از دیگر مفاهیم هم‌گون متمایز کند. ولی به نظر می‌رسد تعریف ارائه‌شده از مصلحت، جامع افراد نیست و تنها شامل مصلحت تکوینی است. بدیهی است که این نکته به معنای اشکال و نقد بر علامه نیست؛ زیرا ایشان در صدد تعریف مصلحت به صورت مطلق نبوده‌اند. در ادامه به توضیح این نکته می‌پردازیم.

۲-۶. نکات قابل توجه

مطابق تعریف علامه طباطبائی چنین به نظر می‌رسد که مصلحت اثر و معلولی است که مقتضی آن تنها طبیعت اصلی شیء است و شرط آن، عدم قاسر و بودن بر طبیعت اصلی است.

با دقت در تعریف ارائه شده چنین به نظر می‌رسد که علامه همان‌گونه که حسن را به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵) و برای هر کدام تعریف جداگانه‌ای ارائه می‌دهد، مصلحت را نیز به دو گونه تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند. به نظر می‌رسد این تعریف مصلحت، منطبق بر مصلحت تکوینی است؛ مصلحتی که بیان‌کننده مصلحت مربوط به عالم خلقت و تکوین است نه مصلحت به طور مطلق؛ به‌گونه‌ای که شامل مصلحت تشریحی هم بشود. بنابراین تعریف ارائه شده جامع افراد نیست و شواهد متعددی بر این ادعا وجود دارد که عبارتند از:

۱. شاهد نخست تعریف ارائه شده از «فساد تشریحی» در برابر «صلاح تشریحی» است (همان، ج ۲، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۹). به نظر می‌رسد به قرینه تقابل، «صلاح تکوینی» در مقابل «فساد تکوینی»، همان بودن مخلوقات عالم تکوین بر مقتضای تکوین، خلقت و فطرت اصلیشان است؛ به‌گونه‌ای که خیر و نفع بر آنها مترتب شود و «صلاح تشریحی» به قرینه تقابل با «فساد تشریحی»، صلاح و مصلحتی است که اولاً هدف از تشریح دین است، ثانیاً مربوط به افعال اختیاری بندگان است، ثالثاً در سایه افعال اختیاری صالح، اخلاق و ملکات نفسانی انسان‌ها اصلاح می‌شود و رابعاً جامعه بشری به اعتدال می‌گراید و به سعادت دنیوی و اخروی نائل می‌گردد.

۲. علامه در مقام توضیح عینیت فعل الهی با مصلحت بر این باورند که «مصلحت» مفهومی برگرفته از نظام حاکم و سنت جاری بر عالم تکوین است. نظامی که به‌طور طبیعی و فطری، اشیاء را به سوی «کمال» هدایت می‌کند و کل عالم هستی متمایل و مقتضی کمال است و رو به سعادت دارد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).

۳. کلیه عباراتی که نشان‌دهنده بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی است. بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی به این معناست که تمام افعال ارادی و احکام تشریحی باید مطابق با تکوین و فطرت اصلی انسان باشد؛ به‌گونه‌ای که آموزه‌های بالقوه فطرت آدمی را به فعلیت برساند. به تعبیر خود علامه، تشریح احکام الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست. بلکه برای تکمیل خلقت بشر و به نهایت رساندن هدایت تکوینی به هدفی است که در خلقت عالم است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۰۰؛ ج ۸، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۲).

۴. تقسیم خیر به تکوینی و تشریحی، از دیگر شواهدی است که نشان می‌دهد تعریف ارائه شده از مصلحت مربوط به مصلحت تکوینی است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵).

با توجه به توضیحات ارائه شده، چند نکته به نظر می‌رسد:

نکته نخست: آنچه در مقام توجیه کلام علامه به نظر می‌رسد این است که با وجود این شواهد،

روشن می‌شود که علامه در مقام تعریف مصلحت تکوینی بوده‌اند. به همین جهت خیر تکوینی را همانند مصلحت تکوینی به امر وجودی تعریف کرده‌اند.

نکته دوم: تعریف ارائه‌شده از جانب علامه، شامل خود خداوند نیست؛ زیرا سیاق تعریف و شواهد به‌گونه‌ای است که مصلحت شامل مصادیقی است که بر خلقت و فطرت اصلی خود باقی بمانند و حال آنکه خدای سبحان مخلوق نیست. البته در تحلیل تعریف ارائه‌شده، نگارنده به‌گونه‌ای مصلحت را از دیدگاه علامه تعریف کردند که شامل خدای سبحان بشود. اما ظاهر عبارات علامه از این شمول ابراء دارد.

نکته سوم: به نظر می‌رسد مصلحت دارای مصادیق حقیقی، همچون کل نظام تکوین (مصلحت عام) و غایتی است که این نظام در صدد رسیدن به آن است، یا برخی از اجزاء نظام تکوین، مانند انسان و برخی غایاتی که در راستای این نظام به آن می‌رسند (همان، ج ۱۵، ص ۳۰۷). بنابراین موجود و مخلوقی که در عالم تکوین وجود دارد، مصداق حقیقی مصلحت است؛ اعم از موجودات، مراتب وجودی آنها، غایت کل عالم تکوینی و غایات موجودات، حتی فعل و جامعه از آن جهت که مخلوق و موجود در عالم تکوین است. این در حالی است که اگر به کاربرد واژه مصلحت توجه کنیم، چنین به نظر می‌رسد که این مفهوم علاوه بر مصادیق مذکور، بر مصادیقی دیگری همچون افعال ارادی، احکام و غایات تشریحی نیز صادق است. حتی موجودی نسبت به موجودی دیگر نیز می‌تواند مصداق حقیقی مصلحت باشد؛ همان‌گونه که می‌گوییم: فعل ارادی انفاق، حکم و جوب نماز، عدالت اجتماعی یا نور برای درخت مصلحت دارد.

بنابراین به نظر می‌رسد مفهوم مصلحت بر مصادیق ذکرشده به‌صورت حقیقی قابل اطلاق باشد و حال آنکه مطابق تعریف علامه طباطبائی، این مصادیق داخل در زمره مصادیق مصلحت نیستند.

نکته چهارم: بر فرض قبول صدق مفهوم مصلحت بر این مصادیق، به نظر می‌رسد که مطابق نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، اسناد مفهوم مصلحت به برخی از این مصادیق، مانند افعال ارادی، احکام تشریحی، برخی غایات و مصلحت تشریحی اسنادی مجازی (حقیقت ادعایی) باشد. به عبارت دیگر، امور مزبور، مصداق فرضی مصلحت و در زمره مصلحت اعتباری هستند و مصلحت بر این مصادیق به‌صورت حقیقی صادق نیست. به بیان ساده، این تعریف براساس مصلحت واقعی است و شامل مصالح اعتباری نمی‌شود. توضیح اینکه مطابق نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، مصلحتی که به فعل ارادی اسناد داده می‌شود (همانند حسن)، مفهومی اعتباری است که فاعل قبل از انجام فعل ارادی بین خود و فعل خود اعتبار می‌کند. همچنین اسناد مفهوم مصلحت بر برخی مصادیق مصلحت تشریحی، مانند «عدالت اجتماعی» به‌صورت حقیقی نیست.

به بیان دیگر، اطلاق مفهوم مصلحت بر اموری را که ملاک احکام و قوانین است و به نوعی غایت افعال ارادی به حساب می‌آیند، به صورت حقیقی نیست، بلکه به صورت اعتباری است. البته اعتباری بودن مفهوم مصلحت در این مصادیق به معنای عدم تحقق خارجی آنها نیست. بلکه مطابق دیدگاه علامه، مفهوم مصلحت در تمام این مصادیق از مفاهیم فلسفی است و محکی این قضایا، واقعیت فلسفی است؛ گذشته از اینکه مطابق دیدگاه علامه، اعتباریات بر دو پایه واقعیت خارجی نهاده شده است (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

نکته پنجم: در معرفی مصادیق مصلحت بیان شد که اگر توجه ما به «فعل» از جهت ثبوت و وجودی است که آن «فعل» دارد، در این صورت فعل متصف به مصلحت و مفسده نمی‌شود. به نظر می‌رسد اگر منظور علامه طباطبایی رحمته الله علیه از ثبوت و وجود، ثبوت و وجود در عالم تکوین است، در این صورت عدم اتصاف فعل به مصلحت و مفسده قابل پذیرش نیست؛ زیرا مطابق دیدگاه خود علامه، هر موجودی مخلوق است و هر مخلوقی دارای حسن و مصلحت. اما اگر منظور علامه از جهت ثبوت و وجودی، توجه به فعل از جهت فعل بودنش باشد (یعنی اگر فعل را «بما هو فعل» در نظر بگیریم، بدون اینکه به فاعل یا امر دیگری انتساب بدهیم)، متصف به هیچ‌یک از مصلحت و مفسده نمی‌شود. در آن صورت، سخن علامه صحیح است.

۷. دیدگاه برگزیده

با توجه به توضیحات ارائه شده، به نظر می‌رسد که مناسب است تعریفی جامع افراد و مانع اغیار از مصلحت ارائه شود؛ به گونه‌ای که هم منحصر در مصلحت تکوینی نباشد و شامل مصلحت تشریحی نیز بشود و هم شامل مصادیقی چون افعال ارادی و احکام تشریحی گردد. گذشته از این امور، اطلاق مفهوم مصلحت بر آنها به صورت حقیقی باشد.

۸. مفهوم شناسی مصلحت

مفهوم مصلحت، مفهومی نسبی است و در مقایسه با امور گوناگون، دارای مصادیق گوناگون می‌شود. از این رو مناسب است مصلحت به گونه‌ای تعریف شود که جامع مصادیق باشد. توضیح اینکه ذات فاعل را در مقایسه با مقتضای ذات آن در نظر می‌گیریم و مصلحت را به آن نسبت می‌دهیم؛ اعم از اینکه آن ذات و حقیقت غیر مستکمل باشد یا مستکمل. غیر مستکمل، اعم از اینکه خدای سبحان باشد یا مجردات دیگر و در فاعل مستکمل، اعم از اینکه فاعل علمی باشد یا طبیعی. گذشته از اینکه حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی طبیعت و فطرت خود اگر بر مقتضای طبیعت و فطرت اصلی خود باشند، مصادیق مصلحت هستند.

برخی اوقات حقیقت یا طبیعت را در مقایسه با مقتضای حقیقت یا طبیعت اصلی خودش که

همان غایت اخیر حرکت استکمالی باشد در نظر می‌گیریم و مصلحت را به آن نسبت می‌دهیم. حال این غایت ممکن است غایت فرد، گروه، جامعه، صنف یا نوع باشد. ممکن است غایتی در مقایسه با شخصی، مصلحت و همین غایت در مقایسه با گروه یا جمع، مفسده باشد. عکس این فرض نیز متصور است و به‌طور کلی مصلحت در مقایسه با فرد، گروه اجتماعی کوچک، اعم از خانواده یا محیط کار یا محیط علمی، یا صنف یا جامعه یا نوع انسان قابل فرض است. این فرض نیز ممکن است که امری نسبت به ذات فاعل، مصلحت و همان امر نسبت به فاعل دیگر مفسده باشد. به‌عنوان مثال، اگر کرمی برگ درختی را بخورد، برای کرم مصلحت است. در عین حال این حرکت کرم برای خود برگ و برای درخت مصلحت نیست. عکس این فرض نیز درست است. یعنی نخوردن برگ برای کرم مفسده و برای درخت مصلحت است.

گاه مصلحت را به فعل نسبت می‌دهیم؛ حال یا از جهت موجود بودنش یا از جهت تناسبش با هدف و یا از جهت نسبتی که با ذات فاعل دارد. در جایی که ذات فاعل دارای مراتب یا شئون مختلف وجودی است ممکن است فعل از جهت انتساب به برخی مراتب یا شئون ذات فاعل، مصلحت و نسبت به برخی مراتب یا شئون دیگر همان فاعل، مصداق مفسده باشد؛ همان‌گونه که خوردن غذای غصبی برای ارضای نیاز بدن، نسبت به مقتضای مرتبه نباتی یا حیوانی انسان مصلحت دارد، اما نسبت به مرتبه انسانی انسان دارای مفسده است. البته روشن است که طبیعت اصلی انسان همان انسانیت اوست و سایر مراتب و شئون وجودی انسان فرع این طبیعت است و وقتی فعل را نسبت به انسان بما هو انسان می‌سنجیم باید مقتضای انسانیت انسان را لحاظ کنیم. با توجه به مصادیق متعددی که برای مفهوم مصلحت بیان شد، مصلحت را باید به‌گونه‌ای تعریف کنیم که شامل تمام این مصادیق بشود. در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که (الف) برای (ب) مصلحت است، البته اگر (الف) تنها در راستای مقتضای حقیقت یا طبیعت اصلی (ب) باشد و با آن تناسب داشته باشد. مطابق این برداشت، اگر بخواهیم تعریف روشنی از مصلحت ارائه دهیم باید بگوییم: «مصلحت، شایستگی و تناسب هر امری با مقتضای حقیقت اصلی شیء است».

۹. تحلیل تعریف برگزیده

با دقت در تعریف ارائه‌شده از «مصلحت»، در مقام تحلیل این تعریف به سه مؤلفه و سه نکته اساسی پی می‌بریم:

۱-۹. مؤلفه‌ها

۱-۱-۹. مصلحت، امری وجودی و عدمی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی اشیاء براساس دیدگاه برگزیده مصلحت، برخلاف دیدگاه علامه، مصلحت تنها امری وجودی نیست.

بلکه امر متناسب با مقتضای حقیقت اصلی، اعم از امر وجودی و عدمی است. توضیح اینکه گاه امر وجودی مصلحت است؛ همان‌گونه که بودن شیء بر طبیعت اصلی عین مصلحت (تکوینی) است. یا انجام افعال ارادی و عمل به احکام تشریحی و جویی یا استجابی در راستای طبیعت اصلی دارای مصلحت است؛ آن‌گونه که خوردن غذای حلال و مفید در راستای فطرت اصلی و برای انسان مصلحت است. یا اینکه امری وجودی نسبت به طبیعتی دیگر مصلحت است؛ چنان‌که وجود نور برای درخت مصلحت است.

چنین به نظر می‌رسد که علاوه بر این امور وجودی، امور عدمی نیز در مصلحت نقش دارند و متناسب با مقتضای حقیقت و طبیعت اشیاء هستند؛ همان‌گونه که عدم انحراف شیء از طبیعت اصلی، عین مصلحت (تکوینی) است، یا انجام ندادن برخی افعال ارادی و انجام ندادن اعمال حرام یا مکروه که در راستای طبیعت اصلی است، دارای مصلحت خواهد بود؛ آن‌گونه که نخوردن غذای حرام یا مسموم، نگفتن غیبت که در راستای فطرت اصلی انسان است مصلحت خواهد بود. یا اینکه امری عدمی نسبت به طبیعتی دیگر مصلحت است؛ چنان‌که عدم ورزش باد ویران‌گر برای درخت مصلحت است. بنابراین علاوه بر امور وجودی، امور عدمی نیز می‌توانند مصداق مصلحت باشند.

در باره اینکه چگونه امور عدمی مصداق مصلحت قرار می‌گیرند باید گفت: اسناد مصلحت به امور عدمی همانند اسناد علیت به امور عدمی، مانند عدم مانع برای وجود معلول یا اسناد علیت به عدم علت برای عدم معلول است. یعنی لازمه تزامم برخی موجودات با وجود معلول و توقف وجود معلول بر وجود علت آن است که وجود معلول تنها با نبودن موانع و امور مزاحم موجود باشد و با عدم علت، معلول معدوم شود. بنابراین معلول به نوعی متوقف بر عدم مانع است و عدم مانع، علت وجود معلول محسوب می‌شود و عدم معلول نیز به نوعی متوقف بر عدم علت است و عدم علت، علت عدم معلول محسوب می‌شود. در اینجا نیز لازمه «وجود مصلحت» در سایه «امور وجودی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی» آن است که «عدم مانع» متناسب با مقتضای طبیعت اصلی شیء باشد و از این جهت برای آن شیء مصلحت محسوب شود. به عنوان مثال، چون خوردن برگ درخت به وسیله کرم با مقتضای حقیقت اصلی درخت تناسب ندارد و مانع آن است، می‌گوییم نخوردن برگ درخت به وسیله کرم مصلحت درخت است.

به طور خلاصه، اسناد مصلحت به امور عدمی، از باب «شرط» در کنار «مقتضی» است؛ منتهی «شرط عدمی».

۹-۱-۲. مصلحت، مقتضای حقیقت اصلی اشیاء

مطابق تعریفی که ارائه شد، مصلحت مقتضای حقیقت اصلی اشیاء است. به عبارت دیگر، حقیقت اشیاء مقتضی مصلحت است. در اینجا مراد از «مقتضی بودن» این است که اگر پیدایش معلول از

علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی باشد، در این صورت «ذات علت» را «مقتضی» و حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند. البته علیت و اقتضاء در این تعبیر شامل علیت تحلیلی نیز می‌شود. به‌عنوان مثال، وقتی می‌گوییم مقتضای حقیقت اصلی انسان قرب به خدای متعال است، چنین نیست که حقیقت اصلی انسان در پیدایش موجود دیگری به نام قرب به خداوند مؤثر باشد. بلکه مقصود این است که وصف قرب به خدا در شرایطی از یک انسان انتزاع می‌شود که حقیقت اصلی انسان موجود باشد و با حفظ سایر شرایط، موانع هم مفقود باشد. بنابراین صرف نظر از شرایط و موانع، آنچه برای انتزاع این حالت لازم است همان حقیقت اصلی انسان است که آن را مقتضی می‌نامیم. روشن است که علیت در اینجا تحلیلی است و مانند این است که می‌گوییم علت نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی یا فقر وجودی معلول است.

تعبیر علامه در این مقام، «طبیعت اصلی» است و برای اینکه تعریف ارائه‌شده از مصلحت شامل فواعل غیر مستکمل شود، از پنج احتمال مطرح شده درباره «طبیعت» معنای «حقیقت» و «ذات» اشیاء را بر دیگر معانی محتمل مقدم داشتیم و به همین مناسبت از واژه «حقیقت» استفاده کردیم تا مصلحت بدون نیاز به تأویل و تفسیر شامل فواعل غیر مستکمل نیز بشود.

مراد از «اصلی» در «حقیقت اصلی» یا «طبیعت اصلی»، «لو خلی و طبعه» در برابر «قسری» است. یعنی حقیقت هر چیزی در صورتی که تحت تأثیر فاعل قاسری قرار نداشته باشد، مقتضی اموری است که به آنها مصلحت اطلاق می‌شود. روشن است که این قید درباره فواعل غیر مستکمل موضوعیت ندارد؛ زیرا این دست از موجودات، به‌ویژه خدای سبحان هیچ‌گاه از حقیقت خود منحرف نشده و تحت تأثیر قاسری قرار نمی‌گیرند. از این رو این قید تنها درباره فواعل مستکمل معنا دارد.

به نظر می‌رسد تعریفی که علامه از مصلحت ارائه داده‌اند، در مقام توضیح و روشن کردن مفهوم مصلحت برای فواعل مستکمل بوده‌اند و مطابق این برداشت، مراد از «طبیعت اصلی» در کلام علامه نیز همان «طبیعت اولیه» در برابر «طبیعت مقسوره» است. در واقع مصلحت با مقتضای حقیقت اولیه یک شیء سنجیده می‌شود.

۹-۱-۳. وابستگی مراتب مصلحت، به میزان تناسب و شایستگی با حقیقت اصلی اشیاء آن‌گونه که بیان شد، «مصلحت» در فرهنگ‌های لغت به معنای «شایسته» و «تناسب» آمده است و این خود حلقه وصلی بین معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت است. بنابراین هر امری که مناسب، سزاوار، لایق و درخور بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی‌اش باشد، آن امر مصداق مصلحت است. همچنین هر امری که با بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی شیء نسبت یا رابطه داشته باشد، آن امر مصداق مصلحت است. به نظر می‌رسد این واژگان بهترین ابزار بیان‌کننده برای جامع

و شامل بودن مصادیق مصلحت باشند؛ چراکه مخاطب به آسانی می‌تواند با معانی این واژگان مصادیق مصلحت را با آن‌همه گوناگونی دریابد. به بیان دیگر، این واژگان بهترین واژگانی هستند که می‌توانند تمام مصادیق مصلحت را شامل شوند و به مخاطب منتقل کنند.

گذشته از این نکته، این واژه نشان‌دهنده مراتب تشکیکی مصلحت نیز هست؛ زیرا هر چه شایستگی و تناسب با بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی شیء بیشتر باشد، آن شیء دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. در مؤلفه‌های مصلحت از دیدگاه علامه، این مؤلفه مورد توجه قرار نگرفته است.

۹-۲. نکات اساسی مصلحت

۹-۲-۱. حقیقت اشیاء، مایل به مصلحت و بیزار از مفسده

این نکته به نوعی لازمه مؤلفه‌های سابق است؛ زیرا هر امری با مقتضای خود تناسب داشته و به آن متمایل است. به همین جهت مصلحت امری مطلوب و مرغوب برای حقیقت اشیاء و مفسده امری ناخواستی و نامطلوب برای حقیقت اشیاء است. خاستگاه این اقتضا و رغبت در این است که عالم هستی، فعل الهی است و فعل الهی عین مصلحت است و او عالم هستی را به گونه‌ای آفریده است که کل نظام هستی و تک تک اجزاء آن مطابق هدایت عام الهی به صورت تکوینی به سوی مصلحت و کمال در حال حرکت بوده و از هر گونه انحراف و ظلم بیزار هستند. توجیه این میل و نفرت در فواعل ارادی سخت نیست؛ چراکه میل و نفرت مسبوق به بُعد شناخت است که در آنها نهاده شده است؛ گرچه ممکن است فاعل ارادی در اثر ضعف شناخت یا گرایش به ابعاد مادی وجود خود، یا ارضای نیاز قوای حیوانی خود چیزی را که حقیقتاً مفسده است مصلحت بپندارد و از آن جهت که آن را مصلحت می‌پندارد، رفتار ناپسندی را گزینش کند. اما در فواعل طبیعی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

۹-۲-۲. فایده و منفعت شایسته، ثمره مصلحت

«منفعت» و «فایده» دو مفهوم مترادف و به معنای سود و بهره‌ای است که در انتهای کار نصیب شیء یا شخص خواهد شد. به نظر می‌رسد براساس تعریفی که از مصلحت ارائه شد، منظور از منفعت و فایده مترتب بر مصلحت، سود و بهره‌ای است که نصیب متعلق مصلحت می‌شود. یعنی آن چیزی که مصلحت را با آن می‌سنجیم ((ب) در تعریف مصلحت).

مطابق این تعریف، متعلق مصلحت گاهی حقیقت شیء یا شخص یا مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن است؛ گاه نوع یا اجتماع، گاه غایت و گاه کل عالم هستی است. بدیهی است که سود و بهره‌ای که نصیب این امور می‌شود، گاهی باهم تزامن دارد؛ همان‌گونه که سود فرد و جامعه در

برخی مواقع با هم تزاخم دارند و چه بسا برخی اوقات سود و فایده یکی، مزاحم سود و فایده دیگری است (درواقع ضرر برای دیگری است)؛ هر چند در مقایسه با نظام احسن که ساری و جاری بر عالم هستی است، مصلحت داشته و دارای فایده است. به عنوان مثال، اگر انسانی گوشت گوسفندی را می خورد یا کر می برگ یا حتی تنه درختی را می خورد، در ظاهر سود و بهره ای در پایان کار نصیب گوسفند یا درخت نمی شود. اما در مجموع به نفع نظام حاکم بر عالم هستی است و این مطلب به نوعی به حکمت الهی باز می گردد. به همین جهت، اگر شینی از مسیر فطری و طبیعی خود خارج شود و به سبب افراط یا تفریط از مسیر اصلی حرکت استکمالی خود منحرف شود، روشن است که در نظام طرح شده عالم هستی، خللی روی خواهد داد و به دنبال آن، غایت خود آن جزء و غایت همه عالم رو به تباهی خواهد گذاشت. از این رو خدای متعال فساد را به خود افراد انتساب می دهد و می فرماید: «در دریا و خشکی به خاطر کارهای بد مردم، فساد ظاهر گشت تا خدا به این وسیله بعضی از آثار کار بد را به ایشان بچشاند» (روم، (۶) ۴۱).

بر اساس این برداشت، انحراف یک جزء از عالم هستی باعث می شود که سایر اجزاء با آن به ستیز درآیند و اگر توانستند آن را به مسیر فطری برگردانند که مطلوب حاصل می شود و اگر نتوانستند، در صدد نابودی آن برمی آیند و آثارش را هم محو می کنند تا صلاح خود را حفظ نمایند و عالم هستی را بر قوام خود باقی بگذارند و از انهدام و تباهی نگه بدارند.

علامه طباطبائی در این مقام علاوه بر «نفع»، «خیر» را نیز مترتب بر بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی شیء می داند. اما به نظر می رسد که «خیر» را نمی توان اثر مترتب بر مصلحت دانست؛ زیرا خیر مرادف و مساوق با مصلحت است. شاهد بر این ادعا این است که خیر همانند مصلحت، ملاک و جهت فایده است. یعنی معیار و ملاک مفید بودن، خیر بودن و بر صلاح بودن آن چیز است. البته می توان از واژه «نفع» نیز در این مقام استفاده کرد؛ زیرا نافع بودن مترادف با مفید بودن است.

بنابراین فایده و نفعی که مترتب بر مصلحت می شود، منحصر در فواعل مستکمل نیست و شامل فواعل غیر مستکمل و به یک لحاظ، کل عالم هستی می شود. گذشته از این، مراد از فایده و نفع منحصر در فایده و نفع ظاهری و دنیوی نیست. بلکه اعم از اموری است که برخی اوقات برای فواعل مستکمل سختی و ضرر دنیوی داشته باشد. به بیان دیگر، ممکن است بودن بر مقتضای حقیقت اصلی در برخی مصادیق، برای فواعل مستکمل سختی و ضرر دنیوی داشته باشد؛ زیرا برخی اوقات تحقق فایده و نفع برای فواعل مستکمل، نیاز به تحمل سختی یا ضرر دنیوی، مادی یا جسمانی دارد؛ مانند گرفتن روزه در تابستان یا خمس دادن.

به عبارت مختصر، فایده و نفعی که مترتب بر مصلحت می‌شود، اعم از دنیوی و اخروی و جسمانی و نفسانی است. در نتیجه در تراحم بین فایده‌ها و نفع‌ها و ضرر و زیان‌ها در مصلحت، آن چیزی مقدم است که بیشترین سود و بهره را برای انسان داشته باشد. روشن است که در تراحم فایده‌ها، فایده برتر بر فایده پست‌تر، و فایده ابدی بر فایده زودگذر ترجیح دارد.

۹-۲-۳. فقدان مانع و قاصر، شرط تحقق هستی مصلحت در حقایق مستکمل

این نکته مربوط به هستی‌شناسی مصلحت، یعنی شرایط و عوامل تحقق مصلحتی است که غایت اخیر به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، این نکته مقوم و مرتبط به حقیقت مصلحت نیست، بلکه هستی و تحقق مصلحت، وابسته به شرایط مخصوص به خود است.

بدیهی است که دستیابی به این مصلحت، با صرف عقل و خرد آدمی امکان‌پذیر نیست و دین و آموزه‌های وحیانی است که انسان در عرصه‌های مختلف زندگی و حوزه‌های مختلف عملی (مانند اخلاق، حقوق، سیاست، اقتصاد و دیگر علوم) راهنمایی می‌کند.

۹-۴. پیامدهای تحلیل

۹-۴-۱. قلمرو مصلحت

براساس جهان‌بینی و نظام ارزشی اسلام، ذات اقدس الهی و مجردات تام و افعالشان عین مصلحت و ذات حقایق مستکمل، اعم از حقایق ارادی و طبیعی مقتضای مصلحت است. گذشته از این شمول، براساس جهان‌بینی توحیدی، بین حیات دنیوی و اخروی رابطه علی - معلولی برقرار است و رفتارهای اختیاری یا حقایق ارادی، علت برای نوع حیات و زندگی در عالم وسطی و عقبی است.

۹-۴-۲. مصادیق مصلحت

مطابق تحلیل ارائه‌شده از مصلحت، هر امری که متناسب با مقتضای حقیقت اصلی شیء باشد مصادق مصلحت است؛ اعم از اینکه آن امر از امور وجودی یا عدمی باشد. بنابراین برداشت مصادیق مصلحت عبارتند از:

الف) حقیقت اشیاء

حقایق و طبایع اشیاء (اعم از حقایق غیر مستکمل و مستکمل) و حقایق غیر مستکمل (اعم از وجود باری تعالی و مجردات تام) و حقایق مستکمل (اعم از حقایق ارادی و طبیعی) مصادق مصلحت هستند.

ب) مراتب وجودی هر حقیقت مستکمل

این مراتب گاه با لحاظ استقلال است که در این صورت، حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود که از مسیر فطری خود منحرف نشوند و به صورت مستقل مورد توجه باشند،

مصدق مصلحت هستند. روشن است که اطلاق مصلحت در این دو مصداق، ذاتی است. اما اطلاق مصلحت بر مراتب پایین وجود از حقیقت مستکمل، گاه با لحاظ تبعی است که در این صورت، حقایق مستکمل در مراتب طولی وجودی خود به شرطی که از مسیر طبیعی خود منحرف نشوند و با توجه به غایت اخیر سنجیده شوند، مصداق این نوع مصلحت هستند؛ زیرا مراتب طولی مصلحت در حقایق مستکمل، حکم مقدمه را برای رسیدن به مصلحت اخیر آن حقایق دارند و بدین ترتیب، مراتب در طول مصلحت اخیر، مصداق غیری یا تبعی نسبت به مصلحت مرتبه اخیر هستند.

بنابراین حقایق مستکمل از آن جهت که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود، از مسیر طبیعی خود خارج نشده‌اند، مصداق مصلحت ذاتی و از آن جهت که مقدمه برای رسیدن به کمال و مصلحت اخیر حقیقت اصلی خود هستند، مصداق مصلحت غیری یا تبعی هستند.

ج) غایت

غایت به معنای «مالاجله الفعل» در حقائق مستکمل وجود دارد و در بسیاری از مواقع با «ماینتهی الیه الفعل» سازگار است و در حقائق غیر مستکمل غایت، تنها «مالاجله الفعل» است؛ زیرا این‌گونه حقایق کمال مفقودی ندارند تا با فعل متغیر تدریجی یا حرکت استکمالی به آن غایت و کمال دست یابند. در حقایق مستکمل، «غایت» یا کمال اخیر و بالاترین مرتبه وجودی است و یا غایات متوسط است که متناسب با مراتب وجودی است. روشن است که هم غایت اخیر، هم غایات متوسط مصداق مصلحت هستند. با این تفاوت که غایت اخیر تنها مصلحت اصلی و ذاتی دارد و غایات متوسط، از جهت مقدمیت برای غایت اخیر مصلحت غیری دارند.

د) فعل

فعل الهی نفس مصلحت است. اما افعالی که حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود برای رسیدن به مصلحت اخیر انجام می‌دهند، مصداق مصلحت (غیری) هستند. البته هر یک از «مراتب وجودی» و «افعال» نسبت به غایت شیء مصداق مصلحت غیری هستند. اما به نظر می‌رسد که مرتبه پایین‌تر یک حقیقت، از طریق تأثیر در رفتاری که آن رفتار مرتبه بالاتر را نتیجه می‌دهد، مقدمه برای مرتبه بالاتر است. به عبارت دیگر، افعال با تأثیر در مراتب وجودی حقیقتی موجب ارتقاء مرتبه وجودی آن حقیقت مستکمل می‌شوند و مقدمه برای مصلحت و غایت اخیر آن حقیقت مستکمل هستند.

برخی اوقات افعال حقایق دیگر، اعم از حقائق طبیعی یا علمی، در مصلحت شخص یا شیء نقش ایفا می‌کنند و نسبت به آن شخص یا شیء مصداق مصلحت هستند. به عنوان مثال، فعل راهنمایی کردن استاد به مصلحت شاگرد، یا نورافشانی خورشید به مصلحت موجودات است. بنابراین فعل اعم از این است که فعل ذات فاعل باشد یا فعل دیگر حقایق، مصداق مصلحت غیری است.

در اتصاف و عدم اتصاف فعل به مصلحت چهار وجه متصور است:

۱. اگر فعل بماهو فعل ملاحظه شود، در این صورت خالی از هر گونه اتصاف به مصلحت و مفسده است؛ زیرا فعل بما هو فعل، کلی طبیعی و لایبشرط از اتصاف و عدم اتصاف به مصلحت است.

۲. اگر فعل بما هو مخلوق خداوند لحاظ شود، از آن جهت که منتسب به فاعل الهی است، فعل همیشه دارای مصلحت تکوینی (ذاتی) است.

۳. اگر توجه به تناسب فعل با غایتش شود، فعل دارای مصلحت گیری است (مصلحت فعلی).

۴. اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، مصلحت فاعلی است.

در مقام تفاوت بین مصلحت فعلی و فاعلی باید بگوییم که در مصلحت فعلی تناسب فعل با غایت و غرض خود فعل و در مصلحت فاعلی، تناسب فعل با غایت ذات فاعل مورد توجه است. به عنوان مثال، فعل مطالعه کردن متناسب با غایت اندیشمند شدن است، نه غایت نجار شدن. روشن است که در مصلحت فعلی به قصد و منظور فاعل از فعل توجهی نمی شود. اما در مصلحت فاعلی، به منظور و مراد و یا بهتر بگوییم به غایت فاعل توجه می شود و روشن می شود که فاعل به چه نیت و هدفی فعل را انجام می دهد. بدیهی است که هر دو مصلحت، مصلحت گیری و در راستای رسیدن به غایت و کمال اخیر هستند.

در این راستا، دو نگاه به افعال می توان داشت: نگاه مستقل که در این صورت موجودی از موجودات عالم هستی هستند و مصداق مصلحت ذاتی و نگاه ابزاری که در این صورت مصداق مصلحت گیری هستند.

ه) وجود حقائق دیگر

گاه حقائق و موجودات دیگر، مصداق مصلحت برای حقیقت دیگری قرار می گیرند؛ همان گونه که نور یا خاک مصلحت برای درخت و گیاه هستند. حقایق دیگر، اعم از حقایق غیر مستکمل و حقایق مستکمل طبیعی یا علمی ممکن است مصداق مصلحت نسبت به حقیقت دیگر باشند. بالاترین حقیقت که مصلحت برای هر موجودی است، حقیقت خود خداست. حقایق غیر مستکمل دیگر، همچون وجود ملانک و مدبرات از گرامی ترین مصداق مصلحت به شمار می روند. انسان ها و در رأس آنها انسان های کامل از بالاترین و مهم ترین مصداق مصلحت برای موجودات، به ویژه انسان ها هستند و گذشته از حقایق علمی، حقایق حیوانی، نباتی و جمادی از مصداق مصلحت برای انسان هستند و تمام این دست مصالح به منظور رسیدن انسان به مصلحت نهایی و غایت اخیر (کمال اختیاری) خلق شده اند.

و) امور عدمی

آن گونه که بیان شد، علاوه بر این امور وجودی، امور عدمی نیز مصداق مصلحت هستند؛

«اموری مانند "عدم انحراف شیء از حقیقت اصلی" که عین مصلحت (تکوینی) است»، «عدم انجام افعالی که موجب انحراف از حقیقت اصلی است»، «عدم غایاتی که با حقیقت اصلی شیء منافات دارند» و «عدم موجودات و حقایقی که با حقیقت اصلی شیء منافات دارند».

بنابر توضیحاتی که ارائه شد، امور وجودی (مانند «حقیقت اشیاء»، «مراتب وجودی»، «غایت»، «فعل»، «حقایق دیگر») و امور عدمی (مانند «عدم انحراف شیء از طبیعت اصلی»، «عدم انجام افعال ارادی»، «عدم انجام حرام یا مکروه» یا «عدم طبیعت دیگر») از اموری هستند که متناسب با مقتضای حقیقت شیء و مصادیق مصلحت هستند. هر چند برخی از این مصادیق، مصادیق اصلی و ذاتی مصلحت و برخی مصادیق تبعی و غیر مصلحت هستند.

نتیجه گیری

نتیجه تحلیل نگارنده از مصلحت این است که:

۱. تعریف ارائه شده از مصلحت، جامع افراد و مانع اغیار است.
۲. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت روشن است.
۳. مطابق تحلیل ارائه شده، مفهوم مصلحت مفهومی فلسفی، نسبی و مشکک است؛ زیرا: اولاً مفهوم مصلحت نشان دهنده حد موجودی خاص نیست و مابه‌ازاء مستقل در خارج ندارد تا مفهومی ماهوی باشد. همچنین از صفات امور ذهنی نیست تا مفهوم منطقی باشد، بلکه مفهومی است که از «تناسب و شایستگی اشیاء» با آنچه که «مقتضای اصلی ذات و حقیقت اشیاء» است انتزاع شده و منشأ انتزاع خارجی دارد. از این رو مفهومی فلسفی است. ثانیاً برای تصور مصلحت نیاز به تصور امر دیگری است که مصلحت نسبت به آن معنا می‌یابد؛ به طوری که برای انتزاع مفهوم مصلحت، ذات و حقیقت اشیاء فی حد نفسها کافی نیست. بلکه برای نسبت دادن و ائتلاف مصلحت به چیزی، مقایسه آن با مقتضای حقیقت اصلی شیء لازم است. به عبارت دیگر، ائتلاف مصلحت به چیزی، در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری امکان پذیر است. از این رو مفهومی نسبی است.^۱

۱. مفهوم نسبی: هرگاه ائتلاف وصفی به موصوفی در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری نباشد، آن وصف «مفهومی نسبی» است؛ مانند ائتلاف انسان به علی. در واقع برای ائتلاف علی به انسان بودن، مقایسه و نسبت سنجی با امر دیگری ضرورتی ندارد. مفهوم نسبی: هرگاه ائتلاف وصفی به موصوفی در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری امکان پذیر باشد، آن وصف «مفهومی اضافی و نسبی» است؛ مانند ائتلاف شیء به بالایی و پایینی یا علیت و معلولیت. با توجه به این توضیح، نسبت بین مفهوم نسبی با مفهوم فلسفی را چنین می‌توان بیان کرد که در مفهوم فلسفی، انتزاع مفهوم وابسته به مقایسه و نسبت سنجی است و در مفهوم نسبی نیز ائتلاف که مرحله بعد از انتزاع است، منوط به نسبت سنجی است. برای نمونه، برای انتزاع مفهوم مصلحت، صرف ذات و

ثالثاً صدق مفهوم مصلحت بر افراد و مصادیقش متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداق بودن برای آن مفهوم بر بعض دیگر مزیت دارند؛ چنان‌که مفهوم مصلحت بر مراتب وجودی حقیقت اشیاء مستکمل، به صورت شدید و ضعیف صدق می‌کند و نیز برخی افعال، غایات یا حقایق و امور دیگر، تناسب بیشتری با حقیقت اصلی شیء دارند. از این‌رو مفهومی مشکک است.

بنابر تحلیلی که ارائه شد، مصداق اصلی و نهایی مصلحت و در واقع، مصداق اتم آن، غایت و کمال اخیر است و دیگر مصادیق مصلحت در مقایسه با این مصداق، نقش ابزار و وسیله را دارند. یعنی مصلحت ابزاری و غیری دارند.

حقیقت اشیاء کافی نیست، بلکه باید امر متناسب با مقتضای حقیقت اصلی شیء مقایسه شود و مفهوم مصلحت انتزاع شود. همچنین برای اتصاف امری به مصلحت نیز نیازمند مقایسه و نسبت‌سنجی هستیم. یعنی برای اتصاف نور به مصلحت نیازمند مقایسه آن با درخت هستیم، و الا نور در مقایسه با سنگ چه‌بسا مصلحت نداشته باشد؛ همان‌گونه که انسان نسبت به اراده خود، علت و نسبت به علت هستی بخش خود علت نیست، بلکه معلول است.



کتاب‌نامه

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب حوزه.
۲. عمید، حسن (۱۳۳۷). فرهنگ عمید. تهران: ابن‌سینا.
۳. معین، محمد (۱۳۶۲). فرهنگ معین. چاپ ششم. تهران: سپهر.
۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۷). رسالت تشیع در دنیای امروز. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۷۸)، شیعه. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: حکمت.
۸. _____ (۱۴۲۲ق). بداية الحكمة. به تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۹. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۵، ۱۶ و ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۰. _____ (۱۴۱۶ق). نهایه الحكمة. چاپ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.

وحدت نفس در حکمت متعالیه و نسبت آن با وحدت هستی

مهدی سعادت‌مند^۱

چکیده

در حکمت متعالیه، نفس انسانی همچون نظام هستی از وحدتی در عین کثرت برخوردار است. وحدت هستی نتیجه طبیعی اصالت و تشکیک وجود است. اما اینکه ملاصدرا فراتر از نگاه تشکیکی، به وحدت شخصیه وجود رسیده یا خیر، مسأله‌ای مورد اختلاف بوده و نیازمند اثبات است. از آنجاکه شناخت نفس روزنه‌ای بر شناخت هستی است، با تحلیل ویژگی‌های آن می‌توان به این پرسش پاسخ داد که آیا وحدت حاکم بر نفس به وحدت تشکیکی شبیه‌تر است یا وحدت شخصیه وجود؟ از ره‌گذر این پاسخ، نوع وحدت هستی نیز آشکار می‌گردد. نفس به‌نوعی با بدن، مراتب و قوایش وحدت دارد و هرچند بررسی این وحدت با استمداد از نظریه حرکت جوهری و تکامل تدریجی نفس تشکیکی بودن آن را تقویت می‌کند، اما از سوی دیگر، شواهد متعددی مثل ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن، کیفیت تعقل، بساطت و حضور نفس و همچنین تحلیل رابطه نفس و بدن نشان از شخصیه بودن وحدت نفس دارد.

واژگان کلیدی: نفس، وجود، وحدت شخصیه، تشکیک.

۱. مقدمه

نفس انسانی جوهری است دو وجهی و ذاتاً مجرد که از حیث فعلیت و ارتباط با بدن، مادی دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۵). به همین سبب حلقه وصل ماده و معنا بوده و قابل همراهی با هر دو آنهاست. به علاوه، نفس به سبب داشتن مراتب و قوای گوناگون و همچنین همراهی با بدن، از نوعی وحدت برخوردار است؛ همان طور که عناصر و مراتب وجودی این عالم نیز به طور کامل متباین از هم نبوده و صرف نظر از اختلاف نظرهایی که در تبیین وحدت آن وجود دارد، نظامی واحد به شمار می آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۸۸). از سویی دیگر، نفس انسانی مثلاً اعلائی حق تعالی است که بر صورت او آفریده شده و از این جهت رابطه نفس با مراتب و قوایش می تواند ترسیم کننده نوع رابطه خدا و جهان باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۰). مجموع این امور (یعنی خلقت الوهی نفس و تناظر آن با عالم وجود) نشان می دهد که وحدت حاکم بر نفس و جهان هستی از شباهتی اساسی برخوردار است و از این رو تفسیر وحدت حاکم بر نفس، برخاسته از باوری است که در توضیح وحدت موجود در کل نظام هستی وجود دارد. این پژوهش در صدد پاسخ به چیستی وحدت نفس و بیان نوع رابطه آن با وحدت موجود در نظام هستی در حکمت متعالیه ملاحظه است.

۲. حقیقت نفس در حکمت صدرایی

ملاصدرا در همراهی با عامه حکما، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف نموده (همان، ج ۸، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳)، ولی معتقد است با توجه به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی، نگاه ماهوی به نفس و این تعریف حدی نمی تواند بیانگر حقیقت آن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱). در نگاه ماهوی، نفس، جوهری است مجرد که دارای «وجود لئفسه» بوده و به لحاظ تعلق به جوهر دیگری به نام بدن، واجد عرضی (از مقوله اضافه) می شود که وجود آن، «وجود للغیر» است و مفهوم نفس از آن انتزاع می گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۲). اما در نگاه صدرایی، نفسیت این جوهر ذاتاً روحانی و فعلاً مادی (یعنی نفس

انسانی) همان نحوه وجود آن است و نمی‌توان برای ماهیت «نفس» وجود دیگری غیر از همین جنبه تعلقی در نظر گرفت، مگر اینکه با استکمال و تحول ذاتی و جوهری خود با عبور از عقل بالقوه به وجود جدیدی که همان عقل فعال است بدل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸). البته به نظر علامه طباطبایی، در همین مرحله نیز کمالات نفس در ضمن این مرتبه عقلی محفوظ می‌ماند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲: تعلیقه اول علامه). اهمیت این بحث بدین جهت است که «ماهیت» خاستگاه کثرت (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰ و ۲۹۶)، اما «وحدت» ملازم وجود بوده و بلکه با آن یکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸۲). بنابراین ارائه هرگونه تفسیر وحدت-گرایانه از نفس - خواه به نحو تشکیکی یا شخصی - صرفاً بر مبنای همین نگاه وجودی به نفس درست است.

۳. مراحل وجودی نفس

به نظر صدرای، نفوس کامل انسانی سه مرحله وجودی را طی می‌کنند؛ نخست اینکه در عالم مفارقات دارای یک وجود جمعی عقلانی هستند که این مرحله قبل از طبیعت است. در مرحله دوم وارد عالم طبیعت می‌شوند که حدوث جسمانی مورد نظر ملاحظه در این مرتبه رخ می‌دهد. در این مرحله، نفس در مرز ماده و مجرد قرار دارد. در مرتبه بعد، نفس مراتب تجرد را پیموده است؛ تا جایی که می‌تواند اثر تکامل به مرحله تجرد عقلانی رسیده و بار دیگر از عالم طبیعت خارج شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۲). به این معنا، نفوس انسانی پیش از حدوث بدن، وجودی جمعی و کینوتی عقلی در عالم مجردات دارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۱؛ ج ۹، ص ۱۹۵) که دیدگاه افلاطون در قدم نفس را نیز می‌توان به وجهی لطیف این چنین تأویل نمود (همان، ج ۲، ص ۴۳؛ ج ۸، ص ۳۳۲).

۴. وحدت نفس

صدرالمتألهین شناخت حقیقت نفس و نحوه وحدت آن را بحثی پیچیده و مورد غفلت اکثر محققین دانسته که سبب آن، یکسان‌انگاری نفس با بعد مجرد و ناطقه انسان و نادیده گرفتن بعد جسمانی انسان و بدن (طبیعی) به عنوان سایه نفس است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). در واقع انسان از دو وجود تفصیلی و اجمالی برخوردار است. وجود تفصیلی او مجموع ابعاد جوهری، اعم از مادی و صوری به تفصیل است که در تعریف آن گفته می‌شود: «جوهر دارای ابعاد، نامی، حساس، و بلکه مدرک کلیات است». اما وجود اجمالی انسان، تحقق همان نفس ناطقه است که همه معانی مذکور به وجه اعلی و ابسط در آن جمع است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۸). «نفس» واحدی است که همه کثرات و جمیع عوالم را در خود جمع کرده، و با اینکه واحد است از ویژگی وحدت در کثرت و

کثرت در وحدت برخوردار است. اما این کثرت، در حقیقت از آن مفاهیمی است که از مراتب گوناگون وجود نفس انتزاع می‌شود و بدین ترتیب، نفس دارای وحدت حقه ظلیه است، برخلاف واجب‌الوجود که وحدت حقه حقیقیه دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۸: تعلیقه ۳ سبزواری). با این مقدمه، وحدت نفس از سه منظر در رابطه با مراتب، قوا و بدن قابل بررسی است.

۴.۱. وحدت مراتب سه‌گانه نفس

بنا به نقل صدرا، گروهی پنداشته‌اند که در ما یک نفس انسانی مجرد، یک نفس حیوانی و یک نفس نباتی وجود دارد. از طرف دیگر، جمهور (حکما) برآنند که نفس ما تنها همان نفس ناطقه است که مشاعر و قوای ادراکی و تحریکی از لوازم آن محسوب می‌گردند. اما هر دو قول دور از صواب بوده و حقیقت این است که نفس انسان چون از سنخ عالم ملکوت است، دارای وحدتی جمعی است که ظل وحدت الهیه به‌شمار آمده و در ذات خودش همه قوا را در بر دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳). نفس انسانی هویت و وجود واحدی است که در ذات خود مراتب سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل را در برگرفته که هر یک از این مقامات سه‌گانه نیز از درجات و قوای گوناگون به‌لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص برخوردارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۵). نتیجه ظهور آثار ادراکی و تحریکی هر یک از این عوالم سه‌گانه در نفس، شکل‌گیری مرتبه‌ای از نفس است که پایین‌ترین آن نفس نباتی است و در مرتبه میانی «نفس حیوانی» و در مرتبه بالاتر و شریف‌تر، نفس ناطقه انسانی قرار دارد که البته همه در یک معنای جامع ذاتی (معنای جنسی «نفس») اشتراک دارند (همان، ج ۸، ص ۵).

در ادامه توجه به چند نکته ضروری است:

اولاً «نفوس انسانی» حادث به حدوث بدن هستند و اگرچه وحدت نوعی دارند، اما به‌لحاظ تعداد متکثرند (همان، ج ۸، ص ۵۱ و ۳۳۱-۳۳۰).

ثانیاً، این وحدت نه به معنای وحدت مجموعی است و نه به معنای اتحاد دو چیز با یکدیگر و نه به معنای خالی شدن از یک مقام و تلبس به مقام دیگر. بلکه به این معناست که نفس ناطقه، اصل محفوظ در همه مراتب است که با اتصاف به صفات مراتب پایین‌تر از جایگاه عالی خود تنزل نمی‌کند؛ علاوه بر اینکه تخلق مراتب پایین‌تر به اخلاق مرتبه عالی‌تر هم به معنای ترک کلی آن مرتبه نبوده، بلکه به مفهوم استکمال ذاتی براساس حرکت جوهری می‌باشد. بنابراین نفس از کثرتی در وحدت و وحدتی در کثرت برخوردار است که وجود آن، واحد به وحدت حقه ظلیه است (همان، ج ۸، ص ۲۲۱: تعلیقه ۱ سبزواری).

ثالثاً وحدت نفس را باید قابلیت مرتب با جهت روحانی او بدانیم؛ چراکه وجودهای جسمانی فاقد وحدت جمعی‌اند؛ زیرا هر جزء مفروض آن اقتضای عدم سایر اجزا و بلکه کل آن جسم را دارد

و با حضور آن جزء، کل آن جسم و همین طور سایر اجزا معدوم و منتفی هستند. جسم حقیقتی افتراقی است که در وجودش "قوه عدم آن" و در عدمش "قوه وجود آن" قرار دارد (همان، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸).

۲.۴. وحدت نفس و قوای آن

از وحدت نفس و قوایش، با عبارت قاعده‌گونه «النفس فی وحدتها کل القوی» تعبیر شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰). به عقیده ملاصدرا، «کل القوی» بودن نفس یعنی اینکه مبدأ تمام ادراکات منسوب به قوای انسانی و حرکات صادره از قوای حیوانی، نباتی و طبیعی همان نفس ناطقه انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱). نه به این معنا که مغایر هم نباشند، بلکه به این معنا که قوا مابین با نفس نبوده و افعال و انفعالات و اوصاف قوا حقیقتاً و بالذات از خود نفس است (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲). گرچه نفس به حسب وجود مفارق از ماده‌اش، ناطق و عقلی بوده و از سنخ عالم اعلی است، اما با قوای خود هر چند بدنی (جسمانی) باشند، به نحوی اتحاد دارد. نفس در ذات خود از تفردی برخوردار است که او را از غیر خالقش بی‌نیاز می‌کند و در همان حال در مرتبه نازله خود همان درجات و قوای سافل است که این امر نه تنها نقصی برای نفس نیست، بلکه برای آن کمال هم به‌شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۱۹۵-۱۹۶).

نکته مهم در این است که ملاصدرا کیفیت وحدت نفس با قوایش را تابع قانون عامی می‌داند که چگونگی نسبت هر عالی‌ای نسبت به سافل خود را توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۹۵) و این به معنای صحت مقایسه نفس با نظام هستی در وحدت و همچنین کیفیت رابطه سلسله مراتب هر یک از این دو می‌باشد. مطابق قاعده یادشده، مرتبه عالی بر سافل حمل می‌شود و سافل هم به واسطه عالی قوام می‌یابد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۵)؛ چراکه هر عالی، واجد کمالات سافلی است که وجود و همه کمالاتش ناشی از عالی است، بدون آنکه نقصی در وجود عالی اتفاق بیفتد؛ زیرا سافل و کمالاتش همگی ظهورات و شئون عالی هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۹: تعلیقه ۱ سبزواری). هر سافلی گرایش به عالی دارد که نتیجه آن پیمودن مسیر نقص به کمال و بازگشت هر چیزی به اصل خود براساس حرکت جوهری است (همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۱۷۴).

۳.۴. وحدت نفس و بدن

ملاصدرا از یک منظر، انسان را مرکب از دو جوهر می‌داند؛ بدنی جسمانی و نفسی عقلانی (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۹) که اولی از عالم خلق و خاستگاه ظلمت و نقصان و دومی از عالم امر و منشأ روحانیت و نورانیت است (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۱)؛ زیرا عالم امر برخلاف عالم خلق که آمیخته

به شر و نقص و آفت است، خیر محض است (همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۵۱ و ص ۷۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹ و ص ۲۹۷). اما در نگاهی دیگر، برخلاف تفکر مشائی که نفس را تنها عبارت از قوه عاقله می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸-۳۰۷)، صدرالمتألهین قوه عاقله را نه همه نفس، بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن می‌داند که همان مرتبه غیبت از بدن و سایر قوا و اتصال به عالم قدس می‌باشد. بنابراین حقیقت نفس مباین با بدن و جرم مادی نبوده، بلکه بدن همچون سایه‌ای برای نفس (اگر به نور تشبیه شود) می‌باشد که از خود استقلال در وجود ندارد؛ همان‌طور که در حرکات ارادی هم استقلالی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). جمع دو نظر به این است که:

اولاً اضافه نفس به بدن، نحوه وجود نفس است نه ماهیت آن. یعنی بحث از وجود و عوارض ذاتی آن است نه بحث از جسم بما هو جسم (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲): «النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع کامل جسمانی». هر چند ملاصدرا نیز مانند دیگران از اضافه نفس به بدن سخن می‌گوید، ولی مقصود وی اضافه مقولی نیست. بلکه اضافه تقویم و تکمیل (همان، ج ۸، ص ۱۳) و به تعبیری اضافه اشراقی است.

ثانیاً هر چند در نگاه صدرا، بدن جسمانی یکی از مراتب نفس و ظل (سایه) آن به‌شمار می‌آید. اما در مرتبه‌ای بالاتر، بدن دیگر وجود دارد که غیر از این حجم مورد مشاهده‌ای است (بدن طبیعی) که معروض حرکات طبیعی (محسوس) قرار می‌گیرد و ممکن است [مثلاً] از سطحی سقوط کند. «بدن حقیقی» جسم لطیف گرمی است که «اولاً و بالذات» محل تصرف نفس قرار گرفته و این بدن ثقیل و کثیف (فشرده و چگال) همچون غلافی آن را پوشانده است. با این رویکرد، بدن لطیف (مثالی) را می‌توان به‌سان عرشی دانست که نفس بر آن تکیه زده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). توجه به همین نسبت، دست‌مایه‌ای است برای ملاصدرا در توضیح این مطلب که معرفت نفس می‌تواند مثالی از معرفت رب باشد؛ زیرا هر چند خدا منزّه از مثل است، اما می‌تواند مَثَل (مثال) داشته باشد. یکی از وجوه این تماثل، شباهت در نسبی است که از یک طرف بین نفس و قوای آن و از طرف دیگر بین خدا و ملائکه کارگزار الهی وجود دارد و درباره آن می‌فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ از امر الهی سرکشی نکرده و به آنچه دستور دهد عمل می‌کنند (تحریم (۶۶)، ۶) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸). در واقع این بدن (به معنای مثالی) از سویی به‌عنوان سایه برای

۱. صدرالمتألهین از بدن مثالی با تعبیرات گوناگونی مانند «حیوان نفسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷)، «حیوان برزخی موجود در باطن انسان» (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹-۲۴۰) و یا «نفس حیوانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹) یاد کرده است.

صاحب سایه (نفس) و از سوی دیگر به عنوان عرش و کرسی (جایگاه جلوس و اتصال نفس به عالم مادی) است.

۵. وحدت هستی در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه حاصل سیر تکاملی تفکر ملاصدراست. اندیشه فلسفی وی با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود رسیده تا به مدد آن تبیینی وحدت‌گرایانه از نظام هستی ارائه گردد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹). بر این اساس تشخیص هر چیزی به واسطه ارتباط آن با وجود حقیقی به عنوان مبدأ همه چیز است؛ زیرا ماهیات به واسطه وجود خود به خدا مرتبط می‌شوند نه به واسطه مفهومشان. پس به واسطه «وجود»، هر چیزی مرتبط با علت خود و همچنین مرتبط با علت جمیع موجودات می‌گردد. در نتیجه «وجودات» در حقیقت سایه و اشراقات حق تعالی هستند (همان، ج ۲، ص ۱۲). توضیح اینکه ملاصدرا وجود را واحد، و مراتب مختلف آن را مشکک می‌داند. تشکیک در هستی یعنی هر چند «وجود» حقیقتی واحد و مشترک بین ماهیات گوناگون است، اما مشکک بوده و به حسب هر مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف برخوردار می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۱۸۶) که این تفاوت در شدت و ضعف به معنای بازگشت مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). این ترسیم تشکیکی از وحدت عالم تا مرزهای نظریه وحدت شخصیه وجود پیش آمده و برخی را بر آن داشته که آن‌دو را یکی دانسته، یا اینکه نظریه تشکیک را دیدگاه متوسط ملاصدرا برای نظریه وحدت شخصیه به عنوان رأی نهایی وی تلقی نمایند (سوزنچی، ۱۳۸۴، ص ۶۸). بنابراین ضروری است که معنا و مستندات وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه مورد بررسی دقیق‌تری قرار بگیرد.

۵.۱. وحدت شخصیه وجود و مستندات آن

نظریه «وحدت وجود» از اساسی‌ترین باورهای عرفانی است که همواره مجادلات فراوانی را همراه داشته است. اولین بار، ابن عربی تعبیر «وحدت وجود» را به معنی مصطلح آن در آثار خود به کار برد (عفیسی، ۱۳۷۰، ص ۲۵). او «حق» را عین وجود دانست و از آن به عنوان امری ورای عقل یاد کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۷۹) که گریز از سنجش و اثبات عقلانی دارد. اما ملاصدرا ضمن نقل این ادعا (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۰)، مدعی اثبات وحدت وجود و موجود به همان نحوی است که عرفا به آن باور دارند که در نتیجه آن، وجودات متکثر و متمایز جهان از مراتب تعینات حق تعالی و از ظهورات و شئون آن به حساب می‌آیند، نه اینکه اموری مستقل و ذواتی جدای از حق تعالی باشند:

«و مما يجب أن يعلم أن إثباتا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب

البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقة كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن تكثر و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱).

يعنى سواى وجود واحد حق، هيچ وجود ديگرى (خواه استقلالى يا تعلقى) وجود ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۰۵). اين وحدت، وحدت مطلق است که خدا فى نفسه به آن متصف شده و در اتصاف به آن نیازمند مقایسه با غير خود نيست (فياضى، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۹). صدرا مى نويسد:

«پروردگار مرا با برهانی عرشى به راه مستقيم هدايت کرد، به اينکه موجود و وجود، حقيقتاً منحصر در شخص واحدی است که در موجوديت حقيقي خود شريکى ندارد و برای او دومی در خارج نيست و در دار وجود، جز او کسی نيست و هر آنچه غير او ديده می شود، از ظهورات ذات و تجلی صفات اوست که حقيقتاً عين ذات اوست» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲).

اين در حالی است که گاهی نيز با تصريح به کثرت موجودات و استناد به کلام بزرگانی چون غزالی در تصوف (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱؛ ج ۲، ص ۳۲۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۹؛ غزالی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۴۵) نتیجه می گيرد که کثرت حقيقي موجودات منافی وحدت حقيقي آنها نيست و کسی که در تصوف و عرفان ثابت قدم باشد، وجود ممکنات را یک سره نفی نمی کند (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱ و ج ۲، ص ۳۲۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۹).^۱

با وجود اين ابهامات، حکماى پس از صدرالمتألهين در شرح مراد وی دچار اختلاف نظر شده اند. در اثبات وحدت تشکيکی وجود به وسيله وی بحثی نيست، اما بحث بر سر اين است که آیا اين وحدت تشکيکی همان وحدت وجود مد نظر عرفاست و يا غير از آن است؟ در اين میان، برخی معتقدند ملاصدرا در سير فلسفی خود توانسته است از وحدت تشکيکی وجود عبور نموده و به وحدت شخصيه وجود برسد و در واقع وحدت تشکيکی وجود را می توان مقدمه ای برای رسيدن به وحدت شخصی وجود به حساب آورد (سوزنجی، ۱۳۸۴، ص ۶۸).^۲

۱. در اين زمينه مراجعه شود به: (محقق داماد، آقا محمد رضا، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳-۱۲۸)؛ (حسينی شاهرودی، وطن دوست، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱-۱۱۶)؛ (محيطی اردکانی، فنايی اشکوری، ۱۳۹۴، ص ۷-۳۲) و (رضايی، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۶۲).

۲. جهت بررسی تاريخچه پيدايش اين نظريه، سير نظرات صدرائيان و اختلاف ایشان در اين زمينه مراجعه شود به: (سوزنجی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳-۱۶۶ و همو، ۱۳۸۴، ص ۶۷-۸۷).

۵. ۲. استدلال ملاصدرا بر وحدت شخصیه وجود

صدرالمآلهین با تحلیل حقیقت علت و معلول و در نتیجه ارجاع علیت به تشان دلیلی بر وحدت شخصیه وجود اقامه کرده که خلاصه‌اش چنین است: حقیقت علیت چیزی جز ذات علت نیست؛ زیرا اگر وصفی زائد بر آن باشد، علت بودن علت، بالإمكان خواهد بود نه بالضرورة که چنین فرضی خلف و نادرست است. شبیه چنین بیانی درباره معلولیت معلول هم صدق می‌کند؛ زیرا اگر معلولیت، وصفی زائد بر ذات آن باشد، آن‌گاه دیگر معلول و ممکن نخواهد بود. نتیجه اینکه: چون حقیقت معلول همان معلولیت و اثر علت بودن است و از طرفی اثر علت یا همان علیت نیز چیزی غیر از حقیقت علت نیست، بنابراین معلول جدای از علت نبوده و از شئون و اوصاف آن به‌شمار می‌آید. با توجه به تناهی سلسله وجودات در نظام علی معلولی دانسته می‌شود که همه موجودات در واقع به یک وجود بر می‌گردند که او در حقیقت موجود است و بقیه شئون و تجلیات اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

به این استدلال چنین اشکال شده است که اگر مقصود از تجلی و تشان به معنای اثبات وجود رابط باشد، آن‌گاه این دلیل چیزی بیشتر از وحدت تشکیکی را ثابت نمی‌کند (سوزنجی، ۱۳۸۴، ص ۷۰). این در حالی است که ملاصدرا در تکمیل این دلیل بیانی دارد که نافی هر گونه کثرت از جمله کثرت تشکیکی است. به بیان وی:

«کسی نباید از این عبارات توهم کند که نسبت ممکنات به خدا نسبت حلول است؛ چرا که حال و محل بودن اقتضای اثبت در وجود دارد... درحالی که برای وجود واحد احد حق، دومی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

بر اثبات وحدت شخصیه وجود، دلایل دیگری از جانب پیروان صدرا همچون استدلال از طریق عدم تناهی واجب^۱ و حیثیت اطلاقی وی^۲ بیان شده که جهت اختصار از بررسی دلایل دیگر و همچنین بررسی شبهات و محذورات وارد بر این نظریه پرهیز می‌شود. پس از آشنایی با جایگاه وحدت تشکیکی و وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه نوبت به بررسی و کشف این موضوع می‌رسد که: اولاً وحدت در وجود چه نسبتی با وحدت موجود در نفس دارد، و ثانیاً وحدت حاکم بر نفس به کدام یک از دو وحدت تشکیکی و شخصیه نزدیک‌تر است.

۱. به‌عنوان نمونه، در این زمینه نگاه شود به: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷) و (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۶-۲۱۸).

۲. به‌عنوان نمونه، در این باره نگاه شود به: (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲۵)؛ (همو، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱-۲۶۸ و ۷۴۲-۷۵۰)؛

(قمش‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۹-۱۷۲) و (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵-۱۷۰).

۶. نسبت وحدت نفس با وحدت هستی

ملاصدرا با الهام‌گیری از عرفا و در بیان مقام خلیفه‌اللهی انسان می‌نویسد: انسان کامل بر صورت خدای رحمان خلق شده و همه ما سوی‌الله جزئی از انسان کامل بوده و او کل آنهاست^۱ (صدرالدین شیرازی، ج ۸، ص ۱۴۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۵). خلیفه خدا آینه‌ای است که از طرفی محل ظهور همه اشیاء برای خداست و از طرفی هم حق تعالی با جمیع اسماء خود در آن تجلی می‌کند که مصداق اتم آن پیامبر خاتم است و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به سبب شناخت وی معنا می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۱) و بدین ترتیب شناخت نفس، کلید خزائن ملکوت به حساب می‌آید (همان، ج ۷، ص ۲۵۵).

خداوند نفس انسانی را مثالی برای ذات، صفات و افعال خویش آفریده و با اینکه بین این مثال و ممثل له - که ذات الهی باشد - بنا به اقتضای تفاوتِ مثال با ممثل له تفاوت وجود دارد (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۳) و به تعبیر قرآن، خدا هیچ‌گونه مثلی ندارد (شوری (۴۲) (۱۱)، اما شناخت نفس در هر یک از ساحت‌های یاد شده به معنای دستیابی به خداشناسی در همان ساحت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۶). به‌عنوان نمونه، چگونگی انتساب بعینه فعل عبد به خدا، به انتساب افعال ناشی از قوای نفس به خود نفس تشبیه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸). از سوی دیگر، چنان‌چه خداوند بر حقایقِ عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است انسان بتواند حقیقتِ عالم خارج را درک کند (همان، ص ۴۸۷). بر این مبنا، رابطه روح ما با نیروهای خود در بدن نیز مثلی برای رابطه خدا با عالم و کاینات است (همان، ص ۴۹۵-۴۹۶). از همین رو گاهی ملاصدرا رابطه نفس با قوای خود را به نسبت خدا با فرشتگان تشبیه کرده و می‌گوید: این نظری است که بسیاری از بزرگان علمی همچون نویسندگان اخوان‌الصفاء آن را پذیرفته‌اند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۹ و اخوان‌الصفاء، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷). به نظر می‌رسد این مثال بیانگر رابطه قهری نفس با نیروهای غیر ارادی آن است اما می‌تواند درباره افعال ارادی نیز به‌لحاظ انتساب تکوینی آن به نفس نیز استفاده شود؛ هرچند از بعد تشریحی وافی به مقصود نخواهد بود.

با این توضیحات، نسبت وحدت نفس و وحدت هستی چنین خواهد بود که نفس با اینکه در ذات خود با مراتب و قوایش وحدت دارد، اما چون خودش بخشی از جهان است، وحدتش نیز در بطن وحدت حاکم بر کل هستی و در طول آن قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که وحدت جهان، کلی و مطلق و وحدت نفس نسبت به آن مقید و جزئی به‌شمار می‌آید که همین خصیصه جزئی بودن

۱. روشن است که مراد جزء و کل منطقی نیست، بلکه تفاوت در اجمال و تفصیل یا مثل و ممثل له است.

امکان مقایسه را فراهم نموده و راه‌گشای شناخت وحدت کل هستی می‌گردد. خلاصه اینکه وحدت نفس، هم‌سنخ وحدتی است که میان او و سایر عناصر هستی به‌عنوان مجموع جهان وجود دارد. اما اینکه وحدت حاکم بر نفس چه ویژگی دارد و به کدام یک از دو سنخ وحدت تشکیکی یا شخصیه شبیه‌تر است، موضوعی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۷. شواهد تشکیکی بودن وحدت نفس

۱.۷. رابطه تشکیکی نفس با قوای آن

چنانچه گذشت، در اندیشه صدرالمتألهین هرچند نفس بخشی از نظام هستی است، اما نسخه و مثالی متناظر با عالم بیرون و تابعی از آن شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵-۴۹۶). یعنی همان‌طور که جهان بزرگ یا عالم کبیر به معنای «وجود مطلق» و تجلیات و مراتب آن است، نفس انسانی و مراتب و تجلیات آن (یعنی همان قوای نفس) نیز به‌منزله جهانی کوچک است (دادبه، ۱۳۷۰، ص ۳۲۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸) و بر این مبنا که وحدت حاکم بر نظام هستی را تشکیکی بدانیم، نظریه کل‌القوی بودن نفس نیز به‌واقع طرح‌گونه‌ای تشکیک در جهان کوچک (عالم صغیر) است (دادبه، ۱۳۷۰، ص ۳۳۲). به تعبیری، کل‌القوی بودن نفس یعنی تحقق کثرت در وحدت و وحدت در کثرت (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۱) که به معنای مشکک بودن آن می‌باشد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: مراتب سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی مانند نور شدیدی است که مشتمل بر مراتب انوار گوناگون پایین‌تر از خود است. به این صورت که در عین وحدت و بساطت به‌خاطر قوت وجودی خود، جامع همه مراتب وجودی ضعیف‌تر است. پس نفس در مرتبه ذات خویش، هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمودهنده بدن و محرک او، و هم طبیعت ساری در جسم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). به‌طور مثال، با اینکه ذاتی بسیط و دارای وحدت جمعی است، هنگام ادراک محسوسات به مرتبه آن حواس تنزل می‌یابد و عین آن حس می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). قرار گرفتن نفس در سایر قوا، مثل قوای تحریکی عضلانی نیز به همین منوال است (همو، ۱۴۲۰، ص ۲۹۲). هرچند مبنای ملاصدرا در وجودشناسی و تصریحات وی بیان‌گر رابطه تشکیکی در نفس است. اما آنچه کیفیت این تشکیک را مشخص می‌کند، دانستن رابطه نفس و قواست. در صورتی که این رابطه علی معلولی بوده باشد، نفس و قوای آن متغایر بوده و وحدت آنها با تشکیک در وجود توجیه می‌شود. درحالی‌که اگر رابطه آنها شأن و ذی‌شأنی باشد، قوای نفس متحد با آن بوده و رابطه بین آنها در واقع از نوع تشکیک در ظهورات است.

بنا به نقل صدرالمتألهین، فیلسوفان قبل از وی قوای نفس را معلول نفس می‌دانستند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱). خود صدرا هم گاهی در انتساب قوا و افعال آنها به نفس به گونه‌ای سخن گفته که همراهی وی با این نظر استشمام می‌شود به اینکه قوای نفس معلول قوه واحد (یعنی همان نفس عاقله) بوده و به تبع آن، افعال معلول آن قوا هم معلول نفس می‌باشند (همان، ج ۸، ص ۳۰۲). اما ملاصدرا اولاً این رابطه را فراتر از علیت صرف دانسته و قائل به وحدت نفس با قوا و آثار آنهاست (همان، ج ۸، ص ۵۱) و ثانیاً صرف وجود رابطه علی - معلولی بین نفس و قوا را برای توضیح چنین وحدتی کافی نمی‌داند (همان، ج ۹، ص ۵۹). از این رو برخی معتقدند که هرچند "رابطه علیت" پایه نظریه اتحاد نفس و قواست، اما خود آن نیست و با ضمیمه کردن نظریه تشکیک در وجود است که می‌توان اتحاد نفس و قوا را توجیه نمود (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰-۲۳۱). ولی به نظر می‌رسد رابطه علی معلولی، و لو به ضمیمه تشکیک، با نظریه اتحاد نفس و قوا سازگار نیست و راه حل درست این است که بگوییم: نفس در مقام ذات با قوا و افعال خود اتحاد داشته و همگی از شئون آن به حساب می‌آیند. اما در مقام فعل، با نفس رابطه‌ای تشکیکی دارند که در واقع تشکیک در ظهورات وجود واحد است. در تأیید این تحلیل و به‌عنوان نمونه، این بیان ملاصدرا قابل توجه است که فهم رابطه افعال خدا و بندگان را به رابطه نفس و افعال آن تشبیه کرده و می‌نویسد:

«"دیدن" فعل بصر و "شنیدن" فعل سمع و همه اینها بعینه فعل نفسند... پس نفس با وجود تجرد و تنزه از بدن جدای از آن نیست، همان‌طور که هویت هیچ قوه‌ای غیر از هویت نفس نیست؛ زیرا نفس واجد هویتی احدی و عقلانی است که جامع هویت سایر قوا و اجزا بوده که در نفس مضمحل و مستهلک بوده و نفس بر آنها احاطه داشته و قاهر بر آنهاست. "نفس" قلب معنوی و امیر حواس و جوارح بوده و هیچ فعلی جز به اراده او نیست... اراده نفس نیز مانند وجود نفس از اراده خدایی نشأت گرفته که اراده او نیز عین ذاتش است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۸-۲۷۹).

۲.۷. حرکت جوهری و وحدت تشکیکی در نفس

نفس انسانی به‌عنوان جوهری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء که بقای آن به‌واسطه استکمال و خروج از قوه به فعل حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۲۱)، شئون ذاتیه و تطوراتی دارد که مطابق آن پیوسته در حال تحول و تجدید از حالی به حال دیگر است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵)؛ به‌نحوی که در همه این تحولات، وحدت هویت انسانی به‌واسطه برخورداری از اتصال وحدانی و تدریجی محفوظ می‌ماند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۰). نفس در استکمال جوهری خود یک هسته بسیط و ممتدی است که از مراحل نباتی، حیوانی تا انسانی را به‌طور تدریجی و پیوسته سپری کرده و به‌لحاظ نشأه‌های سه‌گانه نفس، متناسب با نشأه‌های سه‌گانه

جهان به تکامل می‌رسد. در آغاز در نشأه حس و طبیعت قرار دارد، بعد به تجرد مثالی و خیالی رسیده و در نهایت عقل محض می‌شود (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۶). سپس به لحاظ تعقل و تفکر مرحله بالقوه عقل هیولانی را سپری کرده و بالملکه شده و آنگاه مراتب عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را طی کرده تا سرانجام به عقل فعال می‌رسد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳ و ص ۴۳۷). حاصل مطلب اینکه حرکت جوهری و اشتدادی نفس در قوس صعود، امری حتمی است که نشانگر مراتب تشکیکی آن و وجود نوعی وحدت در سلسله تکاملی نفس است.

۸. شواهد تشخیصیه بودن وحدت نفس

حسب جست‌وجو در آثار ملاصدرا و بررسی ویژگی‌های نفس مهم‌ترین شواهدی که نشان‌دهنده شخصی بودن وحدت نفسند، از این قرار است:

۸. ۱. ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن

ملاصدرا ضمن تصریح به وحدت وجود و هویت نفس، مراتب سه‌گانه نفس (عقل، مثال و طبیعت) را درجات ذاتی آن دانسته است که نفس با حفظ وحدت خود در هر یک از این مراتب مقامی دارد:

«النفس الإنسانية مع وحدة وجودها و هويتها لها درجات ذاتية من حد العقل إلى حد طبيعة و الحس فلها مقام في عالم العقل و مقام في عالم المثال و مقام في عالم الطبيعة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵).

یا در بیانی عرشی، نفس را از سنخ ملکوت و دارای وحدتی جمعی معرفی نموده که سایه وحدت الهی است و بذاتها قوه عاقله، حیوانیه، متخیله و حساسه می‌باشد:

«النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حیوانية متخیلة و حساسة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳).

بر این اساس:

اولاً از آنجاکه امر ذاتی علت‌بردار نیست (الذاتی لا یعلل)، - یعنی ذاتیات اشیاء علت و سببی جدای از ذات اشیاء ندارند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۸) و حذف آن به معنای نابودی ذات است - بنابراین ذاتیت مراتب نفس نسبت به آن به معنای عینیت مراتب نفس با خود نفس و منافی غیریت

آنها با نفس است؛ هرچند چنین غیریتی به صورتی ضعیف، به صورت وجود رابط و در ضمن وحدت تشکیکی لحاظ شود. در نتیجه وحدت نفس و شئونش (اعم از مراتب و قوا) به وحدت شخصیه نزدیک تر می باشد.

ثانیاً همان طور که در هستی شناسی گفته می شود، وجود رابطه علیت بین مراتب طولی هستی، متناسب با وحدت تشکیکی عالم است. حال آنکه در وحدت شخصیه، جهان نه معلول، بلکه شأن خداست و بر این اساس شأن جایگزین علیت می شود (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸). در نفس شناسی نیز می توان گفت: نفی علیت از مراتب نفس، به دلیل ذاتی بودن آن برای نفس (و با تمسک به قاعده الذاتی لا یعلل) به معنای نفی وحدت تشکیکی و جایگزینی شأن به جای آن و اثبات وحدت شخصیه در نفس است.

در تکمیل بحث توجه به دو نکته لازم است؛ نخست اینکه ذاتیت بیان شده از جانب صدرا در بیان نسبت نفس و مراتبش، ذاتیت وجودی است، نه ذاتیت ماهوی همچون ذاتی باب ایساغوجی، عرض ذاتی یا ذاتی باب برهان؛ چراکه منظور از ذاتی باب ایساغوجی، کلی محمولی است که یا تمام ماهیت موضوع است و یا داخل در ذات آن است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۱) که در این صورت قوام بخش ماهیت بوده و موضوع در ذات و ماهیت خود بدان محتاج است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴). ذاتی عرضی نیز به محمولی تعریف شده که از جوهر، ماهیت و ذات موضوع بدان ملحق می شود؛ مثل «تعجب» که لذاته به انسان ملحق می شود (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۹). ذاتی باب برهان نیز به معنایی اعم از دو معنای پیش گفته تعریف شده است^۱ (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۱). در تمامی این موارد، «ذاتی» در معنای ماهوی به کار رفته است. حال آنکه نگاه وجودی صدرا به نفس، استعمال «ذاتی» در معنای ماهوی را بر نمی تابد؛ زیرا معتقد است که نفسیت نفس به نحوه وجود خاص آن است و برای نفس ماهیتی جز وجود آن نیست:

«فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهیه النفس وجود آخر هی بحسبه
لا تكون نفساً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲).

نکته دوم اینکه قاعده «الذاتی لا یعلل» نیز اختصاص به کاربردهای ماهوی نداشته و در مواضع متعددی برای اثبات مطالبی در رابطه با امور وجودی استفاده شده است.^۲

۱. جهت مطالعه انواع معانی ذاتی مراجعه شود به: (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹-۳۴۱) و (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۹۴).

۲. به عنوان مثال، لاهیجی در شرح عنینت وجود با حضور و ظهور ذاتی بودن این خصیصه برای وجود از این قاعده بهره گرفته است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). خود صدرا نیز از این قاعده برای توضیح عنینت تدریج و سیلان با وجود جواهر حادث استفاده کرده است؛ زیرا به واسطه ذاتی بودنش بی نیاز از علت می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/الف، ص ۷۳ و ۸۵) و یا سبزواری در

۲.۸. کیفیت تعقل و اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل با معقول تعریف کرده است (همان، ج ۳، ص ۳۱۲) که استکمال نفس انسانی هم از طریق همین اتحاد امکان پذیر می شود؛ زیرا هر ادراکی حاصل اتحاد بین مدرک و مدرک است و عقلی که اشیاء را درک می کند، به واسطه این ادراک، همه آنها (کل الأشیاء) می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۵) و در اثر آن، جمیع معانی معقولی که به شکل پراکنده در جماد و حیوان و نبات یافت می شود، به صورت یک جا در انسان واحد نیز یافت می شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵). بررسی چگونگی این وحدت نشان از این دارد که از سنخ وحدت شخصیه است؛ زیرا معنای درست این اتحاد و در پی آن تکامل عقلی نفس جز این نیست که در استکمال وجودی خود چنان شود که مفهومی عقلی و ماهیتی کلی که پیش از این بر او صادق نبود، اکنون بر او صادق کند (همان). یعنی در موجودیت خود، به وجود واحد شخصی و جدیدی بدل می گردد. توضیح اینکه به نظر صدرا، حصول صورت های ادراکی (علم) برای نفس، شبیه حصول صورت های جسمانی طبیعی برای ماده ای است که به واسطه آن صورت، کامل شده و به ذات متحصل دیگری تبدیل می یابد. بر این مبنا، همان گونه که لحوق صورت به ماده از باب لحوق موجودی به موجود دیگر نمی باشد، لحوق صورت های عقلی به نفس نیز از قبیل لحوق موجودی به موجود دیگر، نظیر عرض به جوهر نمی باشد و همان طور که ماده جز به اتحاد با صورت، فعلیت و شیئیت معینی نیست، در نفس نیز این صورت های عقلی هستند که نفس را از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل می رسانند (همان، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۱).

۳.۸. بساطت و حضور نفس

ملاصدرا در حل برخی از شبهات فلسفی از ویژگی بساطت و حضور نفس و بر مبنای شخصیه دانستن وحدت نفس بهره برده است. به عنوان مثال، یکی از قواعد مورد تأیید صدرالمتألهین و بزرگان حکمت که در فلسفه اشراق به منظور اثبات موجودات متوسطه و مفارقات دیده شده، قاعده امکان اشرف است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰-۴۵۱). صدرالمتألهین این قاعده را دچار اشکالی دانسته که مطابق آن، ترسیم رابطه علی - معلولی و نظام تشکیکی میان سلسله عقول نوری نارسا است؛ خواه این رابطه مطابق نظر اشراقیین براساس شدت و ضعف ماهوی دانسته شود^۱ و یا همچون نظر

توضیح وجه نیاز ممکنات به واجب، فقر وجودی را عین وجود آنها دانسته که ذاتی آنهاست و امر ذاتی هم علت بردار نیست (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۴۱: تعلیقات سبزواری).

۱. در نگاه ابتدایی به نظر می رسد صحت انتساب این مطلب (یعنی ماهوی دانستن نفس) به سهروردی صحیح نباشد؛ زیرا گفته

صدرایی به شدت و ضعف وجودی تعریف گردد:

«أنه قد وقع لنا في سالف الزمان إشكال معضل على قاعدة إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف في أصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس و الإشرقيين و هي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق و هي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة و الضعف» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۴).

توضیح اینکه براساس رابطه تشکیکی لازم می آید بین دو حلقه از این سلسله و بلکه بین نورالأنوار و معلول اول، افراد و حلقات بی نهایت قرار گیرد؛ زیرا هیچ دو مرتبه ای به لحاظ شدت و ضعف نیست، مگر اینکه می توان بین آن دو مرتبه ای دیگر تصور نمود و در نتیجه لازمه قاعده امکان اشرف، اثبات بی نهایت عقل و جوهر نوری بین هر دو مرتبه ای است که بر یکدیگر ترتب ذاتی دارند که این به معنای تسلسل است:

«فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية و المعلولية أفراد بلا نهاية و كذا بين نور الأنوار و المعلول الأول... فيكون بين كل عقل و عقل و نور و نور وجود عقول و أنوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتياً و هو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية».

ملاصدرا اظهار می کند که فضلاى عصر خود را ناتوان از پاسخ به این اشکال یافته و در نهایت توفیق حل این مشکل را به واسطه هدایتی ربانی از جانب خدا و از طریق معرفت حضوری نفس

می شود که نگاه وی به نفس و جواهر بالاتر از آن وجودی است نه ماهوی: «ان النفس و ما فوقها كما حقق وجودات بحتة بلا ماهية، و أنوار بسيطة بلا ظلمة» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۰). اما ملاصدرا ضمن بیان این مطلب، در خواست خود از این سخن نظر دیگری دارد و معتقد است که چنین سخنانی در تناقض با مبنای اصالة الماهوی سهروردی است و نظر شیخ اشراق درباره نفس و جوهرهای بالاتر آن، از دیدگاه ماهوی او استثنا نشده است: «و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً و هل هذا إلا تناقض في الكلام» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۳). در اینجا دو مطلب را باید مورد توجه قرار دهیم: اولاً ملاصدرا منبع این سخن که نفس و جواهر بالاتر از آن وجودات محض هستند را کتاب تلویحات و حکمة الإشراق سهروردی معرفی کرده است. حال آنکه حسب جست و جو از طرف اهل تحقیق، این مطلب نه لفظاً و نه حتی قریب به معنای این عبارت، در آثار یاد شده ذکر نشده است (شرح منظومه سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۰). جست و جوی نگارنده نیز این موضوع را تأیید کرد. ثانیاً این مقاله گزارشی از نظرات ملاصدرا است، بدون اینکه درباره اختلاف وی با سهروردی در موضوع مورد بحث داوری صورت گیرد.

به دست آورده است. به گفته صدر، نظر و تعمق در نفس نشان می‌دهد که "نفس" آئینی صرف است که در ذات خود هیچ‌گاه از خودش غایب نمی‌شود. نفس، وجودی محدود در حد معین و مرتبه‌ای خاص نیست که نتواند از آن تعدی کند. بلکه با وحدت و بساطتی که دارد، بذات خود تعقل، تخیل و احساس را انجام می‌دهد، نه اینکه تعقل با نفس ناطقه و تخیل و احساس با به‌کارگیری آلات و قوای آن صورت بگیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵).

این سخنان به این معناست که اولاً وحدت نفس از نوع شخصیه است که راه اثبات آن نیز وجدان حضوری نفس از خود و بساطتش می‌باشد و ثانیاً تصور وحدت تشکیکی مراتب هستی به صورت علی - معلولی دچار اشکالی است که صرفاً با تغییر آن به وحدت شخصیه - نظیر آنچه حضوراً در نفس می‌یابیم - حل می‌شود.

۹. نتیجه‌گیری

۱. تصریح ملاصدرا به وحدت و بساطت نفس و درک حضوری نفس از آن و همچنین شواهد متعدد در نفس‌شناسی وی (مثل عینیت نفس با قوای خویش، کیفیت تعقل و تحلیل نوع رابطه نفس با بدن) نشان می‌دهد که قوای نفس متحد با نفس و از ظهورات و شئونات آن هستند، نه اینکه حقیقتاً معلول یا جزء آن باشند. از این‌رو رابطه آنها با نفس در مقام ذات، پیش از آنکه تشکیکی باشد، شبیه وحدت شخصی است؛ هر چند اثبات قطعی این موضوع نیازمند پژوهش‌های دیگری است.

۲. مضمون قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نیز متناسب با وحدت شخصی نفس است؛ گرچه در مقام فعل و انتساب قوا به نفس (و نه در مقام ذات) می‌توان بین نفس و قوای آن رابطه‌ای طولی و تشکیکی در نظر گرفت. اما حقیقت این رابطه، ظهور فعلی نفس در هر یک از آن مراتب است. اینکه ملاصدرا علی بودن این رابطه را به فلاسفه نسبت داده و سپس با طرح کل القوی بودن نفس از آن استدراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱)، مؤید همین معناست. بنابراین اگر تشکیکی هم در این رابطه در نظر گرفته می‌شود، تشکیک در ظهورات و تجلی نفس در مراتب گوناگون و در مقام فعل است، بدون آنکه بین ذات نفس و مراتب آن غیریتی بوده و بعضی معلول بعضی دیگر باشند. این وحدت شخصی، قابلیت ناشی از بساطت نفس ناطقه و ذاتی آن می‌باشد که پس از تجرد نیز با آن باقی می‌ماند.

۳. تغییر نظر صدرالمتألهین از نگاه ماهوی درباره نفس، به نگاه وجودی و به تبع آن اعتقاد به کل القوی بودن نفس، در واقع نتیجه منطقی گذر وی از اصالت ماهیت به اصالت وجود و سپس عبور از نگاه تشکیکی به وحدت شخصیه در هستی‌شناسی است. آنچه در فلسفه وی اتفاق افتاده، سیر از کلی (وحدت شخصیه در هستی) به جزئی (وحدت شخصیه نفس) است؛ هر چند در این

مقاله در مقام تأیید و ارائه شاهد، از وحدت شخصیه نفس، وحدت شخصیه وجود در عالم خارج نیز منکشف گردید. به تعبیر دیگر، هر چند در مرتبه تحقق، وحدت هستی مقدم بر وحدت نفس است، اما در مقام ادراک، نفس به عنوان مدرک این وحدت ابتدا این ویژگی را در خود می‌فهمد و سپس آن را مثالی برای فهم وحدت هستی قرار می‌دهد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۱، ۳ و ۴). بیروت: دار الصادر.
۴. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء (ج ۲). بیروت: الدار الإسلامية.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم (بخش سوم از جلد دوم). تهیه و تنظیم حمید پارسانیا. قم؛ مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۷. _____ (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (ج ۱). قم: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۸. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و محمدعلی وطن‌دوست (۱۳۹۳). «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا». خردنامه صدرا، ش (۷۶)، ص ۱۰۱-۱۱۶.
۹. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق). مهر تابان، «یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی». مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۰. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۱۱. دادبه، اصغر (۱۳۷۰). «النفس کل القوی». فصلنامه فرهنگ، ش (۸)، ص ۳۱۹-۳۴۴.
۱۲. رضایی، مرتضی (۱۳۹۲). «تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود». معرفت فلسفی، ش (۴۱)، ص ۳۹-۶۲.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳). اسرارالحکم فی المفتوح و المختتم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۱۴. _____ (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج ۵). تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. سوزنچی، حسین (۱۳۸۴). «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». نامه حکمت، ش (۶)، ص ۶۷-۸۷.

۱۷. _____ (۱۳۸۳). «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی». نامه حکمت، ش (۴)، ص ۱۳۳-۱۶۶.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *نهاية الحكمة الالهية* (ج ۱). ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: انتشارات الزهرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۸). *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*. به تصحیح و تعلیقه سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (ج ۳، ۴ و ۷). قم: انتشارات بیدار.
۲۱. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. به همراه تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۶۱). *العرشیة*. با تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۲۳. _____ (۱۳۶۰/الف). *أسرار الآيات و أنوار البینات*. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۶۰/ب). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. با حواشی حاج ملاهادی سبزواری. تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الأثریة*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۲۸. _____ (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۹. _____ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۰ق). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلابی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)*، به ضمیمه محاکمات و تذیلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تذیلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ. تهران: انتشارات حکمت.
۳۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیهاة مع المحاکمات* (ج ۲). قم: نشر البلاغة.
۳۲. _____ (۱۳۶۱). *أساس الإقتباس*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۳. _____ (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳)، «انسان‌شناسی». تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳۵. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰). تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی‌الدین بن عربی. تهران: انتشارات الزهراء علیه‌السلام.
۳۶. غزالی طوسی، ابوحامد (۱۴۱۲). إحياء علوم الدين (ج ۴). بیروت: دارالمعرفه.
۳۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). تعلیقه بر نه‌ایه الحکمه (ج ۲). قم؛ مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
۳۸. قمشه‌ای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا (تعلیقه بر تمهید القواعد ابن ترکه). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی. اصفهان: کانون پژوهش.
۳۹. فیاض لاهیجی، محمدبن جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر. به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۴۰. محقق داماد، سید مصطفی و دیگران (۱۳۹۵). «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرای». دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی. سال پنجم، ش (۱)، ص ۱۲۸-۱۱۳.
۴۱. محیطی اردکان، محمدعلی و محمد فناپی اشکوری (۱۳۹۴). «تأملی در ادله وحدت شخصی وجود». معرفت فلسفی، ۱۲(۴)، ص ۷-۳۲.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ چهاردهم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۳. _____ (۱۳۷۵). شرح اسفار (جلد هشتم، جزء اول). تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۴۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). المنطق. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۵. ملکیان، محمدباقر (۱۳۸۷). «ذاتی» در منطق و فلسفه. معارف عقلی، ش (۱۰)، ص ۹۴-۷۱.

مفهوم و جایگاه پیوستگی جسم در نظریه

ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا

حمیده مختاری^۱

چکیده

در نظام فلسفی ابن‌سینا تبیین ماهیت اجسام مادی مبتنی بر مبانی‌ای از جمله پیوستگی است. این مبانی گام‌هایی برای رسیدن به نظریه مختار ابن‌سینا در باب حقیقت اجسام هستند. یعنی نظریه ماده - صورت‌گرایی. گاه تصور این است که مفهوم پیوستگی جسم نزد ابن‌سینا صرفاً امری تجربی انگاشته شده است. به علت همین طرز تلقی (یعنی ارجاع اثبات پیوستگی به حس و تجربه) و نیز تواتر و تکرار آن، گاه از منظر علم اشکالاتی نیز متوجه ابن‌سینا شده است. باور ناصحیح این است که وقتی از ابن‌سینا پرسیده شود جسم پیوسته است یا گسسته، پاسخ مبتنی بر حواس، پیوستگی است. آن‌گاه بر پایه چنین پاسخی با طرح دستاوردهای علم جدید به ابن‌سینا انتقاداتی وارد می‌شود. در این مقاله به بررسی و تبیین و تحلیل پیوستگی به‌عنوان یکی از مبانی نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا خواهیم پرداخت. پرسش صریح این است که پیوستگی چه نسبتی با تبیین ماهیت جسم دارد؟ به عبارت بهتر، پیوستگی به‌عنوان یکی از مبانی نظریه ماده - صورت‌گرایی چگونه به ابن‌سینا برای اثبات تئوری ماده - صورت‌گرایی‌اش یاری می‌رساند؟ ضمن این بررسی نشان داده خواهد شد که خود ابن‌سینا هم قائل به این نیست که پیوستگی بر مبنای شهود حسی و تجربی قابل پذیرش است. دستاورد این پژوهش، بررسی و تحلیل نسبت شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط با مفهوم پیوستگی است که در تبیین حقیقت جسم مدخلیت دارند. به این ترتیب، در این مقاله ضمن حل و فصل دغدغه‌های مطرح شده، با بهره از مباحث ابن‌سینا درباره مفهوم پیوستگی و مفاهیم مرتبط با آن از جمله قابلیت انقسام‌پذیری و نوع انقسام‌پذیری و نسبت پیوستگی و انقسام‌پذیری و ... تلاش شده خوانش و تحلیلی منسجم از کلام ایشان ارائه شود.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، جسم، پیوستگی، انقسام‌پذیری.

مقدمه

تبیین حقیقت اشیاء مادی یکی از بنیادی‌ترین مباحثی است که هر فیلسوف بنا به اقتضائات نظام فلسفی‌اش به آن اهتمام ورزیده است. از جمله مواضع موجود در این باب، نظریه ارسطویی «ماده-صورت‌گرایی»^۱ است که مدافعان آن، حاق واقع اشیاء مادی را بر حسب «ماده-صورت» ارائه می‌کنند. ماده-صورت‌گرایی نظریه‌ای است که براساس آن ساختار جسم بر مبنای دو جزء مقوم ماده و صورت تبیین می‌شود. این نظریه از وجوه مختلف قابل بررسی است؛ از جمله آنکه ماده و صورت چه چیزی هستند؟ چگونه باهم ارتباط دارند؟ به چه نحوی باهم ترکیب می‌شوند؟ نسبت مسأله ترکیب و وحدت چگونه است؟ و... اما محور اصلی این پژوهش، بررسی و تحلیل یکی از مبانی نظریه ماده-صورت‌گرایی ابن‌سینا، یعنی مسأله «پیوستگی» است.

پیش از آغاز بحث، در خصوص پیوستگی شایسته است سراغی بگیریم از انگیزه ارسطو و ابن‌سینا در گرایش به ماده-صورت‌گرایی.

۱. ارسطو و ماده - صورت‌گرایی

ماده-صورت‌گرایی سنتی به این معنا که هر جوهر جسمانی دارای ماده و صورت است، شجره‌نامه قابل توجهی دارد. مرکز ثقل متافیزیک ارسطو - که بدون آن نمی‌توان سیستم ارسطویی را بنا کرد - تمایز میان قوه و فعل یا ماده و صورت است. اما توجه به آراء متفاوت هراکلیتوس^۲ و پارمنیدس^۳ به‌عنوان دو فیلسوف تأثیرگذار پیش از ارسطو واجد اهمیت است. مرکز آراء هراکلیتوس آن است که تمام چیزها در حرکتند و هیچ چیزی ثابت نیست. او تغییر و سیروورت را برای وجود ضروری می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۵۱). بعد از هراکلیتوس، النائیان و مهمترین آنان پارمنیدس، سیروورت و تغییر را غیر ممکن و آن را توهم دانستند. پارمنیدس دغدغه این را داشت که یک اصل

1. Hylomorphism.
2. Heraclitus.
3. Parmenides.

الثانی نادیده گرفته شود (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱)؛ اصلی که بنا بر آن، پیدایش نه از وجود است و نه از لاوجود. به باور پارمنیدس، وجود «هست». هستی، یکپارچه، واحد، متناهی، تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت است. بنا بر اصل «هست»، جهان یک پری از هستنده‌هاست (ارسطو، ۱۳۸۹، 1001b؛ خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸). پرسش از پیدایش بی‌معناست؛ زیرا این پیدایش یا از وجود است یا از لاوجود که هر دو حالت ناممکن است. پس صیورت و تغییر محال است. بعد از پارمنیدس، شاگردش زنون برای دفاع از دلایل استادش در اثبات عدم امکان حرکت و تغییر یک‌سری احاله‌های به محال را مطرح کرد (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۹-۶۱) تا بر عدم امکان تغییر صحه گذارد. بعد از الثابان، فیلسوفان سعی داشتند امور قابل مشاهده مانند کثرت، حرکت و تغییر را با انکار الثانی امکان پیدایش و نابودی آشتی دهند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۱۵). به عبارت بهتر، برای متفکران بعد از پارمنیدس، مسأله اساسی این بود که تغییر چگونه ممکن است و اجسام چگونه می‌توانند به وجود آیند، تغییر کنند و از میان بروند؟

ارسطو همچون هراکلیتوس، تغییر در موجودات مادی را می‌پذیرد. اما در همراهی با پارمنیدس، ثبات را نیز تبیین می‌کند. او مشکل را با توسل به مفهوم وجود بالقوه حل می‌کند. ابتکار او آن است که پیدایش را از وجودی که بالقوه است می‌داند. پس ارسطو با توسل به تمایز میان وجود بالقوه و بالفعل، آشتی میان دو ایده هراکلیتوس و پارمنیدس را ایجاد می‌کند و ضمن حفظ اصل الثانی که وجود از عدم و وجود بالفعل حاصل نمی‌شود، تبیین مناسبی برای تغییر را ممکن ساخت. مطابق نظریه ارسطو، تغییر و موجود شدن به معنای تبدیل وجود بالقوه به وجود بالفعل است. به نظر ارسطو، ماده آن چیزی است که بی‌آنکه بالفعل «این چیز» باشد، بالقوه «این چیز» است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1042a, 1046a, 1047b, 1068b؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۵-۶۶ و ۳۵۳-۳۵۶). البته برای ارسطو تمایز میان قوه و فعل یک دستاورد دیگر هم داشت و آن هم تمایز میان موجودات و نظریه سلسله مراتبی بودن آنان است. هیولا با ویژگی بالقوه‌ای محض، پله اول موجودات است و جدا از صورت وجود ندارد. آنگاه هیولا با پیوند اضداد (یعنی گرمی و سردی و ...) چهار عنصر اربعه را می‌سازد. این عناصر در مرحله بعدی اجسام معدنی را می‌سازند و سپس موجودات زنده از موجودات غیر آلی ساخته می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a, 1042b, 1017b).

۳. ابن‌سینا و ماده-صورت‌گرایی

گذشت که تمایز میان قوه و فعل، به‌نوعی محور متافیزیک ارسطوست. در همین سیستم متافیزیکی، او حتی به جهت ایجاد و آغاز حرکت (تبدیل قوه به فعل) به محرک نام‌تحرک نیازمند است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1072a, 1071b). در حالی که به عقیده ابن‌سینا، موجودات برای اصل وجود و بودن

خویش نیازمند خداوند هستند نه برای حرکت. در اینجاست که بحث قوه و فعل یا ماده و صورت با بحث واهب الصور و نیاز موجودات به خداوند پیوند می‌خورد. بر همین اساس به نظر می‌رسد برخلاف ارسطو یکی از انگیزه‌های ابن‌سینا در بحث ماده و صورت و البته از وجود تلازم میان آنها، اثبات ماوراء و توحید و مبدأ آفرینش باشد (حسن‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۶۸). شاهد مطلب را در شرح اشارات می‌بینیم:

«و ها هنا سر آخر. السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى و الصورة. بل شى آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه، لا بانفراده بل باعانه من الصورة...» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

به نظر می‌رسد دیگر قصد ابن‌سینا آن است که از ماده - صورت‌گرایی به اثبات تباین ذاتی میان موجودات برسد. شیخ رئیس در جهت طبقه‌بندی موجودات در یک تقسیم اولیه در فصل نهم از نمط چهارم الاشارات و التنبیها، موجودات را به دو گروه واجب و ممکن تقسیم کرد. در الهیات شفاء، موجودات ممکن را در قالب جوهر و عرض دسته‌بندی کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۵۷). بر این اساس اگر شیئی در ضمن این طبقه‌بندی قرار بگیرد، موجودی ممکن از موجودات عالم به‌شمار می‌آید. ایشان هم در نمط ششم از الاشارات و التنبیها و هم در مقاله الاولی من الهیات کتاب نجات فصل فی ترتیب الموجودات توضیح می‌دهد. در ترتیب پیدایش موجودات، جواهر بر اعراض اولویت دارند. در میان جواهر هم نخستین موجودی که شایستگی پیدایش دارد، جوهر مجرد غیر جسمانی است و بعد از آن جوهر صورت و سپس جوهر جسم و نهایتاً جوهر هیولا و سپس اعراض هستند؛ اگرچه ابن‌سینا برخی از اعراض (کم متصل) را از طبقه‌بندی موجودات عالم حذف می‌کند^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق/الف، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). در ضمن این طبقه‌بندی از موجودات، توجه داشته باشیم که ایشان موجودات را حقایق متباین به تمام ذات می‌داند. این مطلب را ایشان در اشارات نمط هفت در ذیل بحث ادله تجرد و بقاء نفس تصریح دارند. همان‌طور که گفته شد، ابن‌سینا در راستای حفظ تعایر ذاتی موجودات و به‌دنبال طبقه‌بندی موجودات ممکن، آنها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. اعراض نه مقوله متباینند، بلکه جواهر يك مقوله‌اند و جواهر دارای اقسامی هستند. این تقسیمات مربوط به ذات اشیاء است. همان‌گونه که ذات جوهر متفاوت از ذات اعراض است، ذات جوهر جسم با ذات جوهر عقل متفاوت است و همین‌طور. حال اگر کسی منکر

۱. ابن‌سینا تفاوت جسم و کمیت را به ابهام و تعین می‌داند. در حاق واقع کمیت در شمار اعراض و موجودات عالم نیست و کمیت یک شیء و خود شیء در خارج یک موجود هستند (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵-۱۶۶).

بحث جوهر و عرض شود یا اختلاف جواهر را با یکدیگر اختلاف ذاتی نداند، مبحث ماده - صورت نیز جایی نخواهد داشت. به دیگر سخن، کسی که منکر اختلاف ذاتی اشیاء شود، لاجرم بر این عقیده است که همه اشیاء از يك مجموعه اجزاء مادی تشکیل شده‌اند و تفاوتشان در چگونگی شکل، نظم، ترتیب آنهاست (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۷۵).

فارغ از انگیزه شیخ رئیس، انتخاب ماده - صورت‌گرایی به‌عنوان نظریه مختار در جهت تبیین اجسام مادی حایز توجه است. به عقیده ابن‌سینا، «فاما الجسم فاثباته مستغنی عنه»؛ شیء محسوس خارجی امری بدیهی و بی‌نیاز به اثبات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۳). هل بسیط جسم یعنی وجود آن احتیاج به اثبات ندارد. بحث اصلی درباره مای حقیقی جسم است. محل نزاع بر سر این مطلب است که حقیقت اشیاء محسوس چیست؟

اما درباره حقیقت اجسام این اختلاف نظر وجود دارد که آیا اجسام خارجی جزء بالفعل دارند یا ندارند؟ آیا جسم یک واحد پیوسته است که قابل تقسیم تا بی‌نهایت است یا جسم از اجزاء غیر قابل تقسیم ترکیب شده است؟

پاسخ‌های مختلف به این قبیل سؤالات، آراء متفاوتی در باب جسم را به‌تصویر می‌کشد. پاسخ ابن‌سینا آن است که جسم از «اجزاء تجزیه‌پذیر، نامتناهی و بالقوه» تشکیل شده است. تصویری از جسم که ابن‌سینا ارائه می‌کند، این‌گونه قابل پیگیری است که ابتدا نظریه جزء لایتجزاء با هر خوانشی ابطال می‌شود. آنگاه پیوستگی و اتصال جسم مورد پذیرش و بحث قرار می‌گیرد و نهایتاً حقیقت جوهر جسم را مرکب از دو جوهر ماده و صورت می‌داند. مختصر آنکه تحلیل جسم نزد ابن‌سینا متوجه پنج مرحله است:

یک) جسم از اجزاء لایتجزاء تشکیل نشده است.

دو) جسم متصل و پیوسته است.

سه) جسم دارای ابعاد ثلاثه‌ای است که قابلیت تقسیم تا بی‌نهایت را دارد.

چهار) جوهر مادی جسم، مرکب از دو جوهر ماده و صورت است.

پنج) ترکیب ماده و صورت انضمامی است.

واضح است که نظریه ماده - صورت‌گرایی به‌طور خاص متوجه مبنای چهارم و پنجم است. اما به منظور دریافتی جامع از نظریه ابن‌سینا نمی‌توان سه مبنای اول را نادیده گرفت. لذا در این مقاله به تحلیل حقیقت جسم براساس سه مبنای نخست، به‌ویژه حول محور مفهوم پیوستگی جسم خواهیم پرداخت. شایسته ذکر است که در آثار ابن‌سینا علاوه بر نظر خود ایشان درباره جسم، چهار نظر دیگر با خطوط کلی زیر قابل استخراج است:

۱. نظریه دموکریتوس: جسم از اجزاء لایتجزاء (غیر قابل تقسیم خارجی)، متناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۲. نظریه متکلمان: جسم از اجزاء لایتجزاء (به هیچ نحو قابل انقسام نیستند)، متناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۳. نظریه نظام: جسم از اجزاء تجزیه‌پذیر، نامتناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۴. نظریه شهرستانی: جسم از اجزاء تجزیه‌پذیر، متناهی و بالقوه تشکیل شده است.

۵. نظریه ابن‌سینا: جسم از اجزاء تجزیه‌پذیر، نامتناهی و بالقوه تشکیل شده است.

چهار نظریه اول با براهین متعدد توسط ابن‌سینا مورد پذیرش قرار نگرفته است.^۱

۳. تعریف جسم از منظر ابن‌سینا

بنا بر عقیده ابن‌سینا، به منظور ارائه تعریفی دقیق از جسم باید مقومات شیء در تعریفش اخذ شود. لذا ایشان ابتدا در یک رویکرد سلبی آنچه که مقوم جسم نیست را بیان می‌کند. وجود ابعاد و خطوط بالفعل، مقدار، نهایت و سطح داشتن و نیز سطوح متعدد داشتن از مقومات جسم نیستند، بلکه از عوارض لازم جسم هستند که بعد از تقوم شیء بر آن عارض می‌شود. ایشان قوام جسم را همان صورت اتصال جوهر (صوری) می‌داند (در بخش معانی پیوستگی به اتصال صوری برمی‌گردیم) و سایر اموری که ذکر شد را از عوارض و لوازم جسم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۱-۶۲). با در نظر داشتن آنچه بیان شد، تعریف جسم این‌گونه خواهد بود: جسم جوهر واحد متصل است؛ جوهری که امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن وجود دارد، به‌گونه‌ای که از تقاطع آنها زاویه قائمه حاصل شود (همان، ص ۶۱).

ملاحظه می‌شود که تعریف جسم به‌نوعی لزوم تدقیق جایگاه مفهوم پیوستگی را روشن می‌سازد. اکنون و در گام اول به بررسی این مهم درباره جسم از نظر ابن‌سینا می‌پردازیم.

۴. نسبت پیوستگی و نفی نظریه جزء لایتجزاء

ابن‌سینا در مراحل پنج‌گانه تبیین جسم، نظریه جزء لایتجزاء در هیچ تقریری را نمی‌پذیرد.^۲ نزد

۱. برای این براهین رجوع کنید به: مقاله دوم فصل دوم از الهیات شفاء؛ به فن اول مقاله سوم از فصل سوم و چهارم از طبیعیات شفاء، و نیز به نمط اول الاشارات و التبیانات. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۱-۷۱؛ ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۸۵-۱۹۷، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۶۷)

۲. این نظریه به دلایل مختلف مورد پذیرش واقع نشد. فخر رازی در مباحث المشرقیه می‌گوید حکما بالغ بر بیست دلیل، اعم از ادله فلسفی، هندسی و طبیعی بر ابطال جزء لایتجزا اقامه کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵-۳۸). این نظریه را امروزه «ذره‌گرایی» (Atomism) می‌نامند. که در روایت از آن در تاریخ فلسفه موجود است؛ ۱. نظریه دموکریتوس که ابن‌سینا نیز در

ابن‌سینا به دلایلی غیر از گسسته بودن جسم، ترکیب جسم از اجزاء لایتجزاء (وهمی)، محال و ممتنع عقلی است.^۱ اکنون پرسش این است که این نظریه چه نسبتی با پیوستگی جسم دارد؟ آیا صرف نفی این نظریه به معنای پیوستگی است؟

نکته آن است که براساس نظریه جز لایتجزاء چون جسم اجزاء دارد، پیوستگی صفتی ذهنی است، نه حقیقتی خارجی (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۲). درواقع قائلین به جزء لایتجزاء معتقدند که پیوستگی اشیاء خطای حواس است و اجسام مرکب از اجزائی هستند که کنار هم هستند و پیوسته نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۴). درواقع پذیرش نظریه جزء لایتجزاء نتایجی به‌همراه دارد که از جمله آن گسستگی جسم است. این به آن معناست که نفی جزء لایتجزاء، اتصال و پیوستگی را نتیجه می‌دهد و برای پذیرش پیوستگی جسم رد جزء لایتجزاء ضروری است. اما اینکه پیوستگی چیست و چه معنایی دارد را نمی‌رساند. حاصل اینکه جزء لایتجزاء نداشتن صرفاً پیوستگی را نتیجه می‌دهد، بدون آنکه اطلاعی درباره چیستی پیوستگی بدهد. پس جسم پیوسته است، اما مفهوم پیوستگی به چه معناست؟

۵. مفهوم پیوستگی

ابن‌سینا معتقد است که «الجسم جوهر واحد متصل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ الف، ص ۶۱). اکنون پرسش این است که اساساً ابن‌سینا چه معانی از پیوستگی در نظر دارد؟ پیوستگی سه معنا دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۰-۷۸):

۱. به معنای «امتداد و اتصال جوهری» و «صورت جسمیه» است. در این معنا اتصال ذات شیء است.

۲. اتصال به معنای «امتداد» و «بعد» است. در این معنا اتصال همان کمیت (خط، سطح و حجم) است که در مقدار هندسی محقق می‌شود و از اعراض است.

۳. اتصال در معنای عرفی میان چند شیء و یک امر اضافی است.

اما مراد ابن‌سینا کدام یک از موارد فوق است؟

مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفاء و در فصل هشتم نمط اول اشارات و نیز در الهیات شفاء ضمن مقدمه برهان فصل و وصل نظر دموکریتوس را رد می‌کند. در الهیات دانشنامه علانی نیز چنین ایده‌ای را مردود دانسته است. ۲. نظریه متکلمین که شیخ‌الرئیس نیز قول جزء لایتجزا بر مبنای رأی متکلمین را در فصل اول و دوم نمط اول اشارات (الطبیعیات) و فصل دوم از مقاله دوم الهیات شفا و نیز در طبیعیات شفاء مقاله سوم از فن اول مردود می‌داند.
۱. برای دیدن استدلال‌های ابن‌سینا رجوع کنید به الاشارات و التنبیها، نمط اول.

موضوع قابل دریافت این است که اتصال در معنای اول و دوم آن مد نظر اوست؛ آن هم به دلیل کارکرد این دو معنا از پیوستگی در برهان فصل و وصل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۶۵-۶۷). به علاوه در موضع دیگری می نویسد: «والمتمصل لا جزء له بالفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۱۸۲).^۱

پس در مجموع، پیوستگی به معنای امتداد جوهری و عرضی است که جزء بالفعلی ندارد. به دیگر سخن، جسم پیوسته است. یعنی جسم دارای اتصال جوهری و عرضی است، به اضافه اینکه این اتصال جوهری و عرضی هیچ جزء بالفعل ندارد.^۲ پس از دریافت مفهوم پیوستگی، گام بعدی آن است که از نظر ابن سینا مصادیق پیوستگی مد نظر ایشان در چه اشیائی یافت می شود؟

۶. نسبت پیوستگی و جسم بسیط

واضح است که اجسام مرکب متعارف دارای اجزائی هستند و پیوسته نیستند. پس سخن ابن سینا درباره اجسام بسیط است نه مرکب (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۵). در دیدگاه ابن سینا سه نوع جسم وجود دارد (همان، ص ۱۳۷-۱۳۶):

۱. جسم بسیط^۳ که همان عناصر اربعه اولیه و تجزیه ناپذیر (خارجی) هستند.
 ۲. جسم مفرد، جسمی متشابه الاجزاء است. یعنی هر جزء آن با کلش یکسان است؛ مانند طلا.

۳. جسم مرکب جسمی است غیر متشابه الاجزاء. یعنی جزء آن با کلش متفاوت است. دغدغه اصلی آن است که آیا در جهان جسم بسیط وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آن گاه پیوستگی نیز وجود دارد. در باور ابن سینا انکار جسم بسیط با انکار پیوستگی همراه است. پس باید جسم بسیط را پذیرفت و جزء تجزیه ناپذیر تصویری را رد کرد (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۳۹؛ حسن زاده، ۱۳۹۳، ص ۴۴). به توضیح چرایی این مطلب در مباحث آتی برمی گردیم. اکنون به بررسی نسبت پیوستگی و جسم بسیط می پردازیم.

۱. در ذیل عنوان نسبت پیوستگی و قابلیت انقسام پذیری به توضیح این مطلب باز می گردیم.
 ۲. به نظر ابن سینا هر گاه در کمیت واحد (خط، سطح، حجم) کثرت بالفعل نباشد، واقعاً وحدت اتصالی وجود دارد و باید تفاوت گذاشت میان متصلی حقیقی و متصل بالتماس (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۸).
 ۳. عناصر چهارگانه همان اجسام بسیط هستند (ابن سینا، ۱۳۸۳ق/ب، ص ۴۹-۵۲) که اجسام مرکب از ترکیب آنها به وجود می آیند. اجسام بسیط به عنصری و فلکی قابل تقسیم هستند؛ چنانچه در جسمی صورت نوعیه بتواند تغییر کند، آن را جسم عنصری و چنانچه فاقد این قابلیت باشد، جسم فلکی گفته می شود. لازم به ذکر است ابن سینا از طریق اقامه سه برهان اثبات می کند که اجسام بسیط منحصر در چهار عنصر است؛ برهان کیفیت سبکی و سنگینی اجسام، برهان کیفیت تری و خشکی و گرمی و سردی اجسام، برهان ترکیب و برهان تحلیل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۵۹).

ایشان در موضعی دو نظریه از نظریات پنج‌گانه درباره جسم را ابطال می‌کنند. به نظر ابن‌سینا ممکن نیست جسم از اجزاء نامتناهی ترکیب شود (نظریه سوم درباره جسم). همچنین ضرورت ندارد هر جسمی اجزاء متناهی تجزیه‌ناپذیر داشته باشد (نظریه چهارم درباره جسم). از رد این دو نظریه، امکان وجود جسم پیوسته‌ای که جزء ندارد لازم می‌آید. پس بنا بر نظر ابن‌سینا حداقل برخی از اجسام بسیطی که فاقد جزء هستند وجود دارند. هرچند جسم فی‌نفسه پیوسته است، اما به آن معنا نیست که به هیچ‌وجه گسسته نشود. بلکه ضروری است قابلیت انقسام داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۶؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹-۲۲۲).

پس آنچه ابن‌سینا در صدد نتیجه‌گیری است این است که اثبات کند امکان وجود حداقل برخی اجسام بسیط در خارج هست؛ اجسامی که فی‌نفسه پیوسته هستند. به علاوه اینکه همین اجسام بسیط نیز قابلیت انقسام‌پذیری دارد.

در ذیل همین ایده امکان وجود اشیاء بسیط، خالی از اهمیت نیست به این مطلب هم پرداخته شود که با پیشرفت علم اثبات شده است ذرات ریزی وجود دارند که خود مصداق واقعی جسم به‌عنوان جوهر متصل هستند؛ مثلاً در خصوص آب این‌طور نیست که مولکول آب مصداق حقیقت جسم باشد، بلکه اتم، الکترون و کوارک می‌توانند مصداق حقیقت جسم باشند. آیا نظرات جدید مؤید آراء ابن‌سیناست یا معضلی است بر سر راه آن؟

به نظر می‌رسد پاسخ این است که اگر جسم بسیط ابن‌سینا را محل بحث قرار دهیم، حتی با وجود شواهد علمی اشکالی متوجه نظریه ایشان نیست. ابن‌سینا بر محور جسم بسیط، مباحث را پیش برده است؛ جسم بسیطی که به‌لحاظ خارجی غیر قابل تقسیم بوده و سایر اجسام محسوس هم هر کدام به‌نوعی ترکیبی از آنها هستند و این چیزی در مقابل و غیر از نظریات علمی جدید نیست. با پیشرفت علم، ذرات بنیادین (الکترون و کوارک) به‌عنوان مبادی اجسام محسوس لحاظ شدند؛ ذراتی که چنانچه اجسام محسوس تجزیه شوند به آنها می‌رسند.

آنچه تاکنون علم بدان دست یافته این است که الکترون و کوارک، ذرات بنیادین عالم هستند. همچنین حتی اگر کوارک و الکترون هم به سطوح پایین‌تر تجزیه شوند، این روند تجزیه به‌لحاظ عقلی باید در جایی متوقف شود و باید ذرات بنیادین غیر قابل تجزیه‌ای موجود باشد؛ اعم از الکترون و کوارک یا هر ذره دیگری که بعدها کشف شود. این رویکرد دقیقاً همان نقطه‌ای است که آراء علمی در کنار نظریه جسم بسیط غیر قابل تجزیه خارجی ابن‌سینا قرار می‌گیرد.

حاصل آنکه ابن‌سینا امکان وجود جسم فی‌نفسه پیوسته را نشان داد؛ البته جسم فی‌نفسه پیوسته‌ای که قابلیت انقسام‌پذیری دارد. اکنون زمان طرح این پرسش است که انقسام‌پذیری که به آن اشاره شد، دقیقاً به چه معناست و رابطه آن با پیوستگی چگونه است؟

۷. نسبت پیوستگی جسم و قابلیت انقسام پذیری

ابن سینا در مقاله دوم الهیات شفاء تصریح می‌کند: «کل جسم یقبل الانقسام بذاته...» (جسم از آن جهت که جسم است، انقسام پذیر است)؛ چون جسم ذاتاً انقسام را نفی نمی‌کند. در طبیعت هر جسمی این ویژگی هست. البته در مواردی که تجزیه و انقسام رخ نمی‌دهد، یا به دلیل صورت نوعیه خاصی است که جسم دارد (مثل صور فلکی) و یا به دلیل عوارض خاص جسم است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۶۵-۶۶).

مسأله دیگری که باید خاطر نشان شود آن است که قابلیت قسمت پذیری همان «مقدار» است. کمیت مقدار عبارت است از عرضی که ذاتاً قسمت پذیر است. منتها به عقیده ابن سینا، در مفهوم مقدار و مفهوم جسم اشتراک وجود دارد. ابن سینا در مقاله سوم الهیات شفاء معانی مختلف جسم را مورد بررسی قرار می‌دهد با این هدف که کدام معنای جسم با انقسام پذیری رابطه دارند؟ چه نوع رابطه‌ای دارند؟ به باور ابن سینا، جسم سه معنای مختلف دارد^۱ (همان، ۱۹۸۹، ص ۱۱۱ و ۲۳۹):

۱. جسم «جوهر جسم» است که مرکب از ماده و صورت است.

۲. جسم در مورد «صورت جسمانی» به کار می‌رود.

۳. معنای سوم جسم در «جسم تعلیمی» است که در حوزه ریاضیات کاربرد دارد. در ریاضیات مراد از جسم، صورت جسمیه و جوهر مرکب از ماده و صورت نیست، بلکه مراد جسم تعلیمی است. البته جسم تعلیمی از انواع مقدار (متصل) است و مقدار هم از زمره اعراض است. به باور ایشان، جسم تعلیمی اگرچه مقوم جوهر نیست، اما عرض لازمی است که هیچ‌گاه حتی در توهم از صورت جسمیه جدا نمی‌شود. نکته این است که صورت جسمیه به‌عنوان یکی از جواهر پنج‌گانه معروض عرض مقدار است و مقدار هم چیزی نیست جز حیثیت قسمت پذیری تا بی‌نهایت. پس اینکه جسم قابلیت قسمت پذیری دارد، به این معناست که صورت جسمیه، عرضی به نام قسمت پذیری (یعنی مقدار) دارد. موضوع مورد عنایت اینکه ابن سینا تعریف جسم را «جوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلاثه متقاطع» ذکر می‌کند و سخنی از امکان انقسام نیاورده است. به عبارت بهتر، امکان فرض ابعاد ثلاثه معرف صورت جسمیه است و امکان انقسام تا بی‌نهایت معرف مقدار است. صورت جسمیه عبارت است از امکان فرض ابعاد ثلاثه و لازمه امکان ابعاد ثلاثه، امکان انقسام است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳-۳۳۶).

پیش از پیگیری ادامه بحث، به‌عنوان نتیجه‌ای میانی و به جهت روشن شدن نسبت پیوستگی و

۱. در مقاله اول الهیات شفاء نیز همین مطالب قابل پیگیری است. البته فقط به دو معنای مقدار اشاره می‌کند؛ صورت جسمیه که جوهر و مقوم جسم است و کم متصل که از اعراض و از لواحق و از اعراض است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۱).

انقسام‌پذیری، می‌توان انقسام‌پذیری را روی دیگر پیوستگی دانست. صورت جوهری جسمیه و عرض مقدار، هر دو معنای مورد پذیرش ابن‌سینا از پیوستگی هستند. پیوستگی به معنای صورت جسمیه یعنی اتصال در ذات شیء است و این معنا از پیوستگی نسبتی با انقسام‌پذیری ندارد. اما از آنجاکه عرض مقدار - که عرضی لازم برای صورت جسمیه است - چیزی نیست جز قابلیت انقسام‌پذیری، پس پیوستگی در جسم همراه است با قابلیت انقسام‌پذیری.

اکنون پرسش این است که جسم بسیط با مختصاتی که درباره آن گفته شد، چه نوع انقسامی را می‌پذیرد؟ انقسام بالفعل یا بالقوه؟

همان‌طور که قبلاً هم گذشت و مجدداً تأکید می‌شود، ابن‌سینا معتقد است که جسم باید در همه ابعادش قابلیت قسمت شدن داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۷). اما نکته این است: «در اینکه اجزائی وجود داشته باشد که در خارج قابل تقسیم نباشد یا ما قدرت تقسیم نداشته باشیم، جای تردید نیست. بلکه بحث آن است که آیا جسم از اجزائی ترکیب شده که به لحاظ وهم و عقل نیز قابل تجزیه نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۱).

تقسیم خارجی باید حد یقینی داشته باشد. برای رهایی از تسلسل و اینکه نمی‌توان بی‌نهایت جزء بالفعل در خارج باشد، به جزئی می‌رسیم که خودش جزء ندارد، ولی حجم دارد؛ چراکه در تعریف جسم فرض ابعاد سه‌گانه است. پس مراد از تقسیم، تقسیم وهمی است. باید به این نکته توجه داشت که تقسیم وهمی ناظر به موجود خارجی، یعنی حقیقت جسم است. در تقسیم وهمی، جسم موهوم مورد تجزیه نمی‌شود، بلکه با وهم جسم موجود در خارج تجزیه می‌شود. به همین دلیل هیولا نیز یک وجود وهمی ندارد (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹-۲۲۲ و ۲۴۰). در ادامه، به چگونگی ارتباط هیولا با تقسیم وهمی برمی‌گردیم.

پس از نظر ابن‌سینا مراد از انقسام تا بی‌نهایت در جسم بسیط به لحاظ وهم است نه بالفعل و خارجی.

خوب است در ادامه قابلیت انقسام وهمی تا بی‌نهایت، به سراغ گزارشی از ارسطو برویم. ارسطو استدلالی می‌آورد که با یکی از استدلال‌های زنون بر ضد کثرت شباهت‌هایی دارد. به این صورت که اگر امکان داشته باشد ماده‌ای را تا بی‌نهایت قسمت کنیم، این تقسیم سبب می‌شود شیء به عدم فروکاهد (نیلور، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶). این مشکلی است که با توسعه علم ریاضی و نظریه حساب بی‌نهایت خرد (حد) حل شد. اما ارسطو که این امکان را دسترس نداشت، چگونه با چنین معضلی برخورد کرد؟

ارسطو مسأله امکان نامتناهی و مشکلات زنون را با تمایز میان بالقوه نامتناهی و بالفعل متناهی حل می‌کند. به عقیده ارسطو، در جسم متصل اجزاء بالفعلی وجود ندارد، بلکه فقط اجزاء بالقوه

وجود دارد. اجزاء جسم فقط هنگامی بالفعل می‌شوند که به نحوی بشکنند و از هم جدا شوند. دقت شود در اینجا هنوز پای بی‌نهایت جزء داشتن یا نداشتن باز نشده است. بلکه مراد ارسطو این است که چنانچه جسمی تقسیم نشود، هیچ جزئی - حتی جزء متناهی - ندارد. اما ارسطو هر چند اجزاء بالفعل نامتناهی را رد کرد، اما اجزاء نامتناهی بالقوه را پذیرفته است؛ مثلاً امتداد مکانی بالقوه نامتناهی است. یعنی به‌طور نامتناهی تقسیم‌پذیر است. خط چون متصل است، بی‌نهایت نقاط بالفعل ندارد. اما به‌طور نامتناهی به‌صورت بالقوه تقسیم‌پذیر است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1001a و 1002a و 1002b، 1066b؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۳۶۹-۳۶۹). به عقیده ارسطو، یک جسم پیوسته بالقوه می‌تواند اجزای نامتناهی داشته باشد. ابن‌سینا نیز همین نظر ارسطو را در طبیعیات شفاء می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۱۹۹).

تا حدودی نزدیک مطلب فوق در الهیات شفاء در ضمن بیان تفاوت «کل» و «کلی» قابل دریافت است. به نظر ابن‌سینا «کل» بالفعل موجود و طبعاً محدود و محصور بین حاصرین است و نمی‌تواند دارای اجزای بالفعل نامتناهی باشد. اما «کلی» قابل این است که افراد نامتناهی داشته باشد؛ اعم از اینکه بالفعل یک فرد یا افراد نامتناهی داشته باشد^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۲۱۲).

بازگردیم به ابن‌سینا که امکان وجود انقسام و همی را ضروری می‌داند. از جمله دلایل ابن‌سینا آن است که اگر کوچک‌ترین جزء جسم نه بالفعل و خارجی و نه وهمی قابل تقسیم باشد، چنین چیزی نظیر نقطه است؛ همان‌طور که از اجتماع نقاط جسم پدید نمی‌آید، از اجتماع این ذراتی نیز جسم پدید نمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۵).

حال به منظور دریافت نتیجه دقیق‌تر باید پرسید چرا وجود ویژگی قابلیت تقسیم‌پذیری در وهم لازم است؟

این پرسش و پاسخ از آن‌رو دارای اهمیت است که می‌توانیم به سراغ اثبات ماده اولی به‌عنوان جزء بالقوه جسم و از ارکان نظریه ماده - صورت‌گرایی برویم. جسم بسیط به‌لحاظ خارجی پیوسته است و به‌لحاظ وهم می‌تواند گسسته باشد. این پیوستگی و گسستگی نیازمند محل است و هیولا

۱. در اینجا باید در مفهوم بالقوه قدری دقیق شود. آیا بالقوه به این معناست که ممکن است بی‌نهایت جزء داشته باشد؟ آیا «می‌تواند» به معنای «ممکن است» هست؟ اگر آری، پس دوباره مفهوم «بالقوه» به «امکان» باز می‌گردد. می‌توان این‌گونه گفت: بله، «بالقوه» به معنای «امکان» است. ولی باید دقت کرد وقتی می‌گوییم «جسم» بی‌نهایت جزء بالقوه دارد، امکان را به چه امری نسبت می‌دهیم. جمله «جسمی مانند «الف»، بی‌نهایت جزء بالقوه دارد» دو تفسیر دارد که یکی مد نظر مشائین است: نخست اینکه امکان دارد شئی بی‌نهایت جزء داشته باشد.

دوم اینکه به‌ازاء هر عدد طبیعی، **n** امکان دارد که الف دارای **n** جزء باشد. یعنی مشائین معنای دوم مد نظرشان بوده است و چون اعداد طبیعی نامتناهی هستند، از دو چنین تعبیر کرده‌اند: «الف، بی‌نهایت جزء بالقوه دارد».

همان چیزی است که محل پیوستگی و گسستگی است. پس در اینجاست که با وجود امکان تقسیم و همی در جسم بسیط فی نفسه پیوسته پای جزء جوهری بالقوه به میان می‌آید. تقسیم و همی برای اجسام بیان‌گر تحقق خارجی وجود قابلی برای پذیرش این تقسیم است و آن قابل هیولاست (همان، ص ۲۸۹). در اثبات هیولا همین مقدار که قابلیت انقسام و همی برای جسم پذیرفته شود می‌توان برهان فصل و وصل را بر هیولا اقامه کرد.

حال که نوع انقسام‌پذیری مد نظر ابن‌سینا روشن شد، ممکن است این ابهام مطرح شود که چه تفاوتی میان نظریه ابن‌سینا و دموکریتوس وجود دارد؟ در هر دو نظریه، ذرات نهایی جسم به‌لحاظ خارجی تقسیم‌ناپذیرند، ولی در وهم تقسیم‌پذیر هستند. این ابهامی است که در بخش بعد به آن پاسخ خواهیم داد.

تفاوت نظریه دموکریتوس و نظریه ابن‌سینا

نظریه دموکریتوس در ذیل نظریات موسوم به ذره‌گرایی قابل طرح است. ذره‌گرایی از جمله نظریات رقیب ماده - صورت‌گرایی است که خود به دو شاخه تقسیم می‌شود؛ "نظریه اجسام" (صغار صلب) که متعلق به دموکریتوس است و "نظریه" (جوهر فرد یا اجزاء لایتجزاء) که متکلمین از قائلان به آن هستند.^۱ هرچند «دموکریتوس»^۱ در زمره فیلسوفان اسلامی نیست، اما از آنجاکه نظریه وی در تاریخ فلسفه اسلامی همواره مورد توجه و بررسی بوده است، اشاره مختصری به آن خواهد شد. بنیان‌گذاران نظریه جوهر فرد یونان "لوکیپوس"^۲ و "دموکریتوس" بودند، اما در تاریخ فلسفه این نظریه به نام دموکریتوس مشهور است (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹). دموکریتوس موضع پارمنیدس در خصوص تغییر را رد کرد؛ چراکه تغییر به‌عنوان یک حقیقت اجتناب‌ناپذیر و متعلق تجربه نیازمند تبیین بود (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۵). براساس نظریه وی، همه اجسام مشاهده‌پذیر مجموعه‌ای از جواهر بالفعل و متناهی‌اند که دارای ابعاد ثلاثه و غیر قابل شکستن (صغار صلبه) هستند. این اجزاء تقسیم‌ناپذیر کوچک‌تر از آن هستند که به ادراک حسی دربیایند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱). اجزاء دموکریتوسی در اندازه و شکل‌های مختلف هستند و کیفیتی جز نفوذناپذیری ندارند (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۸۹). در ذرات دموکریتوس تغییر راه ندارد، بلکه تغییر در سطح نحوه ترکیب آنها رخ می‌دهد. دموکریتوس ترکیب ذرات را پیدایش و جدایی آنها از یکدیگر را فنا می‌داند (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۸۵-۴۸۷).

ابن‌سینا در مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفاء و در فصل هشتم نمط اول اشارات و نیز در

1. Democritus.

2. Leucippus.

الهیات شفاء، ضمن مقدمه برهان فصل و وصل نظر دموکریتوس را رد می‌کند. در الهیات دانشنامه علائی نیز چنین ایده‌ای را مردود دانسته است. در تاریخ فلسفه، این نظریه به دلایل مختلف مورد پذیرش واقع نشد.^۱

بحث بر روشن شدن، مرز دقیق تفاوت نظر دموکریتوس و ابن سیناست. دموکریتوس و ابن سینا هر دو در این عقیده اتفاق نظر دارند که اجسام متشکل از ذراتی هستند که به لحاظ خارجی تقسیم‌ناپذیرند، ولی در وهم تقسیم‌پذیر هستند. به علاوه اینکه به نظر ابن سینا انکار مغایرت ذاتی اشیاء - که از نتایج نظریه دموکریتوس است - را دایره مدار گسسته بودن اجزاء جسم نمی‌داند؛ چراکه ممکن است کسی نظریه پیوستگی اجسام را بپذیرد و در عین حال منکر مغایرت ذاتی اشیاء هم باشد. ابن سینا به نقل از ارسطو، از شخصی با نام انظیقون نام می‌برد که در عین اینکه طرفدار نظریه دموکریتوس نبوده است، منکر اختلافات ذاتی بوده است. پس نظریه دموکریتوس مستلزم نفی پیوستگی نیست. بلکه مستلزم نفی اختلاف ذاتی ذرات است (ابن سینا، ۱۴۰۴/ب، ج ۱، ص ۳۶ و ۴۶؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص ۸۱۹ و ۸۲۷).

تفاوت را باید در تفاوت میان ماده در معنای «فیزیکی» و معنای «فلسفی» جست‌وجو کرد. ماده فیزیکی چیزی است که از نظر فلسفی مجموع ماده و صورت است. حتی با پیشرفت علم و دست یافتن به سطوح پایین‌تری از ماده، بالاخره فرایند تجزیه جسم باید در جایی متوقف شود؛ چراکه به لحاظ عقلی محال است این روند تا بی‌نهایت ادامه یابد. در فیزیک نهایتاً باید به ذرات بنیادین بسیطی برسیم که مرکب از ذرات بسیط دیگری نباشند. این ذرات بنیادین را ماده در معنای فیزیکی می‌دانیم. اما چنین ذراتی در معنای فلسفی بسیط نیستند، بلکه مرکب از ماده و صورتند. ماده فلسفی قابل حس و تجربه نیست و به نحو مجزا وجود ندارد. بلکه با استدلال و برهان قابل اثبات است. اما ماده در فیزیک دارای جرم و ابعاد است و به نحو مستقل وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۶؛ عبودیت،

۱. مهم‌ترین نقد ارسطو به دموکریتوس، حذف علت غایی است (ارسطو، ۱۳۸۹، 985b). برخی دیگر این‌گونه بر دموکریتوس نقد می‌کنند که وی هدف مندی جهان طبیعی را بر پایه ضرورت مکانیکی تبیین می‌کند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸-۳۲۳). دموکریتوس حتی روح را نیز متشکل از ذرات می‌داند؛ بدین‌سان روح هم موجودی مادی است (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۸۸-۴۹۰). مسأله جدی‌تر او این است که خدا همانند سایر ترکیب‌ها، ترکیبی از اجزاء لایتجزاء هستند که پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند. خدا موجودی مادی و جزء نظام طبیعی است. خداوند جهان را خلق نمی‌کند و در اداره جهان دخالتی ندارد (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۵). تفاوت خدا، روح و اشیاء مادی در چگونگی ترکیب آنهاست. به تعبیر دیگر، هیچ مغایرت ذاتی میان موجودات وجود ندارد و این چیزی است که انتقاد فیلسوفان مسلمان را برانگیخت. برخی این نوع نگاه به موجودات را منجر به انکار خالق می‌دانند. به علاوه این نظر برپایی مدار جهان بر مبنای اصل علیت است و نه اصل غایت و حکمت (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۸۱۶-۸۱۷ و ۱۳۷۷، ص ۱۳۵). البته نظر استاد مطهری این است که هیچ‌کدام از انتقادات به دموکریتوس غیر از نقد عدم وجود مغایرت ذاتی میان موجودات وارد نیست (همان، ص ۶۵۱).

۱۳۹۳/ب، ص (۱۸۱). با عنایت به نکته اخیر، دموکریتوس باید تمایز ماده فلسفی و ماده فیزیکی را هم تبیین می‌کرد که چنین نکرده است. دموکریتوس ذرات لایتجزاء را ماده المواد عالم می‌داند. منتها به دلیل اینکه از عهده تبیین ماده فلسفی بر نیامد، ماده فیزیکی آن نیز مورد قبول واقع نشد. نکته روشن‌کننده آن است که تقسیم وهمی که دموکریتوس بیان می‌کند، تقسیم مقداری است. تقسیمی که اگر برهانی مانند فصل و وصل وارد میدان نشود، اساساً ارتباطی با جزء بالقوه ماده اولی ندارد. در ایده دموکریتوس، جسم پیوسته به‌لحاظ خارجی «تقسیم‌ناپذیر» است و به‌لحاظ تصور «تقسیم‌پذیر». اما نباید تصور شود که هیولا جزئی است که در روند تقسیمات وهمی حاصل می‌شود. تقسیمات وهمی دموکریتوس یک‌سری تقسیمات مقداری است. منتها ابن‌سینا این تقسیمات وهمی را نیازمند قابل و محل دانسته که آن هیولاست، نه اینکه هیولا حاصل تقسیمات وهمی است.

پس بنا بر آنچه گفته شد، نمی‌توان ادعا کرد که ماده فیزیکی دموکریتوس همان ماده فلسفی است. جزء دموکریتوسی اساساً نمی‌تواند در نقش هیولا اولی و ماده فلسفی ظاهر شود. اجزاء لایتجزاء او فقط در ذهن قابل تقسیم هستند. پس متعین هستند و نمی‌توانند هیولا باشند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۷۱). خلاصه اینکه تفاوت نظر دموکریتوس با ابن‌سینا خود را دقیقاً در تمایز دقیق میان ماده فلسفی و ماده فیزیکی نشان می‌دهد. دموکریتوس و ابن‌سینا در اینکه در خارج جوهری وجود دارد که در حد ذات خود پیوسته هست، مشترک هستند. در نظریات مذکور، ماده فیزیکی اعم از اینکه چهار عنصر (بسیط) یا بی‌نهایت عنصر باشند، به‌لحاظ خارجی جزئی تجزیه‌ناپذیر است که البته قابل تقسیم وهمی نیز هست. اما ابن‌سینا از خاصیت پیوستگی خارجی و گسستگی وهمی چنین ذرات بسیطی برای اثبات جزء بالقوه هیولا استفاده می‌کند. لذا جسم بسیط از نظر فلسفی همچنان مرکب است، درحالی‌که تحلیل برای نظریه دیگری مانند دموکریتوس در همان سطح فیزیکی متوقف می‌شود.

۸. نسبت پیوستگی جسم و شهادت حواس

از نظر ابن‌سینا به شهادت حواس، جسم جوهری پیوسته است. پیوسته بودن جسم نه‌تنها ممکن است، بلکه باید حقیقتاً جسم پیوسته باشد. در واقع همان‌طور که در ادراک حسی «جسم» پیوسته است، در واقعیت نیز متصل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۵). منظور از حس هم «حس بینایی» است؛ چراکه با مشاهده درمی‌یابیم جسم متصل است، البته ممکن است حس خطا کند و خلاف دریافت عقل را برساند (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶).

مد نظر داشته باشیم برای ابن‌سینا این‌گونه نیست که چون حس پیوستگی را درک کرد پس جسم

پیوسته است. ابن سینا بنای آن را نداشته که اثبات پیوستگی را به حس واگذار کند. ایشان در یک رویکرد سلبی، پس از آنکه تقریرهای مختلف از گسستگی و جزء لایتجزا را رد کرد نشان داد که حداقل برخی اجسام بسیط که حقیقتاً پیوسته هستند وجود دارد و این نظر با اتکا به حس و تجربه نیست، و همین پیوستگی را حس نیز می‌تواند درک کند. اکنون پرسش این است که آیا این معانی که ابن سینا از پیوستگی برشمرد، واقعاً همراه است با درک شهود حسی ما از پیوستگی؟ به عبارت دیگر، هنگامی که از طریق درک تجربی خود می‌گوییم شیئی پیوسته است، به آن معناست که دارای صورت جسمیه است؟

شاید به نظر برسد آنچه ما به اتکای حواسمان پیوسته می‌دانیم، چیزی است غیر از معنای گفته شده در پیوستگی؛ به ویژه اینکه ما حس جوهریاب نداریم و طبیعتاً با حواس نمی‌توانیم بگوییم جسمی به دلیل اینکه دارای جوهری صورت جسمیه هست، پیوسته است. هر چند حواس ما قدرت درک جوهر صورت جسمیه را ندارد. اما به دلیل آنکه صورت جسمیه عرض لازم کم متصل را داراست، بلکه در تصور نیز از آن جدا نمی‌شود و درک تجربی ما توانایی ادراک آن را دارند. لذا مشکلی از این باب متوجه این نظر ابن سینا نمی‌شود. اما فراموش نکنیم که ممکن است حس در تشخیص پیوستگی دچار خطا شود. در واقع ادراک حسی پیوستگی را نمی‌توان دلیل کافی بر پیوستگی خارجی اجسام دانست. لذا برای اثبات پیوستگی نیازمند اثبات امکان وجود جسم بسیطی هستیم که حقیقتاً پیوسته باشد تا خطای حواس در آن خللی ایجاد نکند. حاصل آنکه حس مرجع نهایی تشخیص پیوستگی نیست. از همین رو باید جسمی حقیقتاً پیوسته باشد تا بر مبنای آن بحث را پیش برد.

۹. جمع‌بندی تحلیل جسم از نظر ابن سینا بر محور پیوستگی جسم

زمان آن است که ضمن جمع‌بندی مواضع ایشان، توضیح دهیم آنچه را که در خصوص جسم گفته شد چگونه باید تحلیل کرد تا دریافت دقیق و منسجمی داشته باشیم.

۱. به نظر ابن سینا، جسم پیوسته است. یعنی دارای اتصال جوهری و عرضی است؛ به اضافه اینکه این اتصال جوهری و عرضی جزء بالفعل ندارد. همچنین ابن سینا ترکیب جسم از اجزاء لایتجزا را محال عقلی می‌داند. براساس نظریه جزء لایتجزا، چون جسم اجزاء دارد پیوستگی صفتی ذهنی است. پذیرش نظریه جزء لایتجزا نتایجی به همراه دارد؛ از جمله گسستگی جسم. هر چند نفی جزء لایتجزا وجود پیوستگی را نتیجه می‌دهد، اما صرف نفی این نظریه نمی‌رساند مفهوم پیوستگی چیست. خلاصه اینکه جزء لایتجزا نداشتن پیوستگی را نتیجه می‌دهد و پیوستگی نیز به معنای امتداد جوهری و عرضی است که جزء بالفعلی ندارد

۲. مصداق جسم پیوسته، جسم بسیط حقیقتاً پیوسته است. برای صدور رأی به پیوستگی حقیقی اجسام باید جسم بسیط حقیقتاً پیوسته‌ای وجود داشته باشد تا براساس آن به اثبات پیوستگی پرداخت؛ چون انکار جسم بسیط با انکار پیوستگی همراه است. البته این بدان معنا نیست که همه اشیاء عالم باید بسیط باشد. همین قدر که امکان جسم بسیطی اثبات شود کافی است.

۳. بحث بعد آن است که چرا بحث پیوستگی درباره جسم بسیط شکل بگیرد؟ آیا این موضع نمی‌تواند در جسم مرکب محسوس دنبال شود؛ به‌ویژه اینکه ابن‌سینا در پیوستگی جسم محسوس به حواس ارجاع داده است؟ به یادآوریم که حواس ممکن است در درک پیوستگی اجسام محسوس دچار خطا شوند و جسم گسسته را پیوسته تلقی کنند. پس از کنار نهادن حواس، برای پیش‌برد مقصود نیازمند جسمی هستیم که نه به دلیل اتکای حواس، بلکه حقیقتاً پیوسته باشد. درباره درک پیوستگی از طریق حواس، نکته آن است که هر چند حواس ما قدرت درک جوهر صورت جسمیه را ندارد، اما به دلیل آنکه صورت جسمیه عرض کم متصل را داراست، حتی در تصور نیز از آن جدا نمی‌شود و تجربه ما توانایی درک آن را دارد. هنگامی که از طریق حواس رأی به پیوستگی جسمی صادر می‌کنیم، بدان معناست که عرض لازم کم متصل را درک کردیم.

۴. اکنون مجدداً این سؤال قابل طرح است که اگر مراد از پیوستگی دارا بودن صورت جسمیه و کمیت مقدار است، آیا لزومی دارد بحث منحصر در جسم بسیط شود، درحالی‌که اجسام غیر بسیط نیز دارای این دو معنا از پیوستگی هستند؟ به نظر می‌رسد که می‌توان از اجسام محسوس و متعارف نیز برای پیش‌برد هدف استفاده کرد. ما شیء محسوسی را پیوسته می‌دانیم و سپس به هر دلیل یا هر طریقی این شیء را گسسته درک می‌کنیم. اکنون این شیء غیر بسیط نیز متعاقباً دارای دو صفت اتصال و انفصال شده است. امر مهم برای ما آن است که شیء در دو معنای مورد پذیرش ابن‌سینا دارای اتصال و انفصال شده است و همین میزان برای ما کفایت می‌کند، پس چه حاجت به جسم بسیط است؟ پاسخ قبل را تکرار می‌کنیم. صدور رأی به پیوستگی و گسستگی جسم برای آنکه به‌عنوان مقدمات برهان مورد استفاده قرار گیرند، قطعاً با ارجاع به حواس کفایت نمی‌کند و این دقیقاً همان راهی است که ابن‌سینا طی کرده است. ایشان پس از آنکه تمام براهین گسسته بودن ابطال نموده، جسم بسیط را پیوسته دانسته است.

۵. بازگردیم به بحث قبل که گفته شد جسم پیوسته است. البته همان‌طور که خود ابن‌سینا نیز تصریح دارد، این بدان معنا نیست که جسم به هیچ‌وجه گسسته نشود. در طبیعت هر جسمی این ویژگی هست که انقسام‌پذیر باشد. قابلیت انقسام‌پذیری نیز همان مقدار است. از سوی دیگر دانستیم که صورت جسمیه به‌عنوان یکی از جواهر پنج‌گانه عرضی به نام مقدار دارد و مقدار هم

همان حیثیت قسمت‌پذیری تا بی‌نهایت است. بنابراین وقتی می‌گوییم جسم قابلیت قسمت‌پذیری دارد، منظور آن است که صورت جسمیه معروضی است که قسمت‌پذیری (یعنی مقدار) عرض آن است. حاصل آنکه برخی از اجسام بسیط وجود دارند که فی‌نفسه پیوسته هستند. اما همین اجسام در عین پیوستگی، قابلیت انقسام‌پذیری تا بی‌نهایت را دارند. پس هر جسمی ذاتاً قابلیت انقسام دارد. هر جسم پیوسته‌ای قابلیت انقسام‌پذیری را دارد. یعنی هر جسم پیوسته‌ای صورت جسمیه‌ای دارد که دارای عرض مقدار است. همچنین پیوستگی و قابلیت انقسام‌پذیری قابل جمع هستند. از قضا چون جسم پیوسته است، یعنی چون دارای صورت جسمیه و عرض لازم مقدار قابلیت انقسام‌پذیری دارد. مراد از انقسام، انقسام وهمی است. جسم فی‌نفسه بسیط، حقیقتاً پیوسته است؛ به دلیل اینکه هر دو معنای پیوستگی در آن موجود است و جزء بالفعل ندارد نیز انقسام‌پذیر است به همان دلیل دارا بودن صورت جسمیه و عرض لازم مقدار، اما انقسام وهمی. جسم بسیط به‌لحاظ وهم می‌تواند قابل تجزیه شود. پس جسم بسیط نیز به‌مانند سایر اجسام محسوس و متعارف هم می‌تواند پیوسته باشد و هم گسسته.

۶. حاصل آنکه پیوستگی و گسستگی در همه اجسام، اعم از مرکب و بسیط وجود دارد و مهم‌تر اینکه پیوستگی و گسستگی نیازمند محلی است به نام ماده یا هیولا. پس ماده به‌نوعی محتاج پیوستگی است و تا پیوستگی عارض آن نشود، اثبات و موجودیت آن حاصل نشود و این آغاز راهی است برای نظریه اصلی ابن‌سینا که جسم مرکب از جوهر ماده و جوهر صورت است.

نتیجه‌گیری

نظریه ماده - صورت‌گرایی در کنار رقبایش یکی از نظرات قدرتمند در جهت تبیین ماهیت و حقیقت اجسام مادی است. در این مقاله تلاش شده است که پیوستگی جسم به‌عنوان مبنای نظریه ماده - صورت‌گرایی بررسی شده و فهم منسجمی از آن ارائه شود؛ چراکه پرداختن به نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا مستلزم طی کردن مرحله‌ای بر محور پیوستگی است. لذا تا فهمی دقیق از پیوستگی وجود نداشته باشد، امکان ورود به نظریه ماده - صورت‌گرایی وجود ندارد. ایشان نخست نظریه جزء لایتجزاء را نفی کردند؛ چراکه از لوازم پذیرش جزء لایتجزاء، پذیرش عدم پیوستگی حقیقی جسم است. هر چند نفی جزء لایتجزاء پیوستگی را نتیجه می‌دهد، اما در مورد مفهوم پیوستگی اطلاعی نمی‌دهد. لذا در گام دوم، پیوستگی به معنای پیوستگی جوهر و عرضی که جزء بالفعل ندارد تلقی می‌شود. در گام سوم، مصادیق این معنا از پیوستگی را قابل یافت در اجسام بسیط می‌دانند. در گام چهارم، اجسام بسیط فی‌نفسه پیوسته را دارای قابلیت انقسام‌پذیری می‌دانند. در گام پنجم مراد از انقسام را انقسام وهمی می‌دانند. گام ششم به‌نوعی اثبات ماده اولی و شروع نظریه

ماده - صورت‌گرایی است. جسم بسیط به لحاظ وهم می‌تواند تجزیه شود. پس جسم بسیط هم پیوسته است و هم می‌تواند گسسته باشد. اکنون، پیوستگی و گسستگی نیازمند محلی است به نام ماده یا هیولا. پس ماده به نوعی محتاج پیوستگی است و تا پیوستگی عارض آن نشود، اثبات و موجودیت آن حاصل نشود و این آغاز راهی است برای نظریه اصلی ابن‌سینا که جسم مرکب از دو جوهر مقوم ماده و صورت است. به دیگر سخن، بر پایه مفهوم پیوستگی است که زمینه و امکان اثبات ماده اولی که از ارکان ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا است، فراهم می‌آید.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۱۴۰۴ق/الف). الشفاء، «الالهیات». به تصحیح سعید زائد الاب قنوا. قم: مرعشی نجفی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء، «الطبیعیات». به تحقیق سعید زائد. قم: مرعشی نجفی.
۴. ارسطو (۱۳۸۹). مابعدالطبیعه (متافیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: انتشارات نشر نو.
۵. تیلور. س. س. و (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه غرب، از آغاز تا افلاطون. با ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). دروس شرح اشارات و التنبیها، «نمط اول» (طبیعیات). قم: آیت اشراق.
۷. خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و طبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
۹. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۵). «شرح نمط اول از کتاب الاشارات و التنبیها» شیخ رئیس ابن سینا». تحقیق و نگارش مجید شمس آبادی حسینی و امید ارجمند. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۰. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات). قم: نشر البلاغه.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
۱۲. فیاض لاهیجی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه (یونان و روم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). شرح الهیات شفاء (جلد دوم). با تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۸۰). تهران: نشر صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۸). تهران: نشر صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار، ج ۶). تهران: نشر صدرا.

کدام گسست، کدام پیوست (تأملی در برهان فصل و وصل)

محمد مهدی کامالی^۱، محمد هادی کامالی^۲

چکیده

به اعتقاد ارسطو، جسم حقیقتی مرکب از دو جوهر به نام صورت جسمیه و هیولای اولی است. همین اعتقاد از طرف اکثریت فیلسوفان اسلامی مورد قبول واقع شده و آنها در اثبات این نظریه تلاش زیادی نموده‌اند. برهان فصل و وصل یکی از مهم‌ترین براهین اثبات هیولای اولی و ترکیب جسم از ماده و صورت است که از ابداعات فیلسوفان اسلامی بوده و در آثار پیشینیان دیده نمی‌شود. در این برهان از طریق پیوستگی و گسستگی جسم، بر وجود عنصر ثابتی به نام ماده یا هیولای اولی که با بقاء خویش ضامن وحدت و این‌همانی جسم است، استدلال شده است. به نظر می‌رسد علی‌رغم کوشش بسیار حکیمان مسلمان در تقویت برهان مذکور و زدودن اشکالات و ابهامات آن، در نهایت این برهان با چالش‌های جدی روبه‌رو بوده و از اثبات هیولای اولی ناتوان است. در این مقاله ابتدا به تقریر برهان فصل و وصل پرداخته و در ادامه آن را نقد کرده و اشکالاتش را از قبیل عدم اثبات انفصال پذیری جسم، خلط بین معانی اتصال، عدم انحصار قابل اتصال و انفصال در ماده اولی، نقض برهان به خود ماده و... خواهیم شمرد.

واژگان کلیدی: برهان فصل و وصل، هیولای اولی، صورت جسمیه، جسم، اتم.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی

kamali@islamic-rf.ir

kamali.mohammadhadi@gmail.com

۲. دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

نحوه استناد: کامالی، محمد مهدی؛ کامالی، محمد هادی (۱۴۰۲).

«کدام گسست، کدام پیوست (تأملی در برهان فصل و وصل)»، حکمت/اسلامی، ۱۰ (۳)، ص ۱۱۳-۱۳۲.

مقدمه

در مورد حقیقت جسم دیدگاه‌های زیادی از گذشته مطرح بوده و هست. بعضی نگاه ذره‌گرایانه به اجسام داشته و برخی حقیقت جسم را پیوسته و متصل دانسته‌اند. از دیدگاه ارسطو، جسم نه متشکل از ذرات منفصل، بلکه - همان‌گونه که در حس می‌آید - حقیقتی ذاتاً پیوسته و ممتد بوده که مرکب از دو عنصر جوهری به نام هیولای اولی و صورت جسمیه است (ر.ک به: ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۳۵۱-۳۵۳). بیشتر فیلسوفان مسلمان در این مسأله با ارسطو هم‌رأی بوده و برای اثبات هیولای اولی براهینی اقامه نموده‌اند که در آثار خود ارسطو سابقه‌ای ندارد. یکی از مهم‌ترین ادله آنها، برهان فصل و وصل است که در آن از طریق وجود پیوستگی و گسستگی در جسم به اثبات هیولای اولی پرداخته شده است. مبدع این برهان ابن‌سینا است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۷؛ ۱۴۰۴ق/ب، ص ۶۶-۶۷؛ ۱۳۷۹، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ ۱۹۸۰، ص ۳۸؛ ۱۴۰۴ق/الف، ص ۸۹). لیکن پس از وی، تقریباً تمامی کسانی که به وجود هیولای اولی معتقدند به این برهان تمسک نموده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴؛ رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۱-۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۶۱؛ این کمونه، ۱۴۰۲، ص ۳۳۷؛ کاتبی و بخاری، ۱۳۵۳، ص ۲۱۹؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۶۲۴؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۷۸؛ بی‌تا، ص ۵۷-۵۸؛ ۱۳۶۰، ص ۲۱-۲۲؛ ۱۴۲۲، ص ۴۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۶).

در مقابل، برخی به نقد این برهان پرداخته و اشکالاتی بر آن گرفته‌اند (رازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱-۲۷؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹۷؛ ابن‌غیلان، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱-۱۲۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۹-۶۴؛ کاشانی، ۱۱۵۱، ص ۶۵-۶۶؛ تهرانی و قوام‌الدین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۴۴).

به اعتقاد ما این برهان از استحکام کافی برخوردار نبوده و اشکالاتی چند بر آن وارد است. در این مقاله در دو بخش، ابتدا به تقریر صحیح این برهان پرداخته و در بخش دوم آن را نقد کرده و اشکالاتش را متذکر خواهیم شد.

تقریر برهان

ابن سینا در تقریر این برهان چنین می نویسد:

«قد تحققنا أن الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام، ففي كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام و الشيء الذي هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته فمستحيل أن يبقى هو بعينه، و قد يظل الاتصال. فكل اتصال بعد إذا انفصل بطل ذلك البعد و حصل بعدان آخران. و كذلك إذا حصل اتصال، أعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض، و قد بينا هذا في موضع آخر. فقد حدث بعد آخر و بطل كل واحد مما كان بخاصيته. ففي الأجسام إذن شيء موضوع للاتصال و الانفصال، و لما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة» (ابن سینا، ۴۰۴ق/ب، ص ۶۶-۶۷).

برای تقریر و توضیح صحیح برهان ابتدا باید مقدمات آن را از یکدیگر تفکیک نمود. مقدمات این برهان به شرح ذیل است:

مقدمه اول: حقیقت جسم از اجزاء ریز و منفصل تشکیل نشده و دارای حقیقتی به هم پیوسته و ذاتاً متصل است.

مقدمه دوم: جسم با اینکه ذاتاً به هم پیوسته است، ولی انفصال فکی و خارجی را نیز قبول می کند.

مقدمه سوم: انفصال با اینکه امری عدمی است، ولی چون از قبیل عدم ملکه است نیاز به قابل دارد.

مقدمه چهارم: قابل یک شیء باید با بود و نبود آن باقی باشد. یعنی در عین اتصاف به مقبول کماکان باقی باشد.

مقدمه پنجم: اتصال و انفصال با یکدیگر تقابل داشته، و لذا با عروض انفصال صورت اتصالی از بین رفته است و دو صورت اتصالی دیگر به وجود می آید.

مقدمه ششم: از آنجاکه اتصال و انفصال در تقابل با یکدیگر بوده و با وجود هر یک، دیگری از بین خواهد رفت، نمی توان قائل شد که قابل انفصال نفس اتصال است؛ چراکه هیچ امری مقابل خود را قبول نمی کند. بنابراین اتصال که مقابل انفصال است، قبول انفصال نخواهد کرد؛ زیرا انفصال اگر امری وجودی باشد، ضد اتصال است و اگر عدمی باشد، مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملکه و در هر دو حال با اتصال جمع نمی شود.

مقدمه هفتم: از آنجاکه جسم انفصال را می پذیرد و صورت اتصالی انفصال را نمی پذیرد، معلوم می شود که جسم فقط همان صورت اتصالی نیست و در جسم حقیقت دیگری وجود دارد که با از

بین رفتن صورت اتصالیه، هم حافظ تشخص و این همانی جسم و هم قابل انفصال است. حال براساس مقدمات مذکور تقریر دقیق برهان بدین صورت است:

از آنجاکه (به حکم مقدمه اول) جسم حقیقتی ذاتاً متصل بوده و (به حکم مقدمه دوم) انفصال را می‌پذیرد و (براساس مقدمه سوم) انفصال نیاز به قابل دارد و (طبق مقدمه چهارم) قابل باید با بود و نبود شیء باقی باشد و از طرفی (به حکم مقدمه پنجم و ششم) با پذیرش انفصال اتصال جسم از بین رفته و لذا صورت اتصالیه نمی‌تواند قابل انفصال باشد، بایستی در جسم حقیقت دیگری موجود باشد تا قابل انفصال و اتصال هر دو باشد و آن حقیقت چیزی است که هیولای اولی یا ماده‌المواد نامیده می‌شود.

به بیان دیگر، اگر جسم فقط صورت اتصالی باشد، در وقت پذیرش انفصال، امر از دو صورت خارج نیست و تالی به هر دو قسمش باطل است. هنگام عروض انفصال یا صورت اتصالی به کلی باطل می‌شود که در نتیجه قابل و مقبولی نخواهد بود؛ چون قابل از بین رفته است. یا اینکه با حدوث انفصال، اتصال از بین نمی‌رود و شیء در آن واحد هم متصل است و هم منفصل. این صورت مستلزم جمع بین مقابلات در شیء واحد است. بنابراین باید در جسم افزون بر صورت جسمیه، مبدأ قابلی باشد که در هنگام عروض اتصال و انفصال با هریک از آن دو همراه باشد و این همان هیولای عالم اجسام است.

نقد و بررسی برهان

این برهان با اشکالات اساسی مواجه است که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

اشکال اول: انفصال‌پذیری جسم

آیا جسم واقعاً انفصال‌پذیر است؟ براساس مقدمه اول و دوم این برهان، جسم حقیقتی به هم پیوسته و ذاتاً متصل است که قابلیت تقسیم فکی و خارجی را داراست. توقف برهان فصل و وصل بر این دو مقدمه روشن است و قبل از هر چیز باید این دو مقدمه اثبات شود. ابتدا باید اثبات نمود که جسم دارای حقیقتی متصل و ذاتاً ممتد است؛ چه اینکه انفصال فرع بر اتصال است و تا مادامی که شیء دارای حقیقت به هم پیوسته و متصلی نباشد، انفصال و گسستن در مورد آن بی‌معنا خواهد بود. لذا پیروان نظریه ماده و صورت همواره کوشیده‌اند به طرق مختلف، به‌ویژه از طریق واضح‌انگاری و مراجعه به حس^۱ و وجدان، پیوستگی و اتصال جسم را اثبات کرده و مکتب ذره‌گرایی را ابطال

۱. به عنوان مثال ملاصدرا در کتاب اسفار اتصال جسم را امری محسوس و مسلم انگاشته و اینگونه مطلب خویش را شروع می‌کند: «فی الإشارة إلى مفاسد مترتبة علی نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس بطلانه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۴۱).

نمایند. از طرفی بعد از اثبات اتصال و به هم پیوستگی جسم باید وقوع انفصال بعد از اتصال و یا حداقل امکان آن اثبات گردد تا زمینه برای اثبات هیولای اولی هموار گردد.

اشکال نخست این برهان این است که نه تنها مقدمه اول قابل خدشه است، بلکه صحت مقدمه دوم نیز مورد تردید است. مقدمه اول مخدوش است؛ چون براساس فیزیک جدید، حقیقت جسم به دیدگاه ذره‌گرایی همچون ذی‌مقراطیس نزدیک‌تر است تا آنچه ارسطو بیان داشته است. براساس شواهد متقن اجسام نه واحدهایی متصل، بلکه متشکل از میلیاردها جزء ریزی به نام اتم هستند که با به هم پیوستگی عارضی (نه جوهری) براساس جاذبه و کششی که بین آنها وجود دارد گرد هم آمده‌اند. بر این اساس مقدمه نخست برهان فصل و وصل و جاهت خود را از دست داده و با بطلان مقدمه نخست نوبت به بیان دیگر مقدمات آن نخواهد رسید. اگر اتصال جسم ثابت نشود، از انفصال آن نیز نمی‌توان سخن گفت.

البته این اشکال به این حد مقدمه اول را مخدوش نکرده و جلوی تمامیت برهان فصل و وصل را نمی‌گیرد؛ زیرا براساس دیدگاه ذره‌گرایی نیز اگرچه اجسام بزرگ از به هم پیوستگی ذاتی و اتصال برخوردار نیستند، ولی این به معنای انکار هر گونه اشیاء متصل و به هم پیوسته نیست. به دیگر سخن، براساس نظریه اتمیسم، جسم به هم پیوسته ابطال نشده، بلکه مصداق آن عوض خواهد شد؛ چه اینکه شکی نیست که اجسام بزرگ از حجم و بُعد برخوردارند و هرآنچه از حجم و مقدار برخوردار باشد یا بایستی خودش امری ذی‌بُعد کشیده و متصل باشد و یا اینکه باید از اشیائی با این خصوصیات تشکیل شده باشد؛ زیرا واضح و مبرهن است که تشکیل امر دارای بُعد از امور بی‌بُعد امکان‌پذیر نیست.

لذا به حکم عقل، اجزای این اجسام هر چقدر هم خرد و متعدد باشند باید در نهایت دارای اتصالی جوهری و امتدادی ذاتی باشند. حال اسم آنها هر چه که باشد، مولوکول، اتم و یا حتی الکترون یا هسته اتم، بالاخره باید به اشیائی دست پیدا کنیم که فی حد ذاته دارای اتصال و بُعد باشد و این منافاتی با دیدگاه ذره‌گرایی یا فیزیک جدید ندارد. ابن‌سینا خود به این نکته اشاره کرده و می‌گوید جسم چه امری متصل و واحد باشد و چه مرکب از ذرات ریز غیر قابل تقسیم، تنافی با فصل و وصل نداشته و خللی به برهان فصل و وصل وارد نمی‌شود؛ زیرا در صورتی که جسم مرکب از ذرات ریز تجزیه‌ناپذیر باشد، در عین حال دارای بُعد است و هر چه دارای بُعد باشد، به‌ناچار اتصال و انفصال را می‌پذیرد. به دیگر سخن، آن اشیاء ریز تجزیه‌ناپذیر از دو حال خارج نیستند؛ یا بُعد دارند و یا اینکه بُعد ندارند. فرض دوم باطل است؛ چون از چیزی که بُعد ندارد امری دارای بُعد به وجود نمی‌آید. بر این اساس این اجزاء نیز دارای بُعد بوده و از اتصالی جوهری برخوردارند و اگر دارای اتصال باشند، انفصال را خواهند پذیرفت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۶۵).

بنابراین اشکال تا بدین حد صحیح به نظر نرسیده و مقدمه اول را باطل نمی‌کند. ولی با انضمام نکته‌ای دیگر، اشکال قوت گرفته و کاملاً وارد خواهد بود و آن اینکه براساس مقدمه دوم، بیان شد که جسم با اینکه فی حد ذاته متصل است، ولی انفصال را هم می‌پذیرد. مقصود از انفصال، انفصال فکی و خارجی است نه انفصال وهمی و عقلی. لذا فلاسفه گفته‌اند: انفصال وهمی مثبت مقدار عرضی، یعنی کم و انفصال فکی مثبت هیولی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۸۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲ق، ص ۳۳۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۳؛ ۱۴۲۲ق، ص ۶۴). با توجه به این مطلب باید دید که آیا جسم براساس تلقی فیزیکی جدید که مثبت دیدگاه ذره‌گرایی است، انفصال فکی را قبول می‌کند یا خیر؟

اکثر حکما در اینجا صحت این مقدمه را بدیهی پنداشته و از انفصالات محسوس دم زده‌اند. واضح است که می‌توان یک تکه کاغذ، چوب و یا حتی آهن را به دو نیم و بلکه قسمت‌های بیشتر تقسیم کرد و این جای شک ندارد. ولی اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم که می‌توان در این مقدمه نیز تشکیک کرد. اشکال این است که آنچه در مثال‌های مذکور بیان شد، از قبیل انفصال حقیقی یک امر متصل نیست؛ چراکه - همان‌گونه که گفتیم - اجسام بزرگی مثل کاغذ، چوب و آهن یک جسم واحد متصل و به هم پیوسته نیستند. بلکه مجموعه‌ای از میلیاردها شیء خرد هستند که به خاطر عاملی مثل جاذبه یا هر چیز دیگر در کنار یکدیگر قرار گرفته و باعث تشکیل آن اجسام بزرگ‌تر شده‌اند؛ دقیقاً مثل دو تکه چوب که با عاملی خارجی همچون چسب یا پیچ به هم وصل شده باشند. وقتی ما یک تکه چوب را به دو نیم تقسیم می‌کنیم، درواقع این‌گونه نیست که یک امر به هم پیوسته و متصل را دونیم کرده باشیم. بلکه با این کار بر عامل جذب تفوق پیدا کرده و دو امری را که از اول از یکدیگر گسسته بوده ولی با اتصالی عارضی و نامحسوس به یکدیگر چسبیده بودند، از هم جدا کرده‌ایم. درواقع یک عرض به نام چسبیدگی از دو جسم زائل شده است. پس می‌توان گفت آنجا که انفصال رخ داده، اتصالی ذاتی و جوهری وجود نداشته و آنجا که اتصال ذاتی وجود دارد، که همان اشیاء خرد کلان اتمی یا کوچک‌تر از اتم باشد، دلیلی بر امکان یا وقوع انفصال آنها نداریم. پس کجاست آن عنصر قابلی که هم متصل باشد و هم انفصال را پذیرفته باشد.

ممکن است گفته شود اگر شیء دارای بُعد است، هر قدر هم که کوچک باشد باز هم قابل تقسیم بوده و می‌توان برای آن جهات شش‌گانه در نظر گرفت. به این نحو که طرف چپ را یک قسم و طرف راست را یک قسم دیگر به حساب آورده، آن دو را از هم - ولو در وهم - تقسیم نمود.

پاسخ این اشکال نیز روشن است؛ چراکه اگرچه فرض انقسام وهمی نسبت به همان اجزاء ریز اتمی امکان دارد، ولی آنچه به درد برهان فصل و وصل و اثبات هیولی می‌خورد، انقسام وهمی نیست. بلکه امکان انفصال فکی و خارجی است که باید اثبات شود. اتفاقاً ذره‌گرایی هم‌چون

"ذیمقراطیس" معتقد بودند که جسم تقسیم وهمی یا عقلی را پذیراست، ولی انقسام فکی نسبت به آن ممتنع است. از این رو فیلسوفان اسلامی در صدد اقامه براهینی بر اثبات امکان انقسام فکی در اجسام برآمده و تلاش زیادی انجام داده‌اند که علاوه بر تقسیم‌پذیری وهمی، امکان تقسیم فکی در اجسام خرد اتمی را اثبات نمایند. در این میان، بعضی همچون میرداماد برای اثبات امکان انقسام فکی به تلازم بین انقسام وهمی و فکی معتقد شده و گفته‌اند هر آنچه انقسام وهمی را بپذیرد، انقسام فکی را نیز لامحاله می‌پذیرد و از آنجا که اجسام خرد ذیمقراطیسی تقسیم وهمی را پذیرا هستند، تقسیم فکی آنها نیز امکان‌پذیر است.

به اعتقاد وی اگر وقوع انقسام فکی در چیزی ذاتاً ممتنع باشد، فرض انقسام در آن از اوهام اختراعی خواهد بود. در این صورت نباید تفاوتی بین فرض انقسام در آن و فرض انقسام در ذوات مفارق باشد. حال آنکه شکی نیست که فرض انقسام از اوهام اختراعی نیست، بلکه امری است انتزاعی که از منشأ انتزاع خارجی انتزاع می‌شود؛ به خصوص وقتی منشأ چنین فرضی اختلاف عرضین باشد. همچنین عقل بالضروره بین مفارقات عقلی و اجسام ذی‌بعد تفاوت می‌بیند. بنابراین اگر اجسام قابلیت انقسام وهمی داشته باشند، قطعاً قابلیت انقسام فکی نیز خواهند داشت (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸).

به اعتقاد ما تقسیم‌پذیری وهمی ملازمه‌ای با امکان تقسیم فکی ندارد و استدلال میرداماد صحیح نیست. از همین روست که حتی شاگرد ارشد او (ملاصدرا) این برهان را قبول نکرده و بر آن سه اشکال گرفته است:

۱. ایراد اولی که صدرا بر آن گرفته است، نقض به مسأله زمان است. زمان از نظر فیلسوفان مسلمان، به خصوص میرداماد امری است متصل که پذیرای انقسام وهمی است. درحالی‌که انفصال فکی را نمی‌پذیرد (همان، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ج ۲، ص ۴۱۲). حال آنکه اگر بین انقسام وهمی و فکی ملازمه بود نباید مثال نقضی یافت می‌شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۴).

۲. بر فرض که عقل در نظر ابتدایی امری را تجویز کند. تجویز عقل نباید به منزله امکان تلقی شود؛ چه برسد به اینکه از آن امکان استعدادی استفاده شود. چه بسیار اوقاتی که عقل در ابتدا امری را جایز می‌پندارد ولی وقتی برهان برخلاف آن اقامه می‌شود، خلاف آن مطلب ظاهر می‌شود (همان‌جا).

۳. اگر فرضاً امر ممتدی همچون اتم قابل تقسیم فکی نباشد، این‌گونه نیست که توهم قسمت در آن همانند توهم قسمت در امر مفارق باشد. قیاس این دو با یکدیگر صحیح نیست. اتم یا جسم ذیمقراطیسی اگرچه انفکاک‌ناپذیر است، لکن امری ممتد است و حال آنکه امر مجرد

اساساً فارغ از جسمانیت و امتداد است و چیزی که دارای امتداد و وضع نباشد، بدون شک فرض قسمت در آن امری پوچ بوده و از اختراعات ذهنی خواهد بود (همان جا).

علاوه بر اشکالات فوق می توان از جسم مثالی برای نقض کلام میرداماد و عدم ملازمه بین انقسام وهمی و خارجی کمک گرفت. به اعتقاد حکما، تقسیم فکی و خارجی فقط در جایی ممکن است که علاوه بر امتداد، ماده نیز وجود داشته باشد تا بتواند قابل انفصال باشد (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۸؛ ج ۵، ص ۲۵ و ۵۷؛ ج ۸، ص ۲۳۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۷۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۲۲۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۹۴؛ کاتبی و بخاری، ۱۳۵۳، ص ۲۶۷؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۶۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹ و ۶۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۳ و ۴۴ و ۵۵). از این رو جسم مثالی چون فاقد ماده است، در آن قوه انفصال خارجی وجود ندارد. ولی همین جسم مثالی چون دارای بُعد است، تقسیم وهمی را پذیراست. بنابراین جسم مثالی ناقض ملازمه مذکور است و وجود یک مثال نقض برای ابطال ملازمه بین دوشیء کافی است. البته این مثال نسبت به میرداماد که عالم مثال را قبول ندارد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۵-۶۶)، نقض محسوب نمی شود. ولی نسبت به حکمایی که عالم مثال را قبول دارند معتبر می باشد.

اشکال دوم: خلط بین معانی اتصال

در مقدمه پنجم بیان شد که با حصول انفصال، صورت اتصالیه از بین رفته و با از بین رفتن اتصال، صورت جسمیه که چیزی غیر از صورت اتصالیه نیست نیز از بین می رود.

اشکال وارده به این مقدمه از برهان این است که باید دید با حصول انفصال چه اتصالی از بین می رود. آیا حقیقت جسم همان اتصالی است که با انفصال از بین می رود یا خیر؟

به نظر می رسد در اینجا مغالطه ای رخ داده که ناشی از اشتراک اسم است؛ چه اینکه اتصال حداقل دارای دو معناست. یکی اتصالی که در مقابل انفصال قرار می گیرد و با وجود هر یک دیگری از بین می رود و یکی اتصالی که مقوم یا لازم ماهیت جسمانیت می باشد. آن اتصالی که در مقابل انفصال قرار دارد، همانند خود مفهوم انفصال یک مفهوم مقایسه ای و نسبی است که دو طرف می خواهد و در ماهیت جسم هیچ نقشی ایفا نمی کند. وقتی برای یک جسم دو قسمت فرض کنیم، این دو قسمت در عالم خارج یا به همدیگر وصل بوده و از اتصال برخوردارند و یا اینکه در خارج از یکدیگر منفصل شده و هیچ گونه اتصالی بین آنها برقرار نیست. این است که اتصال و انفصال به این معنا در تقابل با هم بوده و با وجود هر یک، دیگری رخت بر می بندد؛ دقیقاً مثل اینکه قطعات یک وسیله را گاهی با پیچ و مهره به هم وصل می کنیم و گاهی اتصالات را از بین برده و آنها را جدا جدا قرار می دهیم.

اما به راستی آیا این اتصال نقشی در ماهیت جسم ایفا می‌کند یا خیر؟ به نظر می‌رسد مقصود از اتصال فی حد ذاته جسم چیز دیگری است. برای روشن شدن آن اتصال باید به اصل نزاع در مورد تعریف حقیقت جسم پرداخت. نزاعی هم که از دیرباز در این مورد جریان داشته، حول این مسأله بوده که آیا جسم در خارج از یک حقیقت کشیده، ذی بُعد بوده و دارای امتداد تشکیل یافته یا اینکه متشکل از اجزائی در نهایت خردی و سختی است؟

از دیدگاه ارسطو و پیروانش، حقیقت جسم دارای امتداد است؛ آن هم یک امتداد جوهری که غیر از امتدادات عرضی است. با این توضیح که امتدادات عرضی از مقوله کم بوده و به اندازه‌های خاص یا مقادیر متعین شیء که قابل تغییر است اطلاق می‌شود. ولی مقصود از امتداد جوهری که مقوم یا لازمه جسمانیت است، نفس ذی بُعد بودن و دارای حجم و امتداد بودن است. روشن است که امتداد جوهری برخلاف امتدادات و مقادیر عرضی به هیچ وجه از بین نمی‌رود. یک قطعه موم را می‌توان هزاران بار تغییر شکل داد و با آن اشکال مختلف هندسی ساخت. چیزی که در این تبدلات تغییر می‌کند، امتدادات خاصه و متعینه شیء در جهات ثلاثه است که اموری عرضی است. به دیگر سخن، طول و عرض و عمق شیء عوض می‌شود ولی اصل امتداد به صورت مطلق از بین نرفته و در تمام این تغییر شکل‌ها شیء دارای بُعد و امتداد است. لذا از اول تا انتها، اصل جسمانیت شیء و حتی مقدار آن ثابت و پایدار است. پس مقصود از اتصال ذاتی و ماهوی جسم، حجیم بودن، ممتد بودن و دارای بُعد بودن است نه چیز دیگر. حال باید دید که این خصیصه جسم همان‌گونه که با تغییر شکل هندسی آن از بین نمی‌رود، آیا با انفصال و گسستن از بین می‌رود یا خیر؟

پاسخ روشن است. بطلان اتصال به این معنا ملازم با پذیرش امکان جزء لایتجزی است که امری باطل است. اگر هزاران انفصال در جسمی رخ دهد، باز به نقطه‌ای نخواهیم رسید که شیء از اتصال ذاتی برخوردار نباشد و دقیقاً به همین علت است که خود فلاسفه قائلند جسم را هر قدر تقسیم کنیم، باز هم قابلیت تقسیم - ولو در وهم - را خواهد داشت و این نیست مگر به خاطر اینکه خصیصه ذی بُعد بودن آن هیچ‌گاه با تقسیم و تکه‌تکه کردن از بین نمی‌رود. بنابراین انفصال هیچ‌گونه تقابلی با این نحو از اتصال نداشته و این‌گونه نیست که با حصول انفصال، اتصال ذاتی آن از بین برود.

با این توضیح روشن می‌شود: اتصالی که به طریان انفصال باطل می‌شود و به زوال انفصال عود می‌کند عرضی است؛ زیرا ماهیت جسم به ورود انفصال و اتصال بر حال خود باقی می‌ماند و جواب ماهو تغییر نمی‌کند و هرچه به تغییر آن جواب ماهو متغیر نمی‌گردد عرضی است. پس اتصالی که انفصال آن را باطل می‌گرداند، عرضی است. بنابراین با بود و نبود انفصال، امتداد ذاتی کماکان باقی است و نیازی به وجود عنصری به نام ماده که قابل هر دو باشد حس نمی‌شود.

این اشکال که با تقریرهای مختلف در آثار بسیاری از پیشینیان ذکر شده (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۶؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰؛ کاتبی و بخاری، ۱۳۵۳، ص ۲۲۰؛ کاشانی، ۱۱۵۱، ص ۶۶-۶۸) اساس برهان فصل و وصل را از بین برده و اثبات هیولی از طریق گسستگی جسم را با چالش مواجه می‌کند. به همین خاطر بعضی از فلاسفه (همچون میرداماد و ملاصدرا) به جای تمرکز بر اتصال جوهری از وحدت اتصالی به‌عنوان مقدمه برهان استفاده کرده و بین مطلق اتصال جوهری و شخص صورت جسمیه تفاوت قائل شده‌اند. از دیدگاه آنها آنچه در این برهان اهمیت دارد، شخص صورت جسمیه و وحدت اتصال است که با انفصال از بین می‌رود نه مطلق حجم داشتن. با حدوث انفصال، وحدت شیء از بین رفته و یک جسم تبدیل به دو جسم می‌شود و با تبدل وحدت، وجود نیز که مساوق با آن است دست‌خوش تغییر می‌شود. به این معنی که با حصول انفصال اگر چه اصل امتداد به‌صورت مطلق از بین نمی‌رود، ولی شخص صورت جسمیه نابود شده و دو صورت جسمیه دیگر حاصل می‌شود که امتداد مطلق در ضمن آنها استمرار پیدا می‌کند. یعنی کلی امتداد و صورت جسمیه تا الان در ضمن فرد نخست از صورت جسمیه محقق بود و الان آن فرد از بین رفت و دو فرد دیگر به‌وجود آمدند. کلی امتداد و جسمانیت در ضمن آنها ادامه پیدا می‌کند. آنچه برای ما مهم است، شخص صورت اتصالیه است نه جنس یا نوع آن. حال با توجه به اینکه با عروض انفصال شخص صورت جسمیه از بین می‌رود، باید در جسم حقیقت دیگری ثابت باشد تا ضامن بقاء و این همانی آن باشد و آن چیزی نیست جز هیولای اولی (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۹؛ ج ۵، ص ۷۸). این سخن مواجهه با اشکالات متعددی است:

۱. اول اینکه این پاسخ متفرع بر مساوقت بین وحدت اتصالی و وحدت شخصی است و حال آنکه این مطلب به اطلاق خود، اول کلام است؛ زیرا مرکباتی که دارای شکلی خاص هستند - چه طبیعی باشند و چه صناعی - وحدت شخصی آنها تابع شکل آنهاست. یک انار یا یک صندلی اگر به دو قسمت تقسیم شوند تبدیل به دو انار یا دو صندلی نخواهند شد و بر مجموع آنها کماکان یک انار و یک صندلی صادق است. در اینجا وحدت اتصالی از بین رفته، ولی وحدت شخصی کماکان برقرار است. بله، در اجسامی که صدق حد آنها متوقف بر شکلی خاص نیست (همچون آب، آهن، چوب و...) ممکن است این مطلب صادق باشد.
۲. دوم اینکه اگرچه با حصول انفصال وجود شیء تبدیل به دو وجود پاره از هم می‌شود، ولی این بدان معنا نیست که شخص اتصال جوهری که در اول موجود بود به کلی از بین رفته و دو اتصال جدید که هیچ سابقه‌ای ندارند دفعتاً موجود شوند. این دو وجود پاره از هم، همان وجود واحد سابق قبل از انفصال هستند که الان بین آنها تفرق و جدایی حاصل شده و

این همانی آنها منحصر در هیولی نیست. بلکه صورت آنها نیز همان صورت سابق است که پذیرای تقسیم شده است. به تعبیری قبل از انفصال، وجود یک پارچه جسم مشتمل بر وجود ابعاض آن نیز بود و ابعاض آن نیز موجود بودند اما به وصف اتصال. پس از انفصال همین ابعاض از یکدیگر جدا شده و وجود کل در ضمن آنها - البته نه به وصف اتصال - کماکان باقی است. بر این اساس آنچه پس از انفصال به جای می ماند، بقایای همان صورت قبلی است. همان امتداد و حجم جوهری قبلی به دو حجم و امتداد تبدیل شد نه اینکه آن حجم و امتداد به کلی از بین رفته و دو حجم جدید از کتم عدم حاصل شود. آیا هیچ عاقلی می پذیرد که با فرو بردن دست در آب دریا که باعث انفصال آب دریاست، دریای یک پارچه به کلی از بین رفته و دو دریای دیگر از کتم عدم ایجاد شود؟

شکی نیست که با وقوع انفصال، شیء به دو قسمت تقسیم می شود. اما سؤال اینجاست که چه چیزی پذیرای تقسیم است؟ هیولی یا صورت؟ آنچه تقسیم می شود باید دارای امتداد و اتصال جوهری باشد. اگر صورت جسمیه و امتداد آن لحاظ نشود، هیولی فی حد نفسه قابلیت تقسیم پذیری ندارد. بنابراین صورت است که تقسیم می شود و این بدان معناست که قابل تقسیم، خود صورت است نه هیولی. اگر قابل تقسیم خود صورت است، قبل و بعد از تقسیم به شخصه باقی خواهد بود؛ چون قابل شیء با بود و نبود آن باقی است.

۳. سوم اینکه اگر دیدگاه ذره گرایان را بپذیریم، یک تکه چوب از همان اول دارای وحدت اتصالی نیست؛ چون حقیقت آن متشکل از میلیاردها اتم منفصل بوده که با اتصالی عرضی کنار هم چیده شده اند. بنابراین وحدت اتصالی به نحو حقیقی موجود نبوده تا با عروض انفصال از بین برود و اگر وحدتی بوده، وحدت اتصالی نبوده است؛. مثل وحدت یک ماشین که اگرچه یک ماشین است، اما متشکل از هزاران قطعه است. این وحدت بعد از حصول انقسام و از بین رفتن اتصالات عرضی نیز باقی است. به عنوان مثال، اگر تمام قطعات ماشین را از هم جدا کرده و در گوشه ای بچینیم، می توان گفت که این همان ماشین است و یک ماشین بیش نیست.

اشکال سوم: قابل اتصال و انفصالی ماده یا اجزاء خرد و صلب

طبق مقدمه چهارم بیان شد که قابل شیء امری است که با بود و نبود مقبول موجود است و از آنجاکه طبق مقدمات دیگر بیان شد، صورت اتصالیه با وجود انفصال از بین می رود. این نقش یعنی نقش قابلیت بر عهده عنصری دیگر به نام ماده قرار داده شد. دو اشکال بر این مقدمه وارد است: اول اینکه با توجه به آنچه در دو اشکال قبلی گذشت، فرض وجود قابلی که اتصال و انفصال را

پذیرا باشد منحصر در هیولای اولی نیست. اگر دیدگاه ذره‌محور در جسم را بپذیریم، قابل اتصال و انفصال عرضی خود همان اجزاء اتمی یا خردتر از اتم است. این اجزاء گاهی به هم وصل می‌شوند و گاهی از یکدیگر جدا می‌شوند و در هر دو حال خود اتم‌ها باقی هستند. بنابراین می‌توان گفت اگر چه اتصال و انفصال عرضی هر دو قابل می‌خواهند و قابل شیء باید با بود و نبود شیء موجود باشد و لکن این قابل خود همان اتم‌ها یا الکترون‌هاست نه امری به نام ماده. همان‌ها هستند که گاهی پذیرای اتصال و گاهی پذیرای انفصال بوده و در هر دو حال باقی هستند. اما اگر دیدگاه پیوستگی و اتصال جوهری را بپذیرفته و دیدگاه ذره‌گرایان را رد کنیم، قابل اتصال و انفصال مطلق امتداد است که هیچ تقابلی با انفصال نداشته و در فرض انفصال و عدم انفصال باقی است.

اما اشکال دیگر وارده بر این مقدمه این است که براساس آموزه‌های فلسفه اسلامی، ماده و صورت ملازم با یکدیگر بوده و سرّ تلازم آنها در این نکته نهفته است که ماده به‌خودی خود هیچ فعلیتی نداشته و برای وجود نیازمند همراهی با صورت است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۸۵-۸۶؛ ۱۳۷۵، ص ۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۰؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۰؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۸۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲؛ کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴). یعنی از آنجاکه ماده از هیچ‌گونه فعلیتی برخوردار نبوده و برای موجودیت نیاز به فعلیت دارد، عقل مفارق ماده را از طریق صورت و به‌واسطه او ایجاد می‌کند و از همین‌روست که صورت نسبت به ماده شریک‌العله بوده و جزئی از علت تامه آن محسوب می‌شود. بر این اساس عوض شدن صورت که جزئی سولو ناقص - از علت تامه ماده است، به معنای عوض شدن کل علت تامه است. با توجه به این مطلب، چگونه ممکن است ماده شخص آن با از بین رفتن صورت و تغییر علت تامه باقی مانده و عنصر ثابت شیء و پذیرای انفصال و اتصال باشد.

ابن‌سینا خود به این اشکال توجه داشته و در جواب آن چنین پاسخ داده است که عقل مفارق، وجود ماده را از طریق «صوره‌ما» استمرار می‌بخشد. آنچه شریک‌العله عقل مفارق است، «صوره‌ما» است نه صور شخصی متبدل. «صوره‌ما» امری ثابت و غیر متغیر است. بنابراین علت تامه هیولی امری ثابت بوده و تبعاً هیولی نیز به‌شخصه دارای ثبات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۸۶).

این پاسخ چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا «صوره‌ما» عنوانی انتزاعی و متأخر از صور جزئی خارجی است و در خارج وجودی معجزاً از همان صور متغیر جزئی ندارد. بنابراین آنچه شریک‌العله وجود هیولی است، صور شخصی خارجی است. منتها صورت خاصی مدخلیت ندارد، بلکه هر صورتی با هر خصوصیت و فعلیتی که داشته باشد می‌تواند سبب فعلیت و تحصیل هیولی شود. حال

که چنین است، با تغییر صور خارجی علت تامه شیء متبدل می‌شود و با تبدل علت تامه، بقای شخص معلول امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چون تعاقب علل مختلف بر معلول واحد شخصی صحیح نیست. شاید بر همین اساس است که صدرالمتهلین با اینکه در مواردی همچون حکمای مشاء قائل به وحدت شخص ماده با تبدل صور شده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵۵)، در نهایت این سخن را صحیح ندانسته و وحدت ماده را جنسی قلمداد کرده و معتقد است با تبدل صور به واسطه حرکت، شخص ماده از بین رفته و آنچه باقی می‌ماند جنس ماده است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۸۸؛ ج ۳، ص ۱۳۷؛ ج ۵، ص ۷۶ و ۱۲۳ و ۱۸۷ و ۲۱۸ و ۳۰۸؛ ج ۸، ص ۲۸۶؛ ۱۳۷۸، ص ۱۸۴؛ ۱۳۸۷، ص ۳۵۶؛ ۱۳۶۰، ص ۱۶۰). طبق این سخن، برهان فصل و وصل اعتبار خود را از دست خواهد داد؛ زیرا بنای این برهان مبتنی بر بقاء شخص ماده در اتصال و انفصال است تا با بقای خود پذیرای اتصال و انفصال بوده و ضامن این همانی شیء باشد.

اشکال چهارم: نقض برهان با خود ماده اولی

یکی از مهم‌ترین اشکالات برهان فصل و وصل، نقض به خود ماده یا هیولای اولی است. اشکال این است که با انفصال جسم، ماده آن نیز باید منفصل شده و تبدل به دو ماده شود. و الا لازم می‌آید که ماده واحده در آن واحد دو صورت جسمیه در عرض هم را قبول کند. توضیح اینکه با قبول انفصال و رفتن صورت جسمیه نخست و آمدن دو صورت جسمیه جدید، حالت ماده از چند فرض خارج نیست.

فرض اول: ماده نیز به تبع صورت منفصل شود.

فرض دوم: ماده به وحدت خود باقی باشد و در عین حال قابل هر دو صورت باشد.

فرض سوم: ماده به وحدت خود باقی باشد و قابل یکی از دو صورت جدید باشد و صورت دیگر در ماده‌ای دیگر حلول کند.

تالی به هر سه قسم باطل است و با بطلان تالی، مقدم نیز باطل خواهد شد. اما بطلان تالی:

- فرض نخست باطل است؛ چون در این صورت ماده خود به ماده‌ای دیگر نیاز خواهد داشت که قابل اتصال و انفصال آن باشد و ماده آن نیز همین‌طور که به تسلسل ختم می‌شود.
- فرض دوم باطل است؛ چون ماده واحده در آن واحد دو صورت هم‌عرض را نمی‌تواند بپذیرد. ممکن است ماده چند صورت در طول هم، مثل صورت جسمیه و صور نوعیه مترتبه را بپذیرد. ولی قبول دو صورت جسمیه که در عرض هم هستند فرض معقولی ندارد؛ چون در این صورت شیء در آن واحد هم متصف به وحدت و این‌همانی می‌شود (به‌خاطر ماده مشترکه) و هم متصف به کثرت و غیریت می‌گردد؛ چون این صورت جسمیه غیر از آن صورت جسمیه دیگر است. علاوه بر آن لازم می‌آید یک جنس دو فصل در عرض هم داشته

باشد؛ چون فصل متزع از صورت و بلکه همان است که فقط در اعتبار با آن متفاوت است و حال آنکه شیء واحد دو فصل در عرض هم نمی تواند داشته باشد.

- فرض سوم نیز باطل است؛ چون اولاً ترجیح بلامرجح لازم می آید؛ زیرا هیچ یک از آن دو صورت اولویتی برای حلول در ماده قبلی ندارند و ثانیاً ماده جدید از کجا حاصل می شود. قبل از آمدن دو صورت جدید که یک ماده بیشتر نبود و طبق فرض تنها محل یک صورت واقع شد، سؤال این است که ماده صورت دیگر چگونه به وجود آمد. اگر بگوییم مقارن و یا بعد از صورت جدید پدید آمد، لازم می آید که قاعده «کل حادث یحتاج الی ماده» نقض شود؛ چون صورت جدید حادث است و قبل از آن ماده ای نبوده است. در حالی که طبق قاعده فوق، قبل از هر حادثی باید ماده ای باشد که حامل قوه آن صورت باشد.

ممکن است گفته شود تمامی این اشکالات به خاطر این است که از ابتدا ماده شیء واحد فرض شده است. حال آنکه می توان از ابتدا قائل به تعدد ماده شد. بدین معنا که از همان ابتدا و قبل از انفصال، در جسم دو ماده موجود بوده است که پس از انفصال، هر صورت در یکی از آن دو ماده حلول می کند.

اشکال این سخن این است که اولاً لازمه اش حلول یک حال در دو محل مختلف است؛ چون در آن زمانی که شیء دچار گسستگی نشده بود، یک صورت جسمیه حال در دو ماده بود. ثانیاً از آنجاکه بر مبنای مشهور فلاسفه اسلامی یک جسم بی نهایت امکان انفصال دارد، باید بالفعل مشتمل بر بی نهایت ماده بوده و مرکب از اجزاء نامتناهی باشد که امری محال است.

اصل این اشکال البته به تقریر دیگری از فخر رازی است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۲؛ همان، ج ۲، ص ۴۳-۴۴؛ ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۶). پاسخ هایی از جانب بعضی از فیلسوفان به این اشکال داده شده که صحیح به نظر نمی رسد. در ادامه به دو نمونه از این پاسخ ها اشاره کرده و سپس آن را نقد می کنیم:

الف) پاسخ خواجه طوسی: وحدت شخصی و تعدد مقابل آن عارض بر ماده نمی شود؛ الا بعد از تشخیصی که ماده از جانب صورت کسب می کند. به دیگر سخن، ماده به نفسها و بدون در نظر گرفتن صورت، نه متصف به وحدت می شود و نه متصف به تعدد و کثرت. تنها زمانی به این دو صفت متصف خواهد شد که صورت به آن ضمیمه گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۶).

نقد و بررسی

این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً وحدت و کثرت از عوارض مطلق وجود است. پس هر آنچه در صحنه گیتی وجود می یابد، ناگزیر متصف به آن دو نیز خواهد شد. هیولی نیز در فرض موجودیت از این قاعده مستثنی نیست.

ممکن است تعدد ماده به تبع تعدد صور باشد، ولی فرق است بین تعدد بالتبع با تعدد بالعرض که اولی امری حقیقی و دومی امری مجازی است.

ثانیاً این سخن که وحدت و تعدد ماده بنفسها نیست بلکه به واسطه صورت است، نه تنها با اساس برهان فصل و وصل منافات دارد (چون برهان فصل و وصل براساس بقای وحدت شخصی ماده در فرض انفصال و تعدد صورت استوار است)، بلکه اشکال فخررازی را نیز تأیید و تقویت کرده و مستلزم اتصاف ماده به تعدد در فرض انفصال و تعدد صورت است.

ثالثاً به اعتقاد حکما و شخص خود خواجه، تشخیص صورت ناشی از تشخیص هیولی است. صورت قبل از هیولی تشخیصی نداشته و پس از آنکه هیولای متشخص را به کمک عقل مفارق به وجود می‌آورد، به واسطه آن قبول تشخیص از فاعل مفارق می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۱۳۹ و ۱۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۷ و ۹۱؛ بی‌تا، ص ۸۱). حال آنکه در پاسخ خواجه آمده است که هیولی قبل از تشخیص مستفاد از صورت متصف به وحدت و تعدد نمی‌شود. یعنی تشخیص هیولی مستفاد از صورت است. جمع بین این دو سخن امکان‌پذیر نیست. اگر آنچه به هیولی تشخیص می‌بخشد صورت متشخصه است، نتیجه این دو سخن دوری صریح و باطل است؛ چون هیولی متشخصه سبب تشخیص صورت و صورت متشخصه سبب تشخیص هیولی است. اما اگر آنچه تشخیص هیولی مستفاد از آن است «صوره‌ما» است نه صورت متشخصه - چنانچه فیلسوفان خود بدان معتقدند - اشکالش این است که اولاً «صوره‌ما» عنوانی انتزاعی است که از همان صور شخصی خارجی انتزاع می‌شود، ثانیاً چیزی که خود دارای تشخیص نیست چگونه می‌تواند معطی تشخیص به هیولی باشد.

ب) پاسخ میرداماد: هیولی در ذات خود دارای وحدت شخصی است و لیکن اتصال یا انفصال صور لطمه‌ای به وحدت شخصی آن وارد نمی‌کند؛ چراکه هیولی فی حد نفسه و به حسب هویت شخصی خویش نه متصل است و نه منفصل. هیولی در فرض اتصال حامل یک صورت واحد متصل و در فرض انفصال حامل دو صورت متصل است. به اعتقاد میرداماد، هیولای هر جسمی با وحدت شخصی خود استحقاق تحمل صور جرمیه به مقدار مساحتی خاص و معین را دارد که محال است صورتی به مساحت کمتر یا بیشتر از آن را پذیرا باشد. آنچه مهم است و مقوم وحدت شخصی و تشخیص هیولی است، مقدار مساحت صور جرمیه آن است نه اتصال و انفصال آن صور. به عنوان مثال، هیولای جسمی به مساحت یک ذراع محال است صورتی به مساحت دو ذراع یا نیم ذراع را قبول نماید. چنین هیولایی تنها پذیرای صورت یا صوری است که مجموع آنها باهم یک ذراع مساحت داشته باشند و فرقی نمی‌کند که این مساحت با صورتی واحد و متصل پر شود یا با دو صورت منفصل از هم. یعنی چه آن یک ذراع متصل باشد یا منفصل. در هر دو صورت



وحدت شخصی هیولی باقی است و تشخیص آن عوض نمی‌شود، الا بالعرض. بنابراین با انفصال صورت، وحدت شخصی هیولی از بین نرفته و هیولی بالذات تبدیل به دو هیولی نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۹-۶۳؛ ۱۳۶۷، ص ۲۰۳-۲۰۴).

نقد و بررسی

این پاسخ از جهات مختلف مخدوش است. اولاً چگونه ممکن است هیولی نسبت به اتصال و انفصال و حیز لابشرط باشد، ولی مقوم شخصیت آن، مقدار مساحت و حجم تشکیل دهنده صورت باشد. مساحت از عوارض حجم و حجم کم متصل است که عارض بر صورت اتصالیه جسم است. خود صورت مقوم وحدت شخصی هیولی نیست؛ چراکه از دیدگاه فیلسوفان با تبدیل صور شخص ماده باقی است، چه برسد به عوارض صورت.

ثانیاً لازمه پاسخ مذکور این است که اگر حرکتی در کمیت شیء اتفاق افتاده و حجم آن کمتر یا بیشتر شود، شخص هیولی با وحدت شخصیه اش زائل شده و هیولای دیگری حادث می‌شود؛ چراکه در حرکت کمی مقوم وحدت شخصی هیولی، یعنی مقدار مساحت صورت جرمیه آن تغییر می‌کند.

ثالثاً طبق پاسخ فوق، هیولای تمام آب‌های زمین باید یکی باشد، همان‌طور که هیولای تمام چوب‌ها، خاک‌ها، آتش‌ها و دیگر طبایع نوعیه نیز باید یکی باشد؛ چون اتصال و انفصال افراد آنها از یکدیگر لطمه‌ای به وحدت شخصی هیولای آنها وارد نمی‌سازد. بر این اساس فرقی بین یک پارچ آب که درون دو ظرف ریخته می‌شود با آبی که در اقیانوس اطلس است، از حیث هیولایی که قابل آنهاست نیست و محل همه آنها یکی است. درحالی‌که بالضروره این مطلب باطل است؛ چه اینکه بین آبی که در درون آن دو ظرف ریخته شده با آبی که سابقاً در پارچ وجود داشته ارتباطی است که بین آب اقیانوس اطلس با آب دو ظرف مذکور نیست.

رابعاً بقای وحدت شخصی هیولی در فرض انفصال صورت، مستلزم جواز اجتماع ضدین در محل واحد است. به‌عنوان مثال، اگر تکه چوبی را به دو قسمت تقسیم کرده و یکی را آتش زده و تبدیل به خاکستر کنیم، لازمه اش اجتماع دو صورت متضاد چوب و خاکستر در محل واحد است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در مقاله گذشت برهان فصل و وصل حداقل با چهار اشکال جدی روبروست و تا وقتی اشکالات مذکور پاسخ داده نشود، قابل پذیرش نبوده و تبعاً هیولای اولی از طریق آن اثبات نخواهد شد. خلاصه چهار اشکال بدین شرح است:

۱. صحت این برهان مبتنی بر اثبات اتصال جوهری در جسم و عروض انفصال حقیقی در آن

است. با توجه به شواهد متقن علمی، اجسام محسوس نه اموری متصل و واحد بلکه متشکل از هزاران شیء خُرد و منفصل از هم هستند که با اتصالی عرضی در کنار یکدیگر چیده شده‌اند. اتصال فیما بین این اجسام خُرد اتصالی عرضی است که به درد برهان نمی‌خورد و خود این اجزاء گرچه فی نفسه دارای اتصال جوهری هستند، ولی دلیلی بر امکان عروض انفصال نسبت به آنها وجود ندارد.

۲. صورت جسمیه یا همان اتصال جوهری، مطلق امتداد و کشیدگی است که در هر جسمی وجود داشته و مقید به حجم یا شکل و اندازه خاصی نیست. لذا همان‌گونه که با تغییر ابعاد از بین نمی‌رود، با حصول انفصال نیز از بین نخواهد رفت. بنابراین انفصال با یک چنین اتصالی تنافی ندارد و می‌توان گفت با حصول انفصال و دوپاره شدن جسم کماکان اتصال جوهری برقرار است و نیاز به فرض قابلی به نام ماده نخواهد بود.

۳. ماده یا دارای وحدت شخصی است. بدین معنا که با تبدیل صور، شخص ماده از بین نمی‌رود، یا اینکه دارای وحدت جنسی است. یعنی با تبدیل هر صورت، شخص ماده نیز از بین رفته و با حصول صورت جدید ماده جدیدی حادث می‌شود. اشکال فرض اول این است که صورت نسبت به ماده شریک العله و جزء علت تامه است. از بین رفتن شخص صورت و جایگزینی صورتی دیگر به معنای تغییر شخص علت تامه بوده و با تغییر علت تامه، بقای شخص ماده یک نوع تهافت محسوب می‌شود. فرض دوم نیز علاوه بر اینکه سبب تسلسل در مواد می‌شود، با بقای عنصری ثابت در اتصال و انفصال منافات داشته و برهان وصل و وصل را بی‌اعتبار می‌کند.

۴. اشکال دیگر این برهان این است که با انفصال جسم ماده آن نیز باید منفصل شده و تبدیل به دو ماده شود، و الا لازم می‌آید که ماده واحده در آن واحد دو صورت جسمیه در عرض هم و بعضاً متضاد را قبول کند. اگر با انفصال جسم ماده نیز منفصل شود باید به دنبال عنصری ثالث در جسم بود تا قابل اتصال و انفصال صورت و ماده باشد.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۵). اشارات و تنبیهات. قم: نشر البلاغة.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/الف). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق/ب). الهیات شفاء. قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۵. _____ (۱۹۸۰م)، عیون الحکمة. چاپ دوم. بیروت: دارالقلم.
۶. ابن کمونه (۱۴۰۲ق). الجديد فی الحکمة. بغداد: جامعة بغداد.
۷. ابن الغیلان (۱۳۷۷). حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. ارسطو (۱۳۷۷). مابعدالطبیعه. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
۹. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). المعتبر فی الحکمة (ج ۳). چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۰. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. حسینی کاشانی، سید ماجد بن ابراهیم (۱۱۵۱ق). رساله فی ابطال الهیولی. نسخه خطی به شماره مسلسل ۶۰۲۵. قم: کتابخانه نسخ خطی آية الله مرعشی نجفی.
۱۲. دشتکی شیرازی، غیاث الدین (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور. تهران: نشر میراث مکتوب.
۱۳. رازی تهرانی، میرقوام الدین محمد (۱۳۷۸). دورسالة فلسفی عین الحکمة و تعليقات. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. فخر رازی، محمد (۱۴۰۴ق). شرح اشارات و تنبیهات (ج ۱). قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۱۵. _____ (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة (ج ۳). تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۶. _____ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات (ج ۱ و ۲). چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۷. سیزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح منظومة (ج ۴). تصحیح و تعلیق از حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). چاپ دوم. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۲۰. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). درة التاج. چاپ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق). نهاية الحکمه (ج۱). چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصيرية (۲۰ رساله). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۳. _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۲). قم: نشر البلاغة.
۲۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). السياسة المدنية. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، "یونان و روم". ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سروش.
۲۶. کاتبی، نجم‌الدین و دیگران (۱۳۵۳)، حکمة العین و شرحه. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۲۷. کاشانی، فیض (۱۳۷۵). اصول المعارف. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمان الصدق. تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۵). چاپ هشتم. قم: صدرا.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۳. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیریة. بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
۳۴. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ و ۸). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۵. _____ (بی‌تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۳۶. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد (ج ۱ و ۲). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۷. _____ (۱۳۸۰). جذوات و مواقیف. تهران: میراث مکتوب.
۳۸. _____ (۱۳۶۷). قبسات. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نسبت‌سنجی قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن آن

حمید عاشوری^۱، سید محمد موسوی^۲، هادی ایزانلو^۳

چکیده

از میان فلاسفه، افرادی همچون شیخ اشراق و علامه حلی و پیروانشان قائل به اصالت ماهیت بودند و طبیعتاً وجود را معقول ثانی دانستند، اما با ظهور حکمت متعالیه و قول به اصالت وجود انتظار می‌رفت که قائلین به این دیدگاه، وجود را معقول ثانی قلمداد نکنند. اما مشاهده می‌کنیم که ملاصدرا و پیروان وی در حکمت متعالیه باز هم وجود را معقول ثانی می‌دانند. هدف این پژوهش پاسخ به این مسأله است که آیا این دو دیدگاه تهافت و تضادی دارند یا خیر، و اگر تضادی وجود دارد، وجه جمع و توجیه عبارات ملاصدرا به چه صورت است. طبیعتاً روش ما در این پژوهش توصیفی و تحلیلی است. با توجه به عبارات ملاصدرا و جمع‌بندی نهایی از دیدگاه او، اولاً شکی نیست که او قائل به اصالت وجود بوده است و در عین حال وجود را معقول ثانی فلسفی قلمداد کرده است، و ثانیاً از نگاه نگارندگان با توجه به اینکه ملاصدرا علاوه بر خارجی دانستن اتصاف معقولات ثانی فلسفی، عروضشان را نیز خارجی می‌داند، اساساً تهافت و تضادی باقی نمی‌ماند و نیازی به دست برداشتن از هیچ‌یک از دو دیدگاه ملاصدرا نیست.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، معقول ثانی فلسفی، اتصاف و عروض خارجی، ملاصدرا.

ashouri1412@yahoo.com

mmusawy@gmail.com

hadiizanloo.ih@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

۳. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

در سیر تاریخی بحث اصالت وجود که بنگریم، عده‌ای همچون شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی قائل به اصالت ماهیت شده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۵-۶۶). در نتیجه ماهیت را معقول اول و وجود را معقول ثانی و ذهنی و اعتباری می‌دانند. اما به نظر می‌رسد با مطرح شدن قول به اصالت وجود از سوی ملاصدرا باید وجود را معقول اول در نظر گرفت. اما مشاهده می‌کنیم که نه تنها ملاصدرا بلکه پیروان او در حکمت متعالیه نیز علی‌رغم اینکه وجود را اصیل می‌دانند در ذکر مثال برای معقول ثانی به «وجود»، «وحدت» و سایر مفاهیم فلسفی اشاره می‌کنند و «وجود» را معقول ثانی فلسفی قلمداد کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۳). این دو دیدگاه، یعنی اینکه وجود را در عین اصیل بودن از اقسام معقول ثانی فلسفی بدانیم، متهافت و ناسازگار به نظر می‌رسد. از همین رو ملاحظاتی سبزواری چند مرتبه در حاشیه اسفار می‌گوید قول به اصالت وجود با معقول ثانی فلسفی دانستن آن، متهافت به نظر می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۳۳۲).

حال سؤال این است که آیا واقعاً قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن وجود ناسازگار است و در نتیجه باید دست از معقول ثانی بودن «وجود» برداریم و بگوییم که ملاصدرا در این زمینه اشتباه کرده است و یا اینکه این طور نیست؛ اگر بر مبنای اصالت وجود باید قائل به معقول اول بودن «وجود» شویم، چرا در عبارات ملاصدرا به معقول ثانی بودن آن اشاره شده است و نحوه جمع بین این عبارات او به چه صورت است؟ طبیعتاً برای رسیدن به پاسخ پرسش مطرح شده باید به دو سؤال دیگر از باب مقدمه بپردازیم، و آن اینکه اولاً دیدگاه ملاصدرا در بحث اصالت وجود به چه صورت است و او وجود را به چه معنا اصیل می‌داند؟ ثانیاً وی چه دیدگاهی را در بحث معقول ثانی فلسفی اتخاذ می‌کند و چه تبیینی را در معقولات دارد؟ لذا روش ما در این بحث ابتدائاً توصیفی است و با توجه به عبارات ملاصدرا، دیدگاه او را پیرامون دو مسأله اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی بیان می‌کنیم و بعد تحلیل خودمان را در مورد پرسش این پژوهش ذکر خواهیم کرد.

در مورد دیدگاه ملاصدرا درباره اصالت وجود، در کتب مختلفی که در پی تبیین نظام حکمت متعالیه بوده‌اند مطالب مفصلی مطرح شده است از جمله استاد عبودیت در کتاب «در آمدی بر نظام حکمت صدرایی» و استاد فیاضی در کتاب «هستی و چسبندگی در مکتب صدرایی» مطالبی را اشاره فرموده‌اند. همچنین دیدگاه ملاصدرا درباره معقول ثانی فلسفی نیز در ضمن مقالات و کتبی مورد بررسی قرار گرفته است؛ مانند کتاب «معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی» نوشته آقای فنایی، کتاب «معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، سیر بحث در تاریخ و نقد و تحلیل مسأله» نوشته آقای مسعود اسماعیلی و کتاب «حکمت اشراق» نوشته آقای یزدان‌پناه.

با این حال و علی‌رغم تهافتی که ملاهادی سبزواری بیان کرده است، کمتر به به نحوه سازگاری این دو دیدگاه توجه شده است و طبق آنچه که ما مشاهده کردیم فقط در کتاب استاد فیاضی با عنوان «هستی و چسبندگی در مکتب صدرایی» ذیل یکی از فروع اصالت وجود به این بحث به صورت مختصر اشاره شده است و همچنین آقای یزدان‌پناه نیز در کتاب «حکمت اشراق» خود سعی کرده‌اند وجه جمعی را برای این دو دیدگاه بیان کنند. آقای مهدی جمالی در مقاله‌ای با عنوان «وجود معقول اول یا ثانی براساس دیدگاه استاد فیاضی» به تبیین دیدگاه استاد فیاضی در این زمینه پرداخته است. با این حال به نظر می‌رسد که هنوز این مسأله دارای ابهاماتی است و وجه جمع‌هایی که بیان شده است با عبارات ملاصدرا سازگاری ندارد. از این رو ما سعی کرده‌ایم با استناد به عبارات ملاصدرا و تبیین دیدگاه‌هایی او در دو بحث اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی، به این بپردازیم که آیا اساساً تهافتی در دیدگاه‌های ملاصدرا هست یا خیر و چه وجه جمعی را باید بیان کرد؟

پر واضح است که این پژوهش صرفاً بررسی یک نزاع لفظی نیست و بحث صرفاً نام‌گذاری مفهوم «وجود» به‌عنوان معقول اولی یا ثانی نیست. بلکه با بررسی دقیق دو مسأله اصالت وجود و معقول ثانی در عبارات ملاصدرا، دیدگاه وی روشن خواهد شد و می‌توان اظهار نظر دقیقی در باب نسبت این دو مسأله با هم داشت. از این رو مفاهیم اصلی این پژوهش، یعنی «اصالت وجود» و «معقول ثانی فلسفی» را در ذیل دو عنوان به صورت مبسوط بررسی می‌کنیم تا ضمن مشخص شدن دقیق دیدگاه ملاصدرا در این زمینه، بتوانیم تحلیل جامعی را نسبت این دو دیدگاه بیان کنیم.

۱. تبیین اصالت وجود از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مبحث وجود را اساس قواعد حکمیه و زیربنای مسائل الهی و مدار علم و توحید و معاد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴). از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» دارای جایگاهی ویژه است و این به سبب تأثیراتی است که این مبنا در مسائل مختلف فلسفی می‌گذارد. به‌عنوان مثال، ملاصدرا با قائل شدن به اصالت وجود، مباحثی همچون تشکیک

در وجود، عین الربط بودن، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و... را مطرح کرد و با این مبانی مسائل لاینحلی را که در فلسفه اسلامی مطرح بود را برطرف کرد؛ مثلاً با حرکت جوهری، مباحثی همچون ربط سیال به ثابت را حل کرد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۶) و یا با طرح حرکت جوهری اشتدادی و قائل شدن به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان، از سیر وجودی انسان سخن به میان آورد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۰۰).

در باب اصالت وجود تفاسیر مختلفی وجود دارد که جایگاه بررسی آنها در این پژوهش نیست (برای مطالعه در این زمینه، ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹-۴۸). فارغ از این تفاسیر گوناگون، از نگاه ما سؤال در اصالت وجود این است که چه چیزی جهان خارج را پر کرده است و به تعبیری، چه چیزی اصیل است؟ آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ به تعبیر دیگر، تحقق و موجودیت بالذات برای کدام از این دو است؟

مراد از وجود در این بحث، معنای اسم مصدری آن است نه معنای مصدری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۰). اسم مصدر تنها بر مبدأ دلالت می‌کند و بر نسبت آن مبدأ با فاعل و نیز ارتباط آن با زمان، دلالتی ندارد. درحالی‌که در مصدر علاوه بر اینکه بر خود فعل دلالت دارد، توجه به فاعل هم هست. یعنی علاوه بر «حدث»، نسبت حدث با فاعل در آن ملحوظ است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۰؛ همچنین ر.ک به: آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۴، ص ۸).

لذا در بحث ما مراد از وجود به معنای مصدر، یعنی «بودن» نیست. بلکه به معنای اسم مصدر، یعنی «هستی» است، و معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی‌تواند اراده شود، مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم؛ به‌گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۵).

پس از بیان این مقدمات و ذکر محل نزاع در اصالت وجود می‌گوییم ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی که قائل به اصالت ماهیت بودند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۶۶)، می‌گوید اصالت با وجود است و این وجود است که برخلاف ماهیت دارای موجودیت بالذات است:

«أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجلی البدیهیات الأولیة مصداقاً فی الخارج و حقیقة و ذاتاً فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۰). أما الماهیة فهی لیست... موجودة بذاتها إلا بالعرض و بتبعیة الوجودات» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

علاوه بر آنچه از ملاصدرا نقل کردیم، وی در عبارات دیگری نیز به این دیدگاه اشاره کرده است

صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۶۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰-۱۱ و ۴۴ و ۵۴-۵۵). لذا در اینکه وی قائل به اصالت وجود است جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست و همان طور که اشاره شد، پیروان حکمت متعالیه صرفاً در تفسیر این دیدگاه، اقوال مختلفی را اتخاذ کرده‌اند و هیچ کسی در اینکه ملاصدرا قائل به اصالت وجود بوده است، خدشه‌ای نکرده است. لذا ما در ادامه باید دیدگاه ملاصدرا در باب معقول ثانی فلسفی را مورد بررسی قرار دهیم و سپس به سؤال اصلی مقاله بپردازیم که چطور قول به اصالت وجود با معقول ثانی فلسفی بودن آن سازگار است؟

۲. تبیین معقول ثانی فلسفی از دیدگاه ملاصدرا

پیش از بیان تفصیلی دیدگاه ملاصدرا در باب معقول ثانی فلسفی، ابتدائاً لازم است اشاره مختصری به تاریخچه این بحث داشته باشیم تا ضمن روشن شدن دیدگاه‌های رقیب، دیدگاه ملاصدرا نیز بهتر تبیین و درک شود.

بحث معقول ثانی را می‌توان اولین بار در آثار فارابی مشاهده کرد؛ آنجا که وی در کتاب الحروف در باب معقولات اولی و ثانیه کلماتی را بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰م، ص ۶۴-۶۵). پیش از فارابی به سختی می‌توان اندیشه معقولات اولی یا ثانیه را پیدا کرد. هرچند تقسیم‌بندی مشابهی از سوی افرادی همچون فورفورئوس و ارسطو مطرح شده است و به الفاظ در مرتبه اول و دوم اشاره کرده‌اند، اما این کلمات و تقسیم‌بندی‌ها مربوط به حوزه الفاظ است. در حالی که بحث معقولات مربوط به مفاهیم است (فناهی اشکوری، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵). پس از فارابی این ابن‌سینا است که به جهت اینکه موضوع علم منطقی را «معقول ثانی من حیث الایصال» می‌داند، به این بحث اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ۱۶۷). اما از عبارات ابن‌سینا فقط اشاره به دو دسته از مفاهیم، یعنی معقولات اولی و ثانیه فهمیده می‌شود و با توجه به مثال‌هایی که برای معقول ثانی بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹) مشخص می‌شود تفکیکی که امروزه بین معقول ثانی فلسفی و منطقی وجود دارد، مد نظر وی نبوده است. ابن‌سینا اصطلاح معقول ثانی را برای مفاهیم فلسفی‌ای همچون وجود و وحدت و... به کار نبرده است، هرچند این دسته از مفاهیم را ماهوی هم نمی‌داند؛ زیرا مفاهیم ماهوی تشکیک‌پذیر نیستند، ولی این دسته از مفاهیم تشکیک‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۶). پس از ابن‌سینا، بهمنیار شاگرد برجسته او نیز مفاهیم دیگری را به جهت اینکه نمی‌توانند از مفاهیم اولی باشند به مفاهیم ثانوی اضافه کرد که عبارت بودند از شیء، ذات و وجود یا موجود^۱ (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). لذا می‌بینیم که بهمنیار برخی از مفاهیمی را که امروزه معقول ثانی فلسفی می‌دانند، در زمره معقولات ثانی منطقی جای داد. بعد از بهمنیار، این

۱. وجود یا موجود به سبب اختلاف در نسخ است.

شیخ اشراق بود که دامنه معقولات ثانی را گسترش داد و مفاهیم دیگر فلسفی (همچون امکان و وجود و وجوب و وحدت و...) را نیز معقول ثانی دانست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۷۱). زمینه این دیدگاه هم حرف بهمنیار است که شیء را معقول ثانی تلقی کرد؛ زیرا با همان ملاکی که شیء جزء معقولات ثانی شمرده می شود، دیگر مفاهیم فلسفی را نیز باید از معقولات ثانی بدانند. با توجه به این توضیحات در عبارات شیخ اشراق، معقول ثانی هم شامل معقولات ثانیه فلسفی و هم معقولات ثانیه منطقی می شود. بعد از شیخ اشراق نیز یگانه انگاری معقولات ثانی فلسفی و منطقی ادامه یافت و خواجه نصیرالدین طوسی نیز میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی تمایزی قائل نشد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۰ و ۱۱۶ و ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۵-۳۶).

با این توضیحات مشخص شد که تا زمان شیخ اشراق تفکیکی بین دو دسته معقولات ثانی وجود نداشته است. حال باید ببینیم که تفکیک بین معقول ثانی فلسفی و منطقی از چه زمانی شکل گرفته است؛ هرچند در بسیاری از پژوهش هایی که در این زمینه مشاهده کردیم، ریشه جداسازی این دو دسته از معقولات را عبارات محقق قوشچی می دانند؛ زیرا وی برای برخی از مفاهیمی که ذیل معقولات ثانی قرار داشتند (مثل وحدت و کثرت و علت و معلول)، اتصاف خارجی قائل شد (یزدان پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۲). همین سر منشأ تفاوت گذاشتن بین معقولات ثانی فلسفی و منطقی شده است. باین حال از نظر ما ریشه این جداسازی را می توان در عبارات شیخ اشراق یافت؛ آنجایی که وی می گوید مفاهیم ذهنی گزارف نیستند، بلکه خصوصیتی وجود دارد که سبب شده است این مفاهیم را بر شیء حمل کنیم (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ج ۲، ص ۷۲). هرچند در عبارات وی تفاوتی بین معقول ثانی فلسفی و منطقی گذاشته نشده است و خود او به این نکته التفات نیافته است، ولی می توان همین نکته را منشأ و سرآغازی برای تفکیک بین دو دسته از معقولات ثانی دانست. وی در یکی از عبارات خود این طور می گوید:

«قولکم «انّ هذه ان كانت ذهنيّة كان للذهن ان يلحقها بأى ماهيّة اتّفتت و كانت تصدق عليه» - باطله، فانه ليس من شرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبة الى جميع الماهيات، أليس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيًا ؟ و ليس لنا ان نلحقه بكلّ ماهيّة شئنا، بل بعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، و كذلك الجنسيّة و النوعيّة و الامتناع و ما يشبه ذلك، و الاعتبار لا يلحقها الذهن إلا بما يلاحظ صلوحها له لخصوص الماهيات» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۷).

باین حال بعد از محقق قوشچی می توان تمییز نهادن بین دو دسته از معقولات ثانیه را به صورت بهتری مشاهده کرد. تا آنجایی که میرداماد به صراحت به تمایز بین این دو دسته از معقولات اشاره

کرده است (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۷۵-۲۷۶، ۶۵۲-۶۵۳).

حال باید ببینیم دیدگاه ملاصدرا در این بحث به چه صورت است و در این سیر تاریخی کجا قرار می‌گیرد و آیا تحول خاصی ایجاد کرده است یا اینکه وی نیز ادامه‌دهنده اقوال گذشتگان است. آیا او صرفاً اتصاف خارجی را ویژگی معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ آنچنان‌که امروزه دیدگاه مشهور بر این است که ویژگی معقولات ثانیه فلسفی به عروض ذهنی و اتصاف خارجی است، یا اینکه وی عروض این دسته از مفاهیم را هم خارجی می‌داند؟ اگر عروض این دسته را خارجی می‌داند، پس چه تفاوتی با معقولات اولی پیدا می‌کنند؟ لذا برای رسیدن به پاسخ این سؤالات به تبیین دیدگاه ملاصدرا خواهیم پرداخت و پس از آن بحث اصلی مقاله را که سازگاری یا ناسازگاری قول به اصالت وجود با معقول ثانی است را پی خواهیم گرفت. طبیعی است که ملاصدرا طبق روالی که در اسفار دارد، اقوالی را از باب مماشات با قوم بیان کرده است. ولی باید دیدگاه او را با توجه به تمامی عبارات او به دست آورد.

اگر خواهیم نظرات در باب معقول ثانی فلسفی را بر طبق نظام‌های فلسفی پیش از حکمت متعالیه بیان کنیم، دو نظر وجود دارد؛ یک دیدگاه دیدگاه ابن‌سینا و پیروان اوست که مفاهیم فلسفی (همچون وجود و وحدت و...) را جزء معقولات ثانی منطقی نمی‌دانند، بلکه برای آنها وجودی قائل هستند و دیدگاه دوم از سوی افرادی همچون شیخ اشراق مطرح است که این دسته از مفاهیم را ذهنی قلمداد کرده‌اند. ملاصدرا در عبارتی با عنوان «تصالح اتفاقی» سعی بر این دارد که بین این دو قول جمع کند:

«إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجود و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و اعتباره فمناً ذلك ما حققناه - و في التحقيق و عند التفهيم لا تخالف بين الرائيين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين - سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق» (صدرالدين شيرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).

از این عبارات ملاصدرا این طور برداشت می‌شود که هرچند قائل به اتصاف خارجی باشیم، ولی

این دلیل بر این نمی‌شود که دو طرفِ اتصاف هم خارجی باشند و به عبارتی عروضشان هم خارجی باشد. این حرف ریشه در قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» دارد که در تصحیح حملِ معدومات بیان شده است؛ مثلاً می‌توان گفت «زید اعمی» و این حمل «اعمی» بر «زید» دلیل بر وجودِ خارجی «اعمی» نیست. پس اتصاف خارجی است ولی محمول لازم نیست خارجی باشد. هرچند از این عبارت و برخی دیگر از عبارات ملاصدرا این طور برداشت می‌شود که وی اتصاف را خارجی و عروض را ذهنی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸۰)، ولی در بخشی از کلام خود در باب معقول ثانی نسبت به قولِ این افراد که علی‌رغم اتصافِ خارجی معقولات ثانی فلسفی باز بر غیر خارجی بودن و معدوم بودن این مفاهیم تأکید دارند، اشکال می‌گیرد و می‌گوید که در هر موطنی که اتصاف تحقق یابد، دو طرفِ اتصاف هم باید تحقق یابند:

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

از این عبارات به‌وضوح مشخص می‌شود که ملاصدرا برخلاف آنچه مشهور است - که عروضِ معقولات ثانی فلسفی، ذهنی است - عروض این دسته از مفاهیم را خارجی می‌داند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که عروضِ خارجی در معقولات ثانی فلسفی با عروضِ خارجی معقولاتِ اولی چه تفاوتی دارند؟ از همین عباراتی که از ملاصدرا در خارجی بودنِ عروضِ معقولاتِ ثانی فلسفی نقل کردیم می‌توان به پاسخ این سؤال رسید. اشیاء در موجودیت متفاوت هستند و هر کدام یک نوع حظ و بهره‌ای از وجود دارند. ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق - که امور عینی را فقط به‌نحو انضمامی تصور کرده بود و لذا خارجیت معقولات ثانی فلسفی را منکر شده بود - می‌گوید خارجی بودن برخی از امور به نحو انتزاعی و اندماجی است. یعنی نیازی نیست که مغایر با شیء باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ ج ۲، ص ۲۹۰). آنچه که تقرر اندماجی دارند نیز حظی از وجود دارد، اگرچه حظ ضعیفی باشد؛ مثل اضافات. درست است که ورای سقف و زمین شیء سوم مستقلی به نام اضافه در خارج نیست، ولی این بدان معنا نیست که فوقیت و تحتیت خارجی نباشند، بلکه نحوه وجود اضافه، همان نسبت خارجی بین طرفین (زمین و سقف) است و این

نسبت را ذهن به خارج نمی‌دهد، بلکه ما آن را از خارج می‌گیریم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۲).

از دیدگاه ما با توجه به مستنداتی که از عبارات ملاصدرا بیان کردیم، اولاً وی برخلاف افرادی همچون شیخ اشراق معقولات ثانی فلسفی را دارای اتصاف خارجی می‌داند. ثانیاً او هرچند طبق شیوه مرسوم خود در اسفار ابتدا از باب مماشات با قوم، تنها به خارجی بودن اتصاف در معقولات ثانی فلسفی اشاره می‌کند. اما در ادامه با بیان اشکالاتی در مورد قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» دیدگاه نهایی خود را در باب معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌کند و عروض این دسته از معقولات را هم خارجی می‌داند. البته خود او به تفاوت بین عروض خارجی در معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفی توجه دارد و مطرح می‌کند که بهره و حظ وجودی اشیاء متفاوت است و در معقولات اولی عروض به نحو انضمامی است، ولی در معقولات ثانی فلسفی به نحو اندماجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵).

۳. بررسی سازگاری یا ناسازگاری قول به اصالت وجود و معقول ثانی بودن آن

دیدگاه ملاصدرا را در مورد اصالت وجود و معقول ثانی بودن وجود مطرح کردیم و آنچه را که به نظر ما می‌توانست با توجه به عبارات ملاصدرا به عنوان دیدگاه وی در این دو مسأله مطرح شود را بیان کردیم. حال باید بازگردیم و پرسش اصلی پژوهشمان را مطرح کنیم که آیا قول به اصالت وجود با معقول ثانی بودن آن سازگار است یا خیر؟ آیا آنچنان که ملاحادی سبزواری مطرح می‌کند، این دو قول با هم متهافت به نظر می‌رسند و یا اینکه تنهافتی وجود ندارد؟

عده‌ای با پذیرفتن این تنهافت، لازمه قائل شدن به اصالت وجود را در این دانستند که وجود باید معقول اول باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲). این افراد می‌گویند که ملاصدرا در موارد متعدد تصریح کرده که "وجود" معقول ثانی نیست. به عنوان مثال، ملاصدرا در عبارتی این طور می‌گوید که وجود - آن طور که متأخران گمان کرده‌اند - صرف مفهوم ذهنی و معقول ثانی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۳۵) و یا در عبارتی در مقام اشکال به علامه دوانی این طور می‌گوید:

«السادس أنه بأي طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت بعد ما أنكر أن للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۷۳-۷۴).

حال سؤال این است که اگر ملاصدرا وجود را معقول ثانی می‌داند، چطور قائل به اصالت وجود شده است. یا برعکس، اگر قائل به اصالت وجود شده است، پس چطور وجود را معقول ثانی

فلسفی می‌داند؟ طبیعتاً کسانی که این تهافت را پذیرفته‌اند، در مقام توجیه کلام ملاصدرا و بلکه بسیاری از پیروان حکمت متعالیه بر آمده‌اند که علی‌رغم قول به اصالت وجود، باز وجود را معقول ثانی فلسفی شمرده‌اند. برخی از این توجیهاات و وجه جمع‌های بین این دو دیدگاه ملاصدرا به بیان ذیل است:

۱. وجود به معنای اسم مصدری‌اش معقول اول است، اما به معنای مصدری، معقول ثانی است.

برخی می‌گویند بنا بر اصالت وجود، وجود به معنای اسم مصدری‌اش معقول اول است. هستی امری عینی است و مابه‌ازاء دارد. نمی‌توان گفت وجود اصیل است و در عین حال معقول ثانی است (یعنی مابه‌ازاء ندارد). لیکن وجود به معنای مصدری، معقول ثانی است. در خارج «هستی» داریم، ولی «هست بودن» یا «موجود بودن» نداریم؛ زیرا اگر بنا باشد موجود بودن در خارج مابه‌ازاء داشته باشد، باید علاوه بر هستی، نسبت هستی به یک شیء نیز مابه‌ازای خارجی داشته باشد. درحالی‌که حتی اگر بپذیریم که نسبت در هلیات مرکبه در خارج مابه‌ازاء دارد، در هلیات بسیطه نمی‌توانیم بپذیریم (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴-۲۳۵). از همین رو ملاصدرا موجود را نیز به سبب مشتق بودن و اینکه علاوه بر دلالت بر «مبدأ» بر «نسبت» هم دلالت دارد، معقول ثانی شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳). قائلین به این قول به عباراتی از خود ملاصدرا استناد می‌کنند:

«أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجل البدیهیات الأولية مصداقا في الخارج و حقيقة و ذاتا في الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنی أنها نفس حقيقة الوقوع» (همان، ج ۱، ص ۳۴۰)

یا این عبارت او که می‌گوید:

«الوجود قد يطلق و يراد منه المعنی الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية و المفهومات المصدريّة التي لا تحقق لها في نفس الأمر و یسمى بالوجود الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقیقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشئیة عن ذاته بذاته و عن الماهية بانضمامه إليها» (همان، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

ملاصدرا این حرف را در سایر معقولات ثانی فلسفی نیز مطرح کرده است و در مورد «وحدت» نیز همین بیان را دارد که وحدت به معنای مصدری، معقول ثانی فلسفی است (همان، ج ۲، ص ۸۸-۸۹). از جمله نکاتی که قائلین به این دیدگاه می‌گویند این است که اعتقاد به اصالت وجود، در تلقی

و فهمی که از معقول اول و ثانی رایج بوده نیز تأثیر می‌گذارد. در اثر به اثبات رسیدن اصالت وجود، جای معقولات اولی و معقولات ثانی یک‌سره تغییر می‌کند. معقول اول بودن صفات ثبوتی وجود، از قبیل حدوث و قدم و وحدت و مانند آن - که پیش‌تر معقول ثانی به‌شمار می‌آمده‌اند - براساس اصالت وجود، مطلبی است مقبول. البته صفات عدمی وجود شامل این حرف نیست (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲. وجود به معنای عام، معقول ثانی فلسفی است و به معنای فرد وجود، اصیل است. یکی از وجه‌جمع‌های بین دو دیدگاه ملاصدرا این است که وجود به معنای عام که کلی است، معقول ثانی فلسفی است. ولی وجود به معنای فرد وجود، اصیل است. وجود عام که کلی است، موطن آن ذهن است و از این‌رو معقول ثانی شمرده شده است. این افراد وجود هستند که حقیقت را تشکیل داده‌اند و اصیل هستند. برای این دیدگاه نیز به‌عنوان شاهد می‌توان عباراتی را از ملاصدرا نقل کرد. به عنوان مثال:

«أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البدیهی و المتصور الذهنی الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية»
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۹؛ همچنین به همین مضمون ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۱۱۰).

یا در عباراتی می‌گوید که حکما بر این دیدگاه اتفاق نظر دارند که وجود عام از معقولات ثانیه است و تحقیقی در خارج ندارد. این افراد وجود هستند که حقیقت دارند و اصیلند:

«قد اتفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية و الأمور الاعتبار التي لا تحقق لها في الأعيان. فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي فقیل جزئي حقیقی لا تعدد فيه أصلا - و إنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه و الحق أن الموجود بما هو موجود كلي و الوجودات أفراد له و حصص لحقیقة الوجود ... و حقیقة الوجود ليست كلية و لا جزئية و لا عامة و لا خاصة و إن كانت مشتركة بين الموجودات. ... و الحق أن العام اعتباري و له أفراد حقیقیة» (همان، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸).

وجه و علت اینکه ملاصدرا وجود عام مطلق را مفهومی ذهنی و اعتباری می‌داند این است که حقیقت وجود را عین خارجیت و ترتب آثار می‌داند که نمی‌تواند به ذهن بیاید و دارای آن آثار باشد،

وگرنه «انقلاب» لازم می‌آید. لذا وجود عام - که جایگاه و موطن آن ذهن است - با حقیقت وجود تفاوت دارد:

«أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان - و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهها من وجوهه و حيثية من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي» (همان، ج ۱، ص ۳۷-۳۸).

۳. وجود از حیث مقام ثبوت، اصیل است و از حیث مقام اثبات، معقول ثانی است. در تأملات عقلی و نظری گاهی لحاظ «اثبات» مد نظر است و زمانی لحاظ «ثبوت». توضیح اینکه گاهی حقایق خارجی همان‌گونه که در خارج هستند لحاظ می‌شوند؛ چه مدرك حضور داشته باشد و چه نداشته باشد. به این لحاظ، لحاظ ثبوتی گفته می‌شود. اما گاهی حقایق خارجی از آن نظر که ادراک می‌شوند لحاظ می‌گردند. یعنی شیء خارجی من حیث الادراک و من حیث الاثبات مد نظر است. به این لحاظ، لحاظ اثبات گفته می‌شود. گاهی ممکن است شیء آن‌گونه که در خارج هست و آن‌گونه که مورد ادراک قرار می‌گیرد، در هر دو صورت یکسان باشد. اما در این صورت نیز شیء مورد نظر دو لحاظ دارد که باهم مطابقتند. گاهی هم ممکن است شیء آن‌گونه که در خارج هست، با شیء آن‌گونه که ادراک می‌شود فرق داشته باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹). در ما نحن فیه به این صورت است (یعنی مقام اثبات و ثبوت متفاوت است). توضیح اینکه در مقام اثبات ما ابتدائاً ماهیت را درک می‌کنیم و بعد وجود را و از این‌رو در قضایا «ماهیات» را موضوع قرار می‌دهیم و «وجود» را محمول؛ مثلاً می‌گوید «الانسان موجود»، در حالی که طبق مقام ثبوت و استدلال‌هایی که در اصالت وجود مطرح شده است، این وجود است که اصالت دارد و ماهیت فرع بر آن است. لذا باید وجود را موضوع قرار دهیم و ماهیت را محمول؛ مثلاً بگوییم «هذا الوجود انسان». لذا گفته می‌شود که وجود طبق مقام اثبات معقول ثانی است و به تبع ماهیت درک می‌شود و اصیل بودن وجود در مقام ثبوت است. ملاصدرا خود در عباراتی این‌طور می‌گوید:

«مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع و إن كانت متأخرة عنها في

الذهن لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۵).

شهید مطهری نیز وجه ثنوی بودن معقولات ثانی فلسفی را در همین امر می‌داند و چنین بیان می‌کند: «معقولات ثانیه یا معقولات درجه دوم از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که در درجه دوم از لحاظ ادراک ذهن قرار گرفته‌اند. یعنی در وهله اول، معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شود و در وهله دوم، معقولات ثانیه به عنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن نمودار می‌گردند. پس معقولات ثانیه از لحاظ ذهن ما (یعنی از آن جهت که معقولات معقولات هستند) در درجه دوم قرار گرفته‌اند و البته منافاتی نیست بین این مطلب و اینکه این مفاهیم و عناوین از نظر دیگر (یعنی از نظر رابطه با عالم خارج در درجه اول) و معقولات اولیه در درجه دوم قرار گیرند؛ همان طور که طرفداران نظریه اصالت وجود - آنجا که بحث اصالت و اعتباریت را به میان می‌آورند - وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانند» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۷).

۴. بیان دیدگاه مطلوب

تا به اینجا دیدگاه‌هایی که بر فرض پذیرش تهافت برای جمع بین دو دیدگاه ملاصدرا مطرح شد را بیان کردیم. اما از نگاه ما اساساً تهافتی وجود ندارد؛ زیرا طبق آنچه که از دیدگاه ملاصدرا در مورد اصالت وجود بیان کردیم، او قائل به خارجیت بالذات برای وجود به معنای اسم مصدری است. از طرفی، در معقول ثانی نیز قائل به عروض خارجی شد و این دو باهم تهافتی ندارند. بله، طبق نظر برخی که معقول ثانی را امری می‌دانند که خارجیتی ندارد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲)، این تهافت وجود دارد، و لذا در پی بیان توجیهاتی برآمده‌اند. ولی طبق تقریر ما از دیدگاه ملاصدرا، اساساً تهافتی نیست تا در پی بیان توجیه برآییم و در مواردی هم که ملاصدرا معقول ثانی را امری ذهنی و انتزاعی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴-۶۵ و ۲۵۶-۲۵۷؛ ج ۲، ص ۲۳۹)، باید از باب مماشات با قوم در نظر گرفته شود و دیدگاه نهایی او همان است که طبق تمامی عبارات او بیان کردیم.

بله، همان طور که در دیدگاه ملاصدرا در معقول ثانی فلسفی مطرح کردیم، بین معقولات ثانی فلسفی به جهت حظ و بهره از وجود تفاوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷). «وجود» به عنوان یکی از معقولات ثانی فلسفی، خود متن واقع است و سایر مفاهیم فلسفی به سبب

حظ کمتری که دارند در رتبه‌های بعدی هستند، به عبارتی، تمامی این مفاهیم تقرر دارند، آن‌هم با حیثیت تقییدیه وجود. ولی خود «وجود» این‌طور نیست و بدون هیچ قیدی، تقرر و خارجیت بالذات دارد.

اما بر فرض که کسی حرف ما را نپذیرد و همچنان قائل به تهافت بین این دو دیدگاه ملاصدرا باشد. اما در بررسی وجه جمع‌هایی که بیان کردیم باید بگوییم که در مورد وجه جمع اول، حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار اشکال گرفته است که این وجه جمع صحیح نیست؛ زیرا ملاصدرا در مواردی اصلاً بین وجود به معنای مصدری و اسم مصدری در بحث اصالت وجود فرق نگذاشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲). لذا نمی‌توان این وجه را نسبت به عبارات او جاری دانست. همچنین همان‌طور که بیان شد، قائل به این دیدگاه، معقول ثانی را به معنای امری ذهنی و انتزاعی دانسته است. درحالی‌که طبق بیان ما از دیدگاه ملاصدرا، وی معقول ثانی فلسفی را دارای عروض خارجی می‌دانست. اما در مورد وجه دوم نیز این اشکال وارد است که این دیدگاه نیز معقول ثانی را به معنای امری اعتباری و ذهنی گرفته است که عروضی خارجی ندارد. در صورتی که طبق بیاناتی که ما از دیدگاه ملاصدرا بیان کردیم، وی معقول ثانی را دارای عروض خارجی می‌داند. اما وجه سوم، در صورت پذیرفتن تهافت، به نظر ما بهترین وجه جمع است؛ زیرا با هیچ‌کدام از دو دیدگاه ملاصدرا تنافی ندارد.

نتیجه‌گیری

یک) طبق آنچه که در بیان دیدگاه ملاصدرا در باب اصالت وجود مطرح شد، مشخص شد که ملاصدرا از بین وجود و ماهیت، وجود را اصیل دانسته و خارجیت بالذات را از آن وجود می‌داند. همچنین وجود در بحث اصالت وجود، به معنای اسم مصدری مد نظر است.

دو) با توجه به عبارات مختلف ملاصدرا در بحث معقول ثانی فلسفی، وی ابتدا از باب مماشات با قوم، صرفاً اتصاف معقولات ثانی فلسفی را خارجی می‌داند و می‌گوید که عروض این دسته از معقولات، ذهنی است. اما بعد با بیان اشکالاتی، دیدگاه نهایی را که اتصاف و عروض خارجی است برای این دسته از معقولات مطرح می‌کند.

سه) عده‌ای با قبول تهافت و تضاد بین دو دیدگاه ملاصدرا در اصالت وجود و معقول ثانی فلسفی به بیان توجیهاتی برای عبارات ملاصدرا برآمدند و سه وجه جمع برای این امر بیان شد. اما از دیدگاه ما اساساً تهافتی در میان نیست و با توجه به اینکه ملاصدرا عروض معقولات ثانی فلسفی را خارجی می‌داند، این امر تضادی با خارجیت بالذات وجود ندارد.

کتاب نامه

۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۴). التعليقات على شرح اللمعة الدمشقية. به تصحيح مهدي رجايي. قم: المدرسة الرضوية.
۲. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهيات من كتاب الشفاء. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر.
۴. _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «المنطق». به تصحيح ابراهيم بيومي مذكور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۵. بهمنيار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصيل. به تصحيح مرتضى مطهرى. تهران: دانشگاه تهران.
۶. حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. با تصحيح حسن حسن زاده آملی. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۷. سهروردی، يحيى بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شيخ اشراق. با تصحيح هانرى كربين و نجف قلى حبيبي و حسين نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي (پژوهشگاه).
۸. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا. با تصحيح نجف قلى حبيبي و محمد خامنه‌اى. تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر.
۹. _____ (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. قم: مكتبة المصطفوي.
۱۰. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه بديع الملك بن امام قلي عماد الدوله و هانرى كربين. تهران: طهورى.
۱۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با تصحيح: جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۱۲. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۹۲). در آمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۱). چاپ ششم. تهران و قم: انتشارات سمت، مركز تحقيق و توسعه علوم انساني و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۹۲). در آمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۳). چاپ دوم. تهران و قم: انتشارات سمت، مركز تحقيق و توسعه علوم انساني و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی علیه السلام.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰م). كتاب الحروف. بيروت: دارالمشرق.

۱۵. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۷). معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. با تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). شرح مختصر منظومه در مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۵). تهران: صدرا.
۱۹. میرداماد، محمدباقرین محمد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه. به شرح احمدبن زین العابدین علوی عاملی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۲۱. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
۲۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶). حکمت اشراق، «گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نقد و بررسی انسان‌مداری در مسأله شر از نگاه جورج مورودس

محمد رضاپور^۱، محمد داود انصاری^۲

چکیده

اندیشمندان پاسخ‌های متعددی به معضل شرور داده‌اند. جورج مورودس نیز در کتاب «باور به خدا، مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین» به مسأله شر پرداخته است. ایشان مسأله شرور را با «باور» پیوند می‌زند و اظهار می‌دارد که این مسأله مربوط به باور است و باور نیز وابسته به شخص و دارای تنوع شخصی است. بر این اساس معضل شرور باید جزء معضلات معرفتی قلمداد شود، نه معضل منطقی. همچنین راه حل مفید و کارآمد برای معضل شرور آن است که بتواند بر باور تأثیر بگذارد. بنیاد اندیشه جورج مورودس در پیوند شرور و انسان‌مداری معرفت‌شناختی را دیدگاه خاص ایشان در مورد برهان تشکیل می‌دهد و آن اینکه «برهان» به صورت کلی وابسته به شخص است. در این نوشتار به بررسی و نقد دیدگاه جورج مورودس پرداخته شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بنیاد اندیشه جورج مورودس در پیوند شرور و انسان‌مداری معرفت‌شناختی به دلایل «لزوم یقین معرفت‌شناختی برای برهان و عدم کفایت باور روان‌شناختی و همچنین تفاوت انسان‌ها از حیث معرفت و شناخت» با اشکال مواجه است، به علاوه پاسخ ایشان به معضل شرور نیز به دلایل «نسبیت معرفت، عدم ملاک جهان شمول جهت تشخیص خیر و شر و تبدیل شدن شر عینی به شر انفسی» قابل پذیرش نیست.

واژگان کلیدی: خیر، شر، انسان‌مداری، جورج مورودس.

ansaridawud123@gmail.com

rezapoor110@yahoo.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمية

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین - که البته تنها اختصاص به این حوزه نداشته و در حوزه‌های دیگری هم (چون کلام، فلسفه، ادبیات و روان‌شناسی) نیز مطرح است - مسأله شر است؛ به‌علاوه از لحاظ زمانی، بحث از این مسأله به اندازه تاریخ تفکر و ظهور خردورزی در جامعه بشری طولانی و دامنه‌دار است؛ چون وجود شرور همواره اعم از طبیعی و اخلاقی‌ترین زندگی بشر بوده است. انسان از آغازین روزهای خلقت، شرور اخلاقی‌ای مانند قتل، حسادت، جنگ، غارت و خونریزی و همچنین شرور طبیعی‌ای مانند سیل، زلزله و هزاران حوادث تلخ دیگر را تجربه نموده و با تمام وجود لمس کرده است. بر این اساس، مسأله شرور از جمله مسائلی است که از گذشته‌های دور مورد توجه بوده است و دانشمندان نیز همواره تلاش کرده‌اند به توجیه و تبیین این مسأله بپردازند. لذا راجع به مسأله شرور به‌صورت کلی تحقیقات زیادی انجام یافته است. اما در سیر تاریخ اندیشه و تفکر، جورج مورودس نیز در کتاب «باور به خدا، مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین» به توجیه و تبیین مسأله شر پرداخته و نگاه متفاوت به این موضوع دارد. ایشان مسأله شرور را با "باور" پیوند می‌زند و اظهار می‌دارد که این مسأله مربوط به باور است. باور نیز وابسته به شخص و دارای تنوع شخصی است. یعنی هیچ قضیه‌ای مورد باور نیست مگر اینکه کسی به آن باور داشته باشد و این حقیقت که کسی به آن باور دارد، مستلزم این نیست که کسی دیگر نیز به آن باور داشته باشد. این مطلب بیانگر این واقعیت است که مسأله شر صرفاً مسأله‌ای برای برخی افراد بوده و برای بعضی دیگر نیست. به بیان دیگر، در نگاه جورج مورودس چون مسأله شر متشکل از الگوی باور مورد اعتقاد یک شخص است، لازم می‌آید مطرح بودن این مسأله برای یکی، مستقل از مطرح بودن آن برای دیگری باشد. لذا این حقیقت که هر کس به مجموعه الهیاتی باور دارند با مسأله شر مواجه است، مستلزم این نیست که هر کس به این مجموعه باور دارد با این مسأله روبرو باشد. در نگاه جورج مورودس از آنجاکه باور از یک طرف رکن مقوم معضل شرور و از طرف دیگر یکی از عناصر تشکیل دهنده معرفت (باور صادق موجه) بوده و حاکی از حالات ذهنی و روانی اشخاص و

افراد می‌باشد، هم سزاوار است معضل شرور جزء معضلات معرفتی قلمداد شود، نه معضل منطقی (آن‌گونه که جی ال مکی اظهار داشته است) و هم راه حل مفید و کارآمد برای معضل شرور آن است که بتواند بر باور تأثیر بگذارد. در واقع مورودس در صدد است با این نگرش به مسأله شر، پاسخی از سنخ پاسخ‌های دفاعیه‌محور به معضل شرور بدهد. در نگاه ایشان، مسأله شر نه یک معضل منطقی و نه یک بن‌بست هستی‌شناختی است، بلکه صرفاً ناشی از باور و معرفت است (جورج آی مورودس، ۱۳۸۶، ص ۳۴۵). همان‌گونه که روشن است، مورودس نگاه خاصی به مسأله شر دارد. ایشان مسائل فلسفی و علمی را به سوژه و ابژه تقسیم نموده و معضل شرور را جزء معضلات معرفتی و مسائل انفسی قلمداد نموده است و آن را با باور پیوند می‌زند. از آنجاکه اثر معروف ایشان تحت عنوان "باور به خدا، مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین" به فارسی ترجمه شده و دیدگاه ایشان در باب معضل شرور مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است، در نوشتار حاضر تلاش می‌شود به نقد و بررسی دیدگاه ایشان در رابطه با مسأله شرور پرداخته شود.

بنابراین پرسش اصلی که این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن می‌باشد این است که از نگاه جورج مورودس رابطه انسان‌مداری و مسأله شر چگونه تبیین و ارزیابی می‌شود و مبنای فکری ایشان در این مسأله چیست؟ لازم به یادآوری است که مراد از انسان‌مداری در این نوشتار، انسان‌مداری معرفت‌شناختی است. انسان‌مداری معرفت‌شناختی به معنای اصالت انسان و خودبنیادانگاری او در حوزه معرفت است. اصالت و محوریت انسان در حوزه معرفتی، جلوه‌ها و مصادیق گوناگونی مانند عقل‌گرایی، حس‌گرایی و یا ذهن‌گرایی دارد. انسان‌مداری معرفت‌شناختی در مسأله شر از نگاه جورج مورودس به این معناست که معضل شرور ناشی از باور است. باور از یک طرف از عناصر سازنده معرفت (باور صادق موجه)، و از طرف دیگر منشأ و خاستگاه معضل شرور است. اینجاست که انسان‌مداری معرفت‌شناختی در مسأله شر شکل می‌گیرد (همان، ص ۳۴۳).

جورج مورودس، طرف‌دار عقل‌گرایی انتقادی

در آغاز بحث لازم است به گرایش فکری جورج مورودس نیز اشاره شود. پروفیسور جورج آی مورودس، استاد بازنشسته دانشگاه میشیگان آمریکا است که آثار متعددی از خود به یادگار گذاشته است. «باور به خدا، مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین» یکی از مهم‌ترین آثار نوشتاری ایشان است که به فارسی نیز ترجمه شده است. به‌علاوه ایشان بالغ بر صد مقاله در موضوعاتی همچون وحی، قدرت مطلق خداوند، معجزات، رستاخیز و... نوشته است. از نظر فکری، ایشان از طرف‌داران عقل‌گرایی انتقادی محسوب می‌شود (مایکل پترسون، ۱۳۷، ص ۸۸). بر بنیاد عقل‌گرایی انتقادی گزاره‌های دینی باید مورد سنجش و ارزیابی عقلانی قرار گیرد؛ همان‌گونه که در کتاب عقل و

اعتقاد دینی آمده است. براساس این دیدگاه، نظام‌های اعتقادات دینی باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. اگرچه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست، اما در عقل‌گرایی انتقادی توصیه می‌شود که باید حداکثر توانایی‌های عقلی در جهت سنجش اعتقادات دینی به کار گرفته شود. فرایند نقد و ارزیابی در عقل‌گرایی انتقادی به این صورت است که در گام نخست، مجموعه محدودی از اعتقادات برای پژوهش و بررسی انتخاب شود تا نتیجه کار سطحی نباشد. گام بعدی این است که انسان مطمئن شود اعتقاد و یا اعتقادات مورد پژوهش را خوب فهمیده است. به منظور درست فهمیدن، باید کلمات کلیدی و مدلولات آن اعتقاد را با دقت تمام بررسی کند و به روشنی مشخص کند که تصدیق و یا نفی آن اعتقاد مستلزم نفی یا تصدیق کدام اعتقاد دیگر است. در گام سوم باید دلایل له و علیه آن اعتقاد را مورد بررسی قرار دهد (همان، ص ۸۵-۸۷).

بنیاد اندیشه جورج مورودس در پیوند شرور و انسان‌مداری معرفت‌شناختی

جورج مورودس بر بنیاد عقل‌گرایی انتقادی، به نقد و ارزیابی برهان و استدلال‌ورزی و درجه اهمیت آن در متون دینی و همچنین محدودیت‌ها و انتظارات از برهان پرداخته است. مقصود از برهان در نگاه ایشان، برهان گفتاری یا گزاره‌ای است که در قالب گفتار (یعنی صغرا و کبرای منطقی) ارائه می‌شود که این نوع از برهان حجم بزرگی از کتب فلسفی را در سیر تاریخ اندیشه به خود اختصاص داده است. در سیر نقد و ارزیابی برهان، مورودس اظهار می‌دارد که برهان را نمی‌توان براساس صدق و منطقی تعریف کرد. یعنی نمی‌توان گفت هر استدلالی که دارای پیوند مستحکم منطقی میان مقدمات و نتیجه باشد و مقدمات آن نیز صادق باشد، برهان است. ایشان جهت تبیین و اثبات مدعای خویش اظهار می‌دارد که اگر برهان را براساس صدق و منطقی تعریف کنیم، نتایج غیر متعارف در پی دارد. از جمله نتایج غیر متعارف این است که در این صورت برهان (آن‌گونه که عقل‌گرایان حد اکثری معتقدند) باید برای همگان قدرت اثبات و قانع‌کنندگی داشته باشد؛ مثلاً برهانی که بر وجود خداوند و یا علیه وجود او اقامه شده است و از لحاظ صدق و منطقی ایراد و اشکالی ندارد، باید وجود خداوند و یا عدم خداوند را برای همگان اثبات کند. درحالی‌که واقعیت خلاف این را نشان می‌دهد و روشن است که براهین برای همگان قدرت اثبات و قانع‌کنندگی ندارد (جورج آی مورودس، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵).

وابستگی برهان به شخص

از نگاه مورودس، راز اینکه برهان برای همگان قدرت قانع‌کنندگی ندارد، در معرفت داشتن و نداشتن به مقدمات برهان نهفته است. توضیح مطلب اینکه برهان برای اشخاصی قدرت قانع‌کنندگی و اثبات دارد که به مقدمات برهان معرفت داشته باشند. در نگاه ایشان، بر این اساس که معرفت از

شرایط اثبات محسوب می‌شود، برهان وابسته به شخص است؛ چون بعضی از افراد به مقدمات معرفت دارند و بعضی معرفت ندارند. معرفت نیز عبارت است از باور صادق موجه. از آنجاکه باور و صدق از عناصر سازنده معرفت گزاره‌ای هستند، موردس باور و صدق - و به‌طور کلی - مفاهیم مرتبط با قضیه را "مفاهیم قضیه‌ای" نام‌گذاری نموده و آن را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ مفاهیم ذهنی، مفاهیم عینی و مفاهیم دوبعدی.

ایشان اظهار می‌دارد که برخی از مفاهیم قضیه‌ای مضمون روان شناختی دارد. به‌عنوان مثال، "باور" یک اصطلاح قضیه‌ای است که به‌روشنی مضمون روان‌شناختی در آن قابل درک است. وقتی گفته می‌شود فلان قضیه مورد باور است، در دل این قضیه، قضیه دیگری نیز نهفته است و آن اینکه فرد یا گروهی وجود دارد که به محتوای قضیه باور دارد. به بیان دیگر، مفاهیم ذهنی قضیه‌ای دارای ویژگی وابستگی به شخص و متغیر به شخص می‌باشد. در مقابل مفاهیم ذهنی قضیه‌ای، مفاهیم عینی قضیه‌ای قرار دارد. مشخصه و وجه تمایز مفاهیم عینی از مفاهیم ذهنی این است که مفاهیم عینی مضمون روان‌شناختی ندارد و متضمن هیچ‌گونه استلزامی نیست. طبق این بیان، صدق و کذب دو مفهوم قضیه‌ای هستند که بدون توجه به اینکه فرد یا گروهی باشد که به صدق یا کذب قضیه باور داشته باشد (یعنی بدون عنصر باور که حاکی از حالت روانی فرد یا افراد نسبت به محتوای یک قضیه می‌باشد)، قضیه می‌تواند صادق و یا کاذب باشد. نوع دیگری از مفاهیم وجود دارد که موردس آنها را مفاهیم دوبعدی می‌نامد.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، مشخصه و ویژگی مفاهیم دوبعدی نیز روشن است. مفاهیم دوبعدی به مفاهیمی اطلاق می‌شود که هم مضمون روان‌شناختی و هم غیر روان‌شناختی دارند. نمونه بارز و روشن این نوع مفاهیم، مفهوم "معرفت" و "برهان" است (همان، ص ۱۵۷).

مسأله نثر؛ وابسته به شخص و متغیر به شخص

با توجه به توضیحات فوق روشن شد که براساس دیدگاه جورج موردس، برهان به‌صورت کلی وابسته به شخص و متغیر به شخص است. در نگاه ایشان، در مسأله نثر نیز - که به‌عنوان دلیل و برهانی علیه اعتقادات دینی اقامه شده است - مسأله وابسته به شخص بودن و متغیر به شخص بودن مشهود است.

گورج موردس از طریق بررسی و ارزیابی مسأله منطقی شر و پاسخ به دلیل منطقی ادعایی مکی، به نتیجه فوق می‌رسد. ایشان در این راستا جهت تأیید دیدگاه خویش، در آغاز به تبیین جی ال مکی از مسأله نثر اشاره می‌کند که گفته است: «این مسأله منطقی، یعنی مسأله تبیین و هماهنگ کردن شماری از باورهاست. این مسأله علمی نیست که بتوان آن را با مشاهدات بیشتری حل کرد،

یا مسأله عملی که بتوان با یک تصمیم یا رفتار آن را حل نمود... این نکات بدیهی هستند». جورج مورودس معتقد است همین‌که مکی مسأله شر را در قالب این مفاهیم (هماهنگ کردن شماری از باورها) مورد بحث قرار داده است، خود نشانه روشنی است بر این نکته که مسأله شر یک مسأله منطقی نیست؛ چون هماهنگ کردن قضایای متناقض معنا ندارد. دو انسان را که باهم اختلاف دارند، بدون از دست رفتن هویت شخصی می‌توان باهم هماهنگ کرد، اما دو قضیه متناقض را با حفظ هویت نمی‌توان هماهنگ نمود. به بیان دیگر، می‌توان گفت اگر در نگاه مورودس بتوان دو قضیه را هماهنگ کرد، پس، از لحاظ منطقی متناقض نیستند و اگر متناقضند، با حفظ هویت نمی‌توان آنها را هماهنگ کرد (همان، ص ۳۳۷).

به‌علاوه در نگاه مورودس، راه برون‌رفتی که جی ال مکی برای معضل شرور ارائه می‌کند نشان‌دهنده وجود عنصری غیر از منطق در مسأله شر است. مکی جهت حل معضل شرور، دست کشیدن از یک یا چند قضیه متناقض و ناسازگار را پیشنهاد می‌کند.

در پاسخ به این راه حل، جورج مورودس اظهار می‌دارد که دست کشیدن از یک یا چند قضیه به چه معناست؟ روشن است که دست کشیدن از یک قضیه به معنای دست کشیدن از باور به آن یا دست کشیدن از اظهار باور به آن است (جورج آی مورودس، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). دست کشیدن از باور به معنای حل مسأله به‌واسطه یک تصمیم و رفتار می‌باشد که خود یک راه حل عملی است نه راه حل منطقی. به بیان دیگر، مسأله منطقی راه حل منطقی دارد نه راه حل عملی. لذا مورودس اظهار می‌دارد که در مقاله مکی تعارض وجود دارد. [به اعتقاد او] در مقاله مکی با تعارض روبه‌رو هستیم میان اینکه از یک سو این مسأله را به‌صراحت منطقی (نه علمی یا عملی) وصف می‌کند و از سوی دیگر، به‌طور ضمنی می‌پذیرد که این مسأله دارای خصوصیت وابسته به شخص بودن است، و راه حل‌های غیر منطقی که عبارت است از حفظ یا ترک باور، نقش اساسی دارند (همان، ص ۲۳۹).

مورودس اظهار می‌دارد که قوانین منطقی قراردادی نبوده و تابع رفتار شخص یا اشخاص نیست. بر این اساس نمی‌توان با یک تصمیم و رفتار در میان قضایا تناقض ایجاد کرد و یا تناقضی را از میان برداشت. به‌عنوان مثال، اگر باورهای خدا باورانه ناسازگار هستند، هیچ‌کس (اپیکور، هیوم و یا مکی) این ناسازگاری منطقی را ایجاد نکرده است و هیچ الهی‌دانی نمی‌تواند آن را از میان بردارد. این رابطه منطقی به‌مثابه رابطه صرفاً منطقی در برابر هر نوع رفتار یا روشی از جمله استدلال‌ورزی، تحلیل یا تبیین، مقاوم و تاثیر ناپذیر است (همان، ص ۲۴۰).

باور، بنیاد مسأله شر

جورج مورودس براساس توضیح و تبیینی که جی ال مکی ارائه کرده است اظهار می‌دارد: برخورد او

با مسأله شر متضمن سرنخی برای رسیدن به عنصری غیر از منطق است. این سرنخ عبارت است از تکرار مداوم واژه‌های "باور"، "باور کردن" و مترادف‌های آنها. در واقع این واژه‌ها برای تدوین قابل قبولی از مسأله شر ضروری هستند (نه برای مسأله منطقی شر که واژه‌های منطقی نیستند) و مکی راهی غیر از استفاده از این واژه‌ها ندارد (همان، ص ۲۴۱). استفاده از واژه‌های باور و باور کردن، این نکته را آشکار و روشن می‌سازد که مسأله شر ذاتاً مربوط به قلمرو باورها است و بر این اساس می‌توان گفت که یکی از مؤلفه‌های اصلی و اساسی در مسأله شر «باور» است و باور نقش محوری و اساسی در مسأله شرور دارد.

ایشان برای توضیح و تبیین این نکته که باور رکن اساسی در مسأله شر است، داستان ایوب پیامبر - که در تورات آمده است - را به‌عنوان مثال می‌آورد و می‌گوید: داستان ایوب پیامبر این مسأله را به‌خوبی آشکار می‌کند که در تبیین مسأله شر، باور نقش اساسی دارد. رنج‌هایی که بر ایوب پیامبر رفته است، در صورتی مصداق شرور قرار می‌گیرد که خود ایوب پیامبر در باور خویش این رنج‌ها و مصائب را با آموزه‌های الهیاتی در باب عدالت و خیرخواهی خداوند ناسازگار بداند، و الا مسأله شر برای او مطرح نخواهد بود (همان، ص ۳۴۳).

مسأله شر، متشکل از الگوی باورهای مورد اعتقاد یک شخص

چون باور رکن مقوم مسأله شر است، پس مسأله شر متشکل از الگوی باورهای مورد اعتقاد یک شخص است. یعنی الگوی ویژه باور برای وجود معضل شرور کافی است و هیچ الگویی از ارزش‌های صدق و منطق لازم نیست. جهت توضیح و تبیین بیشتر دیدگاه جورج مورودس می‌توان گفت که در نگاه ایشان خاستگاه و بنیاد مسأله شر در قضایای "خدا قادر مطلق است"، "خدا خیرخواه محض است"، "خدا عالم مطلق است" و "شر وجود دارد" ناسازگاری منطقی (آن‌گونه که مکی مدعی بود) نیست. بلکه ریشه و بنیاد مسأله شر، با قطع نظر از روابط منطقی حاکم بر قضایای فوق، در باور افراد نهفته است. به این معنا که اگر در الگوی باور یک شخص یا اشخاصی قدرت مطلق خداوند و خیر محض بودن آن ذات پاک و یا عالم مطلق بودن او با وجود شرور ناسازگار باشد، آنگاه مسأله شر برای او مطرح خواهد بود. در مقابل، ممکن است اشخاصی باشند که در الگوی باور آنها قضایای فوق متناقض نبوده و بلکه باور آنها بر این باشد که شرور مبدأ خیرات می‌باشد و یا معتقد باشند که شر دانستن بعضی از پدیده‌ها ناشی از جهل و محدودیت علم و آگاهی انسان است؛ چنان‌چه قرآن کریم بر این مسأله تأکید می‌کند و می‌فرماید: «عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم» (بقره، (۲) ۲۱۶). همچنین برخی از شرور، انعکاس اعمال ناشایست انسان است و البته عمده آنها بخشی از برنامه عظیم خداوند برای تربیت و

تعالی انسان می‌باشد، و یا اینکه ممکن است شخصی مانند مولانا جلال الدین رومی در پرتو عشق الهی و رابطه عاشقانه دوسویه میان خداوند و بشر، مسأله شر را در الگوی باور خویش به خوبی حل و فصل کرده باشد. این مرد الهی که با تمام وجود در دریای بیکران عشق الهی غوطه‌ور است، وجود شرور را پذیرفته و نه تنها آن را با جود خداوند و یا بعضی اوصاف او ناسازگار نمی‌داند. بلکه معتقد است که وجود شرور هیچ نقصانی بر خداوند وارد نمی‌کند، بلکه نشانه کمال خداوند است؛ همان‌طور که نقاش در صورتی در کارش استاد است که هم بتواند زشتی را در نهایتش بکشد و هم زیبایی را و اگر نتواند زشتی را ترسیم کند، هنرش ناقص است (عبدالباقی گلپینارلی، ج ۱، ص ۷۴۱).

نقد و بررسی

۱. نقد و بررسی مبنای دیدگاه مورودس در تلقی انسان‌مدارانه از مسأله شرور

۱-۱. وابستگی یا عدم وابستگی برهان به شخص

معرفت از مؤلفه‌هایی مانند باور، صدق و توجیه تشکیل شده است (باور صادق موجه). باور هم ناظر به جنبه ذهنی و صدق ناظر به جنبه بیرونی می‌باشد. باور چون مفهوم ذهنی بوده و دارای مضمون روان‌شناختی است، وابسته به شخص است. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود فلان قضیه مورد باور است، در دل این قضیه نیز قضیه دیگری نهفته است و آن اینکه فرد یا گروهی وجود دارد که به محتوای قضیه باور دارد.

جورج مورودس بر این اساس که معرفت به مقدمات برهان را از شرایط اثبات می‌داند، برهان را - چه له و چه علیه خداوند - مانند مسأله شر وابسته به شخص می‌داند. به نظر می‌رسد با توجه به نکات ذیل، دیدگاه جورج مورودس در وابسته دانستن برهان به شخص دارای اشکال بوده و قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

۲-۱. یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی

باور یا یقین در یک تقسیم به باور روان‌شناختی و باور معرفت‌شناختی تقسیم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۹). باور روان‌شناختی وصف فاعل شناسا است، و عبارت است از باور به صدق یک گزاره که ممکن است باعث آرامش خاطر فاعل شناسا گردد. ضرورت ندارد که این باور صدق واقعی داشته باشد. باور روان‌شناختی ممکن است از راه‌های گوناگونی (اعم از خردپسند، فراخرد و یا خردستیز) برای فاعل شناسا حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). در مقابل، یقین معرفت‌شناختی وصف خود گزاره است نه وصف فاعل شناسا. جورج مورودس که باور را صرفاً حاکی از حالت ذهنی می‌داند، از باور روان‌شناختی که وصف فاعل شناسا است، در معرفت

گزاره‌ای سخن می‌گوید و بر این اساس برهان را وابسته به شخص می‌داند. در حالی که در نگاه حکمای اسلامی، مقصود از باور یا یقین در معرفت گزاره‌ای، یقین و باور معرفت‌شناختی است که وابسته به شخص نمی‌باشد

توضیح مسأله اینکه حکمای اسلامی عنصر تصدیق را در تعریف معرفت گزاره‌ای و علم حصولی به کار برده‌اند، به بیان دیگر، در نگاه حکمای اسلامی معرفت همان علم تصدیقی است. ابن‌سینا در کتاب "برهان شفا" اظهار می‌دارد که تصدیق دارای مراتب مختلفی مانند یقین، شبه یقین و ظن می‌باشد. در نگاه ایشان، فقط یقین است که شایسته علم بودن است. در نتیجه، علم تصدیقی منحصر در یقین است. ایشان یقین را این‌گونه تعریف می‌کند: «و کان کما أن التصدیق علی مراتب، فمنه یقینی، یعتقد معه اعتقاد ثان - إما بالفعل و إما بالقوة القریبة من الفعل - أن المصدق به لا یمکن ألا یکون علی ما هو علیه إذا کان لا یمکن زوال هذا الاعتقاد فیه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۱). یقین به این معنا است که همراه با اعتقاد به محتوای قضیه، اعتقاد ثانوی به صورت بالفعل یا بالقوه نیز وجود دارد، و آن اینکه نقیض مصدق به هرگز ممکن نیست.

شیخ اشراق نیز یک متفکر یقین‌گراست. در نگاه او، معرفت معادل با معرفت یقینی و علم تصدیقی است و معرفت غیر یقینی معرفت حقیقی محسوب نمی‌شود. یقین نیز در نگاه او عبارت است از باور به اینکه چیزی چنان است و تصور نشود که آن چیز مطابق با امر فی نفسه چنان نیست (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳؛ همان، ۱۳۸۵، ص ۶۲۲). به بیان دیگر، در نگاه شیخ اشراق نیز - مانند ابن‌سینا - در یقین علاوه بر باور به محتوای قضیه، باور به انتفاء نقیض نیز لازم است (عباس‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۶). در مکتب اشراق، یقین در نهایی‌ترین صورت خود که همان یقین خاص^۱ است، به موجب کلیه ضروریه تعلق می‌گیرد. بر این اساس، شیخ اشراق معتقد است قضایایی که مقدمه برهان قرار می‌گیرند باید کلیه، ضروریه و موجه باشد (بهشتی، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

در حکمت متعالیه نیز معرفت گزاره‌ای مساوی با معرفت تصدیقی است. بر این اساس هر وقت کسی علم تصدیقی پیدا کند، به این مسأله آگاهی می‌یابد که محتوا و مفاد قضیه در خارج تحقق دارد یا ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱). در جای دیگر، ملاصدرا کمال عقل نظری را در دستیابی به یقین می‌داند. یقین نیز باور به مطابقت قضیه با محکی آن است؛ به گونه‌ای که دارای توجیه برهانی باشد (همان، ج ۳، ص ۵۱۸).

۱. یقین به یقین عام و یقین خاص تقسیم می‌شود، یقین عام به این معنا است که گزاره مطابق با واقع است همراه با عدم امکان نقیض آن، یقین خاص به این معنا است که زوال دو گزاره پیشین در آینده نیز محال است، ضرورت جهت تضمین کننده یقین مطلق و دائم است.

به‌طور خلاصه - همان‌گونه که بیان شد - در حکمت اسلامی عنصر تصدیق در تعریف معرفت گزاره‌ای به‌کار رفته است. تصدیق علم حصولی ناظر به قضیه است که هم داوری درباره قضیه را در دل خود نهفته دارد و هم رابطه قضیه را با فاعل شناسا نشان می‌دهد (عباس عارفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). تصدیق دارای مراتب مختلف است. اما در منطق و فلسفه، مراد تصدیق یقینی است که از آن به‌عنوان یقین منطقی و یقین معرفت‌شناختی یاد می‌شود. یقین منطقی وصف خود گزاره است؛ به این صورت که اگر گزاره یقینی باشد، منطقیاً احتمال نمی‌رود گزاره کاذب باشد. برخلاف حکمای اسلامی که یقین معرفت‌شناختی را در مقدمات برهان لازم می‌دانند، جورج مورودس از باور روان‌شناختی که وصف فاعل شناسا است سخن می‌گوید و بر این اساس برهان را وابسته به شخص می‌داند.

مشکل بزرگی که در غالب معرفت‌شناسی‌ها در مغرب زمین مشاهده می‌شود، تکیه و تأکید افراطی بر جنبه روان‌شناختی معرفت در عوض از دست رفتن حیث منطقی آن است. به عبارت دیگر، سوژه‌گرایی فیلسوفان (از جمله مورودس) سبب شده است که جنبه انکشاف شناخت قربانی جنبه روان‌شناختی آن گردد. درحالی‌که ویژگی اصلی شناخت انکشاف واقع است و تأکید افراطی بر جنبه‌های ذهنی و روان‌شناختی موجب از دست رفتن این ویژگی می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه که شناخت را شناخت می‌کند، قیام به ذهن و فاعل شناسا نیست، بلکه انکشاف واقعیت است و هر تحلیلی که از این ویژگی شناخت تهی باشد، درواقع شناخت را ناشناخت معرفی می‌کند.

۱-۳. تفاوت انسان‌ها از حیث معرفت و شناخت

به‌علاوه براساس آنچه در قرآن کریم بیان شده است، سه روش برای تبیین حق وجود دارد که عبارتند از حکمت، جدال احسن و موعظه حسنه. به نظر می‌رسد این سه روش متفاوت بستگی به تفاوت فهم و ادراک انسان‌ها دارد. بعضی از مردم ظرفیت و استعداد بیان عقلی و علمی را ندارند و در مرحله دل و احساسات زندگی می‌کنند. راه تبیین حق برای آنها موعظه، پند و اندرز است. بعضی دیگری از مردم دنبال حقیقت نیستند، بلکه تمام تلاش آنها حرف زدن و ایراد گرفتن است. با این گروه، براساس دستور قرآن کریم باید جدال احسن کرد. بعضی هستند که از نظر علمی و معرفتی در حدی هستند که بتوان با زبان منطق و برهان با آنها گفت‌وگو کرد. باتوجه به توضیح فوق می‌توان به‌گونه دیگری به مسأله نگاه کرد. به جای اینکه گفته شود برهان وابسته به شخص است، باید گفت قانع‌کنندگی برهان برای بعضی و عدم قانع‌کنندگی آن برای بعضی دیگر وابسته به تفاوت ظرفیت و استعداد انسان‌هاست، نه اینکه برهان وابسته به شخص باشد.

همچنین امور دیگری مانند حس‌گرایی، تقلید و اعتماد به ظن - که از جمله موانع دست‌یابی به معرفت صحیح است - در پذیرش یا عدم پذیرش برهان نیز مؤثر است. بنی اسرائیل بر بنیاد

حس گرایی به حضرت موسی گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جِهْرَةً» (بقره (۲)، ۵۵)؛ هرگز به تو ایمان نمی آوریم، جز آنکه خدا را آشکارا ببینیم. همچنین تقلید کورکورانه می تواند مانع تعقل، کسب معرفت صحیح و پذیرش برهان شود؛ چنانچه بت پرستان در مقابل استدلال و منطق مستحکم حضرت ابراهیم ایستادند و گفتند: «قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (شعراء (۶۹)، ۷۴)؛ بلکه می دیدیم پدرانمان این گونه عمل می کنند. به علاوه اعتماد به ظن و گمان نیز می تواند مانع دستیابی به معرفت درست و پذیرش برهان باشد؛ چنانچه قرآن کریم ریشه بسیاری از اشکالات کفار و مشرکین را در اعتماد بی جا و غیر منطقی به ظن و گمان می داند: «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (یونس (۱۰)، ۶۶)؛ آگاه باش آنچه که در آسمان و زمین است از آن خداست و آنان که غیر از خدا را شریکان (او) می خوانند، جز از گمان پیروی نکنند و نیستند جز (کسانی که) تخمین می زنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۹-۲۸۷).

۴-۱. باور و معرفت

راجع به دیدگاه جورج مورودس، این سؤال را نیز می توان مطرح کرد که آیا واقعاً باور مؤلفه سازنده معرفت است؟ ممکن است در جواب گفته شود اصلاً باور در حقیقت معرفت دخیل نیست، بلکه قوام معرفت به صدق، یعنی مطابقت با واقع است؛ اعم از اینکه کسی به آن باور داشته باشد یا باور نداشته باشد. شاید بتوان معرفت شناسی را براساس چنین دیدگاهی بنیان نهاد. ممکن است سؤال شود نقش باور در این صورت چیست؟ در جواب می توان گفت باور فقط حاکی از ارتباط گزاره یا قضیه با مدرک است، و در همین حد نقش دارد. روشن است در صورتی که باور در حقیقت معرفت دخیل نباشد، وابستگی برهان به شخص آن گونه که مورودس تبیین کرده است جایگاهی ندارد.

۵-۱. نسبیت برهان و خود متناقض بودن سخن مورودس

تلقی روان شناختی و ذهنی از برهان و حذف جنبه عینی و معرفت شناختی از آن موجب نسبیت شناخت می شود که به هیچ وجه قابل پذیرش نیست. به علاوه، اعتقاد به این کبرای کلی که برهان قائم به شخص و متغیر از شخصی به شخص دیگر است، با التزام به محتوای مزبور است یا نیست؟ اگر با التزام به محتوای مزبور باشد، خود متناقض بوده و شامل حکمی است که در صدد اثبات آن است.

۲. ارزیابی پاسخ جورج مورودس در رابطه با حل معضل شرور

در آغاز یادآوری این نکته لازم است پاسخ جورج مورودس به معضل شرور، از جمله پاسخ های

دفاعیه‌گونه است نه پاسخ‌های تئودوسی. به بیان دیگر، پاسخ جورج مورودس به معضل شرور معطوف به معقولیت اعتقاد به خدا در عین تحقق شرور در عالم است. ایشان در این راستا مسأله شرور را با باور پیوند می‌زند و اظهار می‌دارد:

(الف) باور رکن مقوم مسأله شر است.

(ب) باور یک مفهوم ذهنی، و حاکی از یک حالت روانی است.

(ج) باور قائم به شخص و متغیر از شخصی به شخص دیگر است.

(د) مسأله شر جدایی از افراد خاص وجود ندارد.

باتوجه به نکات فوق روشن است که در نگاه جورج مورودس، راه حل درخور و مناسب معضلات معرفتی باید به‌گونه‌ای باشد که به‌نوعی بر باور تأثیر بگذارد تا از نظر معرفتی با اهمیت تلقی شود؛ چنان‌چه ایشان نیز ویژگی مذکور را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌فرماید: چنین تأثیراتی از نظر منطقی مستقل از ارزش‌های صدق و منطقی موجود در خود آن راه حل است. اینکه تبیین یا استدلالی درست باشد، تضمین نمی‌کند مورد پذیرش یا مورد باور قرار خواهد گرفت» (جورج آی مورودس، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶). از آنجاکه باور وابسته به شخص و دارای تنوع شخصی است، طبیعتاً یک راه حل برای همه قانع‌کننده نخواهد بود و راه حل‌های متفاوتی نیاز است. به نظرمی رسد راه حل پیشنهادی جورج مورودس نیز با توجه به معقول ثانی بودن مفهوم شر، نسبت معرفت، عدم ملاک جهان‌شمول جهت تشخیص خیر از شر و تبدیل شدن شر عینی به شر انفسی با اشکالات جدی مواجه است.

۱-۲. مفهوم شر معقول ثانی فلسفی

در نگاه فلاسفه اسلامی، مفهوم شر معقول ثانی فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷). در صورتی که مفهوم شر معقول ثانی فلسفی باشد، براساس دیدگاه صدرالمتهلین، ثمره و بهره‌ای از ثبوت و تحقق در خارج دارد. روشن است در صورتی که مفهوم شر بهره‌ای از ثبوت و تحقق در خارج داشته باشد، راه حل معطوف به باور به‌تنهایی نمی‌تواند راه حل مفید و کارآمد باشد. بلکه راه حل‌هایی مفید است که بتواند وجود شرور را در عالم خارج تبیین و توجیه نماید؛ مانند عدمی بودن شرور، نظریه تقسیم‌گرایانه، ملازمت شرور و جهان مادی که توسط فلاسفه اسلامی ارائه شده‌اند، و البته چون مسأله شر با عواطف و احساسات انسان درگیر است، پاسخ‌های هستی‌شناختی که ناظر به توجیه شرور در عالم خارج می‌باشند، به‌تنهایی آرامش‌آفرین و تسلی‌بخش نمی‌باشند. روشن است که این نکته از ارزش منطقی و فلسفی پاسخ‌ها نمی‌کاهد و صرفاً نشان‌دهنده این است که برای تسلی انسان درگیر شرور برخی علاج‌های دیگر هم لازم است.

به‌علاوه، یکی از پیامدهای روشن دیدگاه جورج مورودس، تقلیل مسأله شر به حالات ذهنی و

روانی است. به این معنا که گزاره‌های حاکی از شرور صرفاً ابراز باور و یا همان حالات ذهنی نسبت به یک پدیده می‌باشد. این سخن نیز با توجه به اینکه مفهوم شر معقول ثانی فلسفی بوده و بهره‌ای از ثبوت و تحقق در خارج دارد، قابل پذیرش نیست.

۲-۲. نسبیت معرفت

وابستگی به شخص داشتن و تنوع شخصی که مورودس از آن سخن می‌گوید، بسترساز و فراهم‌کننده نسبیت معرفت است. براساس نسبیت معرفت، در مسأله مورد بحث (یعنی مسأله شر) می‌توان گفت که ممکن است در چهارچوب معرفتی یک شخص یا گروهی پدیده‌ای شر محسوب گردد، درحالی‌که فرد یا گروه دیگر به شریّت همان پدیده معتقد نباشد. اما حکمای اسلامی برخلاف دیدگاه مورودس، نسبیت معرفت را باطل می‌دانند. به‌عنوان مثال، شیخ اشراق با این اندیشه که شرایط نفسانی حالات درونی، موقعیت‌های محیطی، شرایط زمانی و مکانی هر انسانی در اندیشه او تأثیر می‌گذارد، با انسان‌مداری معرفتی به‌شدت مخالفت می‌نماید و در این راستا می‌فرماید: «ولیس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون في حد نفسه ليس بنور، فيظهره شيء آخر، بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره أبطارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس لم يبطل نوريته» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۴) شیخ اشراق در این عبارت اظهار می‌دارد که ظهور نور خورشید و امدار حس باصره نمی‌باشد. نمی‌توان گفت اگر باصره نباشد نور خورشید ظهور و بروز ندارد؛ چون نور عین ظهور است. اگر تمام انسان‌ها معدوم شوند و یا تمام انسان‌ها قوه باصره را از دست بدهند، مشکلی برای اصل نوریت و ظهور آن به‌وجود نمی‌آید.

به‌طور کلی می‌توان گفت همان‌گونه که ظهور نور خورشید و امدار حس باصره نیست، بلکه اگر قوه باصره نباشد نوریت خورشید پیوسته برای خود ثابت است. به همین منوال، مزه‌ها زاییده حس ذائقه نمی‌باشد و بوهای خوب و بد زاییده‌ای قوه شامه نمی‌تواند باشد. زبری و نرمی برآمده از حس لامسه نمی‌باشد. ابطال نسبیت علم و معرفت و عدم وابستگی آن به حواس برخاسته از دیدگاه سهروردی در باب حقیقت و ماهیت علم است. ایشان اظهار می‌دارد که اساس علم و معرفت علم حضوری است. نفس در موطن قوای بدنی حضور و احاطه وجودی به آنها دارد. به بیان دیگر، نفس در موطن لامسه، باصره، ذائقه، تخیلات و معقولات حاضر بوده و با همه اشیاء و امور واقعی و حقایق عالم هستی ارتباط مستقیم و بلاواسطه دارد. بنابراین بدون وجود نفس حواس و قوای بدنی کارایی ندارند.

۲-۳. عدم ملاک جهان شمول جهت تشخیص خیر و شر

یکی دیگر از پیامدهای دیدگاه مورودس، عدم امکان بررسی درستی و نادرستی گزاره‌های حاکی از شرور است. مسلم است که با اعتقاد به کفایت الگوی خاصی از باور در مسأله شرور بدون دخالت

عنصر صدق، گزاره‌های حاکی از شرور صدق‌ناپذیر و کذب‌ناپذیر خواهد بود؛ همان‌گونه که طرف‌داران مکاتب اخلاقی غیر واقع‌گرا در باب گزاره‌های اخلاقی چنین عقیده دارند و معتقد به صدق‌ناپذیری و کذب‌ناپذیری گزاره‌های اخلاقی می‌باشند. پیامد روشن دیدگاه مورودس، عدم وجود ملاک جهان‌شمول جهت تشخیص خیر از شر می‌باشد. به‌علاوه، پیامد دیگر دیدگاه مورودس این است که در مسأله شر هیچ‌گونه دلیل خردپسندی برای ترجیح یک گزاره بر گزاره‌ای متضاد آن وجود ندارد، که این خود غیر قابل قبول است.

دیدگاه مورودس در مسأله شر با دیدگاه گالیله در رابطه با تقسیم خواص اشیاء طبیعی به کیفیات اولیه و ثانویه نیز قابل مقایسه است که گفته است: گمان می‌کنم کیفیاتی مانند مزه، رنگ، بو و نظایر آنها تا آنجا که به اشیائی نظر کنیم که دارای این کیفیات هستند، اسامی صرف هستند و صرفاً در ذهن وجود دارند. اگر همه مخلوقات زنده نابود شوند، آن وقت هیچ‌یک از کیفیات ثانویه وجود نخواهد داشت (ویلیام اچ. برنر، ۱۳۹۳، ص ۲۲). جورج مورودس نیز مانند گالیله شرانگاری پدیده‌ها را باور صرف می‌داند که خارج از عالم ذهن وجود ندارد.

۲-۴. تبدیل شدن شر عینی به شر انفسی

اشکال دیگر این است که انسان‌مداری معرفت‌شناختی موجب تبدیل شر عینی به شر انفسی می‌شود که در نهایت معضل شرور لاینحل و بی‌پاسخ باقی می‌ماند، و متناظر با انتقال مسأله از عالم واقع به عالم ذهن، سؤال نیز ماهیت معرفتی پیدا می‌کند. به این صورت که چرا خداوند انسان را به‌گونه‌ای دیگر نیافریده است که همه چیز در الگوی باور او خیر باشد؛ همان‌گونه که با پذیرش واقعیت داشتن شرور در عالم این سؤال مطرح بود که چرا خداوند عالم را به‌گونه‌ای نیافریده است که شری در آن نباشد.

نتیجه‌گیری

جورج مورودس معضل شرور را بر بنیاد این اعتقاد که باور رکن مقوم آن است وابسته به شخص و متغیر به شخص می‌داند. بنیاد اندیشه جورج مورودس در این مسأله را دیدگاه خاص ایشان در مورد برهان تشکیل می‌دهد، و آن اینکه برهان به‌طور کلی - چه له و چه علیه خداوند - وابسته به شخص است. اندیشه جورج مورودس در رابطه با وابسته دانستن برهان به شخص، به دلایل لزوم "یقین معرفت‌شناختی در مقدمات برهان و عدم کفایت باور روان‌شناختی، تفاوت انسان‌ها از حیث معرفت و شناخت" قابل قبول به نظر نمی‌رسد. همچنین پاسخ ایشان به معضل شرور با اشکالاتی مانند نسبت معرفت، عدم ملاک جهان‌شمول جهت تشخیص خیر از شر و تبدیل شدن شر عینی به شر انفسی مواجه است.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء المنطق (ج ۳). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. اچ. برنر، ویلیام (۱۳۹۳). مبانی فلسفه جدید از دکارت تا کانت. ترجمه حسین سلیمانی آملی. چاپ دوم. بی جا: انتشارات حکمت.
۳. بهشتی، محمد (۱۳۹۳). معرفت شناسی از نظر شیخ اشراق. فصلنامه علمی - پژوهشی روش شناسی علوم انسانی. ش ۸۱، ص ۵۳-۷۱.
۴. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۰). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). ریحیق مختوم. شرح حکمت متعالیه (بخش دوم). قم: اسراء.
۶. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵). المشارع والمطارحات - العلم الاول. به تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور. تهران: نشر حق یاوران.
۷. _____ (۱۳۸۸). التلویحات اللوحیه و العرشیه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____ (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی حکمت الاشراق.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۳). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. _____ (بی تا). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. عارفی، عباس (۱۳۸۸). معرفت و گونه های یقین. معارف عقلی. (۴) ۱۴ ص ۸۹-۱۱۲.
۱۲. عباس زاده، مهدی (۱۳۹۳). تحلیل معرفت در معرفت شناسی معاصر و فلسفه اشراق. نشریه ذهن، شماره ۵۹. ص ۵-۳۳.
۱۳. گلپینارلی، عبدالباقی (۱۳۹۵). نثر و شرح مثنوی (ج ۱)، دفتر دوم. ترجمه توفیق سبحانی تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. _____ (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج ۲). چاپ چهارم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران (۱۳۷۸). "حقیقت علم" میزگرد، قبسات، ش ۱۲، ص ۲-۵۳.
۱۷. مورودس، جورج (۱۳۸۶). آی باور به خدا. مطالعه در باب معرفت‌شناسی دین. تهران: نشر علم.

شبهه خدا به مثابه توهم کودکانه (بررسی و نقد الحاد روان‌شناختی فروید)

سید عبدالرئوف افضلی^۱، عزالدین رضانژاد^۲

چکیده

اگرچه فروید طراح این نظریه که می‌گوید "خداوند ساخته و پرداخته ذهن بشر است" نیست (چراکه پیش از او نیز این دیدگاه مطرح بوده است)، اما او بانی تقریر روان‌کاوانه این مطلب است. او با تکیه بر یافته‌های روان‌کاوانه خود، الحاد روان‌شناختی را پایه‌گذاری نموده و خاطر نشان می‌کند که خداوند حاصل توهم کودکانه بشر است. انسان همواره به امنیت نیاز دارد. وقتی کودک است این نیاز از طریق پدر تأمین می‌گردد، اما وقتی بزرگ می‌شود در یک فرایند روان‌شناختی از طریق جایگزین‌سازی پدر با خدا این کار انجام می‌گیرد. فروید تلاش می‌کند این مطلب را با پیاده‌سازی یافته‌های روان‌کاوانه خود در مورد جوامع ابتدایی و سپس ادیان توحیدی به اثبات برساند. فروید بدین منظور از زیرساخت‌هایی مانند جهان‌بینی علمی، داروینیزم و فیزیکالیزم نیز بهره برده است. در این نوشتار - که به شیوه تحلیلی - توصیفی نگاشته شده - نشان داده‌ایم که هم مبانی دیدگاه فروید و هم اصل دیدگاه او با ضعف‌ها و چالش‌های مهمی روبه‌رو است. از چالش‌های مهمی که دیدگاه او با آن روبه‌روست این است که وی به‌رغم آنکه در بحث مبانی علم‌گراست و شیوه علمی را تنها شیوه صحیح رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند، اما وقتی دیدگاه خود را مطرح می‌کند گویا از این شیوه غفلت می‌کند. دیدگاه او شرایط یک دیدگاه علمی را نیز ندارد؛ چراکه از شرایط دیدگاه علمی آزمون‌پذیری است که دیدگاه وی فاقد آن است. افزون بر این، بر فرض که دیدگاه او صحیح هم باشد، این دیدگاه مستلزم نفی خدا نیست.

واژگان کلیدی: خدا، توهم کودکانه، فروید، الحاد.

1. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

2. استاد و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

rauf_afzali@yahoo.com

rezanejad39@yahoo.com

نحوه استناد: افضلی، سیدعبدالرئوف؛ رضانژاد، عزالدین (۱۴۰۲). «شبهه خدا به مثابه توهم کودکانه

(بررسی و نقد الحاد روان‌شناختی فروید)»، حکمت اسلامی، ۱۰ (۳)، ص ۱۶۹-۱۹۰.

مقدمه

اگرچه امروزه از فروید^۱ به عنوان کسی یاد می‌شود که نظریه یا شبهه "خدا به مثابه توهم کودکانه" را مطرح کرده است. اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که این شبهه یا چیزی شبیه آن در گذشته‌های نسبتاً دور نیز مطرح بوده است؛ مثلاً به باور برخی، هیوم ۱۵۰ سال قبل از فروید شبهه‌ای شبیه شبهه فروید را مطرح کرده است. به زعم هیوم، بشر مذهب را برای دفاع از خود در برابر بلایای طبیعی و مواجهه با مرگ ساخته است. به سخن دیگر، مذهب ریشه ماورایی ندارد. ریشه مذهب را باید در درون افراد جست‌وجو کرد. ذهن افراد چیزی به نام مذهب را می‌سازد و از آن به عنوان یک مکانیزم دفاعی در برابر نامالایمات استفاده می‌کند (Hume, (n.d), p. 405).

همان‌گونه که برخی به درستی بیان کرده‌اند (Kenny, 2015, p. 112)، فویرباخ نیز قبل از فروید خاطر نشان کرده که مذهب ساخته و پرداخته تخیلات انسان است و این انسان است که خدا را ساخته است نه خدا انسان را. او راز همانندی خدا با انسان را نیز در این می‌دانست که چون خداوند همان تجسم آرزوهای برآورده نشده انسان است، از این رو خداوند شباهت تام و تمام به انسان دارد (Feuerbach, 2008, p. 8-180).

بنابراین اصل این مطلب که خداوند ساخته و پرداخته ذهن بشر است، چیز تازه‌ای نیست و گونه‌هایی

۱. زیگموند فروید (Sigmund Freud) (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹)، عصب‌شناس اهل اتریش و پدر علم روان‌کاوی، در فیریرگ به دنیا آمد و در وین به تحصیل علم پرداخت. پس از اتمام تحصیلات دانشگاهی، در زمینه‌های اختلالات مغزی و گفتاردرمانی و کالبدشناسی اعصاب میکروسکوپی، در بیمارستان عمومی وین به پژوهش پرداخت. او در سال ۱۸۸۵ مدرس دانشگاه شد و در سال ۱۹۰۲ به مقام استادی رسید.

فروید دانش‌آموخته علوم پزشکی بود، ولی شهرت او بیشتر در زمینه مسائل روان‌شناختی و روان‌کاوی بود. او در زمینه‌های گوناگون روان‌شناسی (مانند شخصیت، ضمیرخودآگاه، ضمیر ناخودآگاه، روان‌شناسی رشد، مسائل جنسی و...) نظریه‌های مهم و گوناگونی را مطرح کرده است. برخی از روان‌شناسان دیدگاه‌های فروید را مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این باورند که دیدگاه‌های او تنها بر پایه مشاهداتش در برخورد با بیماران شکل گرفته است و تاریخ مصرف آنها تمام شده. اما با این حال هیچ‌کس نمی‌تواند در تأثیرگذاری دیدگاه‌های فروید به خود تردیدی راه دهد (Reese, 1996, p.246).

از آن در گذشته نیز وجود داشته است. اما مطلبی که نسبتاً جدید است و آن را می‌توان دستاورد فروید نامید، آن است که فروید یک تقریر روان‌کاوانه از این شبهه ارائه می‌کند که بر مبنای آن، انسان از مذهب به‌عنوان یک مکانیزم دفاعی در برابر خطرات استفاده می‌نماید (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۵۳).

درباره شبهه فروید، آثار زیادی به زبان‌های مختلف، از جمله انگلیسی و فارسی به رشته تحریر درآمده است. در زبان انگلیسی علاوه بر فرهنگ‌نامه‌ها و دائرةالمعارف‌های تخصصی، تک‌نگاره‌هایی مانند خدا، فروید و دین، دیدگاه فروید و جنگ در مورد خدا، نقدی بر نقادی‌های اخیر فروید از باور دینی و مانند آن نیز در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد. برخی از این آثار، از جمله "خدا در اندیشه فیلسوفان غرب" به فارسی نیز ترجمه شده است. در این کتاب دیدگاه فروید در مورد خدا و دین نیز تا حدودی تقریر شده است. علاوه بر این، مقالاتی مانند بررسی و نقد رویکرد فروید به دین، بررسی و نقد نظریه منشاء دین از دیدگاه فروید، دین از منظر روان‌شناسی و مقایسه آن با رویکرد اسلامی و مانند آن نیز به بررسی و نقد دیدگاه فروید پرداخته است. این آثار اگرچه اصل شبهه را تا حدودی بیان کرده‌اند، اما به مبانی و زیربنای آن هیچ اشاره‌ای ندارند. ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد ابتدا مبانی شبهه فروید را تقریر و سپس خود این شبهه را بر پایه آثار خود فروید تبیین کنیم و دست آخر به نقد و ارزیابی آن بپردازیم.

۲. مبانی شبهه خدا به‌مثابه توهم کودکان

شبهه خدا به‌مثابه توهم کودکانه مانند هر شبهه دیگری مبتنی بر یکسری اصول و پیش‌فرض‌هایی است که فهم و درک آنها ما را در فهم این شبهه یاری می‌رساند. مبانی شبهه مزبور می‌تواند نظریات و دیدگاه‌های متعدد و متنوع باشد. اما ما در اینجا به فراخور نیاز، به برخی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۱. علم‌باوری (scientism)

همان‌گونه که برخی به درستی اشاره کرده‌اند، ما در عالم اندیشه با جهان‌بینی‌های متفاوت و گوناگونی روبه‌رو هستیم. افراد و گروه‌ها هر کدام به فراخور نیاز خود جهان‌بینی مدنظر خود را انتخاب می‌کنند. جهان‌بینی فلسفی، جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی علمی برخی از این جهان‌بینی‌هاست. هر کدام از این جهان‌بینی‌ها ویژگی‌ها و کارکردهای خاص خود را دارد (ر.ک به: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۵-۲۷).

تبع در آثار و سخنان فروید نشان می‌دهد که وی از میان انواع جهان‌بینی‌هایی که وجود دارد جهان‌بینی علمی را برگزیده و براساس اصول این جهان‌بینی مشی می‌کند. از منظر وی، روش فلسفی یک روش اشتباه است. فیلسوفان به غلط در مفاهیم، واژه‌ها و کلمات تصرف می‌کنند و معانی آنها را آن‌قدر توسعه می‌دهند که چیزی از معنای اولی آنها باقی نمی‌ماند. از منظر وی،

فیلسوفان مفهوم «خدا» را به یک معنای انتزاعی به کار می‌برند که ربطی به واقعیت‌های خارجی ندارد و همین امر باعث می‌شود که آنها بر دیگران فخر بفروشند و بگویند ما به سطحی از واقعیت الهی دست یافته‌ایم که دیگران از درک آن عاجزند و از این طریق ایمان خود را نیز به رخ بکشند، غافل از اینکه به گمان فروید خدای آنها یک شیخ و سایه‌ای بیش نیست که فاقد اقتدار و حضور خدای ادیان است (Freud, 1961, p. 32).

به گمان فروید، برخی معتقدند درست است که مبانی اندیشه دینی از استحکام لازم برخوردار نیست. اما از آنجاکه اندیشه دینی تأثیر بسیار ژرفی بر زندگی و رفتار انسان بر جای می‌گذارد، باید به گونه‌ای رفتار کرد که «گویا» اندیشه دینی درست است. از منظر فروید، این نوع استدلال کردن به درد کسی جز فیلسوفان نمی‌خورد. یه گمان وی، فقط یک فیلسوف می‌تواند به خودش بقبولاند که یک اندیشه از یک طرف نادرست باشد و از طرف دیگر نیز باید به آن التزام داشت. کسانی که تمایلات فلسفی ندارند نمی‌توانند به این قبیل رفتارها تمایل نشان دهند (Ibid, p. 29).

فروید فقط به رد جهان‌بینی فلسفی بسنده نمی‌کند. بلکه جهان‌بینی دینی را نیز مردود اعلام می‌کند (Ibid, p. 31). از آنجاکه رد مقوله دین از سوی فروید به مباحث بعدی ما مربوط می‌شود، اکنون به آن نمی‌پردازیم.

فروید از میان جهان‌بینی‌های متنوع، از جهان‌بینی علمی و روش علمی به شدت دفاع می‌کند و آن را تنها راه درست اندیشیدن و راه یافتن به واقع تلقی می‌کند. از منظر وی، معماهای جهان یک‌باره به روی ما گشوده نمی‌شود. ما تنها به کمک علم می‌توانیم آهسته آهسته به کنه واقعیت هستی پی ببریم. اما باید توجه داشت که از منظر فروید، تنها راه قابل اعتماد برای رسیدن به این مهم، اتکا به روش علمی و استفاده از آن می‌باشد (Ibid).

فروید در جاهای متفاوت به التزام خود به روش علمی و جهان‌بینی علمی اذعان کرده است. به گمان وی، جهان‌بینی‌ای که براساس علم بنا شده است، قطع نظر از تأکید آن بر دنیای واقعی بیرونی، ویژگی‌های عمدتاً سلبی نظیر مخالفت نکردن با حقیقت و نفی توهمات را نیز در بردارد. به گمان وی، هر یک از ما انسان‌ها که از وضع موجود ناخرسند باشد می‌تواند برای تسلای ذهنی خود در پی چیزی بیش از این باشد. او می‌تواند در هر جایی که امکان دارد به دنبال یافتن آن باشد و نباید او را از جست‌وجو منصرف کرد. او می‌تواند به راه غیر علمی خود ادامه دهد. اما ما نمی‌توانیم براساس گزارش او به نحو متفاوتی بیندیشیم (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۲۹).

۲-۲. داروینیسم (Darwinism)

فروید از جهات متعدد تحت تأثیر اندیشه داروین قرار دارد. او این نظریه داروین را می‌پذیرد که

انسان از نسل میمون است و امتیاز ویژه‌ای نسبت به دیگر جانداران ندارد و از آن به‌عنوان «گام مهمی به سوی حقیقت» یاد می‌کند. به گمان وی، ابتدا وقتی نظریه تکامل داروین مطرح گردید، این نظریه با مقاومت سختی مواجه شد و سال‌ها طول کشید تا این دیدگاه جایگاه واقعی خود را در اذهان پیدا کند و به‌عنوان دیدگاهی مطرح شود که نمایان‌گر حقیقت است (Freud, 1939, p. 108).

فروید نه تنها نظریه تکامل داروین را در مورد نسل انسان می‌پذیرد، بلکه شیوه شکل‌گیری نخستین جوامع بشری را نیز بر پایه دیدگاه داروین تجزیه و تحلیل می‌کند. به گمان وی، همان‌گونه که نظریه تکامل داروین درست است و حقیقت را نشان می‌دهد، این دیدگاه وی نیز درست است که جوامع اولیه بشر شبیه جوامع میمون‌ها بوده است. یعنی همان‌گونه که جوامع میمون‌ها جوامع مردسالار است و بر پایه حاکمیت یک نر قوی شکل می‌گیرد، جوامع اولیه بشر نیز بر پایه قدرت یک مرد نیرومند شکل می‌گرفت. این مرد نیرومند رهبری و هدایت گروه را به عهده می‌گرفت و با چالش‌ها و تهدیدها - و لو آنکه این تهدیدها از سوی فرزندان ذکور خود او متوجه گروه می‌شد - برخورد قاطعانه می‌کرد و همین امر باعث می‌شد که فرزندان ذکور رهبر گروه فرار کنند و در جاهای دیگر یک زندگی «گله‌ای» دیگر را شروع کنند و با سرقت زنان از گروه‌های دیگر به حیات خود ادامه دهند. در میان این برادران فراری نیز گاهی بر سر رهبری گروه و تصاحب زنان کشمکش و تشاح درمی‌گرفت. اما این امر گاهی آن قدر به قتال و نزاع‌های طولانی منجر می‌شد که خود آنها تصمیم می‌گرفتند نزاع را رها کنند و توافق کنند که از بیرون از گروه زن اختیار کنند و نسبت به تصاحب قدرت نیز از خود بردباری بیشتر نشان دهند (Ibid, p. 3-130).

شارحان دیدگاه فروید نیز همین استنباط را از دیدگاه‌های او در خصوص چگونگی شکل‌گیری نخستین جوامع بشری دارند. به گمان آنها نیز فروید در ترسیم نحوه شکل‌گیری جوامع اولیه بشر از الگوی ارائه‌شده از سوی داروین ملهم بوده است (Kenny, 2015, p. 64).

۲-۳. فیزیکیالیزم (physicalism)

فیزیکیالیزم دیدگاهی است که بر پایه آن همه چیز فیزیکی یا از لوازم و تبعات امور فیزیکی است. این نظریه شبیه نظریاتی است که در گذشته درباره منشأ جهان بیان می‌شد که بر پایه برخی از آنها آب منشأ جهان بود و بر پایه برخی دیگر، وجود یک امر ذهنی بود. همچنان‌که نظریات تالس یا بارکلی در مورد حقیقت هستی یک دیدگاه تقلیل‌گرایانه بود و همه چیز را به یک عنصر (مثلاً آب یا اندیشه) تحویل می‌برد، نظریه فیزیکیالیزم نیز یک نظریه تقلیل‌گرایانه است که براساس آن، همه چیز فیزیکی یا وابسته به امور فیزیکی است و چیزی خارج از امور فیزیکی وجود ندارد.^۱ بر پایه این نظریه، امور ذهنی در بدو

1. Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017)

نظر ممکن است چیزی جدا از امور فیزیکی باشد. اما با مذاقه و تحلیل معلوم می‌شود که چیزی جز امور فیزیکی نیست. از منظر برخی، قرن نوزدهم قرن سلطه ایده‌آلیست بود. اما قرن بیستم، به‌خصوص بعد از دهه شصت، شدیداً تحت تأثیر فیزیکالیست‌ها قرار گرفت (Stoljar 2010, p. 226). اگرچه فیزیکالیزم یک نظریه نسبتاً جدید است و فروید نیز به صراحت بیان نکرده که وی فیزیکالیزم را به‌عنوان یکی از مبانی نظری خود پذیرفته است، اما سخنان او به‌گونه‌ای است که تأمل در آنها انسان را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌سازد که وی این اصل را پذیرفته است و بر پایه آن نظریه‌پردازی می‌کند؛ مثلاً وقتی فروید تأکید می‌کند که ضرورت‌های زندگی باعث به‌وجود آمدن مذهب شده است، در واقع می‌خواهد مذهب را فروبکاهد به یک امر مادی و فیزیکی. وی در جایی تصریح می‌کند: همان‌گونه که ضرورت دیگر دستاوردهای تمدن بشر را توجیه می‌کند، ظهور و رواج مذهب را نیز تبیین می‌نماید. به سخن دیگر، این ضرورت‌های زندگی بوده است که باعث شده انسان مذهب را بسازد و از آن به‌عنوان یک مکانیزم دفاعی استفاده نماید (Freud, 1961, iv). وقتی عامل به‌وجود آورنده مذهب مادی باشد، خود مذهب نیز به اقتضای سنخیت بین معلول و علت مادی خواهد بود.

همچنین وقتی وی تفکر انسان مذهبی را با تفکر کودک یکی گرفته، خاطر نشان می‌کند: همان‌گونه که کودک نمی‌تواند بین خیال و واقعیت تفاوت قایل شود، انسان مذهبی نیز نمی‌تواند بین واقعیت و خیال تفکیک کند (Ibid, p. 58). در واقع جهت‌گیری خود را نسبت به امور متافیزیکی و عدم پذیرش آنها به نمایش می‌گذارد. موضع‌گیری وی در خصوص رؤیا و تبیین آن به‌عنوان تجلی آرزوها یا حالات روحی در دوران کودکی نیز نمایان‌گر همان رویکرد تقلیل‌گرایانه او است که بر پایه آن، همه چیز به امور فیزیکی تقلیل پیدا می‌کند (Freud, 2010, p. 71).

۳. تبیین شبهه

زیگموند فروید، روان‌کاواوتریشی، بر این باور است که خدا حاصل توهم کودکانه بشر است و در خارج چیزی به نام خدا نداریم که رتق و فتق امور را به عهده داشته باشد. او این نظریه را از طریق روان‌کاوی و تفسیر پدیده‌های اجتماعی، از جمله خدا‌باوری بر مبنای موازین روان‌کاوی به‌دست می‌آورد. بنابراین کار وی دو بعد دارد؛ بعد روان‌شناختی و بعد جامعه‌شناختی. از منظر وی، روان‌شناسی مبنای جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. برای آشنایی با شبهه وی، نخست باید با کلیدواژه‌های روان‌کاوی او آشنا شد و سپس بر این رسید که وی چگونه از این مفاهیم در تفسیر پدیده‌های اجتماعی، از جمله مذهب استفاده می‌نماید.

۳-۱. یافته‌های روان‌کاوانه فروید

از منظر فروید، روان انسان دارای دو سطح هشیار (conscious) و ناهشیار (unconscious) است. سطح ناهشیار روان انسان در مقایسه با سطح هشیار روان او بسیار بزرگ‌تر است. برخی این دو سطح را به یخ روی آب تشبیه کرده‌اند که مقدار پیدای آن مشابه بخش هشیار روان انسان است و اما مقدار ناپیدای آن - که بسی بزرگ‌تر از بخش پیدای آن است و در زیر آب قرار دارد - مشابه بخش ناهشیار روان انسان می‌باشد. بین دو سطح، سطح نیمه هشیار (sub-conscious) قرار دارد که مخزن خاطرات، ادراکات و افکاری است که ما در لحظه به صورت هشیار از آنها آگاه نیستیم، ولی می‌توانیم آنها را به راحتی به هشیاری فراخوانیم (شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹). فروید بخش هشیار روان انسان را به سه بخش کوچک‌تر تقسیم کرده است که از آنها به من (ego) فرامن (super ego) و نهاد (Id) یاد کرده است (Reese, 1996, p. 246).

نهاد همان میل و غریزه جنسی است که از بدو تولد در انسان وجود دارد و در وهله نخست، خود را در قالب لذت‌های دهانی و مقعدی نشان می‌دهد. این قبیله امیال انسان را به سمت برآورده کردن لذت‌های جنسی سوق می‌دهد. فروید اگرچه از تعبیر «لذت‌های جنسی» استفاده می‌کند. اما منظور او صرفاً لذت‌های جنسی نیست، بلکه همه انواع لذات را در بر می‌گیرد. شاید دلیل استفاده از این تعبیر آن باشد که لذت جنسی مهم‌ترین و برجسته‌ترین نوع لذت است. لذت جنسی هم دارای انواع و اقسامی است. برخی از انواع لذات جنسی مورد قبول جوامع است، اما برخی از اقسام لذات جنسی از سوی جوامع مورد پذیرش نیست. از منظر فروید، میل جنسی شاخص همه لذت‌ها است (Ibid).

فرامن همان ارزش‌ها یا باید و نبایدهایی است که از طریق فرهنگ و اجتماع وارد ذهن انسان شده و اکنون جزئی از شخصیت او را تشکیل می‌دهد. این بعد از شخصیت انسان گاهی در تلائم با بعد دیگر شخصیت انسان یعنی نهاد او است که در این صورت مشکلی پیش نمی‌آید و انسان در این صورت - اگر چنین فرضی وقوع داشته باشد - زندگی آرام و بدون دغدغه‌ای را تجربه می‌نماید؛ اما گاهی هم است - که اغلب این گونه است - که این بعد از شخصیت انسان در تلائم با نهاد او نیست؛ بلکه در تعارض با او قرار دارد. نهاد انسان را به سمت و سوی برآورده کردن بی قید و بند لذات جنسی می‌کشاند؛ اما فرامن انسان را از این کار باز می‌دارد. در این قبیله موارد است که انسان در شخصیت خود یک نوع تعارض و ناهمگنی را تجربه می‌کند. نهاد او را سمتی می‌کشاند و فرامن به سمت دیگر (Ibid).

این تعارضات به همین صورت ادامه پیدا نمی‌کند؛ چراکه در این صورت شخصیت انسان متلاشی می‌گردد و انسان نمی‌تواند تصمیم مقتضی را در موارد لازم اتخاذ نماید. از این روی یک بعد دیگر شخصیت انسان - که فروید از آن به «من» تعبیر می‌نماید - پا در میانی می‌کند. با پادرمیانی

من آن بخش از تمایلات جنسی که مورد قبول جامعه و فرهنگ حاکم است مورد پذیرش قرار می گیرد و انسان می تواند مطابق آنها عمل کند و در راستای برآورده کردن آنها گام بردارد. اما آن بخشی از تمایلات جنسی که مورد تأیید و پذیرش جامعه نیست، طبعاً پس زده و سرکوب خواهد شد.

از منظر فروید، تمایلات جنسی ای که سرکوب می گردد کاملاً از میان نمی رود. بلکه در ساحتی از روان انسان که او از آن به «ناهشیار» یاد می کند سرآزیر می گردد و در آنجا به صورت نامحسوس به حیات خود ادامه می دهد و به طور غیر مستقیم زندگی انسان را تحت تأثیر خود قرار می دهد. ممکن است انسان مدعی باشد که زندگی او به دلخواه خود او اداره می گردد و عامل دیگری بر آن تأثیر ندارد. اما واقعیت ها نشان از آن دارد که وضع از این قرار نیست، بلکه زندگی او به صورت بسیار گسترده تحت تأثیر تمایلات سرکوب شده موجود در ناهشیار او است.

تمایلات سرکوب شده اگر به صورت معمول به تأثیرگذاری خود ادامه دهد و در این مسیر خللی به وجود نیاید مشکلی پیش نمی آید و انسان می تواند زندگی طبیعی و معمولی خود را تجربه کند. مشکل زمانی پیش می آید که در روند تأثیرگذاری ساحت ناهشیار بر ساحت هشیار روان انسان خللی پیش آید و این فرایند دچار اختلال گردد. با مختل شدن روند طبیعی تأثیرگذاری ناهشیار بر هشیار انسان مشکلی به وجود می آید که فروید از آن به روان رنجوری (neurosis) یاد می کند. روان کاوان با مطالعه ناهشیار افراد روان رنجور از طریق تأمل در رویاهای آنها یا کلماتی که آنها به صورت ناخودآگاه بر زبان جاری می کند یا اسامی ای که آنها باز هم به صورت ناخودآگاه یادآوری می نمایند دقیقاً مشخص می کنند که روند تأثیرگذاری کدام دسته از تمایلات سرکوب شده دچار اختلال شده است و باید در جهت رفع آنها گام برداشته شود (Ibid).

۲-۳. بهره گیری از یافته های روان کاوانه در تحلیل پدیده های اجتماعی - مذهبی

بر پایه یافته های روان کاوانه فروید، پسر تمایل به مادر و دختر تمایل به پدر دارد، اما هیچ کدام به دلیل موانعی که وجود دارد نمی تواند به هدف خود برسد. پدر مانعی است که پسر برای رسیدن به مادر با آن روبه رو است و مادر مانعی است که دختر برای رسیدن به پدر با آن مواجه می باشد. اما در عین حال کودک می داند که او به حمایت های والدین، به خصوص پدر نیاز دارد و بدون مراقبت آنها نمی تواند به حیات خود ادامه دهد.

بنابراین احساسی که نسبت به والدین، به ویژه پدر وجود دارد، یک احساس دوگانه (ambivalent) است. کودک از یک سو به پدر عشق می ورزد و به او نیاز دارد؛ چراکه پدر حامی او است. از سوی دیگر، کودک از پدر متنفر است و می خواهد پدر نباشد؛ چراکه پدر مانع رسیدن او به مادرش است و او به خاطر پدر مجبور است احساساتش را نادیده بگیرد و آنها را سرکوب کند و از این طریق آنها را به ساحت ناهشیار روان خود منتقل نماید. بدین ترتیب، کودک از سویی می خواهد

از شر پدر راحت شود و دیگر سایه پدر بالای سرش نباشد، و از سویی هم می‌خواهد پدر باشد؛ چراکه به حمایت‌های او نیاز دارد. به گمان فروید، پسر از یک‌سو از پدر متنفر است، چراکه پدر مانع رسیدن او به قدرت و دسترسی او به مادر است، و از سوی دیگر او را دوست می‌دارد و به او عشق می‌ورزد. با توجه به همین معناست که وقتی زنی شوهرش را از دست می‌دهد یا دختری بی‌مادر می‌شود، دچار عذاب وجدان می‌شود که نکند در حق متوفی کوتاهی کرده باشد و متوفی در اثر کوتاهی او از بین رفته باشد (Ibid, p. 69-70). به نظر برخی، این خودخوری‌ها دلیل دارد و دلیل آن هم این است که بازمانده نسبت به متوفی احساس دوگانه دارد؛ از یک‌سو به او عشق می‌ورزد و از سوی دیگر هم از او متنفر است و به چشم مانع به او نگاه می‌کند و همین امر باعث می‌شود که او خود را در معرض تقصیر بداند و از این جهت به ملامت خود پردازد (Thurschwell, 2000, p. 166).

به گمان فروید، اگر در رفتارهای اجتماعات اولیه بشر دقت و تأمل کنیم می‌بینیم که آنها نیز نسبت به پدران خود چنین برخوردی داشتند. آنها پدران خود را می‌کشتند، اما جایگاه و نام آنها را هم چنان حفظ می‌کردند. پس سرّ اینکه آنها جایگاه پدر را هم چنان حفظ می‌کردند این بود که آنها به پدر نیاز داشتند (Freud, 1919, p. 69-70).

فروید به تبع داروین (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۸) معتقد است که جوامع اولیه بشر جوامع مردسالار بوده که در رأس آنها یک مرد قرار داشته است. این مرد قدرت نامحدود داشت و کسی نمی‌توانست با او مخالفت کند یا در مالکیت زنان با او سهیم شود. او با قدرت نامحدودی که داشت، از یک‌سو مواظب قدرت خودش بود و از سوی دیگر نیز نگران حفاظت از امنیت جامعه بود. فرزندان ذکور او که به دلیل نارضایتی از وضع موجود دور از مجموعه به‌سر می‌بردند، باهم دست به یکی می‌کردند و روزی به جامعه تحت رهبری پدر حمله‌ور می‌شدند. او را می‌کشتند و زنان او را تصاحب می‌کردند. آنها به صرف کشتن پدر اکتفا نمی‌کردند. بلکه بدن او را نیز پاره پاره می‌کردند و می‌خوردند و از این طریق فاصله خود با پدر را از میان بر می‌داشتند و بین خود و پدر عینیت برقرار می‌کردند (Freud, 1919, p.5-164).

اتفاقی که در مذهب افتاد این بود که آمدند و جایگاه پدر را به خداوند دادند. در توتیم‌پرستی (Totemism) - که نوعی از ادیان اولیه است - توتیم که نوعی حیوان است این جایگاه را دارد. همان احساس دوگانه که نسبت به پدر وجود داشت، نسبت به توتیم نیز به‌نحوی وجود دارد. قبایل توتیم‌پرست از یک‌سو توتیم (Totem) را نماد وحدت و یکپارچگی و قدرت خود می‌دانستند و به آن احترام قائل بودند و از سوی دیگر، توتیم را ذبح می‌کردند و گوشت آن را می‌خوردند (Thurschwell, 2000, p. 98). در این مرحله از حیات بشر - همان‌گونه که مشاهده می‌شود - ما شاهد توسعه مفهوم پدر به اشیاء پیرامونی هستیم.

در ادیان ابراهیمی و توحیدی، جایگاه پدر توسعه بیشتری پیدا می‌کند و انتزاعی‌تر می‌شود و پدر

همان خدایی می‌شود که خالق آسمان و زمین است و موجودات تحت اختیار و اراده او قرار دارند. بنی اسرائیل موسای پیامبر را به‌عنوان یک پدر که مانع رسیدن قوم خود به لذایذ است می‌کشند، اما جایگاه او را در قالب خدای موسی حفظ می‌کنند؛ چراکه به چنین چیزی نیاز دارند.

بشر می‌خواهد همان‌گونه که در اوان کودکی تحت الحمایه پدر قرار داشت و در کنف حمایت‌های او روزگار سپری می‌کرد، اکنون که بالغ شده و رشد یافته است نیز حامی داشته باشد و حامی او اکنون خدایی است که جهان در اختیار او است و این‌گونه است که انسان احساس آرامش می‌کند و خطرات و تهدیدهایی که از ناحیه طبیعت متوجه او می‌شود را نادیده می‌گیرد و به آنها وقعی نمی‌نهد.^۱

در مسیحیت نیز همین اتفاق به‌نحو دیگر تکرار می‌شود. در مسیحیت، حضرت مسیح ﷺ پسر است و حامی و پشتوانه مسیحیان به‌شمار می‌رود و به این دلیل جان خود را از دست می‌دهد که قتل خدای پدر را جبران کند و خود به‌نحوی جای پدر را می‌گیرد (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۹). او را صرفاً به این دلیل که او مانعی در راه رسیدن آنها به لذایذ دنیوی است و اجازه نمی‌دهد که آنها به‌گونه‌ای که دلشان می‌خواهد رفتار کنند و از لذایذ زودگذر دنیوی خود را بهره‌مند سازند، به صلیب می‌کشند. اما همین مسیحیان به دلیل همان احساس دوگانه داشتن نسبت به پدر، دوست نداشتند که پدر را به‌طور کامل نسیت و نابود کنند. آنها حضرت مسیح را به صلیب کشیدند، اما جایگاه و نام او را در قالب خدای پدر حفظ کردند (Freud, 1919, p. 59-60). به گمان وی، تشابهاتی که بین آیین‌های ادیان اولیه و تشریفات آیین مسیحیت وجود دارد بسیار جالب توجه و بیش از حد انتظار است (Freud, 1939, p. 135).

شارحان فروید نیز به این نکته اذعان کرده‌اند. به گمان آنان، از سخنان فروید بر می‌آید که وی آیین مسیحیت را ادامه همان آیین توت‌م می‌داند و نه چیز دیگر. این فرایند اگرچه در کودک به‌صورت بسیار آشکار مشاهده می‌شود - که چگونه می‌خواهد هم پدر را داشته باشد و هم نداشته باشد - اما در جوامع ابتدایی و سپس در ادیان ابتدایی و سرانجام در ادیان جهانی (مثل یهودیت و مسیحیت) نیز قابل مشاهده است (Thurschwell, 2000, p. 5-64).

در تمامی این موارد مشاهده می‌شود که مفهوم خدا برخاسته از یک توهم کودکانه است. بشر دوست دارد هم‌چنان که در کودکی از حمایت و مراقبت پدر برخوردار بود، وقتی بزرگ می‌شود نیز این حمایت‌ها ادامه داشته باشد. در اوان کودکی این حمایت‌ها از طریق پدر واقعی در خانواده انجام می‌شود. اما در اوان بزرگسالی این کار در قالب اعتقاد به خدا انجام می‌پذیرد. به گمان فروید، این امر که بی‌پناهی کودکی و احتیاج به پدر منشأ نیاز به دین است، قابل منازعه نیست؛ به‌ویژه که این

1. Thomas W. Smythe, *A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief*, p. 13. Available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf.

احتیاج صرفاً احتیاج دوران کودکی نیست، بلکه در دوران بزرگسالی نیز این احتیاج به نحوی وجود دارد. به سخن دیگر، همان ترسی که منشأ احتیاج به پدر در دوران کودکی بود، در دوران بزرگسالی نیز وجود دارد. در کودکی این احتیاج از طریق پدر برطرف می‌شود، اما در بزرگسالی رافع آن موجودی به نام خداوند است که جایگزین پدر می‌گردد.^۱

فروید در جایی در خصوص نحوه مراقبت دین از بشر خاطرنشان می‌کند که دین به دو شیوه از بشر محافظت می‌کند؛ نخست آنکه از او در برابر خطرات برخاسته از عوامل طبیعی (مانند سیل، زلزله، سونامی و مانند آن) حمایت می‌کند، دوم آنکه آسیب‌هایی که از سوی جامعه متوجه او می‌شود را نیز کاهش می‌دهد (Freud, 1961, p. 18).

فروید در نامه‌ای به جونک تصریح می‌کند که ریشه اصلی نیاز انسان به دین، در ماندگی کودکانه او است. کودک در ماندگی و بیچارگی خود را از طریق مراجعه به پدر برطرف می‌کند، اما بزرگسالان این کار را با مراجعه به تعالیم مذهبی و سکونی که از این طریق به دست می‌آورند رفع و رجوع می‌نمایند (Palmer, 1997, p. 2).

به گمان فروید، آن‌گونه که شارحان او نیز متذکر شده‌اند، این کار درست نیست؛ چراکه مبتنی بر یک توهم بیجا است و ربطی به واقعیت‌های بیرونی ندارد. بشر بهتر است به جای روی آوردن به این قبیل توهمات، به حیات عقلانی رجوع کند و مشکلات خود را با سرانگشتان علم و عقل و پژوهش حل و فصل نماید. اندیشه دینی از منظر او اندیشه کودکانه است که به دوران کودکی بشر مربوط می‌شود. بشر مدرن اندیشه‌های دینی را با اندیشه علمی جایگزین می‌سازد (Thurschwell, 2000, p. 8-56). از نظر فروید، دین به مثابه بیماری فراگیر روانی است که از عقده جنسی نشئت می‌گیرد و به مرور از میان می‌رود. دین ممکن است در کوتاه‌مدت انسان را به خود مشغول کند، اما در بلندمدت این عقل و تجربه است که زمام امور را به دست می‌گیرد (کونگ، ۱۹۸۹، ص ۵۲۶-۵۲۷). بنابراین از منظر فروید، خدا به مثابه یک توهم کودکانه است که بشر در بزرگسالی گرفتار آن شده است. کودک به دلیل ضعف و ناتوانی همیشه به وجود پدر نیاز دارد و با بودن پدر احساس آرامش و امنیت به او دست می‌دهد، اگرچه پدر برای او مانع نیز به حساب می‌آید؛ چراکه پدر اجازه نمی‌دهد او به همه خواسته‌های خودش برسد. از این رو بشر اولیه که بیشتر با اندیشه‌های کودکانه زندگی می‌کرد، با کشتن پدر و جایگزین کردن او با توتم و سپس با خدای متافیزیکی تلاش کرد که پدر به مثابه مانع را از سر راه خود برچیند، اما پدر به مثابه حامی و پشتیبان را هم چنان با خود داشته باشد

1. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. JAMES STRACHEY, pp. 6-7, available at: <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf>.

و از این طریق بود که مفهوم خدا متولد شد؛ خدایی که از بشر در برابر خطرات و بلاهای طبیعی و همچنین شداید و نارسایی‌های اجتماعی محافظت می‌نماید.

۴. نقد شبیه

نظریه یا شبیه فروید را می‌توان از منظرهای مختلف نقادی کرد. در سطور زیر، ما به برخی از نقادی‌های مهمی که می‌توان از این نظریه به عمل آورد اشاره می‌کنیم.

۴-۱. دفاع‌ناپذیر بودن مبانی نظریه فروید

همان‌گونه که بیان شد، از کلمات فروید بر می‌آید که وی اموری مانند علم‌گرایی، داروینیزم و فیزیکالیزم را به‌عنوان مبانی دیدگاه خود برگزیده است و یا دیدگاه او به‌گونه‌ای است که بدون پذیرش این امور نمی‌توان آن را پذیرفت و از آن دفاع کرد. اما تحقیقات نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این مبانی نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه هر کدام در معرض اشکالات و ایرادات متفاوتی قرار دارد. علم‌گرایی چه به معنای منحصر کردن روش صحیح در روش علمی و چه به معنای بسط روش علوم تجربی به غیر علوم تجربی (Stenmark, 2003, p. 783) قابل قبول نیست.^۱ روش تجربی یکی از روش‌ها است، نه تنها روش مورد قبول.

۱. می‌دانیم که تأکید بر علم‌باوری به معنای رد و تحقیر دیگر دانش‌ها، از جمله فلسفه است. شاید علت اینکه غربی‌ها نسبت به فلسفه رویکرد نامهربانانه دارند، ضعف‌های موجود در فلسفه غرب باشد. همان‌گونه که برخی به‌درستی توضیح داده‌اند، حقیقت این است که غرب در آنچه حکمت الهی نامیده می‌شود بسیار عقب است و شاید عده‌ای نتوانند بپذیرند که غرب به فلسفه الهی مشرق و به‌خصوص فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیادی به پا می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است. در ترجمه‌های فلسفه غربی به مطالب مضحکی بر می‌خوریم که به‌عنوان مطالب فلسفی از فیلسوفان بسیار بزرگ اروپا نقل شده است. همچنین به مطالبی بر می‌خوریم که نشان می‌دهد فیلسوفان دچار برخی مشکلات در مسائل الهی بوده‌اند و نتوانسته‌اند آنها را حل کنند. یعنی معیارهای فلسفی آنها نارسا بوده است. بدیهی است که این نارسایی‌ها زمینه فکری را به نفع ماتریالیسم آماده می‌کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۹۳).

فلسفه را نمی‌توان نادیده گرفت. فلسفه منافع زیادی برای بشر به ارمغان می‌آورد. یکی از این منافع، تبیین «سعادت» و نحوه نیل به آن است. بحث معرفت و سعادت از مباحثی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته، ولی ایجاد رابطه میان معرفت و سعادت و بهره‌مندی از مقوله معرفت به‌عنوان راه‌کاری برای رسیدن به سعادت از اموری است که در حکمت متعالیه به نیکی تبیین گردیده است. ملاصدرا پس از آنکه مفهوم فلسفی سعادت را بیان می‌کند، همانند بسیاری از دیگر فیلسوفان، سعادت انسان را در اتحاد با عقل بالفعل می‌داند. از نظر ملاصدرا هر چیز کمال خاص خود را دارد و سعادت آن چیز در گرو رسیدن به آن غایت است. غایت انسان از نظر صدرا اتصال به عقل بالفعل است و از این‌رو سعادت انسان نیز در تحقق این امر می‌باشد. سازوکار رسیدن به مرتبه عقل بالفعل کسب معرفت نسبت به صورت‌های عقلانی (فلسفه‌ورزی) و تقویت مستمر معرفت درباره این موجودات نورانی است. این امر به‌تدریج سبب می‌شود که ماده نفس با پذیرش صورت‌های عقلی متکامل‌تر تکامل یابد و سرانجام با عقل فعال اتحاد یابد. به طبع، اتصال به عقل فعال به‌عنوان علت پدیدآورنده نفس زمینه‌ساز بهجت، سعادت و لذت‌مندی و وصف‌ناپذیر در نفس - که اکنون عقل است - می‌گردد (ر.ک به: افضل، ۱۳۸۸، ش ۱۴، ص ۷-۳۲).

در منطق اسلامی دوروش مطرح گردیده است؛ روش تجربی که همان روش استقرایی^۱ یا تمثیلی است و روش قیاسی یا روش تعقلی. در روش تجربی، یا سیر از جزئی به کلی است که آن را استقراء می‌نامند (مظفر، ۱۴۲۷ق، ۲۶۴) و یا از جزئی به جزئی است که آن را تمثیل گویند (همان، ۲۶۸). اما در روش قیاسی، سیر از کلی به جزئی است (همان، ۲۰۳). این دوروش هیچ ناسازگاری‌ای باهم ندارد. یک مکتب هم می‌تواند از روش تجربی استفاده کند و هم می‌تواند از روش قیاسی بهره برد. استفاده از هر یک از این دو روش، با توجه به موقعیت فرق می‌کند. اگر موقعیت ایجاب کرد، از روش تجربی استفاده می‌کنیم و اگر موقعیت اقتضاء روش قیاسی را داشت، از روش قیاسی استفاده می‌کنیم. در اموری مانند محسوسات، روش تجربی بیشتر به‌کار می‌آید. ازاین‌رو باید از در این قبیل موارد از این روش باید استفاده کرد. اما در امور انتزاعی و فلسفی که حواس کاربردی ندارد، چاره‌ای نیست جز آنکه بیاییم از روش قیاسی استفاده کنیم.

البته برخی از محققان تفاوت روش تعقلی با روش تجربی را به‌گونه دیگر بیان کرده‌اند. از منظر این افراد، تفاوت روش قیاسی و تجربی در شکل و صورت نیست؛ چراکه در هر دو از قیاس استفاده می‌شود. نهایت آنکه در یکی استفاده از قیاس به‌طور صحیح انجام می‌شود و در دیگری این بهره‌گیری به‌درستی انجام نمی‌پذیرد، بلکه در مضمون و محتوای آنهاست. محتوای قیاس با محتوای تجربه یکسان نیست. در روش قیاسی از بدیهیات یا امور منتهی به بدیهی استفاده می‌کنیم اما در روش تجربی از امور غیر بدیهی (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۱).

موضوع بدون اختلاف در اینجا این است که روش قیاسی و روشی تجربی دوروش مجزا هستند که مکمل یکدیگرند و هر کدام در موقعیت خاصی به‌کار می‌آید و اینکه بیاییم یکی از آنها را با دیگری جایگزین کنیم، کار درستی نیست؛ چیزی که کسانی مثل فروید گرفتار آن شده است.

اما در خصوص مبنای داروینیزم باید اعتراف کرد که این نگاه امروزه غالب است. از دیدگاه بقای اصلح داروین نه تنها در خصوص جانداران، بلکه در مورد امور غیر جاندار نیز استفاده می‌شود. بسیاری از طرفداران دموکراسی و لیبرالیزم بر این مطلب تکیه می‌کند که باید اندیشه‌ها را آزاد گذاشت و نباید نگران بود که با آزاد گذاشتن اندیشه بر سر بشر چه می‌آید؛ چراکه یک دست نامرئی به نام «بقای اصلح» اندیشه‌ها را کنترل و سانسور می‌کند و از میان اندیشه‌ها، اندیشه‌ای امکان رشد و گسترش می‌یابد که «اصلح» باشد و از نظر توانایی و ظرفیت نسبت به رقبای خود قوی‌تر و قابل قبول‌تر باشد (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳-۵۱۴).

۱. البته روش استقرایی را شاید بتوان روش تجربی نامید. اما خود تجربه در منطق اسلامی غیر از استقراء است. مجربات می‌تواند به کار برهان بیاید، اما مستقرنات این‌گونه نیستند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک به: افضل، ۱۳۸۷، ش ۳، ص ۱۴۴-۱۱۷)

اما با این وجود باید چنین اعتراف کرد که این دیدگاه هنوز یک فرضیه است و آزمون‌های لازم را برای رسیدن به یک نظریه منسجم علمی پشت سر نگذاشته است. درست است که یک سری توجیهاتی به نفع این نظریه وجود دارد و با توجه به آن توجیهات می‌توان گفت چنین دیدگاهی ممکن است و از وقوع آن هیچ محالی لازم نمی‌آید. اما در عین حال، تا زمانی که این فرضیه از کوره آزمون‌ها بیرون نیامده باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان یک دیدگاه مسلم علمی در نظر گرفت و بر پایه آن ساختمان‌های معرفتی دیگر را بنا نهاد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵).

فروید بدون توجه به این مسأله به‌گونه‌ای با داروینیزم برخورد می‌کند که گویا این نظریه تمام آزمون‌هایی را که او با پذیرش روش علمی پای آنها امضاء کرده است را یک به یک پشت سر گذاشته است. با عنایت به همین نکته است که وی بر پایه اندیشه داروین الگوی جامعه اولیه بشر را در نظر می‌گیرد (Freud, 1939, p. 130-3). اما باید از فروید پرسید که وی از کجا و با استفاده از چه سازوکاری به این الگو دست یافته است؟ چه شیوه‌ای وجود دارد که بر پایه آن بتوان به وضعیت جوامع اولیه بشر راه یافت و آنها را مورد کنکاش و مطالعه قرار داد؟ عدم وجود شیوه خاص برای پیگیری این مطلب نشان از آن دارد که این مطلب حدس و گمانی بیش نیست و تا رسیدن به نقطه علمی فاصله زیاد است.^۱

افزون بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از جوامع اولیه بشر به‌گونه‌ای نبوده که فروید ترسیم کرده است. بر پایه برخی شواهد، جوامعی در گذشته‌های بسیار دور وجود داشته که نه تنها مردسالار نبوده، بلکه بر عکس زن‌سالار بوده و ریاست آنها را زنان بر عهده داشته‌اند. با این وصف، چگونه می‌توان پذیرفت که جوامع اولیه بشر مردسالار بوده و الگوی حاکم بر حیات آنها همان الگوی حاکم بر حیات میمون‌ها بوده است (Kenny, 2015, p. 111).

اما در خصوص مبنای فیزیکی‌لیزم نیز باید یادآور شد که اگرچه این مکتب نیز پیروانی دارد و تعالیم آن تا حدودی رو به گسترش است، اما باید پذیرفت که تفاوت چندانی بین این مکتب و ماتریالیزم وجود ندارد؛ چراکه طرف‌داران هر دو مکتب بر اصالت ماده یا ویژگی‌های آن تأکید می‌ورزند و امور غیر مادی را نفی می‌کنند یا دست‌کم در حاشیه قرار می‌دهند. بنابراین همان اشکالات و ایراداتی که بر ماتریالیزم وارد است، همان اشکالات با جرح و تعدیل‌هایی بر این مکتب نیز وارد است. افزون بر این، خود فیزیکی‌لیزم نیز با اشکالات بی‌شماری مواجه است؛ از جمله اینکه اگر این دیدگاه را بپذیریم، بین اوصاف ادراک شده و فیزیکی‌لیزم تناقض شکل خواهد گرفت.

تصور کنید آقای (الف) فقط از طریق گیرنده سیاه و سفید با جهان آشنا می‌شود. او مدت‌ها در

1. <https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkilstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychoanalysis.htm>.

اتاق خود می ماند و از این طریق به شناخت جهان اهتمام می ورزد و از این طریق بدون شک به شناخت های زیادی نسبت به جهان پیرامون خود دست می یازد. حال اگر فیزیکالیزم درست باشد، باید گفت که شناخت وی نسبت به جهان کامل است و او وقتی از اتاق خود بیرون بیاید همه چیز در مورد جهان را می داند. اما می دانیم که قضیه این گونه نیست و او بسیاری از چیزها را نمی داند و تنها پس از بیرون آمدن از اتاق خود و تماس با انواع رنگهاست که از امور آگاهی پیدا می کند.

بنابراین این اشکال را این گونه می توان خلاصه کرد:

- آقای (الف) قبل از بیرون رفتن از اتاق خود همه چیز را درباره جهان خارج می داند.
- آقای (الف) همه چیز را در مورد عالم خارج، قبل از بیرون آمدن از اتاقش نمی داند (چون پس از رهایی با بسیاری از چیزها آشنا می شود که قبلاً آشنا نبوده است).
- بنابراین چیزهایی وجود دارد که درست است و در عین حال در محدوده نظریه فیزیکالیزم قرار نمی گیرد.^۱

۲-۴. آزمون ناپذیر بودن نظریه فروید

با توجه به اینکه فروید روش علمی را تنها روش درست رسیدن به نتیجه قلمداد می کند و وقعی به

1. <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon>.

علاوه بر این ها، اشکالات دیگری نیز بر فیزیکالیزم وارد است؛ از جمله:

(۱) اشکال همپل: کارل گوستاو همپل، اسم یک فیلسوف آلمانی در قرن بیستم است. او اشکالی را مطرح کرد که بعدها به «معمای همپل» معروف شد. بر پایه معمای همپل، «وقتی ما می گوئیم هر چیزی که در یک نظریه فیزیکی بگنجد وجود دارد، منظور ما از نظریه فیزیکی چیست؟ آیا منظوراز نظریه فیزیکی، نظریاتی است که فیزیک امروز به رسمیت می شناسد یا مثلاً فیزیک قرن نوزدهم یا فیزیک آینده است؟». برخی از مسائل در نظریات فیزیکی امروز می گنجد، اما در فیزیک گذشته معنایی نداشتند. از باب نمونه، الکترون های مطرح در نظریات کوانتومی امروزی را در نظر بگیرید. اگر توصیفات را که امروز جامعه علمی در مورد الکترون می پذیرد را برای دانشمندان قرن نوزدهم بیان می کردیم، واکنش آنها چه می بود؟ آیا آنها سخن ما را باور می کردند؟ به نظر می رسد جواب منفی باشد. احتمالاً آنها ما را متهم به گفتن سخنان غیر علمی می کردند. وقتی چنین مسأله ای را می بینیم، این پرسش به وجود می آید که از کجا معلوم است که امروز ما چیزی را خارج از فیزیک بدانیم، اما چند ده سال بعد، جامعه علمی آن را جزئی از علم فیزیک نداند؟ یا بر عکس، ما چیزی را جزء فیزیک قلمداد کنیم، اما بعدها معلوم شود که این گونه نبوده است. در این صورت چگونه باید تشخیص دهیم که یک چیز، ارتباطی با نظریات فیزیکی دارد یا نه؟ اگر این را ندانیم، طبق معیار فیزیکالیسم چگونه تشخیص دهیم که چه چیزهایی وجود دارند؟ آیا می توان گفت که پوزیترون و نوترینو که تا قبل از قرن بیستم در نظریات فیزیکی جایی نداشتند، وجود نداشتند و بعدها به وجود آمدند؟ اگر این گونه باشد، آیا معیار وجود و عدم وجود، لغزنده نخواهد شد؟ به نظر شما نظریات فیزیکی آینده، وجود چه چیزهایی را به رسمیت خواهند شناخت که امروزه برای ما باورناپذیر است؟ (Ibid)

(۲) گذشته از همه اینها، تمام براهین اثبات وجود خدا، از جمله برهان صدیقین (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸) که اکنون تقریرهای متفاوتی از آن در دست است (ر.ک به: حسین عشاقی، ۱۳۹۳) و همچنین براهین تجرد نفس (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۸۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۹۴)، می تواند نقدی بر ماتریالیسم و فیزیکالیزم باشد.

روش‌های فلسفی و عقلی نمی‌نهد، خود نظریه او نیز باید واجد شرایط یک نظریه علمی باشد. یکی از شرایط خیلی روشن یک نظریه علمی، آزمون‌پذیر بودن آن است. اگر یک نظریه که داعیه علمی بودن را دارد واجد این شرط نباشد و نتوان آن را به آزمون گذاشت، در این صورت باید از خیر علمی بودن آن نظریه گذشت. چگونه می‌توان یک نظریه را که شرایط یک نظریه علمی را ندارد علمی دانست؟

بسیاری از منتقدان دیدگاه فروید بر این باورند که دیدگاه وی چه در مورد شکل‌گیری جوامع اولیه و چه در مورد عقده ادیپ و چه در مورد توهم کودکانه خواندن دین قابل آزمایش نیست و نمی‌توان با حفظ شرایط لازم یک آزمایش درست آن را آزمود. وقتی یک نظریه به گونه‌ای است که اصلاً با مقیاس تجربه و آزمایش جور در نمی‌آید، آن نظریه را چگونه می‌توان علمی قلمداد کرد؟ این قبیل نظریات ممکن است یک‌سری توجیهاتی هم با خود به همراه داشته باشد؛ اما نفس چند توجیه بدون امکان آزمایش نمی‌تواند یک نظریه را در قلمرو علم جای دهد (Kenny, 2015, p. 111).

فروید مدعی بود شکل‌گیری جوامع اولیه مانند جوامع میمون‌ها گله‌ای بوده که در آنها یک مرد قوی قدرت را در دست داشته است. اما درستی این فرضیه را به شیوه علمی نمی‌توان اثبات کرد (Ibid).

۳-۴. تناقض‌آمیز بودن دیدگاه فروید

دیدگاه فروید ضمن آنکه شواهدی برای اثبات خود ندارد، به نظر می‌رسد تناقض‌آمیز نیز باشد. اگر دیدگاه فروید مبنی بر اینکه دین آرزواندیشی است و خاستگاه دین نیاز به حامی می‌باشد درست باشد، در این صورت - همان‌گونه که برخی به درستی اشاره کرده‌اند - باید همگان خداپرست باشند و از همراهی و معیت خدا لذت ببرند. در حالی که این‌طور نیست و کسانی هستند که از مفهوم خدا متنفرند و دوست دارند آزاد باشند و کسی آنها را کنترل نکند و مورد مؤاخذه قرار ندهد (Westphal, 1993, p. 63). ملحدان که تعداد آنها کم هم نیست، همگی از اندیشه خدا بیمناکند و دوست ندارند مفهوم خدا در قاموس آنها وجود داشته باشد. اگر مفهوم خداوند یک آرزواندیشی بیش نبود، نباید افراد از خداوند زده می‌شدند و خدا را از زندگی خود حذف می‌کردند. آرزوها همیشه خوشایند است و انسان‌ها از هر قوم و نژادی که باشند دوست دارند به آنها برسند. دلیلی وجود ندارد برخی از رسیدن به آرزوها خوششان بیاید و برخی هم از این کار خوششان نیاید. بنابراین نفس اینکه برخی از افراد از خدا باوری خوششان می‌آید و برخی نیز این‌گونه نیستند و دوست دارند آزاد زندگی کنند، بهترین شاهد بر این است که خدا باوری آرزواندیشی نیست. اگر خدا باوری آرزواندیشی باشد، لازم می‌آید که خدا باوری آرزواندیشی نباشد؛ چون از آن جهت که آرزو است باید همگان به سمت آن حرکت کنند و چون همگان به سمت آن در حرکت نیستند، پس آرزو نیست. اما می‌دانیم که این

مطلب که خداوند هم آرزواندیشی باشد و هم نباشد تناقض آمیز و محال است، بنابراین خدا باوری آرزواندیشی نیست (Plantinga, 2000, p. 198).

افزون بر این، اگر عقده جنسی مبنای شکل‌گیری اختلافات و در نتیجه به وجود آمدن مذهب است، چرا این عقده خود را در پدرکشی متبلور می‌سازد و جای مادرکشی در نظام خالی است، درحالی‌که در این فرایند هم پدر نقش دارد و هم مادر (Kenny, 2015, p. 113)؟^۱

۴-۴. نپرداختن فروید به براهین اثبات وجود خدا

برای اثبات وجود خدا براهین متعددی اقامه شده است. ممکن است برخی از این براهین با اشکالات روبه‌رو باشند. اما تعداد زیادی از این براهین خالی از اشکال است. فروید اگر مدعی نفی وجود خدا است باید به این براهین پردازد و یکایک آنها را به چالش بکشد. اما فروید این کار را انجام نداده است. نپرداختن فروید به این مقوله، پروژه الحاد روان‌شناختی او را با چالش مهم روبه‌رو می‌کند و حداکثر کاری که تبیین او انجام می‌دهد آن است که نسبت به وجود خداوند ممکن است نوعی تردید و بدبینی را ایجاد نماید.

۵-۴. عدم تهاافت نظریه فروید با وجود خدا

برخی از منتقدان دیدگاه فروید به درستی خاطر نشان کرده‌اند: بر فرض اینکه دیدگاه فروید درست هم باشد و واقعاً دین بر پایه توهم کودکانه شکل گرفته باشد، باز هم از این یافته نمی‌توان این نتیجه را گرفت که خدا وجود ندارد. یافته‌های فروید فقط این مطلب را می‌تواند اثبات کند که مذهب براساس توهم به وجود آمده است (همین مطلب نیز محل تردید است و با توجه به ادله و براهینی که وجود دارد نمی‌توان آن را پذیرفت). اما توهم‌آمیز بودن مذهب به هیچ‌وجه این نتیجه را در بر ندارد که خدا نیست. گرایش انسان به اثبات یا نفی یک مطلب تغییری در نظام هستی ایجاد نمی‌کند. همچنان‌که گرایش انسان به نفی وجود خدا دلیل بر نفی وجود خدا در دایره هستی نمی‌شود، گرایش انسان به اثبات وجود خدا مستلزم اثبات وجود خدا در نظام هستی نیست. وجود یا عدم یک گرایش در انسان دلیل بر وجود یا عدم متعلق آن گرایش در خارج نیست. هیچ ملازمه منطقی بین این دو امر وجود ندارد و به خاطر همین است که برخی از منتقدان فروید به درستی خاطر نشان کرده‌اند که بر فرضی که دیدگاه فروید درست هم باشد و خدشه‌ای هم نتوان بر آن وارد کرد، باز هم از درستی

۱. افزون بر این، همان‌گونه که برخی به درستی یادآوری کرده‌اند، این نظریه گرفتار مغالطه تکوینی (genetic fallacy) است؛ چراکه براساس این نظریه، خاستگاه اولیه یک باور در درستی آن تأثیر دارد. درحالی‌که واقعیت این‌طور نیست. منشأ علم نجوم ممکن است طالع‌بینی باشد، اما این مطلب از ارزش آن نمی‌کاهد (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱، ۱۷۲).

دیدگاه او نمی‌توان منطقاً عدم وجود خداوند را استنتاج کرد (Kenny, 2015, p. 112).

بنابراین باید گفت: اینکه برخی با توجه به دیدگاه‌های فروید بر طبل الحاد کوبیده‌اند و از تعالیم وی خدا‌ناباوری را استنتاج کرده‌اند، کار درستی انجام نداده‌اند و کار آنها به لحاظ علمی و منطقی قابل دفاع نیست.

افزون بر این، همان‌گونه که برخی متذکر شده‌اند، فروید نه تنها خدا را در واقع رد نمی‌کند، بلکه فطری بودن مفهوم خدا را نشان می‌دهد. اگر رابطه خدا با انسان همانند رابطه پدر با فرزندان باشد - آن‌گونه که برخی از ادیان یادآوری می‌کنند - در این صورت بهترین شیوه همین است که انسان بر پایه گرایشاتی که دارد از درون به این نکته برسد و اذعان پیدا کند. وقتی انسان از درون به این نکته رسید که به حامی‌ای مانند پدر نیاز دارد و خداوند همان حامی او است، در این صورت با اقبال و رغبت بیشتر به سراغ خدا‌باوری خواهد رفت (Hick, 1990, p. 35).

بنابراین روان‌کاوی فروید به معنای نفی خدا نیست و می‌تواند با خدا‌باوری همزیستی داشته باشد؛ مگر آنکه گفته شود برای اثبات وجود خداوند فقط یک دلیل وجود دارد و آن یک دلیل هم عبارت است از شیوع اعتقاد به خدا در میان مردم. به سخن دیگر، اگر بیاوریم نفس وجود اعتقاد به خداوند را دلیلی بر وجود خداوند قرار بدهیم، در این صورت اگر اصل اعتقاد زیر سؤال برود ممکن است خدایی که بر مبنای آن ثابت می‌شود نیز از آسیب مصون نماند. اما می‌دانیم که دلایل مختلفی برای اثبات وجود خدای متعال وجود دارد و تا زمانی که این ادله وجود داشته باشد نمی‌توان وجود خداوند را مورد تردید قرار داد.

۵. جمع‌بندی

در این نوشتار شبهه روان‌کاوانه فروید را تقریر و سپس آن را نقادی کردیم. بدین منظور ابتدا مبانی اندیشه او را که به‌رغم اهمیت کمتر مورد توجه واقع شده احصا و تبیین کردیم. از مهم‌ترین مبانی اندیشه وی، علم‌باوری، داروینیزم و فیزی‌کالیزم است که با تکیه بر شواهد موجود در آثار وی نشان دادیم که وی به هر سه مبنا باور دارد و آنها پیش‌فرض‌های ذهنی او را تشکیل می‌دهند. بر پایه شبهه فروید، خداوند حاصل توهم کودکانه بشر است. فروید این مطلب را با پیاده‌سازی یافته‌های روان‌کاوانه خود در مورد جوامع ابتدایی و سپس ادیان توحیدی به اثبات می‌رساند. در این نوشتار نشان دادیم که هم مبانی دیدگاه او و هم اصل دیدگاه او با ضعف‌ها و چالش‌های مهمی روبه‌رو است. از چالش‌های مهم، پرسش‌های جدی‌ای است که مبانی اندیشه او با آنها روبه‌رو است و به دلیل همین تشکیکات و پرسش‌هاست که امروزه هیچ‌کدام از مبانی اندیشه او مورد پذیرش همگان نیست. اصل دیدگاه او نیز مورد تسالم نیست. وی گرچه در بحث مبانی علم‌گرا است و شیوه علمی

را تنها شیوه صحیح رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند، اما دیدگاه او شرایط لازم برای یک دیدگاه علمی، از جمله آزمون‌پذیری را ندارد. تناقض‌آمیز بودن، نپرداختن به براهین اثبات وجود واجب و قابل جمع بودن دیدگاهش با دیدگاه الهیدانان، از دیگر اشکالاتی است که می‌توان در مورد دیدگاه او مطرح کرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، عبدالله (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. پاریس: دار بیبلون.
۳. افضلی، سید عبدالرئوف (جمعه خان) (۱۳۸۸). «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا». معارف عقلی، ش ۱۴. ص ۷-۳۲.
۴. _____ (۱۳۸۷). روش استقرایی از دیدگاه تطبیقی، معرفت فلسفی، ش ۳. ص ۱۱۷-۱۴۴.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شولتز، دوان و شولتز سیدنی الن (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
۷. عشاقی، حسین (۱۳۹۳). برهان‌های صدیقین. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۱، ۳ و ۵). تهران: صدرا.
۱۰. مظفر، محمدرضا (بی تا). المنطق. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. مک کواری جان (۱۳۷۸). تفکر دینی در قرن بیستم. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: امیر کبیر.
۱۲. کونگ هانس (۱۳۸۹). خدا در اندیشه فیلسوفان غرب (ج ۱). ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
13. Andrew, Melnyk, "Physicalism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, available at: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/physicalism/v-1>.
14. David Hume, *The Natural History of Religion*, available at: <http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/16389/The+Natural+History+of+Religion+-+David+Hume.pdf>.
15. Dianna T. Kenny (2015). *God, Freud and Religion*. London and New York: Routledge.
16. Feuerbach, L. (2008). *The Essence of Christianity* (EC) forwarded by Rachel V Kohout Lawrence, Walnut: MSAC Philosophy Group.
17. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. Upper Saddle River NJ: Prentice- Hall.
18. <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon>
19. <https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkilstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychanalysis.htm>.
20. Michael Palmer (1997). *Freud and Jung on Religion*. London and New York: Routledge.
21. P. Thurschwell (2000). *Sigmund Freud*. London and New York: Routledge.

22. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford: Oxford University Press.
23. S. Freud, (1919). *Totem and Taboo*, tr. James Strachey. London and New York: George Routledge & Sons.
24. S. Freud (2010). The Interpretation of dreams, PDF.
25. Sigmund Freud (1939). *Moses and Monotheism*, tr. Katherine Jones. [London]: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
26. Sigmund Freud (1961). *The Future of an Illusion*, tr. James Strachey. New York: W. NORTON & COMPANY · INC.
27. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. James Strachey, available at: <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf>
28. Stenmark, Mikael (2003). "Scientism", in van Huyssteen, J Wentzel Vrede, Encyclopedia of science and religion (2nd ed.), Thomson Gale.
29. Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>
30. Stoljar, Daniel (2010). *Physicalism*. London and New York: Routledge.
31. Thomas W. Smythe, *A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief*, available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf
32. Westphal, M. (1993). *Suspicion and faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Company.
33. 30. William L. Reese (1996). *Dictionary of Philosophy of Religion*. New Jersey: Humanities Press.

تبیین و تحلیل تقدم و تأخر «بالحق» در اندیشه صدرالمتألهین

روح الله حسینی^۱

چکیده

از مباحث مهم و تقسیمی فلسفه، بحث «تقدم و تأخر» است که از دیرباز مورد کاوش و ارزیابی محققان فلسفه قرار گرفته است. از جمله کسانی که در این موضوع تلاش نموده و دارای نوآوری است، صدرالمتألهین شیرازی می‌باشد. از نوآوری‌های او در این بحث تقدم و تأخر به بالحق است. این قسم از تقدم و تأخر در آثار صدرالمتألهین از جهت تبیین و تفسیر مختلف است؛ زیرا او در کتاب الشواهد الربوبیه تقدم بالحق را متفاوت با تفسیر آن در آثار دیگرش مطرح نموده است. او در برخی از آثارش تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. وی تفسیر دیگری از تقدم بالحق نیز ارائه نموده است. به این بیان که حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل در مراتب شئون وجودیه خود که عبارت از وجود ممکنات است، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات.

واژگان کلیدی: تقدم، تأخر، بالحق، تعینات، صدرالمتألهین.

مقدمه

از مباحث مهم و تقسیمی فلسفه، بحث «تقدم و تأخر» است که از دیرباز مورد کنکاش و ارزیابی محققان فلسفه قرار گرفته و آنها در بستر رشد و تکامل این دانش، مباحث مهم و نوآوری‌های خوبی را به ارمغان آورده‌اند. تقدم و تأخر از جمله احکامی است که موجود "بماهو موجود" به آنها متصف می‌گردد. یعنی تقدم یک شیء بر شیء دیگر، ویژگی اصل وجود می‌باشد، نه به تعیین نوعی یا صنفی و یا فردی هر یک از آنها. بنابراین تقدم و تأخر از خواص و عوارض ذاتی وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵). فیلسوفان از گذشته دور در کتاب‌های فلسفی به این مهم پرداخته و مسائلی مانند حقیقت تقدم و تأخر، اقسام و ملاک آنها را بحث نموده و این فرایند در بستر تاریخی در اثر تلاش‌های آنها بر غنای مباحث افزوده شده است. آنها بحث تقدم و تأخر را به صورت مستقل یا در ضمن بحث «حدوث و قدم» مطرح نموده و در ارتباط به آن مسأله بررسی نموده‌اند. از جمله کسانی که در این موضوع تلاش نموده و دارای نوآوری نیز می‌باشد، صدرالمتألهین شیرازی است که در آثار خویش مسأله تقدم و تأخر را آورده و نیز بر اقسام آن افزوده است که از جمله آن، تقدم «بالحقیقه» و تقدم «بالحق» است. اما تفسیر صدرالمتألهین از این دو قسم، یعنی تقدم بالحق و بالحقیقه متفاوت است. در این نوشتار، کوشش شده تا تقدم و تأخر بالحق در آثار صدرالمتألهین تحقیق و بررسی شده و تفاسیری که از آن صورت گرفته تبیین و برجسته شود.

۱. معنای تقدم و تأخر و تقابل آنها

تقدم و تأخر در کتاب‌های فلسفی از آغاز تاکنون با عبارات گوناگون مطرح گردیده است. در کتاب‌های پیشینیان، مانند ارسطو (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۶۷)، فارابی (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۸، فصل ۶۶)، غزالی (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۳۱۵) از آن تعبیر به «قبل و بعد» مطرح شده است. اما ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹) و صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵) از آن به «تقدم و تأخر» یاد نموده‌اند. ابن‌سینا در کتاب دانشنامه علائی که به فارسی نوشته‌اند، از آن به «پیشی و

سپسی» یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۰). همچنین از تقدم با عنوان «سَبَق» نیز به‌کار رفته است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰۵). تقدم و تأخر به هر عبارتی که بیان شود، مفهوم آن روشن است و همه تصویری از آن در ذهن دارند. به این بیان که هرگاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در "نسبت" تفاوت در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. به دیگر سخن، هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند به‌عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به‌گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست (یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ) «تقدم» نامیده می‌شود و آن حالت خاص شیء دوم (یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ) تأخر خوانده می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۵۰). تقدم و تأخر دو مفهوم متقابلند و تقابل آنها از قسم تقابل تضایف است. یعنی آن دو در نسبت و مقایسه با یکدیگر ادراک می‌شوند و ادراک یکی متوقف بر ادراک دیگری است. همچنین آن دو در بالقوه و بالفعل بودن و همچنان در وجود خارجی و ذهنی همراه یکدیگرند. بدین معنی که تقدم یک شیء بدون تأخر شیء دیگر، ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۴۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۷). از همین جهت است که در مقابل هر قسم از تقدم، قسمی از تأخر نیز وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹؛ حلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵). اما درباره اقسام تقدم و تأخر، از دیرباز فیلسوفان آنها را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند؛ چنانچه فارابی به آن تصریح نموده (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸) اما ابن‌سینا آنها را پنج قسم نموده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۹). سهروردی اقسام آن را به دو قسم بالعلیه و بالطبع خلاصه کرده (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۷) و میرداماد قسم دیگری به اقسام پنج‌گانه افزوده و آن را تقدم و تأخر «سرمدی» یا «دهری» نامیده است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۵۲). همچنین صدرالمতألهین بدون اینکه نامی از تقدم و تأخر سرمدی بیاورد، دو نوع دیگر به اقسام پنج‌گانه افزوده و آنها را تقدم و تأخر «بالحق» و «بالحقیقه» نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۷). قائلین به اصالت ماهیت نیز نوع دیگری به نام تقدم «بالمایه» یا تقدم «بالتجوهر» را به آن اقسام اضافه نموده‌اند و سرانجام اقسام تقدم و تأخر به نه قسم رسیده است. باید توجه داشت که حصر آن اقسام "برهانی" نیست، بلکه استقرایی است و ممکن است بر اقسام آنها افزوده گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷؛ فخر رازی، ج ۱، ص ۴۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۸).

۲. تبیین تقدم و تأخر بالحق

از نوآوری‌های صدرالمتألهین در این زمینه، تقدم و تأخر «بالحق» است. اما این قسم در آثار او دارای دو تفسیر متفاوت است. او در کتاب "الشواهد الربویة" تقدم «بالحق» را متفاوت با دیگر آثار

خویش تبیین نموده است. در اینجا لازم است به عنوان مقدمات این بحث، به صورت اختصار به چند مطلب اشاره گردد:

صدر المتألهین در سیر حرکت علمی خویش، چند گام مهم را به ترتیب برداشت که همه موارد ذیل یا دست کم برخی از آنها را ایشان پیموده است:

- انتقال از اصالت ماهیت به اصالت وجود
- انتقال از تباین وجودات به تشکیک در وجود
- انتقال از اضافه مقولی به اضافه اشراقی
- انتقال از علت و معلول به وجود رابط و مستقل
- انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود.

این موضوع در ضمن چند مطلب بررسی می شود:

۱-۲. وجود و ماهیت

انسان در آغاز مواجهه با واقعیات، دو حیثیت از آنها می فهمد. از سویی اشیاء اموری متفاوت و گوناگونند که از یکدیگر سلب می گردند؛ مانند اینکه انسان سنگ نیست، درخت نیست و... از سوی دیگر، اشیاء در موجود بودن و اصل هستی و نیز نفی بطلان واقعیت مشترک می باشند؛ زیرا انسان، درخت، سنگ و... همه در موجود بودن مشترکند. بنابراین از هر شیء دو حیثیت «هستی» و «چیستی» به دست می آید. حیثیت مشترک همان وجود و هستی بوده، اما حیثیت متمایز و مختص، جنبه چیستی و ماهیت اشیاست. حاصل آنکه بر هر یک از اشیاء خارجی دو چیز حمل می شود؛ یکی مفاهیم ماهوی که اشیاء خارجی به واسطه همین ماهیات از یکدیگر جدا می گردند و مفهوم دوم، مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می باشد.

۲-۲. اصالت وجود

از میان وجود و ماهیت، وجود اصیل بوده و ماهیت غیر اصیل می باشد. از اصول اساسی فلسفه صدر المتألهین، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. با این توضیح که ارتباط وجود و ماهیت از چهار حالت خارج نیست؛ یا هر دو اصیلند، یا هر دو اعتبارینند، یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بالعکس. اما اینکه هر دو اعتباری باشند، بطلانش واضح است؛ زیرا لازمه چنین مطلبی نفی واقعیت و قبول سفسطه است، همان گونه که هر دوی آنها نیز اصیل نیستند؛ چرا که یک واقعیت دارای دو واقعیت می شود که این هم نوع دیگری از سفسطه است. بنابراین باید یکی اصیل و دیگری اعتباری باشد. اما کدام یک نفس واقعیت و در خارج اصیل و عین واقعیت است؟ ابتدا صدر المتألهین مانند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت بود و سپس از این رأی برگشت و معتقد به

اصالت وجود گردید. از دیدگاه او "وجود" اصیل است و "ماهیت" اعتباری، و این مسأله از اصول قطعی و اساسی فلسفه اوست. بنابراین آنچه که متن واقع را پُر نموده و دارای آثار و حقیقت است، وجود می‌باشد و ماهیت امری اعتباری است. یعنی آنچه بالذات و منشأ آثار است وجود است نه ماهیت. صدرالمتهلین در بسیاری از آثار خویش بر این مطلب براهین متعددی اقامه نموده است. برای اطلاع بیشتر باید به آنجا مراجعه شود.

۲-۳. بساطت وجود

وجود امری بسیط است. بساطت در مفهوم وجود مورد اتفاق بسیاری از فیلسوفان است، اما صدرالمتهلین بساطت را در حقیقت وجود نیز سرایت داده و معتقد است حقیقت خارجی و عینی وجود نیز بسیط است و هیچ‌گونه ترکیب (مانند دارا بودن جزء، جنس و فصل) نداشته و وجود امری کلی نیز نمی‌باشد. او بر این امر استدلال نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۰). خلاصه مطلب آن است که غیر از وجود چیزی نیست تا با وجود ترکیب گردد و آن را از بساطت خارج نماید. همچنین نقیض وجود، عدم است و عدم بطلان محض است. بنابراین برای وجود، گیری نیست تا وجود با آن مرکب شود و یا جنس و فصل وجود قرار گیرد.

۲-۴. تشکیک در وجود

از اصول اساسی و قطعی فلسفه صدرالمتهلین، تشکیک فلسفی وجود است. از نگاه او وجود در عین بساطت دارای تشکیک و مراتب است. نظام هستی از دیدگاه او بر «وحدت تشکیکی» استوار است. به این بیان که وجود در عین اینکه در خارج یک واقعیت است، اما دارای وحدت و کثرت است. با این وصف که وحدت آن عین کثرت و کثرت آن نیز عین وحدت او می‌باشد و کثرت‌های نهفته در واقعیت در عین آنکه متحدند، اختلاف دارند و در عین آنکه مختلفند اتحاد دارند؛ به‌گونه‌ای که وحدت در آن کثرت حقیقی، و کثرت در آن وحدت حقیقی است و هر کدام از کثرت و وحدت باهم سازگار می‌باشند؛ زیرا وجود بسیط نمی‌تواند دارای ترکیب و اجزاء و افراد جدا از هم باشد. بلکه وجود سراسر هستی واحد و یک‌پارچه است. اما همین وجود واحد بسیط، دارای مراتب و درجات مختلفی است که مابه‌الاختلاف آن مراتب، عین مابه‌الاشتراک و بالعکس است. بنابراین ضابطه اصلی تشکیک فلسفی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵-۳۸).

۲-۵. اصل علیت

اصل دیگر، قانون علیت است که از مهم‌ترین مسائل فلسفی است. صدرالمتهلین با اثبات اصالت

وجود و اعتباریت ماهیت مدعی است که نمی‌تواند اصل علیت را بر مبنای ماهیت و امکان ماهوی تبیین کند. بنابراین رابطه علیت را از نگاه او بنا بر پذیرش اصالت وجود باید در وجود علت و وجود معلول جست‌وجو نمود نه در ماهیت آنها. او اصل علیت را براساس وحدت تشکیکی وجود تبیین می‌نماید. به این بیان که برخی از مراتب و درجات وجود نسبت به برخی دیگر، رابطه علی و معلولی دارند. یعنی بر همدیگر تأثیرگذار بوده و از همدیگر تأثیرپذیرند. این همان چیزی است که در تحلیل چگونگی پدید آمدن موجودات، از طرح علیت نام برده می‌شود. به‌عنوان اینکه موجودات نیز مانند حق تعالی دارای وجود بوده است. با این تفاوت که وجود خدا به‌صورت اطلاق مقسمی و بی‌نهایت وجودی است، اما موجودات دیگر عین فقر و معلول خداوند متعال بوده و در مراتب نازل و فقیر وجودی قرار دارند. بنابراین در سراسر عالم، یک حقیقت واحد و بسیط دارای مراتب و درجات به نام وجود قرار دارد که در رأس و قلّه آن، وجود بی‌نهایت حق تعالی و در طرف دیگر آن وجودات رابط و فقیر هستند که عین فقر و احتیاج به خدایند.

۲-۶. وحدت شخصی وجود

پیش‌تر بیان گردید که صدر المتألهین قائل به اصالت وجود و اصل وحدت تشکیکی وجود است و معتقد به قانون علیت در میان موجودات می‌باشد. او کثرت را در وجود به‌صورت حقیقی قبول داشت و معتقد بود که وجود دارای کثرت طولی و عرضی است و یک طرف آن حق تعالی و طرف دیگر آن، هیولی اولی است که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است. اما صدر المتألهین در دیدگاه نهایی خویش معتقد به وحدت شخصی وجود گردید و وجود را منحصر در حق تعالی نمود و دست از کثرت موجودات شست و قائل به وحدت شخصی وجود گردید. مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسأله در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عارفان به خدای متعالی یا همان «وحدت شخصی وجود» است. از سویی، دشوارترین و پیچیده‌ترین مسأله عرفان اسلامی و بلکه کل علوم الهی نیز همین مسأله است. توضیح آنکه: وجود و موجود منحصر در حقیقتی است که در موجودیت بی‌شریک بوده و یک وجود واقعی و نامتناهی وجود دارد و آن منحصراً حق تعالی است و غیر حق تعالی هیچ سهمی از وجود نداشته و بلکه هرچه غیر اوست از شئون و تجلیات اوست. در این دیدگاه، غیر حق تعالی موجود نیست، بلکه «نمود و بروز» آن وجود مطلق و بی‌نهایت است. بنا بر دیدگاه تشکیک در وجود، وجودهای متعدد قابل قبول است. اما بنا بر وحدت شخصی وجود فقط یک وجود و یک واقعیت وجود دارد و کثرت وجود از بین رفته، اما اصل کثرت در جایش باقی است. یعنی کثرت وجود جایش را به کثرت شئون و جلیات داده و هرچه غیر خداست، همه کثرات جلوه و نمود آن وجود واحد شخصی می‌باشند. به‌عبارت دیگر، کثرت مشهود همان شعاع و اظلال آن وجود حقیقی و نور

احدی است. در اینجا مسأله علت و معلول، یعنی علیت ایجادی جایگاهی نداشته است، بلکه تجلی حق تعالی محسوب می‌شوند. یعنی با پذیرش وحدت شخصی وجود، علیت نیز جایش را به تشآن ذات علت می‌دهد؛ زیرا رابطه علیت و وجودبخشی علت به معلول متضمن دوگانگی وجود علت و معلول است که با وحدت شخصی وجود سازگار نیست. بر این اساس همان‌گونه که وجود منحصر در خداست، علت نیز منحصر در حق تعالی است و غیر او هرچه هست جز تطورات و شئون او محسوب می‌شوند و رابطه علیت نیز از بین رفته و تشآن و تطور ذات حق تعالی به جای آن می‌نشیند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). صدرالمتألهین گرچه در باب حقیقت وجود دو دیدگاه وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود را مطرح نموده، اما این از باب عدم انسجام و تشتت افکار او نیست. بلکه از روی علم و آگاهی و براساس منطق بیان مباحث و سیر تألیف کتاب‌هایش می‌باشد؛ زیرا به تصریح خود وی، شیوه طرح مباحث و روش او بر این است که از ابتدا دیدگاه نهایی خود را آشکار نسازد. بلکه او نخست با دیدگاه مشهور فیلسوفان همراهی نموده و در نهایت دیدگاه دقیق خود را مطرح می‌کند. به همین دلیل است که او پیش از پرداختن به دیدگاه ویژه خود و اثبات وحدت شخصی وجود، در مواضع فراوان وعده آن را به خواننده می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷، ۶۵، ۷۱ و ۳۸۰). نتیجه اینکه با طرح وحدت شخصی وجود، حکمت متعالیه صدرالمتألهین به عرفان اسلامی نزدیک شد و او با عارفان در این مسأله همراه گردید.

با توجه با مطالب فوق، صدرالمتألهین در تبیین «تقدم بالحق» دو تفسیر متفاوت، اما در طول هم و منسجم باهم ارائه نموده است. تفسیر نخست او براساس «وحدت تشکیکی وجود» ارائه گردیده و کاملاً صبغه فلسفی دارد و آن تفسیر حاکی از تقدم و تأخر در وجود علت و وجود معلول می‌باشد. اما تفسیر دوم را براساس «وحدت شخصی وجود» مطرح کرده و دارای صبغه عرفانی است و آن تفسیر در مورد خداوند و تجلیاتش می‌باشد. تفسیر نخست صدرالمتألهین تفسیری «فلسفی» و دقیق می‌باشد، اما تفسیر دوم او «عرفانی» و دقیق‌تر و عالی‌تر از تفسیر نخست است.

۲-۶-۱. تقدم بالحق از دیدگاه فلسفی صدرالمتألهین (تفسیر اول)

او در برخی از آثارش تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. توضیح اینکه گاهی «وجود» علت بر «وجود» معلول مقدم است. یعنی تقدم «وجود بر وجود» می‌باشد. تفاوت آن با تقدم «بالعلیه» در این است که در تقدم بالحق - چنانچه گفته شد - وجود علت بر وجود معلول مقدم است. اما در تقدم بالعلیه ذات علت بر ذات معلول مقدم است. در تقدم بالعلیه برای «معلول» ذاتی مستقل از علت اعتبار می‌شود؛ البته ذاتی که قائم به علت است و علت در وجوب خود بر معلول تقدم دارد و معلول در وجوب وجود خویش از علت متأخر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۶). اما

براساس حکمت متعالیه، معلول وجودی سوای از علت ندارد و هرچه هست عین ربط به علت است. وجود معلول از علت است و از شئون و مراتب علت محسوب می‌گردد. بنابراین تقدم وجود علت بر وجود معلول، تقدم یک وجود مستقل بر وجود دیگر نیست. این تفسیر از تقدم «بالحق» دقیقاً همان تفسیر دوم از تقدم «بالحقیقه» است که صدرالمتألهين در کتاب الشواهد الربوبیه آن را مطرح نموده است. اما تفسیر اول از تقدم بالحق در آثار صدرالمتألهين به این بیان است:

در کتاب «مجموعه رسائل فلسفی رساله «شواهد الربوبیه» که غیر از کتاب الشواهد الربوبیه می‌باشد، و رساله «اللمیة فی اختصاص الفلک بموضع معین» فقط به نام بردن از آن بسنده کرده و تفسیر آن را به کتاب‌های دیگر ارجاع داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۶ و ۳۶۶). اما در کتاب «رساله فی الحدوث» به صورت اختصار تبیین نموده و آن را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶). در حاشیه «حکمة الاشراق» نوشته است: «تقدم بالحق عبارت از تقدم طبقات وجود است که از خداوند متعال آغاز و تا نازل‌ترین مراتب وجود، ادامه پیدا می‌کند؛ زیرا وجود دارای نشأت و اطواری است که برخی از آنها بر برخی دیگر از جهت احاطه و قیومیت برتری داشته و فوق آنهاست. این قسم از تقدم مرتبه‌ای از وجود است که دارای اشتداد و قوت بوده و نسبت به مرتبه پائین‌تر حاکم است و این معنا منحصر در تقدم از نوع فضیلت و شرف نیست، گرچه این قسم نیز در اینجا محقق است؛ زیرا هر چیزی که اشرف باشد مستلزم قوام و احاطه داشتن بر مرتبه پائین‌تر نمی‌باشد. همچنین این نوع از تقدم، از قسم تقدم بالذات و بالعلیه نیست؛ گرچه این نوع از تقدم نیز وجود دارد و منفک از آن نیست و نیز روشن است که تقدم بالحق از قسم تقدم مکانی، زمانی و رتبی هم نیست بلکه نوع دیگری است که راسخان در علم توحید آن را درک می‌کنند^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۶). در کتاب اسفار اربعه نیز تقدم و تأخر بالحق مانند تفسیر آن در کتاب حاشیه بر حکمة الاشراق بوده و تفاوتی با آن ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۸). در آنجا صدرالمتألهين تصریح می‌کند که تقدم وجود علت بر وجود معلول، تقدم بالحق است. یعنی هرگاه به وجود علت و وجود معلول نظر شود نه ماهیت آنها، تقدم بالحق به دست می‌آید.

۱. «و تقدم الوجود العلی علی الوجود المعلوم عندنا تقدم بالحق».

۲. «التقدم بالحق، و هو تقدم طبقات الوجود، الأخذة من الأزل تعالی إلى أدنی الوجود، بعضها علی بعض. فإن للوجود نشأت و أطوارا بعضها فوق بعض بالإحاطة و التقویم متفاوتة فی ذلك، و لیس تقدم ما هو أشد حیطة و تقویما و نفوذا فیما تحته علی ما دونه مجرد تقدم بالفضیلة و الشرف فقط و إن كان هذا متحققا أيضا؛ إذ لا یلزم أن یكون الأشرف من شيء مقوما لما هو دونه و لا محیطا به، و لا تقدم بالذات و العلیة فقط و إن لم ینفک عن ذلك أيضا؛ لأن ذلك فی الأمور المتباينة ذاتا و وجودا بما هي كذلك، و لا أيضا بالوضع و المكان و لا بالرتبة و الزمان، و هو ظاهر؛ بل هو تقدم آخر يعرفه الراسخون فی علم التوحید».

چون این نوع از تقدم و تأخر براساس تفکیک میان ماهیت و وجود و بر مبنای اصالت، بساطت و تشکیک در وجود شکل می‌گیرد، در مباحث مقدماتی در این باره توضیح داده شد. حال که وجود از ماهیت تفکیک شد و روشن شد که وجود اصیل است و دارای بساطت و در عین حال حقیقتی مشکک و ذوالمراتب است، با توجه به اصول فلسفی صدرالمتألهین، تقدم بالحق در این تفسیر عبارت از تقدم «وجود بر وجود» است و به ماهیت ربطی ندارد و با پذیرش اصالت وجود، تشکیک و بساطت آن، وجود واحد بسیط یک حقیقت سریانی و عام الشمول است که دارای مراتب متفاوت و درجات گوناگون است که قوی‌ترین درجه و مرتبه آن حق تعالی و ضعیف‌ترین آن هیولی است. هر مرتبه و درجه وجودی که برتر و قوی‌تر از درجه و مرتبه دیگر است، بر آن تقدم دارد؛ آن هم از نوع تقدم «بالحق»؛ مانند مرتبه وجود انسان بر حیوان و حیوان بر نبات. در میان عوالم وجودی نیز این قسم از تقدم و تأخر وجود دارد؛ مانند تقدم وجود عالم عقل بر عالم مثال و عالم مثال بر عالم ماده.

۲-۶-۲. تقدم بالحق از دیدگاه نهایی صدرالمتألهین (تفسیر دوم)

برای تبیین دقیق این تفسیر لازم است برخی مبادی عرفانی آن، مخصوصاً از دیدگاه صدرالمتألهین بیان شود:

الف) مقام ذات

در نظر عارفان، حقیقت حق تعالی وجود بحث است از آن جهت که وجود است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۰) و از آن با اسامی مختلفی چون مقام ذات، حضرت اطلاق ذاتی یا غیب هویت و لاتعین» و اسامی دیگر یاد می‌شود. حقیقت وجود مطلق از اطلاق مقسمی برخوردار است. به این معنا که محدود به هیچ اعتبار، قید، ترکیب و کثرتی نیست و هیچ اسم و رسمی را نمی‌توان در اطلاق ذاتی حق در نظر گرفت (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹). مقام ذات و هویت مطلق حق رانمی‌توان به هیچ قید مستلزم تعین و تقیدی محدود کرد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱)؛ به گونه‌ای که حتی قید اطلاق نیز در این مقام جایی ندارد. دیدگاه صدرالمتألهین در مقام ذات با عارفان یکسان است. حقیقت وجود که صدرالمتألهین آن را واجب‌الوجود می‌داند، همان وجود به اطلاق مقسمی است؛ به گونه‌ای که اطلاق قسمی نوعی از آن است.

از دیدگاه او «موجود» یا حقیقت وجود است و یا غیر حقیقت وجود. مراد از حقیقت وجود، صرف وجود است که با غیر وجود آمیخته نشده است و حد، نهایت، ماهیت، نقص و عدمی ندارد. او حقیقت وجود به این معنا را واجب‌الوجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۹). از نظر او، حقیقت موجود منحصر در حقیقت واحد وجود واجب است و دیگر موجودات، جلوه‌های آن حقیقت هستند. اصل و منشأ وجود هر موجودی، حقیقت وجود محض و صرف وجود است که نهایتی ندارد و تمام موجودات را شامل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۰-۲۲۱).

ب) مقام تجلیات و کیفیت آنها در عرفان

در عرفان، ظهور و تجلیات به معنای بروز یافتن آن نهفته‌ها و نمایان شدن امور و حقائق مندمج و مخفی در وجود حق تعالی می‌باشد. حقیقت این ظهور و تجلی، تقید و تعین ذات مطلق است. ذات مطلق اگر در صفتی خاص تعین و تقید ویژه خود را نشان دهد، ظهور و تجلی رخ می‌دهد. اگر ذات حق با تعین و وصف خاصی در نظر گرفته شود، از اسماء الهی می‌شود. از این رو در مقام ظهور و تجلی، اسماء الهی مانند الله، حی، رحیم و... پدید می‌آیند که همه آنها همان ظهورات حق تعالی و تجلیات او بوده و اسم‌های لفظی آنها را «اسم الاسم» گویند (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۳۰۱). از سوی دیگر، هر یک از تجلیات و ظهورات حق تعالی، مظهر و مجلای الهی بوده و محل اسمای او می‌باشند. در عرفان، تشکیک در این ظهورت و تجلیات است که هر مظهر و مجلای دارای مرتبه و درجه‌ای از تجلی بوده و نیز دارای شدت و ضعفند. براساس قاعده «الواحد» که در فلسفه و عرفان مورد پذیرش قرار گرفته، عارفان برای حق تعالی یک تجلی و ظهور قائلند و کثرت مشهود در نظام هستی را از دو امر ناشی می‌دانند؛ یکی تشکیک در همین ظهور واحد و دیگری در اعیان ثابته یا ماهیاتی که این ظهور و تجلی واحد را می‌پذیرند. عارفان نام‌های دیگری برای ظهور حق تعالی، مانند «نفس رحمانی» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳ و...) «وجود منبسط» (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۳۱۲) و... قائلند.

در عرفان، ظهور تجلی خداوند دارای مراتبی است که از صُقع ربوبی آغاز شده تا آخرین مرتبه نظام هستی امتداد دارد. این مسأله باعث شده تا تجلیات و تعینات الهی به دو دسته تقسیم گردد:

۱. تعین‌های حقی: مراتب و تعینات نفس رحمانی است که در صُقع ربوبی قرار دارد.
۲. تعین‌های خَلقی: تعیناتی است که از صُقع ربوبی به بیرون آن سرازیر شده و اعیان ثابته به اعیان خارجه تبدیل می‌شوند.

تعینات حقی همان تعینات علمی هستند که در علم خداوند متعال قرار داشته و هنوز خلقتی صورت نگرفته است. تعینات حقی شامل «تعین اول» و «تعین ثانی» می‌باشد. تعین اول، علم حضوری خداوند به خودش می‌باشد و به تعبیر محقق فناری، «صورة علمه بنفسه لنفسه» است (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۱). در این مرحله، خداوند متعال ذات خود را به صورت اطلاقی و اُحدی می‌نگرد و هنوز به کمالات و تفصیل موجود در خود توجه ننموده است. دومین تعین که آخرین تعین حقی است، تعین ثانی نام داشته و همچون تعین اول، تجلی و تعین علمی حق تعالی است. اما در این تعین، خداوند به تفصیل و کمالات ذات خود می‌نگرد. یعنی خود را به همه شئون الهیه و گونه‌های ازلیه و ابدیه که در آن شأن کلی اندراج داشتند، به تفصیل بدانند؛ یکی بعد از دیگری (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

در تعیین ثانی دو بحث عمده وجود دارد که در تحقق همه کثرات عالم و پدید آمدن موجودات خَلقی نقش کلیدی دارد؛ یکی «اسمای الهیه» و دیگری «اعیان ثابته». در تعیین ثانی، همه صفات و کمالات حق تعالی و صورت‌های تجلیات او بروز می‌کند و از این رو تمام اسم‌های خداوند به صورت علمی سر بر آورده و از یکدیگر امتیاز می‌یابند و از حالت اطلاقی و بی‌رنگی جدا می‌شوند. در اینجاست که ما با بی‌نهایت اسم الهی همچون علیم، قدیر، حیّ و... روبه‌رو می‌شویم. این اسم‌ها در تعیین ثانی فقط نمود علمی دارند و چون تعیین ثانی از تعیین‌های حقی درون صقع ربوبی است، از این اسم‌ها در این مرحله به «اسمای الهیه» یاد می‌شود؛ همچنان‌که پس از بروز این اسماء در تعیین‌های خَلقی، به «اسمای کونیه» موسوم هستند. اسماء الهیه در تعیین ثانی از نظر جلوه غالب در آنها به سه دسته اسمای ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شوند. اما اعیان ثابته، مظاهر اسماء در تعیین ثانی می‌باشند. یعنی آنگاه که حق تعالی در دل اسم‌های مختلف و بی‌نهایت ظهور می‌کند، تعیین‌هایی می‌یابد که همان اعیان ثابته می‌باشند. در تعیین ثانی، صحنه علم خداوند است و به شکل عین ثابت انسان کامل جلوه می‌کند و به همین ترتیب، دیگر اسم‌هایی که تا بی‌نهایت ادامه دارند، مستلزم پدیدار شدن بی‌نهایت اعیان ثابته در تعیین ثانی می‌شوند. بنابراین اعیان ثابته که جمع عین ثابته می‌باشد، در مقابل اعیان خارجه قرار دارد که در تعیین‌های خَلقی مطرح است. اما تعیین‌های خَلقی که اعیان خارجه‌اند، از اعیان ثابته سرازیر شده و مانند اعیان ثابته از مظاهر کامل آغاز و در مسیر مظهرهای جزئی‌تر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. بنابراین تعیین‌های خَلقی از این جهت بی‌نهایت است، اما به حسب تقسیم کلی و در نظر گرفتن احوال و احکام کلیه، همه تعیین‌های خَلقی را در سه تعیین کلی و سه عالم تنظیم نموده‌اند که عبارتند از: عالم عقل، مثال و ماده.

عالم عقل همان عالم ارواح است که مهم‌ترین ویژگی آن تجرد عقلانی آن است. عالم مثال که از تجرد مثالی و برزخی برخوردار است، پس از مرتبه عالم عقل است و آخرین مرحله عالم ماده است که به دو قسم علویات و سفلیات، یعنی آسمانی و زمینی تقسیم می‌شود.

ج) مقام تجلیات از دیدگاه صدرالمتألهین

اما از دیدگاه صدرالمتألهین، مانند برخی از عارفان (نظیر محقق قیصری)، مقام ذات و تعیین اول دو چیز نیستند. بلکه از نظر آنها، تعیین اول همان مقام ذات الهی است و چیزی به نام تعیین اول به صورت تعیین وجود ندارد. صدرالمتألهین به یکسانی مقام ذات با تعیین اول که به آن مقام احدیت نیز می‌گویند، اعتقاد دارد. از دیدگاه او، واجب‌الوجود از شدت تحصیل و کمال وجودی، جامع تمام فضائل و نشانات وجودی و حیثیات کمالی وجود است و هیچ وجودی در عرض او قابل فرض نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۱). چنین وجودی با حفظ وحدت ذاتی خود می‌تواند مصداق محمولات عقلی کثیر و متغایر قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که ذات در هر یک از این معانی اخذ

شده باشد (همان، ج ۶، ص ۲۸۲). بنابراین همه حقایق و کمالات به صورت اندماجی در ذات الهی وجود دارد و این حقایق اندماجی وجودی مستقل از ذات ندارند. ولی چون با لحاظ عقل به صورت حقایق مغایر ذات در نظر گرفته می‌شوند، می‌توان آنها را غیر از ذات و محمول بر ذات دانست. باین حال، این حقایق را نمی‌توان شئون و تجلیات ذات الهی دانست؛ زیرا از مرتبه ذات تنزل نکرده‌اند و به صورت حقیقتی متعین برای ذات در نظر گرفته نشده‌اند. لحاظ این معانی برای ذات توسط عقل صورت می‌گیرد، و الا با ذات و نیز با یکدیگر هیچ تمایزی ندارند.

بنابراین صدرالمتهلین ذات حق تعالی را مجمع تمام صفات و وجود برتر تمام موجودات می‌داند؛ به گونه‌ای که تمام حقایق به صورت اندماجی در ذات حق موجودند. او این حقایق را با عنوان «علم الهی» یا «مقام احدیت» و «ذات حق تعالی» یاد می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۵۵ و ۲۶۹-۲۷۰). پس در این مرتبه جمیع اسماء و صفات مستهلک هستند و تمامی آنها به شرط وحدت حقیقی، به حقیقت وجود محقق هستند. به این مرتبه، «جمع الجمع، حقیقة الحقایق، عماء و هویت غیب الغیوب» نیز می‌گویند (همان، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۳۱۰-۳۱۱). در اینجا صدرالمتهلین میان تعیین اول عارفان یا مقام احدیت و مقام ذات جمع می‌کند و آن دو را یکی می‌داند. صدرالمتهلین تعیین ثانی را قبول دارد، اما نه به عنوان تعیین ثانی؛ چون تعیین اولی در کار نیست تا تعیین ثانی مصداق پیدا کند؛ زیرا در تعیین ثانی عارفان، صفات الهی هر یک جداگانه متعین می‌گردد و او نیز صفات الهی را قبول دارد. بنابراین او واحدیت و تعیین ثانی را در صقع ربوبی قرار می‌دهد و تعیین اول یعنی مقام احدیت را همان مقام ذات می‌داند. او مانند عارفان، کثرت اسماء و صفات الهی را در تعیین ثانی، یعنی مقام واحدیت می‌داند. اسماء و صفات در صقع ربوبی، اولین تجلیات حق تعالی هستند که به صورت معانی و اضافات معقول از حق تعالی متجلی می‌شوند.

اما تفاوت دیگری که او با عارفان در صقع ربوبی دارد، در مورد تجلیات خلقی است. عارفان تجلیات خلقی را شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌دانند. اما صدرالمتهلین عالم عقل و مفارقات را در تجلیات حقی قرار داده و تجلیات خلقی را شامل عالم مثال و ماده می‌داند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲ و ۴۰۱). صدرالمتهلین تفسیر دوم تقدم بالحق را با توجه به تجلیات حقی و خلقی از دو منظر بررسی می‌کند. در اینجا هر کدام به صورت جداگانه مطرح می‌گردد.

د) تقدم بالحق در تعیینات حقی

صدرالمتهلین از تقدم بالحق به اعتبار تجلی او در اسمائش می‌نویسد: «بأن الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه» (همان، ص ۶۱).

از نظر عارفان، میان ذات الهی و تعیین اول او «تقدم بالحق» مطرح است. یعنی ذات خدا بر علم حضوری او به ذاتش تقدم بالحق دارد؛ زیرا ابتدا ذاتی باید باشد تا در مرحله دیگر، علم به آن ذات

حاصل شود و هر دو نیز وجود دارند و عین همنند. پس ذات الهی بر تجلی و تعین اولش تقدم دارد که از نوع تقدم بالحق است. اما صدرالمتألهین چون تعین اول یا مقام احدیت را در ذات می‌داند و قائل به تعین نیست، در اینجا براساس مبنای او نمی‌توان تقدم ذات را بر تعین اول قائل شد؛ گرچه برخی میان ذات الهی و تعین اول او قائل به چیزی شبیه تقدم و تأخر «رتبی» شده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۸۱؛ امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۱۵). اما بنا بر مبانی عرفانی، تعین اول بر تعین ثانی نیز تقدم دارد و این مسأله مختص به عارفانی است که قائل به تعین اول می‌باشند. اما براساس دیدگاه صدرالمتألهین، چون تعین اول را قبول ندارد، این نوع از تقدم و تأخر نیز مطرح نمی‌باشد.

اما عمده بحث در تقدم بالحق در مرتبه تعینات حقی از دیدگاه صدرالمتألهین، تقدم ذات باری تعالی است نسبت به مقام واحدیت؛ یعنی اسماء و صفات الهی. او تجلی حق تعالی در اسماء را تقدم بالحق خوانده است. مقام اسماء الهی نیز در تعین ثانی عارفان مطرح است و در دیدگاه صدرالمتألهین مقام واحدیت. یعنی خداوند متعال در مقام علمی به تفصیل و کمالات خویش می‌نگرد. در مقام واحدیت دو بحث عمده وجود دارد که در تحقق همه کثرات عالم و پدید آمدن موجودات خلقی نقش کلیدی دارد؛ اسماء الهی و اعیان ثابت.

در مقام واحدیت همه صفت‌ها و کمال‌های خداوند و همه صورت‌های تجلیات او بروز می‌کند و از این رو تمام اسم‌های خداوند به صورت علمی سر بر آورده و از یکدیگر امتیاز می‌یابند و از حالت اطلاقی و بی‌رنگی جدا می‌شوند. در اینجا است که ما با بی‌نهایت اسم الهی روبه‌رو می‌شویم؛ همچون علیم، قدیر، حیّ و... این اسم‌ها در مقام واحدیت فقط نمود علمی دارند و چون مقام واحدیت و تعین ثانی نزد عارفان از تعین‌های حقی درون صقع ربوبی است، از این اسم‌ها در این مرحله به «اسمای الهیه» یاد می‌شود. اما اعیان ثابت مظاهر اسماء در تعین ثانی می‌باشند. یعنی آنگاه که حق تعالی در دل اسماء گوناگون و بی‌نهایت ظهور می‌کند، تعیناتی می‌یابد که عبارت از اعیان ثابت می‌باشد. بنابراین در تجلی حق تعالی در تعین ثانی و در اسماء الهیه و اعیان ثابت، تقدم و تأخر بالحق مطرح است. نتیجه اینکه مقصود صدرالمتألهین از بخش اول تقدم بالحق، تجلی حق تعالی در تعینات حقی است. این تجلی در تعینات عبارت از تجلی او در مقام واحدیت و تعین ثانی است که در آنجا اسماء الهیه و اعیان ثابت مطرح هستند. از سوی دیگر، صدرالمتألهین چون عالم مفارقات و عقل را در صقع ربوبی در تعینات حقی قائل است، از این جهت تقدم حق تعالی بر عالم مفارقات و عقل نیز از نوع تقدم بالحق می‌باشد و آن از قبیل تقدم حق تعالی بر تعین حقی و درون صقع ربوبی است.

ه) تقدم بالحق در تعینات خلقی

ایشان تقدم بالحق در تنزل او در مراتب شئون اشیاء را با این عبارت بیان می‌نماید: «و تنزله فی مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشیاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۱).

صدر المتألهين تفسير ديگري از تقدم بالحق نیز ارائه نموده است. او می نویسد: «در اینجا دو قسم ديگر از تقدم و تاخر، اضافه بر اقسام پنج گانه مشهور وجود دارد و آن عبارت است از [اینکه] "حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش" و هم «به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود» - که عبارتند از وجود ممکنات - هم متصف به تقدم است و هم متصف به تاخر، و اتصاف او به تقدم و تاخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات. پس اوست که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متأخر. هیچ متقدمی متقدم و هیچ متأخری متأخر نمی شود، مگر به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشان او به هر شأن و نام و نشانی، امری لازم و ضروری و غیر قابل تغییر و تبدل است و لایق و شایسته اوست» (همو، ۱۳۶۰، ص ۶۱).

مقصود صدر المتألهين از تقدم بالحق در بخش دوم سخن او عبارت از تجلی حق تعالی در اعیان خارجه و تعینات خلقي اوست. به تعبیر ديگر، تقدم و تاخر بالحق در تعینات خلقي حق تعالی نیز مطرح است. چنانچه گذشت، در تعینات خلقي که اعیان خارجه اند از اعیان ثابتة سرازير شده و مانند اعیان ثابتة از مظاهر کامل آغاز و در مسیر مظاهر جزئی تر تا بی نهایت ادامه می یابد. بنابراین تعینات خلقي از این جهت بی نهایت است، اما به حسب اقسام کلی و در نظر گرفتن احوال و احکام کلیه، همه تعینات خلقي از دیدگاه صدر المتألهين در دو تعین کلی و دو عالم مطرح است که عبارتند از: عالم مثال و عالم ماده.

همه آنچه در مقام واحدیت می گذرد بر بستر فیض مقدس سرازير می شود. لذا اسم های الهی به اسمای گونی و نیز اعیان ثابتة به اعیان خارجه تبدیل می شوند و تعینات علمی جایث خود را به تعینات وجودی و خلقي می دهند. همچنان که سیر مراتب در اسماء الهیه از کلی به جزئی است و تا بی نهایت پیش می روند، در اسماء گونی نیز این چنین است و اعیان خارجه نیز مانند اعیان ثابتة از مظاهر اتم آغاز و در مسیر مظاهر جزئی تر تا بی نهایت ادامه می یابد و تعینات خلقي از این منظر بی نهایت است. بنابراین تنزل الهی در شئون انحای وجودات، همان تجلی و تعین خلقي بوده که عوالم مثال و ماده پدید می آید. لذا میان حق تعالی و تجلیات و تعینات خلقي او رابطه تقدم و تاخر بالحق برقرار است. نتیجه اینکه از دیدگاه صدر المتألهين حق تعالی به ذات خویش بر شئون و تجلیات خلقي خویش که عبارت از عالم مثال و عالم ماده است، تقدم بالحق دارد و هم چنین حق تعالی در مرتبه تعینات حقی یعنی مقام اسماء و صفات نیز بر تعینات خلقي خویش تقدم بالحق دارد و از منظر سوم حق تعالی از جهت عالم مفارقات و عالم عقل که در تعینات حقی او جای دارد نیز بر تعینات خلقي (یعنی عالم مثال و عالم ماده) تقدم بالحق دارد و از جانب چهارم حق تعالی در تعینات خلقي خویش از جهت عالم مثال بر عالم ماده نیز تقدم بالحق دارد.

۳. کیفیت تقدم بالحق در تجلیات و تعینات

صدرالمتألهین پس از توضیح مختصر تقدم بالحق می نویسد: «یتقدم و یتأخر بذاته لا بشيء آخر فلا یتقدم متقدم و لا یتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم» (همو، ۴۱۷ق، ص ۶۱). در تقدم و تأخر بالحق، حق تعالی به ذات خویش متقدم و متأخر است نه به سبب چیز دیگر و تقدم و تأخر هر چیزی به اوست. توضیح اینکه: بنا بر وحدت شخصی وجود، وجود منحصر در حق تعالی است و هر چه غیر اوست، عبارت از ظهورات و تجلیات او بوده و در واقع «وجود» نیستند، بلکه «نمود و تجلی» او می باشند. بنابراین هر چه هست حق تعالی و تجلیات اوست و او در مرتبه هر تجلی و تعین خویش حضور داشته و در سراسر تعینات حضور دارد، و تجلیات او غیر حق تعالی نیست، بلکه او عین تجلیات خویش است و چون میان او و تجلیاتش غیریتی وجود ندارد، بر این اساس خداوند متعال به ذات خود متقدم و متأخر است. بلکه هر متقدم و متأخری در مراتب و شئون الهی است که حق تعالی در هر مرتبه حضور دارد. از همین جهت گفته اند وحدت حق تعالی نه تنها تمام ترین نوع وحدت هایی است که حکیمان و عارفان به آن نائل آمده و در تعقل خود تصویر کرده اند، بلکه از تمامیت و خلوص در حد تصور آدمی نیز در نیامده و نخواهد آمد، چه رسد به وحدت ضعیف سیالات و اتصالات زمانی؛ زیرا وجود حقیقی و وجوب ذاتی را نه افراد و اجزای عقلی است و نه مقداری و خارجی. فی الجمله باید گفت که هیچ چیزی در وحدت او از هیچ حیث و وجهی نمی گنجد. پس وجود مطلق و حتی فوق اطلاق حضرت حق تعالی در مراتب موجودات امکانی تنزل کرده و همه این تقدم و تأخرات جز بر طبق اراده و علم قضاء محتوم و ازلی و ابدی حق نخواهد بود و هر چیزی در هر مرتبه و مقام و درجه، جز بر طبق اراده ازلی و لایزالی و قضاء علمی حضرت باری تعالی نبوده و بیش و کم و پس و پیشی از هیچ حیث و لحاظی جز در قضاء حتمی الوقوع او متصور نیست. بنابراین در تقدم بالحق در تفسیر دوم فقط مساله تقدم در میان نیست بلکه حق تعالی بذات خویش متقدم و متأخر است، اگر مقام ذات بر اسما و صفات تقدم دارد، برعکس اسما و صفات نیز از مقام ذات متأخر است و مقام اسما و صفات چون عین ذات الهی است پس حق تعالی به تقدم و تأخر متصف می شود.

نکته قابل توجه اینکه صدرالمتألهین تصریح نموده است تقدم بالحق از کشفیات خود اوست. اما برخی عبارات عارفان پیش از او، مُشعر به این قسم از تقدم و تأخر است؛ گرچه اصطلاح «بالحق» را در باره آن به کار نرفته و عبارت «بالذات» آمده است؛ مانند سید حیدر آملی که می نویسد: «سزاوار نیست که بین حق تعالی و مظاهرش در خلق تقدم و تأخر زمانی و یا از اقسام تقدم و تأخرهای عقلی تصور شود؛ زیرا بین خدا و مظاهرش منحصرأ تقدم ذاتی برقرار است. یعنی حق بوده و هیچ چیزی با او نبوده و نخواهد بود. در حالی که هیچ چیزی با او نیست و...؛ زیرا مظاهر

الهی در حقیقت غیر او نیست تا بودن آنها از خدا صدق کند؛ چون آنها از تنزل خداوند متعال در مراتب اسماء و صفات و کمالات و خصوصیات او ظاهر گردیده‌اند، وگرنه بنفسه چیزی نیستند» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۷). واضح است که مقصود از تقدم بالذات، تقدم میان علت و معلول نیست؛ زیرا ایشان تقدم و تأخر عقلی را نفی نموده و مظاهر را وجود نمی‌دانند تا به عنوان وجود از خدا صادر شده باشند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست آمد که تقدم و تأخر بالحق در آثار صدرالمجاهدين دارای دو تفسیر متفاوت در طول یکدیگر است. تفسیر اول او براساس نظام فلسفی او مبنی بر وحدت تشکیکی وجود می‌باشد. اما تفسیر دوم او براساس نظر نهایی و عرفانی او مبنی بر وحدت شخص وجود می‌باشد. او در برخی از آثارش، تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. تفسیر دیگری از تقدم بالحق این است که حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود که عبارتند از وجود ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات.

کتابنامه

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه (ج ۲). تهران: حکمت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۳). دانشنامه علانی. به تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. به تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء. به تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. جامی، عبد الرحمن (۱۳۸۳). أشعة اللمعات، چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (ج ۱). قم: بیدار.
۱۰. حمزه فناری، شمس الدین محمد (۲۰۱۰م). مصباح الأئس بین المعقول و المشهود. به تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (ج ۲). به تعلیق و تشریح حسن حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). به تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۳. شیروانی، علی (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. صائن الدین ترکه، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد، به تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۵. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. به تحقیق و

- تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۱). العرشية. به تصحیح غلام حسین آهنی. ایران: بی نا.
۱۷. _____ (۱۳۷۸). رسالة في الحدوث، محقق: حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۹۸۱م). الأسفار الأربعة (ج ۱، ۲، ۳ و ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه فارسی). با حاشیه نویسی ملا هادی سبزواری. چاپ دوم. مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء (ج ۱ و ۲). با تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه عربی). با حاشیه نویسی ملا هادی سبزواری. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲۲. _____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۲۳. غزالی، محمدبن محمد (۱۹۹۳م). معیار العلم في فن المنطق. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۴. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. به تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
۲۶. فخر رازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقیة (ج ۱). قم: بیدار.
۲۷. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. با گردآوری عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری. چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.

راهنمای اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

سرور گرامی؛

در صورت تمایل، برای اشتراک، اصل یا تصویر فیش بانکی را همراه با برگ اشتراک به نشانی یا صندوق پستی مندرج در صفحه نخست فصلنامه ارسال نمایید.

بهای اشتراک: سالانه (۴ شماره) با احتساب بخشی از هزینه پست: ۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال
شماره حساب: ۰۱۰۹۴۸۵۴۱۲۰۰۲، بانک ملی ایران به نام انتشارات حکمت اسلامی
یادآوری:

۱. لطفاً هرگونه تغییر نشانی را اعلام فرمایید.

۲. در صورت افزایش بهای فصلنامه، بهای اشتراک افزوده خواهد شد.

برگ اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

نام و نام خانوادگی: نام مشترک حقوقی:
میزان تحصیلات: متقاضی شماره‌های: تعداد هر شماره:
شماره فیش بانکی: به مبلغ: ریال
نشانی:
کد پستی: تلفن ثابت: تلفن همراه:

تاریخ و امضاء

خلاصة المقالات

تطور البرهانين اللّميّ والإتيّ في كلمات ابن سينا والملا صدرا بعد انتقالهما من المنطق إلى الفلسفة الأولى

عسكري سليمانى أميرى^١

خلاصة

تتوفّر مصطلحات من قبيل البرهان، والبرهان اللّميّ، والبرهان الإتيّ، والبرهان الإتيّ المطلق والدليل على تعريف خاصّة في المنطق؛ لكن، بعد انتقال بعض هذه المصطلحات من المنطق إلى الفلسفة، عمل الفلاسفة على إحداث تغيير فيها، مع المحافظة على التقسيم المنطقي للبرهان إلى لمّي وإتيّ، حيث توجد لدينا شواهد في كلمات ابن سينا والملا صدرا تُشير إلى تطوّر هذه المصطلحات في الفلسفة. ويُطلق البرهان في الفلسفة على "اللّميّ المطلق"، والدليل على "اللّميّ غير المطلق"؛ في حين يُطبّق القياس الشبيه بالبرهان في كلمات ابن سينا على البرهان المُسمّى في المنطق بالبرهان "الإتيّ المطلق" من النوع الثالث. وفي كلمات الملا صدرا، يُعدّ البرهان بالعرض نوعاً من أنواع "البرهان اللّميّ غير المطلق"، كما أنّ تقريره لبرهان الصّديقين - الذي ينطلق من حقيقة الوجود - ينطبق على "البرهان الإتيّ المطلق" من النوع الثالث، والذي سمّاه الملا صدرا بـ "البرهان الشبيه باللّميّ". ويُقسّم "البرهان" في الفلسفة إلى قسمين: بالذات وبالعرض؛ ومن وجهة نظر الملا صدرا، يُعدّ البرهان "الدليل" - ولا سيّما برهان الإمكان الوارد في إثبات الواجب - برهاناً لمّيّاً بالعرض، وليس برهاناً لمّيّاً بالذات. إنّ الالتفات إلى تطوّر هذه المصطلحات عند انتقالها من المنطق إلى الفلسفة الأولى يُساهم بشكل كبير في تقديم تفسير دقيق لمجموعة من العبارات التي استخدمها الفلاسفة في أبحاثهم الفلسفيّة.

الكلمات الأساسيّة: البرهان اللّميّ، البرهان الإتيّ، الدليل، البرهان المحض، القياس الشبيه

باللّميّ.

١. أستاذ وعضو الهيئة العلميّة بمؤسّسة السيّد الخمينيّ رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث، قم، إيران.

حقيقة الاختيار من منظور المدرسة التفكيكية؛ دراسة نقدية لكتاب «مسألة العلم الإلهي والاختيار»

أحمد سعدي^١

خلاصة

الاختيار أمر وجداني، ويدهي يدركه كافة أفراد الإنسان بالعلم الحضورى البسيط، غير أن تفسير حقيقته وبيانها بنحو تفصيلي من المسائل بالغة التعقيد التي أثارته الخلاف بين العلماء. وفي الآونة الأخيرة، سعى بعض علماء المدرسة التفكيكية - ومن خلال رفض التعاليم الفلسفية والعرفانية الواردة في هذا المجال - إلى تقديم تفسيرٍ لحقيقة الاختيار الوجدانية يحاكي التفكير الأشعري من بعض النواحي. فمع أن هذا التفسير قد طُرح بظاهر عقلاني، إلا أنه يعاني من عدة إشكالات عقلية يرجع بعضها إلى نوع التقرير الذي يتبناه أتباع المدرسة التفكيكية.

في هذه المقالة، سعيًا عن طريق المنهج التحليلي والوصفي إلى بيان أن رأي المدرسة التفكيكية بخصوص حقيقة الاختيار والاختيار الحقيقي، مجاني للصواب؛ وبالتالي، فإن كافة الادعاءات التي بناها أتباعها على هذا الرأي إما أنها تفتقر إلى الدليل، أو أنها لا تملك أية قاعدة وأساس. ومن الجدير بالذكر أننا قمنا في هذه الدراسة أولاً بالاعتماد على الأفكار المطروحة في كتاب «مسألة العلم الإلهي والاختيار» باعتبارها تمثل رأي المدرسة التفكيكية؛ وثانيًا بالتحرز عن تكرار الإشكالات التي طرحها الفلاسفة والمتكلمون سابقًا على هذه النظرية.

الكلمات الدلالية: الاختيار، الفعل الاختياري، القدرة، العلم الحضورى، المدرسة التفكيكية.

١. أستاذ محاضر بمؤسسة السيد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث، قسم العرفان، قم، إيران.

التحليل الدلاليّ (السيمانطيقيّ) للمصلحة من منظور العلامة الطباطبائيّ - نقد وتحليل

مهدي برهان مهريزي^١

خلاصة

طبقاً لرأي العلامة، فإنّ المصلحة عبارة عن كون الشيء على مقتضى طبيعته الأصليّة بحيث يترتب عليه الخير والفائدة اللاتقان به، ومن دون فساده وحرمانه من الآثار الحسنة، حيث يمكن تحليل هذا التعريف دلاليّاً وسيمانطيقيّاً إلى ثلاثة مكونات أساسيّة هي: «المصلحة أمر من سنخ الكينونة والوجود»، و«المصلحة مقتضى طبيعة الأشياء الأصليّة»، و«ترتب الخير والفائدة المرجوتين على الطبيعة الأصليّة للأشياء»؛ علاوةً على مكونين فرعيين آخرين؛ وتظهر نتائج هذا التحليل عند تحديد دائرة المصلحة ومصاديقها. فمع أنّ التعريف المطروح هو تعريف دقيق؛ لكن، يبدو أنّه غير جامع، ويشمل المصلحة التكوينيّة فقط؛ ولهذا السبب، إذا أردنا تقديم تعريف جامع للمصلحة، علينا أن نقول: «إنّ المصلحة عبارة عن كلّ أمر يليق بمقتضى الحقيقة الأصليّة للشيء ويتناسب معها»، حيث بوسعنا تحليل هذا التعريف إلى ثلاثة عناصر أساسيّة هي: «المصلحة أمر وجوديّ أو عدميّ مناسب لمقتضى الحقيقة الأصليّة للأشياء»، و«مقتضى الحقيقة الأصليّة للأشياء»، و«توقّف مراتب المصلحة على درجة التناسب مع الحقيقة الأصليّة للأشياء»؛ علاوةً على ثلاثة عناصر فرعيّة أخرى، حيث تبين أيضاً نتائج هذا التعريف عند تحديد دائرة المصلحة ومصاديقها.

الكلمات الدلاليّة: المصلحة، المفسدة، الطبيعة الأصليّة، الفواعل المستكملة، الفواعل غير المستكملة.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة بمؤسّسة السيّد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث.

وحدة النفس في الحكمة المتعالية وعلاقتها بوحدة الوجود

مهدي سعادتمند^١

خلاصة

في الحكمة المتعالية، تتصف النفس بالوحدة في عين الكثرة؛ شأنها في ذلك شأن نظام الوجود، حيث تُعدّ وحدة الوجود نتيجة طبيعية لمسألتي أصالة الوجود وتشكيكه؛ وأما هل تمكّن الملائدرا من تجاوز رؤيته التشكيكية، والتوصّل إلى وحدة الوجود الشخصية، أم لا؟ فإنّها مسألة خلاقيّة، وتحتاج إلى إثبات. فنظراً لكون معرفة النفس بؤابة لمعرفة الوجود، فإننا نستطيع من خلال تحليل خصائص هذه النفس الجواب عن السؤال التالي: هل الوحدة الحاكمة على النفس أشبه شيء بالوحدة التشكيكية، أم بالوحدة الشخصية؟ وعند الجواب عن هذا التساؤل، سيّضح لنا أيضاً نوع الوحدة الحاكمة على الوجود. فللنفس وحدة - نوعاً ما - مع البدن وكذلك مع مراتبها وقواها؛ ومع أنّ دراسة هذه الوحدة عن طريق الاستعانة بالحركة الجوهرية للنفس وتكاملها التدريجي تُقوّي تشكيكية هذه الوحدة، إلاّ أنّه لدينا شواهد عديدة تدلّ على شخصيّة وحدة النفس؛ وذلك نظير مسألة كون مراتب النفس ذاتيّة للنفس، ومسألة كفيّة تعقل النفس وبساطتها وحضورها، ومسألة تحليل علاقة النفس بالبدن.

الكلمات الدلالية: النفس، الوجود، الوحدة الشخصية، التشكيك.

حقيقة اتصال الجسم ومكانته نظريّة " المادة - صورتية" المادّصورية

(الهيلومورفيّة) عند ابن سينا

حميدة مختاري^١

خلاصة

يعتمد بيان حقيقة الأجسام المادّية في النظام الفلسفي السينيوي على مجموعة من المبادئ، من ضمنها مبدأ الاتصال، حيث تُعدّ هذه المبادئ كمقدمات لفهم النظرية المطروحة من قبل ابن سينا في باب حقيقة الجسم؛ أي نظرية المادة - صورتية (الهيلومورفيّة). فأحياناً، يُعتقد أنّ حقيقة اتصال الجسم عند ابن سينا يُنظر إليها كمجرد أمر تجريبي؛ وبسبب هذا الأسلوب من الفهم (أي إرجاع إثبات الاتصال إلى الحسّ والتجربة)، وكذلك تواتره وتكراره، فقد أثّرت عدّة إشكالات علميّة ضدّ الشيخ الرئيس؛ ويرجع هذا الاعتقاد الخاطي إلى أنّه متى ما سُئل ابن سينا: هل الجسم متّصل أم منفصل؟ فإنّ الجواب المتكئ على الحواسّ سيكون هو: الجسم متّصل؛ وحينئذ، ستردّ - بالنظر إلى هذا الجواب - مجموعة من الإشكالات على ابن سينا اعتماداً على نتائج العلم الجديد.

وفي هذه المقالة، سنسعى لدراسة وتحليل وتفسير الاتصال باعتباره مبدأ من مبادئ نظرية "المادة - صورتية" عند ابن سينا، حيث يكمن السؤال الواضح المطروح هنا في: أية علاقة للاتصال ببيان حقيقة الجسم؟ وبعبارة أفضل: في أيّ شيء يُساعد الاتصال - باعتباره مبدأ من مبادئ نظرية "المادة - صورتية" - لابن سينا من أجل إثباته لهذه النظرية؟ وفي ضمن هذا البحث، سيّضح أنّ ابن سينا لم يكن بدوره معتقداً بأنّ الاتصال قابل للإثبات عن طريق الشهود الحسّي والتجريبي؛ كما أنّ النتيجة التي تسعى الدراسة للتوصّل إليها تكمن في دراسة وتحليل العلاقة الشبكية القائمة بين مجموعة من المفاهيم المرتبطة بمفهوم الاتصال، والتي لها دخالة في بيان حقيقة الجسم؛ ومن هذا المنطلق، وفي إطار سعيها لرفع الهواجس المثارة، ستعمل هذه المقالة على عرض قراءة وتفسير منسجمين لكلام ابن سينا؛ وذلك بالاستعانة بأبحاثه المطروحة بخصوص حقيقة الاتصال والمفاهيم المرتبطة به؛ نظير: قابليّة الانقسام وكيفيته، وعلاقة الاتصال بالانقسام، و...

الكلمات الدلاليّة: ابن سينا، الجسم، الاتصال، قابليّة الانقسام.

أي انفصال؟ وأي اتصال؟ (نظرة تأملية في برهان الفصل والوصل)

محمد مهدي كمال^١، محمد هادي كمال^٢

خلاصة

باعتقاد أرسطو، فإنّ الجسم حقيقة مركّبة من جوهرين هما: الصورة الجسميّة والهيولى الأولى، حيث حظي هذا الاعتقاد باعتراف معظم الفلاسفة المسلمين الذين بذلوا جهودًا مضنية لإثبات هذه النظرية. ويُعدّ برهان الفصل والوصل من أبرز البراهين المقامة لإثبات الهيولى الأولى، وتركّب الجسم من مادّة وصورة؛ وهو من إبداعات الفلاسفة المسلمين، ولم يُعثر عليه في ضمن مصنّفات المتقدّمين. ففي هذا البرهان، جرت الاستعانة بمسألة اتّصال الجسم وانفصاله من أجل إثبات وجود عنصر ثابت (اسمه المادّة أو الهيولى الأولى) يضمن ببقائه وحدة الجسم وعينيّته؛ لكن، وعلى الرغم من السعي الحثيث الذي بذله الحكماء المسلمون من أجل تقوية هذا البرهان، ورفع إشكالاته وإبهاماته، يبدو أنّه يواجه في الأخير مجموعة من الإشكالات الجادة، وأنّه عاجز عن إثبات وجود الهيولى الأولى. وفي هذه المقالة، سنسعى بدايةً إلى عرض تقرير لبرهان الفصل والوصل، لنعمل بعد ذلك على نقده، واستعراض الإشكالات الواردة عليه، من قبيل: عدم إثبات قابليّة الجسم للانفصال، والخلط بين معاني الاتّصال، وعدم انحصار قابل الاتّصال والانفصال في المادّة الأولى، ونقض البرهان بنفس المادّة، و... .

الكلمات الدلاليّة: برهان الفصل والوصل، الهيولى الأولى، الصورة الجسميّة، الجسم، الذرة.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة بالمعهد الرضويّ للعلوم الإسلاميّة، مؤسسة البحوث التابعة للعتبة الرضويّة المقدسة

kamali@islamic-rf.ir

kamali.mohammadhadi@gmail.com

٢. دكتوراه في الحكمة المتعاليّة، جامعة فردوسي، مشهد.

دراسة العلاقة بين القول بأصالة الوجود والاعتقاد بكونه معقولاً ثانياً

حميد عاشوري^١، السيد محمد موسوي^٢، هادي إيزانلو^٣

خلاصة

من بين الفلاسفة، كان هناك أفراد من قبيل شيخ الإشراق والعلامة الحلّي وأتباعهما يعتقدون بأصالة الماهية؛ وبالتالي، يعدّون الوجود معقولاً ثانياً؛ لكن، مع ظهور الحكمة المتعالية والقول بأصالة الوجود، كان يُتَوَقَّع من القائمين بهذه النظرية ألاّ يعتبروا الوجود معقولاً ثانياً؛ في حين أننا نشاهد خلاف هذا الأمر في الحكمة المتعالية عند الملام صدر وأنصاره. وتهدف هذه المقالة إلى الجواب عن التساؤل التالي: هل يوجد تهاافت وتضادّ بين هذين القولين أو لا؟ وإذا كان بينهما تضادّ، ما هو وجه الجمع بينهما، وبأيّ نحو يُمكننا تفسير عبارات الملام صدر؟ وبطبيعة الحال، فإنّ المنهج الذي سنّبعه في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي والتحليلي. فبالنظر إلى عبارات صدر المتألّهين والحصيلة النهائية لرأيه في هذا المجال، يتبيّن بما لا شكّ فيه أنّه كان يعتقد بأصالة الوجود، ويعدّ في الوقت ذاته الوجود معقولاً ثانياً فلسفياً؛ هذا أولاً، وثانياً، أنّه باعتبار كون الملام صدر يعتقد بأنّ المعقولات الثانية الفلسفية عروضها خارجي، مثلما أنّ اتّصافها خارجي، فلن يبقى - برأي المؤلفين - أيّ تهاافت أو تضادّ بين القولين، بحيث لن نكون بحاجة أبداً لرفع اليد عن أيّ واحد منهما.

الكلمات الدلالية: أصالة الوجود، المعقول الثاني الفلسفي، الاتّصاف والعروض الخارجيّان، الملام

صدر.

١. طالب دكتوراه في الفلسفة المقارنة بمؤسسة السيّد الخميني رضوان الله تعالى عليه للتعليم والأبحاث.

ashouri1412@yahoo.com

mmusawy@gmail.com

hadiizanloo.ih@gmail.com

٢. أستاذ محاضر وعضو الهيئة العلمية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

٣. طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة فردوسي، مشهد

مركزية الإنسان في مسألة الشر من منظور جورج مافروديس

محمد رضا بور^١، محمد داود أنصاري^٢

خلاصة

قدّم العلماء أجوبة متعدّدة على معضلة الشرور؛ وبدوره، تطرّق جورج مافروديس لهذه المسألة في كتابه «الإيمان بالله؛ دراسة في مجال نظريّة المعرفة الدينيّة»، حيث نجده يربط مسألة الشرور بالإيمان، مبيّنًا أنّ هذه المسألة لها علاقة بالاعتقاد، مع أنّ الاعتقاد يتوقّف على الشخص، ويتوقّف على تنوّع شخصي؛ وبالتالي، ينبغي علينا عدّ إشكاليّة الشرور من الإشكاليّات المعرفيّة، لا المنطقيّة؛ كما أنّه يرى بأنّ الحلّ الناجع والعمليّ لمسألة الشرور هو الذي يتمكّن من التأثير على الاعتقاد. ويُسكّل الأساس الفكريّ الذي يتكّى عليه جورج مافروديس في الربط بين الشرور ومركزية الإنسان المعرفيّة رأيه الخاصّ بشأن البرهان؛ والتمثّل في أنّ "البرهان" يتوقّف بشكل عامّ على الشخص. وقد سعت هذه المقالة إلى دراسة رأي جورج مافروديس ونقده، حيث تُشير نتائج هذه الدراسة إلى أنّ الأساس الفكريّ الذي يتكّى عليه جورج مافروديس في الربط بين الشرور ومركزية الإنسان المعرفيّة يُواجه مجموعة من الإشكالات، وذلك بسبب ضرورة اليقين المعرفي بالنسبة للبرهان، وعدم كفاية الاعتقاد النفسي، وكذلك اختلاف أفراد الإنسان من حيث المعرفة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الجواب الذي قدّمه على إشكاليّة الشرور مرفوض تمامًا؛ وذلك بسبب ما يتضمّنه من القول بنسبيّة المعرفة، وعدم وجود معيار شامل لتحديد الخير والشرّ، وتحوّل الشرّ العينيّ إلى شرّ أنفسيّ.

الكلمات الدلاليّة: الخير، الشرّ، مركزية الإنسان، جورج مافروديس.

rezapoor110@yahoo.com

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة بجامعة المصطفى العالميّة.

ansaridawud123@gmail.com

٢. طالب في مرحلة دكتوراه الفلسفة الإسلاميّة بجامعة المصطفى العالميّة

شبهة «الله كَوْهَمِ طفولي»؛ دراسة ونقد للإلحاد النفسي عند فرويد

السيد عبد الرؤوف أفزالي^١، عز الدين رضا نجاد^٢

خلاصة

مع أنّ فرويد ليس هو المؤسس للنظرية القائلة «إنّ الإله عبارة عن أمرٍ اخترعه واختلقه الذهن الإنساني»؛ إذ كانت هذه النظرية مطروحة قبله، لكنّه المؤسس للتفسير المعتمد على التحليل النفسي لهذه المسألة، حيث سعى بالاعتماد على النتائج التي توصل إليها في التحليل النفسي إلى صياغة الإلحاد النفسي، مشيراً إلى أنّ الإله نتيجة لوهم الإنسان الطفولي. فالإنسان يحتاج دائماً إلى أمنيّة؛ وحينما يكون طفلاً، فإنّ هذه الحاجة تُلبّى عن طريق الأب؛ لكن، عندما يكبر هذا الإنسان، فإنّه يُحقّق هذا الأمر بواسطة عمليّة نفسانيّة تتمّ من خلال استبدال الأب بالإله. ويسعى فرويد إلى إثبات هذه المسألة عن طريق تطبيق النتائج التي توصل إليها في التحليل النفسي على المجتمعات البدائيّة، ثمّ بعد ذلك على الأديان التوحيدية؛ ولأجل هذا الهدف، نجده يتوسّل بمجموعة من القواعد التحتيّة؛ من قبيل النظرة الكويّبة العلميّة والمذهبين الدارويني والفيزيائي. لقد سعينا في هذه المقالة - التي اعتمدت على المنهج التحليلي والوصفي - إلى بيان أنّ مبادئ نظرية فرويد، بل وهذه النظرية في أصلها تُعاني من نقاظ ضعف وإشكالات مهمّة؛ من بينها أنّ فرويد ومع أنّه يعدّ في بحثه الأسس العلميّة والمنهج العلمي المنهج الصحيح الوحيد للوصول إلى الحقيقة؛ لكن، يبدو أنّه يغفل عن هذا المنهج عند طرحه لنظريّته؛ كما أنّ هذه النظرية لا تتوفّر على الشروط التي تخضع لها النظريات العلميّة؛ لأنّ من بين هذه الشروط قابليّة الاختبار؛ وهو شرط تفتقده نظريّته؛ وعلاوةً على ذلك، حتّى لو سلّمنا بصحّة نظرية فرويد، فإنّها لا تستلزم نفي وجود الله.

الكلمات الدلاليّة: الله، وهم طفولي، فرويد، الإلحاد.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة بجامعة المصطفى العالميّة.

٢. أستاذ وعضو الهيئة العلميّة بجامعة المصطفى العالميّة.

التقدم والتأخر «بالحق» في فكر صدر المتألهين - دراسة وتحليل

روح الله حسيني^١

خلاصة

بحث «التقدم والتأخر» من الأبحاث والتقسيمات الفلسفية المهمة التي خضعت للدراسة والتقييم من قبل المحققين في الفلسفة منذ سالف الأيام، حيث يُعدّ صدر المتألهين الشيرازي من الذين بذلوا مساعٍ حثيثة وقدموا إبداعات قيّمة في هذا المجال؛ والتي من ضمنها ما طرحه في باب التقدم والتأخر «بالحق». وفي مصنفات الملام صدرًا، نجد أنّ هناك اختلافًا - من حيث البيان والتفسير - بخصوص هذا النوع من التقدم والتأخر؛ لأنّه طرح في كتابه الشواهد الربوبية معنىً للتقدم بالحق يختلف عن المعنى الذي طرحه لهذا التقدم في كتبه الأخرى؛ ففي بعض مصنفاته، اعتبر أنّ التقدم «بالحق» هو تقدّم الوجود العليّ على الوجود المعلولي؛ في حين أنّنا نراه يعرض كذلك تفسيرًا آخر لهذا التقدم؛ ببيان أنّ الحقّ تعالى يتّصف بالتقدم والتأخر في الوقت ذاته؛ وذلك باعتبار تجلّيه في أسمائه، وكذلك باعتبار تتّزّله في مراتب شؤونه الوجودية، والمتمثلة في وجودات الممكنات، حيث يكون اتّصافه تعالى بهذا التقدم والتأخر بنفس ذاته، وليس بواسطة أمر زائد عليها.

الكلمات الدلالية: التقدم، التأخر، بالحق، التعيّنات، صدر المتألهين.



Elucidation and Analysis of "Priority and Posteriority-by-Truth" in the Thought of Mullā Ṣadrā

Roohollah Hosseini¹

Abstract

One of the significant topics in philosophy is the discussion of "priority and posteriority," which has long been a subject of contemplation and evaluation by philosophers. Among those who have made efforts in this regard and introduced innovations is Mullā Ṣadrā Shīrāzī. One of his innovations in the concept of priority and posteriority is "by-truth." This type of priority and posteriority varies in elucidation and interpretation in the works of Mullā Ṣadrā. In his book "Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah," he presents a unique interpretation of priority-in-truth compared to his other works. In some of his works, he considers "priority-by-truth" as the precedence of the causal existence over the existence of the effect.

He has also provided another interpretation of priority-by-truth by stating that the Almighty, with respect to His manifestation in His names as well as His descent in the hierarchical levels of His existential affairs, which are the contingent beings, is characterized by both priority and posteriority. His attribution to priority and posteriority belongs to His essence, and not to an extraneous matter beyond His essence.

Keywords: Priority, Posteriority, by-truth, Determinations, Mullā Ṣadrā.

1. Phd Student in Islamic Theology, Al-Mustafa International University.

Email: rooh.1364@yahoo.com

The Fallacy of God as a Childish Illusion: An Examination and Critique of Freud's Psychological Atheism

Seyyed Abdolrauf Afzali¹, Ezzodin Rezanejad²

Abstract

Although Freud is not the originator of the theory that "God is a creation and projection of the human mind" (as this idea has been discussed before him), he is the founder of the psychoanalytic interpretation of this concept. Relying on his psychoanalytic findings, Freud establishes the foundation of psychological atheism, asserting that God is the product of human childish illusion. Humans always need security. This need is fulfilled through the father during childhood. But as individuals mature, this is done through a psychological process that substitutes the father figure with God. Freud attempts to support this notion by applying his psychoanalytic findings to primitive societies and subsequently to monotheistic religions. For this, he employs frameworks such as scientific worldview, Darwinism, and physicalism into his argument. In this paper, written with an analytical-descriptive approach, we demonstrate that Freud's perspective as well as its foundation encounter significant weaknesses and challenges. One of the important challenges that this perspective face is that despite accepting scientism as a principle and considering the scientific method as the only valid means to reach the truth, Freud appears to neglect this method when expressing his own views. His perspective also lacks the conditions of a scientific viewpoint because scientific viewpoints require testability, a criterion that his perspective lacks. Furthermore, even if his perspective is assumed to be correct, it does not necessitate the denial of God.

Keywords: God, Childish Illusion, Freud, Atheism.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Al-Mustafa International University.

Email: rauf_afzali@yahoo.com

2. Professor and Faculty Member of Al-Mustafa International University.

Email: rezanejad39@yahoo.com

Critique and Examination of Anthropocentrism in the Problem of Evil from the Perspective of George Mavrodes

Mohammad Rezapoor¹, Mohammad Dawud Ansari²

Abstract

Scholars have provided various responses to the dilemma of evil. George Mavrodes, in his book "Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion," addresses the problem of evil. He links the issue of evil with "belief" and asserts that this problem is related to belief, which, in turn, is dependent on the person and has personal diversity. Based on this, the dilemma of evil should be considered among epistemic dilemmas, and not a logical one. Moreover, a useful and effective solution to the dilemma of evil is for it to be able to impact belief. The foundation of George Mavrodes' thought regarding the connection between evil and anthropocentric epistemology is his particular perspective regarding proof (*burhān*), emphasizing that the "proof" is generally dependent on the person. This paper examines and critiques George Mavrodes' perspective. The research findings indicate that the basis of George Mavrodes' thought in linking evil and anthropocentric epistemology is flawed. The reasons for this flaw are as follows: "the necessity of epistemological certainty for the proof and the inadequacy of psychological belief as well as the difference between humans in cognition and understanding". Additionally, his response to the dilemma of evil is also unacceptable due to the following reasons: "the relativity of knowledge, the lack of a comprehensive standard for distinguishing good and evil, and the transformation of objective evil into subjective evil".

Keywords: Good, Evil, Anthropocentrism, George Mavrodes.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Al-Mustafa International University.

Email: rezapoor110@yahoo.com

2. PhD Student, Al-Mustafa International University.

Email: ansaridawud123@gmail.com

Comparative Analysis of the Notion of Principality of Existence and its Secondary Intelligibility

Hamid Ashouri¹, Seyyed Mohammad Musawy², Hadi Izanloo³

Abstract

Among philosophers, figures like Sheikh Ishrāq, Allamah Ḥillī, and their followers believed in the principality of quiddity (māhiyyah) and naturally considered existence to be a secondary intelligible. However, with the emergence of transcendent philosophy and the endorsement of the principality of existence, it was expected that proponents of this perspective would not categorize existence as a secondary intelligible. Nevertheless, we observe that Mullā Ṣadrā and his followers in transcendent philosophy still consider existence as a secondary intelligible. The aim of this research is to answer whether these two perspectives are conflicting and contradicting each other or not. In case of a contradiction, how does Mullā Ṣadrā reconcile and justify his statements. Naturally, our method in this research is descriptive and analytical. Based on Mullā Ṣadrā's statements and making a final conclusion of his viewpoint, we could say that, firstly, there is no doubt that he endorses the principality of existence and concurrently consider existence as a secondary intelligible. Secondly, from the perspective of the writers, based on the fact that Mullā Ṣadrā not only acknowledges the attribution of the secondary philosophical intelligibles to be external, but also considers their occurrence as external, there is essentially no fallacy or contradiction remaining. Hence, there is no need to reject any one of Mullā Ṣadrā's ideas.

Keywords: Principality of Existence, Philosophical Secondary Intelligible, External Attribution and Occurrence, Mullā Ṣadrā.

-
1. PhD student in Comparative Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute.
Email: ashouri1412@yahoo.com
 2. Associate Professor and Faculty Member of Razavi University of Islamic Sciences.
Email: mmusawy@gmail.com
 3. PhD student in Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad.
Email: hadiizanloo.ih@gmail.com



Exploring Breaks & Bonds - A Reflection on the Proof of Disjunction and Conjunction

Mohammad Mahdi Kamali¹, Mohammad Hadi Kamali²

Abstract

According to Aristotle, a body is a reality composed of two substances (jawhar) called "material form" and "primary matter." This belief has been accepted by the majority of Muslim philosophers, and they have made significant efforts to prove this theory. The proof of "fasl and wasl" (disjunction and conjunction) is one of the most important arguments for proving the existence of the primary matter and the composition of a body from matter and form. This proof was first put forward by the Muslim philosophers and cannot be found in the works of earlier philosophers. In this argument, based on the continuity and discontinuity of the body, the existence of a constant element called "matter" or "primary matter" is argued, which guarantees the unity and identity of body through its everlastingness. It seems that despite the extensive efforts of Muslim philosophers to strengthen this argument and eliminate its doubts and ambiguities, ultimately, it faces serious challenges and is unable to prove the existence of the primary matter. In this article, we first elaborate on the interpretation of the proof of "fasl and wasl" (disjunction and conjunction) and then critique it. The criticisms raised include the failure to prove the separability of the body, confusion between the meanings of connection, lack of exclusivity of potential connection and disconnection in primary matter, the contradiction of the proof with the matter itself, and more.

Keywords: Proof of "Fasl and Wasl" (Disjunction and Conjunction), Primary Matter, Material Form, Body, Atom.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Razavi Research Institute of Islamic Sciences - Research Foundation of Astan Quds Razavi. Email: kamali@islamic-rf.ir
2. PhD in Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad.

Email: kamali.mohammadhadi@gmail.com

The Concept and Significance of Corporeal Continuity in Ibn Sīnā's Material-Formalism Theory (Hylomorphism)

Hamideh Mokhtari¹

Abstract

In Ibn Sīnā's philosophical system, the elucidation of the nature of material bodies is based on foundations such as continuity. These foundations serve as steps toward reaching Ibn Sīnā's chosen theory concerning the reality of bodies, namely, the material-formalism theory. Sometimes, there is a misconception that the concept of corporeal continuity is merely considered an experiential matter by Ibn Sīnā. Due to this interpretation (i.e., attributing the proof of continuity to sensory perception and experience) and its repetition and successive transmission, Ibn Sīnā has sometimes been criticized from a scientific perspective. An incorrect understanding is that if Ibn Sīnā will be asked whether a body is continuous or discrete, his response, based on the senses, will be continuity. Then, on the basis of this response, criticisms are raised against Ibn Sīnā by showing the achievements of modern science. In this article, we will examine, explain, and analyze continuity as one of the foundations of Ibn Sīnā's material-formalism theory. The explicit question is, what is the relationship between continuity and the explanation of the nature of the body? In other words, how does continuity, as one of the foundations of the material-formalism theory, help Ibn Sīnā prove his theory? In the course of this investigation, it will be shown that Ibn Sīnā himself does not believe the continuity based on sensory intuition and experience to be acceptable. The achievement of this research is to examine and analyze the relation of network of concepts related to the concept of continuity that are involved in explaining the reality of body. Thus, in this article, while resolving the raised concerns, an attempt has been made to present a coherent reading and analysis of Ibn Sīnā's discourse using his discussions on the concept of continuity and related concepts, such as potentiality for divisibility, the type of divisibility, the relationship between continuity and divisibility, and more.

Keywords: Ibn Sīnā, Body, Continuity, Divisibility.

1. PhD in Philosophy and Islamic Theology, Allameh Tabataba'i University.

Email: mokhtari114@gmail.com

Unity of the Soul (nafs) in Transcendent Philosophy and its Relationship with the Unity of Existence

Mahdi Saadatmand¹

Abstract

In Transcendent Philosophy, the human self or soul (nafs) possesses a unity amidst multiplicity, just like the existential system. The unity of existence is the natural result of the fundamentality of existence and its gradation. However, whether Mullā Ṣadrā has gone beyond the idea of gradation to reach the particular unity of existence or not has been a contentious issue requiring clarification. Since understanding the soul paves the way for the understanding of existence, analyzing its characteristics can provide answer to the question that whether the unity of the soul resembles more to the gradational unity or to the particular unity of existence. Through this answer, the type of unity of existence also becomes apparent. The soul has a kind of unity with the body and its different stages, as well as with its faculties. Examining this unity through the application of the theory of substantial motion and the gradual development of the soul, reinforces its gradational nature. While, on the other hand, numerous evidences indicate the particular nature of the unity of the soul. These evidences include the inherence of the stages of the soul in relation to it, the quality of rationality, simplicity of the soul and its presence, and the analysis of the relationship between the soul and the body.

Keywords: Soul (Nafs), Existence, Particular Unity, Gradation.

1. Assistant Professor and Faculty Member at the Yazd University, Yazd, Iran.

Email: mahdi_s_58@yahoo.com

Critique and Examination of the Semantic Analysis of Expediency from the Perspective of Allamah Tabataba'i

Mahdi Borhan Mehreezi¹

Abstract

According to Allamah Tabataba'i, expediency means something being in accordance with its real nature, leading to its deserving and befitting goodness and benefit, without becoming corrupt that would deprive it of its positive effects. This definition can be semantically analyzed into three main elements: "expediency, being a state of existence", "in accordance with the real nature of things" and "the real nature of things leading to deserving goodness and benefit". Additionally, two secondary elements can be identified in this analysis. The consequences of this analysis become clear in the domain and instances of expediency. Although the provided definition is precise, it seems not to be comprehensive and only encompasses existential (takwīnī) expediency. Therefore, if we aim to provide a comprehensive definition, we should state that "expediency is the worthiness and appropriateness of every matter in accordance with the actual reality of the thing". This definition can be analyzed into three main elements: "expediency, being an existential and non-existential matter appropriate in accordance with the actual reality of things", "in accordance with the actual reality of things," and "the dependence of the levels of expediency on the degree of worthiness and appropriateness to the actual reality of things". Additionally, three secondary elements can be identified in this analysis. The consequences of this analysis are also clarified in the domain and instances of expediency.

Keywords: Expediency, Inexpediency, Real Nature, Developing Agents, Non-Developing Agents.

1. Associate Professor and Faculty Member at the Imam Khomeini Education and Research Institute.
Email: mehreezi@gmail.com

Investigating the Reality of Free Will from the Perspective of the School of Tafsīk (Separation): A Critique of the Book "The Issue of Divine Knowledge and Free Will"

Ahmad Saeidi¹

Abstract

The reality of free will is an intuitive and self-evident matter that all humans perceive through simple presential knowledge. However, analyzing and interpreting this reality and providing a detailed explanation is quite challenging and remains a matter of dispute among scholars. Recently, some scholars of the School of Tafsīk (Separation), by rejecting the philosophical and mystical teachings, have presented an analysis of the intuitive reality of free will, which in some ways is similar to Ash'arite viewpoint. This analysis, while presented with a seemingly rational appearance, has numerous rational flaws. Some of these flaws are attributed to the manner of interpretation of the followers of the School of Tafsīk. In this article, using analytical-descriptive approach, we have demonstrated that the idea of the School of Tafsīk regarding the reality of free will and real free will is incorrect. Consequently, all claims made by the followers of this school based on this idea are groundless and unfounded. It is worth mentioning that in this paper, we have firstly considered the perspective of the School of Tafsīk based on the ideas presented in the book "The Issue of Divine Knowledge and Free Will". Secondly, we have refrained from repeating the criticisms that philosophers and theologians have previously raised in criticizing this perspective

Keywords: Free Will, Volitional Act, Power, Presential Knowledge, School of Tafsīk (Separation).

1. Associate Professor at the Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute.
Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

The Evolution of the “a Priori Proof” and “a Posteriori Proof” from Logic to Philosophy in the Discourse of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā

Askari Solymani Amiri¹

Abstract

The terms proof, a priori proof, a posteriori proof, absolute a posteriori proof, and argument have specific definitions in logic. However, when some of these terms are transferred from logic to philosophy, philosophers have applied changes to these terms, retaining the division of proof in logic into a priori and a posteriori. There is evidence in the discourse of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā that indicates the evolution of these terms in philosophy. In philosophy, proof (burhān) represents an “absolute a priori proof” and argument represents a “non-absolute a priori proof”. The syllogism similar to proof in the discourse of Ibn Sīnā corresponds to the “absolute a posteriori proof” of the third kind in logic. The accidental proof in the discourse of Mullā Ṣadrā is a kind of “non-absolute a priori proof”. Mullā Ṣadrā’s burhān-i siddīqīn (Proof of the Veracious), which begins with the reality of existence, corresponds to the “absolute a posteriori proof” of the third kind. Mullā Ṣadrā calls it as the “proof similar to a priori”. In philosophy, proof is divided into two branches: “essential” and “accidental.” The argument specific to the argument from contingency to prove the necessary being, is considered by Mullā Ṣadrā as an “accidental a priori proof”, and not an “essential a priori proof.” Paying attention to the evolution of these terms from logic to philosophy opens the way for a precise interpretation of expressions that philosophers have used in philosophy.

Keywords: a Priori Proof, a Posteriori Proof, Argument, Absolute Proof, Proof similar to a Priori.

1. Professor and Faculty Member of Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.
Email: solymaniaskari@mihanmail.ir

Table of Content

The Evolution of the “a Priori Proof” and “a Posteriori Proof” from Logic to Philosophy in the Discourse of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā / Askari Solymani Amiri	232
Investigating the Reality of Free Will from the Perspective of the School of Taḥkīk (Separation): A Critique of the Book "The Issue of Divine Knowledge and Free Will" / Ahmad Saeidi	231
Critique and Examination of the Semantic Analysis of Expediency from the Perspective of Allamah Tabataba’I / Mahdi Borhan Mehreezi	230
Unity of the Soul (nafs) in Transcendent Philosophy and its Relationship with the Unity of Existence / Mahdi Saadatmand	229
The Concept and Significance of Corporeal Continuity in Ibn Sīnā's Material-Formalism Theory(Hylomorphism) / Hamideh Mokhtari	228
Exploring Breaks & Bonds - A Reflection on the Proof of Disjunction and Conjunction / Mohammad Mahdi Kamali, Mohammad Hadi Kamali	227
Comparative Analysis of the Notion of Principality of Existence and its Secondary Intelligibility / Hamid Ashouri, Seyyed Mohammad Musawy, Hadi Izanloo	226
Critique and Examination of Anthropocentrism in the Problem of Evil from the Perspective of George Mavrodes/ Mohammad Rezapoor, Mohammad Dawud Ansari ...	225
The Fallacy of God as a Childish Illusion: An Examination and Critique of Freud's Psychological Atheism / Seyyed Abdolrauf Afzali, Ezzodin Rezanejad	224
Elucidation and Analysis of "Priority and Posteriority-by-Truth" in the Thought of Mullā Ṣadrā / Roohollah Hosseini	223

In The Name of Allah
A Scientific – Research Quarterly Journal
Hikmat-e-Islami

Vol. 10 , No. 3 , Autumn 2023

ISSN: 2423_5105



Proprietor:

The High Association of Islamic
Philosophy

Manager:

Ayatollah Ghulam Reza Fayyazi

Editor in Chief:

Dr. Ali Abbasi

Editorial- Board Director:

Dr. Muhammad Rezapour

Executive secretary:

Muhammad Bagher Khorasani

Executive affairs:

Seyed Reza Shahcheraghi

English Translator:

Seyed Mohammad Hamzeh Naqavi

Arabic Translator:

Nophel Ben Zakaria

Editor:

Soleiman Mahmudi Moqadam

Typesetting:

Hassan Mohseni

Publication and distribution:

Abass Parimi

Print:

Zolal-e-Kowsar Printing and
Publishing Center

Editorial Board (Sort by name):

Ali Abbasi (Assistant Professor)

Masud Azarbaejani (Professor)

Ezz- o-din Rezanejad (Professor)

Hassan Ramezani (Assistant Professor)

YarAli Kord Firozjaie (Associate Professor)

Muhammad Fanaei Eshkevari (Professor)

Mojtaba Mesbah (Associate Professor)

Hassan Moallemi (Professor)

According to certificate number 12474 issued on
01/24/2016 by the Council of Authority and Scholary
Ranks of Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas),
Quarterly Journal of Hikmat-e-Islami has a Scientific -
Research degree.

Indexed in:

ISC, Magiran, Noormags

Address: No. 5, First Side Street of the left, Alley 10, 19th of

Dey Street, Qom

Po Box: 3718-4454

Tel: +9825-37757610-(125)

Fax: +9825-37721004

SMS: 500019900091393

E-mail: fhi@hekmateislami.com

Web Site: www.fhi.hekmateislami.com

Price: 1000000 Rials