

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء
مدیرمسئول: مجید ابوالقاسم زاده
سردبیر: مجید ابوالقاسم زاده
مدیر داخلی: خدیجه کمیجانی
ویراستار: علی حائری مجد
طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی
ترجمه انگلیسی: توحید پاشا زاده
ترجمه عربی: مجتبی احمدی

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

مجید ابوالقاسم زاده: استادیار دانشگاه معارف اسلامی، گروه اخلاق اسلامی
زهره برقی: استادیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی
محمد جعفری: دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، گروه کلام و فلسفه دین
عسکر دبیرباز: دانشیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی
روح الله شاکری زواردهی: دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، گروه شیعه شناسی
محمد فتحعلی خانی: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، گروه فلسفه و کلام
یارعلی کردفیروزجایی: استاد دانشگاه باقرالعلوم، گروه فلسفه و کلام اسلامی
عبدالله محمدی: استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه حکمت عملی
مهدی عبداللهی: استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه فلسفه علوم انسانی
حسن عبدی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم، گروه فلسفه

داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

اکبر پیروی سنگری، محمد جعفری هزندی، علی امینی نژاد، مهدی عبداللهی، حسن عبدی، یارعلی کرد فیروزجایی،
عبدالله محمدی و حسن محیطی اردکانی

نشانی: قم، سالاریه، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء، پژوهشگاه مطالعات اسلامی
تلفن: ۳۲۱۱۲۲۴ ۰۲۵ نمابر: ۳۲۹۲۵۱۱۰ ۰۲۵ صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

ایمیل: mhj@jz.ac.ir

شمارگان: ۲۰ نسخه

ارسال و پیگیری مقاله: mhj.jz.ac.ir

فهرست

- ۷ بررسی معنای حرفی وجود رابط و نقش آن در نظریه وحدت شخصی وجود
محمد سربخشی
- ۲۳ پیامدهای انسان‌شناختی و معادشناختی دیدگاه صدرالمتألهین درباره نفس
سحر کاوندی
- ۵۳ بررسی انتقادی ارادی نبودن دخالت پیش‌فرض‌ها در هرمنوتیک فلسفی بر اساس نظریه
ارجاع به علم حضوری
لیلا محسنیان، مهدی احمدخان بیگی
- ۷۷ بررسی تناقض دو اصل پایستگی تکانه دکارت و پایستگی انرژی لایب‌نیتس بر اساس
طبیعیات ابن‌سینا
رضا حاج‌ابراهیم، مرضیه صادقی رشتی، رضیه برجیان
- ۱۰۳ تحلیل ارکان معرفت‌شناسی اشراقی و تأثیر آن در اندیشه‌های اسلامی
فاطمه شریف فخر
- ۱۲۵ بررسی ادله وجوب تبعیت از خدا
احمد فربهی
- ۱۵۷ چکیده‌ها

شیوه‌نامه نگارش مقالات

رعایت شیوه‌نامه نگارش، در مقالات ارسالی به دوفصلنامه الزامی است.

الف. ساختار کلی مقاله

- عنوان: عنوان مقاله، گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
 - مشخصات نویسنده یا نویسندگان شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، آخرین تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، رشته، دانشگاه و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی باشد. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، نویسنده مسئول مشخص گردد. (مسئولیت مشخصات ثبت شده برای نویسندگان، به عهده نویسنده مسئول است)
 - چکیده: چکیده، عصاره مقاله است و باید بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به مهم‌ترین نتایج، روش تحقیق و رویکرد خاص و فهرستی از واژه‌های کلیدی در حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه باشد. (تعداد واژه‌های مقاله، حداقل ۴۰۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ واژه باشد)
 - مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش باشد.
 - بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص.
 - نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های پژوهش با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات باشد.
 - ارجاعات: ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله، در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
 - ۱-۷. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه). مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
 - ۲-۷. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف). مثال: (Gheaus, 2012, p. 16).- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، لازم است پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا، از یکدیگر متمایز شوند.
 - ۳-۷. آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).
 - ۴-۷. یادداشت: تمام توضیحات اضافی با عنوان «یادداشت‌ها»، در پاورقی هر صفحه آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۷) خواهد بود).
- فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود. (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
 - ۱-۸. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ ق، ش یا م)، نام کتاب، نام مترجم و مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ش)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

Smith, Michael, 1994. The Moral Problem, Oxford: Blackwell.

۲- ۸. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، شماره صفحه.

مثال: فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۴)، «سهروردی و مسئله معرفت ۱»، معرفت فلسفی، ش ۹، ص ۴۶- ۶۸.

Korsgaard, C. , 1997, "The Normativity of Instrumental Reason," in G. Cullity and B. Gaut (eds.) , Ethics and Practical Reason, Oxford: Oxford University Press, pp. 215-254.

۳- ۸. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایره المعارفها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۹ش)، «دانشمند طوس»، «مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Rickman, H. P. "Dilthey", in The encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed) , New York: Macmillan publishing Company.

۹. در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus ۱۳ (لاتین ۱۰ Times New Roman) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus ۱۲ (لاتین ۱۰ Times New Roman) حروفچینی شود.

۱۰. عناوین تیتروها: عناوین (تیتروها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی از چپ به راست تنظیم شود.

۱۱. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها باید همراه مقاله در محل مناسب در مقاله علامت‌گذاری شود و زیرنویس داشته باشد.

ب. نکات مهم

۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۲. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات فرستاد شده باشد.

۳. «دوفصلنامه معارف حکمی جامعه»، در رد، قبول، چاپ، اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

۴. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات، به عهده نویسندگان است و دوفصلنامه، مسئول دیدگاه‌های طرح‌شده در مقالات نیست.

۵. نسخه Word مقاله باید به آدرس الکترونیکی دوفصلنامه (mhj@jz. ac. ir) ارسال گردد.

۶. در صورت چاپ مقاله، دو نسخه از دوفصلنامه به نویسنده اهدا می‌شود.

۷. گواهی پذیرش، صرفاً پس از تأیید نهایی صادر خواهد شد.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای «دوفصلنامه معارف حکمی جامعه» محفوظ است.

(لطفا شماره تلفن همراه و آدرس پست الکترونیک خود را در صفحه اول مقاله یادداشت کنید.)

بررسی معنای حرفی وجود رابط و نقش آن در نظریه وحدت شخصی وجود

محمد سربخشی^۱

چکیده

وحدت شخصی وجود، مدعای عرفان و حکمت متعالیه است. در این ادعا، کثرت وجودی عالم، انکار شده و ماسوی الله به عنوان مظاهر و تجلیات حضرت حق پذیرفته می شوند. عرفا در ادعای وحدت شخصی وجود، رویکرد شهودی دارند و منکران را به سیر و سلوک دعوت می کنند. در عرفان نظری، دلایلی عقلی برای اثبات وحدت شخصی وجود اقامه می شود. در حکمت متعالیه نیز پس از طرح تشکیک خاصی، صدرالمتالهین به وحدت شخصی وجود گرایش پیدا کرده و به اثبات آن دست زده است. در رویکرد فلسفی، دلایلی برای اثبات وحدت شخصی اقامه می شود که مهم ترین آنها، عین ربط بودن معلول است. این استدلال، دو مقدمه دارد: الف) معلول نسبت به علت، هستی بخش وجود رابط است. ب) نمی توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت. مفهوم موجود، مفهومی اسمی است و ماسوی الله به دلیل رابط بودن، قابلیت انتزاع مفهوم اسمی را ندارند. پس تنها خداوند متعال است که قابلیت اطلاق عنوان موجودیت را دارد و این یعنی وحدت شخصی وجود. مقدمه اول این استدلال، مورد اتفاق اغلب فلاسفه حکمت متعالیه است و حتی برخی از پیروان حکمت متعالیه، که منکر وحدت شخصی وجودند، مقدمه اول را قبول دارند؛ اما مقدمه دوم نادرست است و این دلیل نمی تواند وحدت شخصی وجود را اثبات کند.

واژگان کلیدی: وجود رابط، وجود فی غیره، نسبت، وحدت شخصی، معنای حرفی، معنای اسمی.

۱. دکتری حکمت متعالیه و استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران؛ msarbakhshi@gmail.com

مقدمه

یکی از درگیری‌های قدیمی میان فلسفه و عرفان، دعوی وحدت شخصی وجود و کثرت شخصی آن است. عرفا عموماً قائل به وحدت شخصی و فلاسفه عموماً قائل به کثرت شخصی وجود شده‌اند. در این میان، صدرالمتالهین، در ابتدای فلسفه خود (حکمت متعالیه) کوشید بین این دو دیدگاه را جمع کند و با طرح تشکیک خاصی، سعی کرد کثرت وجود را به وحدت برگرداند و این دعوی دیرین را از میان بردارد. ملاصدرا در این دیدگاه، برای ماسوی‌الله نیز وجود فی نفسه (وجودی که مفهوم مستقلی از آن وارد ذهن می‌شود) قائل شد و درعین حال، آنها را قائم به حضرت حق دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۳۲). ولی واقعیت این است که در انتهای کار، به وحدت شخصی گرایید و کثرت را تنها در میان شئون حضرت حق پذیرفت (همان، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۲۹۲). به این ترتیب، کفه ترازو به نفع عرفا سنگین‌تر شد. امروزه غالب پیروان حکمت متعالیه، همچون عرفا، قائل به وحدت شخصی وجودند و می‌کوشند دلایلی فلسفی برای اثبات آن اقامه کنند. درعین حال برخی نیز کوشیده‌اند از کثرت وجود عدول نکرده و همچنان تشکیک خاصی را برقرار سازند و وحدت شخصی را منکر شوند. مرحوم زنوزی و مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی از جمله کسانی هستند که با وجود پذیرش وابستگی ذاتی معلول به علت هستی بخش، وحدت شخصی وجود را نپذیرفته و آن را نقد کرده‌اند. (زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۸۰-۸۱ و ۳۱۲ و مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۲)

به هر روی، بسیط الحقیقه بودن حضرت حق (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۷-۴۸ و ۱۳۴۱، ص ۲۲۱-۲۲۲) و وجود لایتناهی او و نیز عین ربط بودن معلول، از جمله دلایلی است که از طرف قائلان به وحدت شخصی، برای اثبات آن اقامه شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳-۲۶۸). باید توجه کرد وحدت شخصی وجود، دیدگاهی است که سابقه‌ای دیرینه دارد و حتی در میان هندوان نیز مطرح بوده است. در آیین چینی تائوئیسم نیز رگه‌هایی از وحدت وجود را می‌توان سراغ گرفت. عرفای یهودی، مسیحی و مسلمان نیز در قول به وحدت وجود، موافق‌اند و این دیدگاه، در میان مسلمانان، هم از میان اهل سنت و هم از میان شیعیان، طرفدار داشته و دارد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ص ۱۷-۳۲ و ۱۰۹)

صوفیان و عرفایی که اهل سیر و سلوک اند، وحدت شخصی را به نحو شهودی می‌پذیرند و اصراری نیز بر اثبات عقلی آن ندارند، اما آنهایی که رویکرد نظری دارند و نیز فلاسفه‌ای که دیدگاه عرفانی پیدا کرده‌اند، سعی می‌کنند بر این ادعا، دلیل عقلی بیاورند. سه دلیل فوق‌الذکر، نمونه‌هایی از ادله عقلی است که برای اثبات وحدت شخصی وجود اقامه شده است. بررسی شهود عرفانی عارف، از عهده بحث‌های نظری برنمی‌آید و هرکس می‌بایست با قدم گذاشتن در وادی سلوک، به صورت عملی به بررسی صحت و سقم ادعای عرفا پردازد. اما استدلال عقلی را می‌توان ارزیابی کرد و کوشش ما در نوشتار حاضر این است که به بررسی یکی از این ادله پردازیم.

همان‌گونه که گفتیم، حکمت متعالیه با اثبات عین ربط بودن معلول کوشیده است وحدت شخصی وجود را از آن نتیجه بگیرد. در این مقاله، خواهیم کوشید مدعای این استدلال و قوت آن را در اثبات وحدت شخصی وجود به بررسی بنشینیم. برای این کار ابتدا باید تقریری مختصر از عین ربط بودن وجود معلول ارائه داد تا نشان دهیم فلاسفه حکمت متعالیه و پژوهندگان عرفان نظری، چگونه از این امر برای اثبات وحدت شخصی وجود بهره برده‌اند. در بخش دوم مقاله، به نقد و بررسی این دلیل خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد با تکیه بر عین ربط بودن معلول نمی‌توان وحدت شخصی را نتیجه گرفت. اینکه سایر ادله وحدت شخصی وجود درست هستند یا غلط، نوشته دیگری را می‌طلبد و بررسی آنها از عهده این مقاله خارج است. لازم به ذکر است پژوهندگان دیگری نیز استدلال فوق را نقد کرده‌اند که در بندهای قبلی، به دیدگاه مرحوم زنوزی در بدایع الحکم و آیت‌الله مصباح در آموزش فلسفه اشاره کردیم. می‌توان فیلسوف معاصر، جناب استاد فیاضی را نیز به این افراد اضافه کرد. ایشان نیز نیازمند بودن معلوم در وجود خود را دلیل کافی برای وحدت شخصی نمی‌داند (نبویان، ۱۳۹۵، ص ۳۱۹-۳۲۵)، منتها رویکردی که این فیلسوفان اتخاذ کرده‌اند، با آنچه در این مقاله پی گرفته شده، متفاوت است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، علت اصلی اخذ استدلال فوق، به عنوان دلیلی برای اثبات وحدت شخصی وجود این است که گمان شده بین وجودهای خارجی و مفهومی که از آنها انتزاع می‌شود، عینیت است. این گمان، برگرفته از نظریه تقسیم وجود به ذهنی و خارجی است. با نقد

این دیدگاه، پایه استدلال فوق متلاشی شده و تکیه بر آن برای اثبات وحدت شخصی، بی وجه می شود. این امر، نقدی است که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است.

عین ربط بودن معلول

فیلسوفان مشائی، رابطه معلول و علت هستی بخش را از قبیل اضافه مقولی می دانستند. در واقع، ظاهر عبارات ایشان به نحوی بود که می شد گفت از نظر ایشان، علت و معلول، دو وجود فی نفسه اند و رابطه ای آنها را به هم متصل می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۰ و فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۴، تعلیقه ۱۲). شاید بتوان گفت این تلقی، ناشی از نگاه ماهوی ایشان بود که علی رغم اصالت دادن به وجود، برای ماهیت نیز نوعی خارجیت قائل بودند (طوسی، ۱۳۸۶، ص ۵۴۰-۵۴۱) و کار علت را وجود دادن به ماهیت، تفسیر می کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۱)^۱. وقتی نوبت به ملاصدرا رسید ایشان با قائل شدن به اصالت وجود و اینکه جعل نیز به خود وجود تعلق می گیرد، به این نتیجه رسید که نیازمندی معلول به علت، عین وجود آن است و تنها می توان آن را به نحو تحلیلی، عارض بر وجود دانست (همان، ص ۴۶-۴۷ و ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۶). به این ترتیب، معلول (از نظر مشائی ها، ماهیت) به جای آنکه در موجود شدن، نیازمند علت باشد و با ارتباطی مقولی، وجود را از علت دریافت کند، خودش (وجود) عین نیازمندی شد و به جای آنکه وجود را دریافت کند، خودش، فعل علت محسوب گردید و از آنجاکه فعل، قائم به فاعل است و وجودی جدای از آن ندارد، عین ربط به آن تلقی شد. تقریرهای مختلفی از عین نیازمندی بودن معلول نسبت به علت هستی بخش ارائه شده است^۲. وقتی معلول، عین ربط (وجود رابط) تلقی شد، نوبت به این ادعا می رسد که نمی توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت.

۱. این را هم باید متذکر شد که برخی از بزرگان فلسفه مشاء، متوجه این نکته شده بودند که نمی توان وجود معلول را منفک از وجود علت دانست و لازمه معلولیت، آن است که وجود مستقلی نداشته باشد. منتها این بیان، چندان پیگیری نشده و نتایجی که حکمت متعالیه از این مطلب گرفته است، مورد توجه قرار نگرفت. عبارت ذیل از ابن سینا، توجه او به این مطلب را نشان می دهد: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له ... والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه، اذ هو ذاتي له». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۸)

۲. در این باره نگاه کنید: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۱، تعلیقه ۵؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۹ و یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴-۲۶۳.

بنابراین، اطلاق موجود یا هر مفهوم اسمی دیگر بر ماسوی الله منتفی می‌شود و به این ترتیب، تنها مصداقی که برای موجود باقی می‌ماند، واجب تعالی است و از همین طریق است که وحدت شخصی وجود، اثبات می‌شود. پس به طور خلاصه می‌توان گفت اثبات وحدت شخصی، مبتنی بر دو مقدمه اساسی است: اول اینکه معلول، عین ربط به علت و لذا وجود رابط است و دوم اینکه نمی‌توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت. در نتیجه، اطلاق موجود بر آن، بی‌وجه است و فقط واجب الوجود است که موجود است.

با توجه به خلاصه‌ای که از تقریر وحدت شخصی با تکیه بر رابط بودن ماسوی الله گفته شد، بررسی ما نیز می‌بایست معطوف به دو مقدمه فوق باشد. در ادامه، به بررسی این دو مقدمه خواهیم پرداخت. مناسب است ابتدا استدلال قائلان به عین ربط بودن معلول را تقریر و نحوه اثبات آن را بررسی کنیم. در اینجا، دو تقریر از تقریرات اثبات عین ربطی معلول، مورد اشاره قرار می‌گیرد. اصل تقریر، مربوط به خود ملاصدرا است که در شواهد الربوبیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰) و اسفار (همان، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰) آمده است. ما در اینجا، آن را با بیان استاد فیاضی و استاد یزدان پناه می‌آوریم:

بیان استاد فیاضی از رابط بودن وجود معلول و استنتاج وحدت شخصی از آن:

همه مخلوقات، معلول خداوند متعالی‌اند.

هر معلولی در وجودش محتاج علت است (به دلیل اصالت وجود و تعلق جعل به آن).

احتیاج معلول به علت، عین ذات اوست؛ زیرا:

احتیاج اگر زائد بر ذات باشد، معلول در اصل وجودش، بی‌نیاز از علت و مستقل

خواهد بود.

مستقل بودن معلول از علت، در تضاد با معلولیت معلول است.

هر موجودی که نیازمندی، عین ذاتش باشد، وجود رابط خواهد بود.

وجود رابط، تابع علت است.

موجودی که تابع است، مابینتی از متبوع خود ندارد.

پس ماسوی الله، تابع وجود خداوند تعالی و از شئون وجودی او می‌باشند.

شئون وجودی، هویتی غیر از هویت علت خود ندارند و نمی‌توان از آنها مفهوم اسمی گرفت.

بنابراین، تنها موجودی که حقیقتاً عنوان موجودیت می‌گیرد، واجب تعالی است. وحدت شخصی، درست است. (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۲ - ۳۲۰)

بیان استاد یزدان‌پناه از رابط بودن وجود معلول و استنتاج وحدت شخصی از آن:

جعل و آفرینش، به وجود معلول تعلق می‌گیرد.

جعل یک شیء، چیزی جز ایجاد آن نیست.

پس حقیقت وجود معلول، همان ایجاد است.

ایجاد شیء، چیزی جز ربط به موجد نیست.

پس وجود شیء، چیزی جز ربط به موجد نیست.

موجودی که رابط باشد، به حسب ذات، هیچ حکمی نمی‌پذیرد؛ زیرا به حسب ذات، هویتی ندارد.

نتیجه آنکه معلول به حسب ذات، حکم موجودیت را هم نمی‌پذیرد.

پس تنها چیزی که حکم موجودیت را دارد، ذات باری تعالی است و به این ترتیب،

وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴ - ۲۶۴)

همان گونه که از دو استدلال فوق پیداست، برهان اثبات وحدت وجود از طریق رابط

بودن معلول، بر دو مقدمه استوار است و این دو استدلال را می‌توان با این بیان خلاصه کرد

که معلول، وجودی کاملاً وابسته و نیازمند به علت دارد و در هیچ وجهی از شئون وجودی

خود، مستقل از آن نیست و چون چنین است، پس هیچ حکمی را هم به نحو مستقل

ندارد. نتیجه آنکه نمی‌توان مفهوم اسمی از آن انتزاع کرد و مثلاً آن را موجود خواند و تنها

چیزی که حقیقتاً عنوان موجود را می‌پذیرد، وجود حق تعالی است.

بخش اول یا همان مقدمه اول این استدلال، تقریباً مورد اتفاق تمام پیروان حکمت

متعالیه و نظریه پردازان حوزه عرفان نظری است. حتی کسانی همچون استاد فیاضی، که

با رویکرد عرفانی مخالف است و بسیاری از دیدگاه‌های حکمت متعالیه را نقد می‌کند،

در اینکه معلول، عین وابستگی به علت است، با قائلان به وحدت شخصی وجود هم نظر

است؛ اما در عین حال معتقد است عین ربط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش،

باعث نمی‌شود آن را وجود رابط بدانیم و انتزاع مفهوم اسمی از آن را غیر ممکن تلقی

کنیم. بنابراین با تکیه بر عین ربط بودن معلول، نمی‌توان وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۲ - ۳۲۳). در این میان، آیت‌الله مصباح یزدی نیز با وجود پذیرش رابط بودن معلول، وحدت شخصی را منکر شده است. به عبارت دیگر، ایشان نه تنها معلول را عین ربط به علت می‌داند، بلکه می‌پذیرد که می‌توان آن را وجود رابط نامید (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱)، اما معتقد است رابط بودن معلول با رابط بودن وجودهایی که از قبیل نسبت‌اند، فرق می‌کند و نمی‌توان معلول را همچون وجود نسبت، فاقد معنای اسمی دانست (همان، ۱۴۰۵، ص ۶۰ - ۶۱). بنابراین، ایشان از جمله کسانی است که با وجود پذیرش عین ربط بودن معلول، وحدت شخصی وجود را قبول نکرده است (همان، ج ۱، ص ۳۹۰ - ۳۹۲). در مجموع می‌توان گفت عین ربط بودن معلول، محل شبهه نیست و با توجه به اصالت وجود و تعلق جعل به آن، چاره‌ای جز پذیرش مقدمه اول وجود ندارد. از این رو این مطلب را مسلم گرفته و بخش دوم استدلال را مورد بررسی قرار می‌دهیم که می‌گوید هرگاه موجودی عین ربط باشد، قابلیت انتزاع مفهوم اسمی را نخواهد داشت. می‌توان گفت موضع‌گیری در این بخش است که تکلیف پذیرش یا انکار وحدت شخصی وجود را تعیین می‌کند.

انتزاع مفهوم اسمی از وجود رابط

درباره اینکه آیا می‌توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت یا خیر، اختلاف وجود دارد و دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه مطرح شده است. به طور کلی می‌توان سه دیدگاه را در این مورد از هم تفکیک کرد. یک دیدگاه مربوط به عرفان و حکمت متعالیه در تفسیر عرفانی آن است. مطابق این دیدگاه، معلول، وجود فی‌غیره دارد و اگر قرار باشد حقیقت فی‌غیره بودن آن مورد توجه قرار گرفته و بدون مسامحه درباره آن حرف زده شود، نمی‌توان مفهوم اسمی از آن انتزاع کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۲). در این دیدگاه، بین وجود رابط معلول و وجود رابط نسبت، فرقی گذاشته نمی‌شود. مطابق این دیدگاه، ماسوی‌الله دارای مفهوم اسمی نیستند و به آنها نمی‌توان موجود گفت و مفهوم ماهوی نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۴۰). از همین جاست که وحدت شخصی وجود نتیجه گرفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۳). دیدگاه دوم مربوط به آیت‌الله مصباح است که معتقد

است با اینکه معلول، وجود رابط دارد، اما مفهوم اسمی نیز دارد و می‌توان از آن، ماهیت انتزاع کرد. از این رو ایشان وحدت شخصی وجود را به آن معنایی که از عرفا نقل شده، قبول ندارد. ایشان همچنین بین وجود رابط معلولی و وجود رابطی که میان موضوع و محمول یا دو شیء خارجی واقع می‌شود (رابط نسبت)، فرق قائل است و تنها وجود رابط معلولی را دارای مفهوم اسمی می‌داند؛ وگرنه وجود فی‌غیره‌ای مثل «است» در «زید موجود است» و «فی» در «زید فی‌الدار» را دارای معنای اسمی نمی‌داند و اساساً وجود رابط و موجود خواندن آنها را به اشتراک لفظی می‌پذیرد^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸ و ۱۴۰۵، ص ۶۰-۶۱). صدرالمتالهین و علامه طباطبایی بین وجود رابط معلولی و وجود رابط موجود در هلیات مرکبه و نسبت‌هایی که بین اشیاء خارجی وجود دارند (همانند وجود فی)، فرقی قائل نشده و همه را به یک حکم رانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۸-۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸-۳۱ و همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲-۲۸). یعنی اگر معتقدند می‌توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت، این حکم را درباره هر دو نوع پذیرفته‌اند و در صورت انکار، از هر دو نوع انکار کرده‌اند. نکته جالب این است که علامه طباطبایی با وجود اتخاذ موضع فوق و رابط دانستن معلول معتقد است چه وجود رابط معلولی و چه وجود رابطی که به صورت نسبت میان دو شیء خارجی واقع می‌شود، نسبت به انتزاع مفهوم اسمی و حرفی، لابلشروط است؛ یعنی می‌توان از آنها، هم مفهوم اسمی گرفت و هم مفهوم حرفی. (همان)^۲

۱. این تفکیک، مورد پذیرش نیست. تقریباً سایر فلاسفه در این موضوع اتفاق نظر دارند که وجود رابط معلولی و وجود رابطی که از قبیل نسبت بین دو چیز است، از یک سنخ هستند. علامه طباطبایی، به طور خاص، فصلی را برای تأیید اشتراک این دو، در *بداية الحکمة و نهاية الحکمة* اختصاص داده‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۰-۳۱ و ۱۴۱۴، ص ۴۱)

۲. به نظر می‌رسد ایشان انتزاع هر دو نوع مفهوم را صحیح می‌دانند. ایشان این مطلب را در *نهایه*، در مرحله دوم، ذیل فصل: «اختلاف نوعی یا عدم اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل» مطرح کرده‌اند؛ بلکه باید گفت در حاشیه بر کفایه، به این مطلب تصریح کرده و می‌فرمایند: انتزاع مفهوم اسمی و حرفی از وجود، رابط حقیقی بوده و این گونه وجودها، هر دو حیثیت را به نحو حقیقی دارا است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷). استاد فیاضی نیز از سخنان علامه، همین برداشت را کرده‌اند (ر.ک: نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۰). با توجه به دیدگاه ایشان شاید بتوان گفت از نظر علامه، هم حرف عرفا (وحدت شخصی وجود) درست است و هم حرف فیلسوفان (کثرت وجود) و پیدایش دو حرف درباره واقعیت خارجی، ناشی از نوع نگاه ما به خارج است که البته خود خارج هم به نحوی

همان گونه که از استدلال بر وحدت شخصی وجود آشکار شد، وجود رابط بودن، مانع انتزاع مفهوم اسمی می‌گردد. سوال این است که چرا چنین است؟ قائلان به این امر، برای نفی انتزاع مفهوم اسمی و در نتیجه، نفی موجود خواندن وجودهای رابط، از جمله معلول، بیانات مختلفی دارند. از نظر علامه طباطبایی، اگر بتوان از وجود رابط، مفهوم اسمی، اعم از ماهیت و موجودیت گرفت، لازمه‌اش این است که وجود رابط، مستقل باشد و این خلاف فرض است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴). به روشنی معلوم است که چنین سخنی، مصادره به مطلوب است؛ یعنی فرض شده است که تنها از موجود غیر رابط می‌توان مفهوم اسمی گرفت؛ درحالی که این ادعا ابتدا می‌بایست اثبات شود. برخی از اساتید عرفان نظری نیز دلیل عدم امکان انتزاع مفهوم اسمی از وجود رابط را نفی هویت مستقل دانسته و گفته‌اند چیزی که هویتش ربطی است، نمی‌تواند مفهوم اسمی داشته باشد. از نظر ایشان، وجود ربطی، بنا به تعریف خود، اصولاً تصورپذیر نیست تا بتوان احکامی را برای آن فرض کرد. ایشان می‌گویند احکام، به عنوان محمولات، همواره در ذهن بر «چیزی»، به عنوان موضوع، حمل می‌شوند و وجود ربطی، به طور استقلالی چیزی نیست تا بتواند موضوع قرار گیرد. پس ماسوی‌الله، موضوع حکم موجود و مانند آن قرار نمی‌گیرند (بزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۸). چنان که دیده می‌شود، در این بیان نیز مسئله، مسلم فرض گرفته شده و استدلال روشنی برای آن ارائه نشده است؛ بلکه می‌توان گفت این استدلال نیز در دل خود نوعی مصادره به مطلوب دارد؛ زیرا اینکه وجود ربطی به طور استقلالی چیزی نیست، باعث نمی‌شود که اساساً چیزی نباشد و اطلاق موجود بر آن مجازی شود. به عبارت دیگر، فرض شده است عنوان موجود، تنها بر چیزی اطلاق می‌شود که مستقلاً «چیزی» باشد و الا فلا. همان گونه که معلوم است این نیز نوعی مصادره به مطلوب است و با تکیه بر آن، نمی‌توان وحدت شخصی را ادعا کرد. شبیه این بیانات، در کلمات دیگران نیز وجود دارد. (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۷ و ۲۲۰ - ۲۲۱)

است که اجازه دو نوع نگاه و دو نوع برداشت را می‌دهد. منتها پذیرش چنین دیدگاهی، دشوار به نظر می‌رسد؛ مگر آنکه وحدت شخصی مد نظر علامه را نوعی تشکیک در وجود بدانیم که وحدت شخصی سعی را با کثرت شخصی وجود جمع می‌کند. از این مطلب، این گونه هم تعبیر می‌شود که واحد سعی و سریان (نه عددی)، کثرت را در خود جمع می‌کند. نشانه‌های این برداشت، در بحث تشکیک نه‌ایة الحکمة وجود دارد.

از بررسی آنچه قائلان به وحدت شخصی وجود گفته و رابط بودن معلول را مبنای عدم امکان انتزاع مفهوم اسمی از آن قرار داده‌اند، چیزی بیش از آنچه گفته شد، به دست نیامد. به نظر می‌رسد این سخنان، ریشه‌ای دارد که باید واکاوی شود و معلوم گردد چرا فلاسفه معتقد شده‌اند نمی‌توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت؟ اگر بتوان این مسئله را حل کرد، تکلیف بحث وحدت شخصی نیز روشن می‌شود. به نظر نگارنده، ریشه این بحث، به مسئله وجود ذهنی برمی‌گردد؛ یعنی همه این حرف‌ها به این برمی‌گردد که گمان شده، آنچه در خارج است، وقتی وارد ذهن می‌شود، از حیث ذات می‌بایست عین خارج باشد. یعنی گمان شده وجود ذهنی می‌بایست ذاتاً عین چیزی باشد که در خارج است. بنابراین اگر امری در عالم خارج، مستقل باشد، در ذهن نیز می‌بایست به صورت مفهومی مستقل منعکس شود و اگر به صورت رابط باشد، در ذهن نیز می‌بایست به صورت مفهومی رابط و حرفی درآید (همان، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶). دغدغه‌ای که فلاسفه را وادار به اتخاذ چنین رویکردی کرده، مسئله مطابقت ذهن و عین و فرار از سفسطه است. علامه طباطبایی، هنگام بحث از وجود ذهنی، با صراحت، نفی سفسطه را مبنای عینیت ذاتی وجود ذهنی با وجود خارجی قرار داده و می‌گوید اگر قائل به شبح محاکی باشیم و عینیت ذاتی وجود ذهنی با محکی خارجی‌اش را منکر شویم، مبتلا به سفسطه خواهیم شد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۵). اگر این برداشت درست باشد و مطابقت ذهن و خارج و حفظ ذاتیات محکی خارجی در وجود ذهنی را مبنای مقدمه دوم استدلال بدانیم، باید گفت چنین مبنایی درست نیست و مطابقت وجود ذهنی با خارج، چنین اقتضایی ندارد. اساساً اینکه معتقد باشیم در بحث وجود ذهنی، عین ذات خارجی وارد ذهن می‌شود، سخن درستی نیست و امکان ندارد ماهیت یا هر امر خارجی دیگری عیناً وارد ذهن شود. آنچه در ذهن موجود است، تنها مفهومی از محکی است و جز آنکه آن را نشان می‌دهد، هیچ تطابقی با آن ندارد. به عبارت دیگر و به اعتراف خود قائلان به دیدگاه فوق، مفهوم بما هو مفهوم، استقلال یا عدم استقلال ندارد. کار مفهوم، حکایت است و استقلال و عدم استقلال، ویژگی محکی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷ و عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۰، پی‌نوشت ۲۲). وقتی چنین شد بی‌وجه است که در ادامه بگوییم چون محکی دو گونه است پس حاکی

هم باید دو گونه باشد (همان). از طرفی خود فلاسفه اعتراف کرده‌اند که در امور غیر ماهوی، عینیت فوق (عینیت ذاتی) وجود ندارد و مفهومی که از امور وجودی و عدمی وارد ذهن می‌شود اعتباری است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۹-۴۰). از طرفی، علامه به هنگام اثبات وجود ذهنی، با استناد به تصور امور عدمی، برای آنها وجود ذهنی اثبات می‌کند. آنگاه وجود ذهنی امور عدمی را با ماهیات هم‌سنخ می‌داند (همان، ص ۳۵). معلوم می‌شود تفکیکی که بین وجود ذهنی ماهیات با سایر امور شده، تفکیک درستی نیست و هر حکمی که در مورد وجود ذهنی امور عدمی داده شد، در مورد همه وجودهای ذهنی صادق است. منظور این است که وجود ذهنی هیچ وجود خارجی ای ذاتاً عین آن نیست و تنها می‌تواند وجود خارجی را حکایت کند. شهودهای درونی ما نیز این امر را تایید می‌کنند. وقتی با علم حضوری، شادی خود را می‌یابیم و مفهومی ذهنی از آن انتزاع می‌کنیم، تطابق آن دورا به نحو شهودی می‌یابیم. در این تطابق، هیچ عینیتی بین حاکی و محکی وجود ندارد. تنها چیزی که مشترک است، مفاد درک ما از شادی است که هم در علم حضوری موجود است و هم در علم حصولی. به عبارت دیگر، مفهومی که از شادی به دست آورده‌ایم، تنها از حیث حکایت، با شادی حضوری یکی است وگرنه تشابه ذاتی با آن ندارد. به عبارت سوم، شادی حصولی، اساساً شادی نیست؛ بلکه مفهومی از آن است. پس علم حصولی به امور خارجی، به معنای تحقق ذهنی آن امور به نحو ذاتی نیست؛ بلکه تنها مفهومی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد و ذهن با کمک این مفاهیم، آنها را درک می‌کند. بنابراین وقتی مفهومی از وجود رابط، وارد ذهن می‌شود و کمک می‌کند تا آن را درک کنیم، لازم نیست این مفهوم حرفی باشد. تنها چیزی که لازم است این است که بتواند آن را حکایت کند. با این توجه، معلوم می‌شود انتزاع مفهوم اسمی، اعم از مفهوم ماهوی و وجودی از وجود رابط اشکالی ندارد و بلکه دائماً رخ می‌دهد. جالب اینکه خود فیلسوفان، این حقیقت را معترف‌اند و تنها می‌کوشند توجیهاتی برای آن بیاورند. (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۰، تعلیقه ۲۲)

خلاصه آنکه استدلالی که مبنای انکار مفهوم اسمی از وجود رابط شده، اولاً مبتلا به مصادره به مطلوب است؛ ثانیاً ریشه در نظریه مطابقت وجود ذهنی و وجود خارجی دارد که نظریه باطلی است. بنابراین، این ادعا که نمی‌توان از وجود رابط، مفهوم اسمی گرفت،

سخن نادرستی است و خود قائلان به وحدت شخصی وجود نیز در لابلای گفتارشان، به امکان انتزاع مفهوم اسمی از وجود رابط اعتراف کرده‌اند. آری در ادامه، این انتزاع را غیر حقیقی و از روی مسامحه دانسته‌اند؛ اما با مطالبی که ارائه شد معلوم می‌شود مسامحه‌ای در کار نیست و می‌توان به صورت حقیقی، از وجودهای رابط نیز مفهوم اسمی گرفته و آنها را موجود خواند. به نظر می‌رسد حتی از وجودهای رابطی که از قبیل نسبت خارجی‌اند نیز می‌توان مفهوم اسمی گرفت که در ادامه، در ضمن جمع‌بندی، مطالبی که گفته شد مورد اشاره قرار خواهیم داد. در مجموع، می‌توان دیدگاه درست در این باب را در ضمن نکات زیر خلاصه کرد:

اولاً فرقی بین نسبت‌هایی همانند «فی» با وجود رابط معلول نیست و هر دوی آنها حقیقتاً وجود هستند و در این مورد، حق با صدرالمتألهین و علامه طباطبایی است. به نظر می‌رسد علت اینکه آیت‌الله مصباح، وجود رابط خواندن نسبت‌های خارجی را از باب اشتراک لفظی می‌داند، بدان خاطر است که ایشان نسبت را اساساً امری ذهنی و غیر خارجی می‌داند و عینیتی برای آنها در عالم خارج قائل نیست. به همین دلیل، مقولات نسبی را هم اموری تابع ذهن تلقی کرده است؛ شبیه نسبتی که میان موضوع و محمول است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۱). بنابراین اگر کسی نسبت‌های خارجی همانند «فی»، «من»، نسبت پدری و پسری و مانند آن را خارجی و عینی دانست، ایرادی نخواهد داشت که آنها را واقعا و به اشتراک معنوی، موجود و وجود رابط بخواند.

دلیل اینکه نسبت، واقعیت خارجی دارد این است که حتی اگر هیچ ذهنی هم نباشد، بین صندلی و اتاقی که صندلی در آن واقع شده، نسبت وجود دارد. وجود نسبت بین صندلی و اتاق، تابع ذهن من یا کس دیگری نیست. روشن است که بین اینکه صندلی در اتاق باشد یا بیرون اتاق، فرقی هست و همین فرق باعث می‌شود نسبتی که بین صندلی و اتاق برقرار است، وقتی صندلی در اتاق است، با نسبتی که بین آن دو برقرار است، وقتی که صندلی در اتاق نیست، تفاوت آشکاری باشد. ظاهراً علت اینکه گمان شده نسبت‌ها وجود خارجی ندارند این است که گمان شده هر چیزی که وجود خارجی دارد، مابه‌ازایی در آن دارد و هر چیزی که مابه‌ازایی در خارج دارد، به صورت منحاز موجود است؛ درحالی که

مابه‌ازاء داشتن می‌تواند به صورت غیر منحاز باشد. یعنی دو حقیقت خارجی، می‌توانند به عین هم، در خارج موجود باشند، یا یک واقعیت به صورت وابسته به واقعیت دیگر و قائم به آن وجود داشته باشد. بر این اساس می‌گوییم نسبت «فی» در «زید فی الدار» نیز واقعاً وجود دارد، اما وجود داشتنش به این نحو است که قائم به طرفین خود است.

اینکه گفتیم فرقی بین وجود رابط معلولی و نسبت‌های قائم به طرفین، مثل «فی» وجود ندارد، فقط از حیث اصل وجود است؛ و الا وجود رابط معلول نسبت به طرف ربط خود، معلول بوده و از آن هستی گرفته است، اما وجود رابطی مثل «فی»، وجود خود را به این نحو، از طرفین خود نمی‌گیرد. درست است که هر دو، قائم به طرف ربطند، اما نحوه قیام در این دو، متفاوت است؛ در اولی قیام به نحو صدوری و در دومی به نحو حلولی است.

مطلب دیگر آن است که موجوداتی که به صورت قائم به غیر وجود دارند، قابلیت آن را دارند که به دو صورت، مورد توجه قرار گیرند. در یک توجه، وجود قائم به غیر (وجود فی غیره) تنها وسیله‌ای قرار می‌گیرد تا مقومش (طرف ربطش) فهمیده شده و حکمی درباره آن صادر شود. در توجه دیگر، خود وجود فی غیره، مورد توجه قرار می‌گیرد و احکام خود آن بیان می‌شود. مثلاً «فی» در «زید فی الدار» یک بار به عنوان وسیله‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد تا سخنی درباره زید و دار گفته شود و به اصطلاح نسبت بین آنها بیان شود. در این نگاه، توجه اصلی، معطوف طرفین است و «فی» اصطلاحاً فانی در آن دو شده است. البته این گونه نیست که در این نگاه، «فی» اصلاً مورد توجه نیست؛ بلکه باید گفت توجه اصلی، معطوف به غیر آن است. بار دوم، خود «فی» مورد توجه اصلی قرار می‌گیرد و در این حالت، احکامی که مربوط به اوست بیان می‌شود. مثلاً می‌گوییم «فی» برای بیان ظرفیت است، «فی» نسبت است، «فی» معنای حرفی دارد، «فی» غیر «من» است و «فی» موجود است و مانند آن.

به طور معمول، وقتی نگاه ابزاری به نسبت داریم، از کلمات حرفی (کلماتی که در بیان عرفی، موضوع یا محمول واقع نمی‌شوند و اصطلاحاً دارای معنای اسمی نیستند) برای اشاره به آنها استفاده می‌کنیم. در مثال «زید فی الدار»، چون نگاه آلی به نسبت زید و دار داریم، از کلمه فی (که حرف است و معنای اسمی ندارد) برای بیان نسبت استفاده

کرده‌ایم. هرگاه بخواهیم درباره خود «فی» سخن بگوییم از کلمه نسبت یا ظرفیت یا اضافه و مانند آن استفاده می‌کنیم.

از نظر فلسفی، ایرادی ندارد که خود «فی» را موضوع قرار داده و درباره آن حرف بزنیم و اینکه در دستور زبان و عرف، چنین چیزی نادرست تلقی می‌شود، ربطی به حقایق فلسفی ندارد. به روشنی می‌توان گفت که «فی نسبتی است که میان زید و دار موجود است». حتی به صورت مختصر می‌توان گفت: «فی موجود است».

نکته بعدی اینکه چون وجود رابط معلول با وجودهای رابط از سنخ نسبت، در اصل موجودیت، فرقی ندارد، حکمی که درباره وجودهایی همانند «فی» و مانند آن دادیم، درباره معلول نیز صادق است. فقط باید توجه داشت که وجودهای رابطی همانند «فی» دو طرف دارند و به اصطلاح، اضافه‌شان مقولی است؛ اما وجود رابط معلولی، یک طرف بیشتر ندارد و اضافه‌اش اشراقی است.

بنابراین، معلول را هم که وجود فی غیره است به دو گونه می‌توان مورد توجه قرار داد. یک بار آن را وسیله‌ای قرار می‌دهیم تا طرف ربطش را ببینیم و احکام او را بیان کنیم. در این حالت، خود وجود رابط، مورد توجه اصلی نیست و لذا به نظر می‌رسد اساساً وجود ندارد و همین جاست که عارف می‌گوید عین ربط بودن معلول، اگر ملاحظه شود، اطلاق موجود بر آن صحیح نخواهد بود و لذا وحدت شخصی را نتیجه می‌گیرد. بار دوم، معلول را منظور اصلی قرار داده و به خود او توجه می‌کنیم و می‌یابیم که او هم موجودی است از موجودات عالم و احکامی برای خود دارد. مثلاً می‌توان گفت معلول است، موجود است، انسان است و مانند آن. در این حالت است که به قول قائلان به وحدت شخصی، می‌توان مفهوم ماهوی را از آن انتزاع کرده و موجودیت را بدان اطلاق نمود.

با توجه به آنچه گفته شد، فی غیره بودن معلول و عین ربط دیدن آن درست است که مانع توجه تفصیلی و استقلالی به معلول می‌شود و در این نگاه، آنچه دیده می‌شود و آنچه گفته می‌شود درباره طرف ربط (یعنی علت) است؛ ولی معنای این حرف این نیست که واقعاً هم معلول موجود نیست و نسبت دادن مفهوم اسمی به آن از روی مسامحه است و حقیقت آن گونه که هست دیده نشده است؛ بلکه باید گفت هر دو نگاه درست است.

یعنی نگاه آلی به معلول باعث توجه ناظر به طرف ربط می‌شود و در این صورت، معلول، منظور اصلی نبوده و حکمی درباره آن صادر نمی‌شود. اما معنای این حرف این نیست که واقعاً نیز چنین است و معلول چون عین ربط است، واقعاً حکمی ندارد و اطلاق موجود به آن نادرست است. به این ترتیب آنچه به عنوان وحدت شخصی وجود نتیجه گرفته شده و عین ربط بودن معلول، مبنای آن لحاظ شده، نادرست است.

نتیجه‌گیری

وجود، کثیر است.

یکی از آنها، مستقل و بقیه، عین ربط به او هستند.

وجود رابط (اعم از معلول که عین ربط است و نسبت‌های خارجی که قائم به دو طرفند) واقعاً موجودند.

وجود رابط را می‌توان دو گونه مورد توجه قرار داد. در یک توجه، منظور اصلی، طرف ربط آن است و وجود رابط به صورت طفیلی دیده می‌شود. در این لحاظ، وجود رابط، مورد غفلت قرار گرفته و گمان می‌شود موجود نیست و بر همین اساس هم قائلان به وحدت شخصی، دیدگاه خود را توجیه کرده‌اند. در توجه دیگر، خود وجود رابط، منظور اصلی قرار می‌گیرد و در این حالت، احکام مختلفی درباره آن صادر می‌کنیم که می‌توانند کاملاً درست باشند.

چون عدم توجه به وجود رابط و عدم انتزاع مفهوم از آن، به معنای موجود بودن وجود رابط نیست، همچنین چون رابط و فی غیره بودن، لزوماً منجر به انتزاع مفهوم حرفی نمی‌شود و مبنای عینیت ذاتی وجود ذهنی با وجود خارجی، مبنای نادرستی است، بنابراین استنتاج وحدت شخصی وجود با تکیه بر وجود رابطه داشتن معلول، نادرست است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ش)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳. نزوی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰ش)، بدایع الحکم، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.
۵. _____ (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تهران: نشر دانشگاهی.
۶. _____ (۱۳۴۱ش)، عرشیه، اصفهان: انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۴ق)، بدایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. _____ (بی تا)، حاشیه الکفایه، قم: انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۹. _____ (۱۴۱۶ق)، نهایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۳۸۶ش)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب قم.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ش)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶ش)، تعلیقه بر نهایه الحکمه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
۱۵. نبویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵ش)، جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۱۶. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

پیامدهای انسان‌شناختی و معادشناختی دیدگاه صدرالمتألهین درباره نفس

سحر کاوندی^۱

چکیده

دیدگاه‌های انسان‌شناسانه در هر نظام فلسفی، اساسی‌ترین و تأثیرگذارترین آرای فیلسوف به حساب می‌آید؛ زیرا غایت فلسفه، چیزی جز به کمال رسانیدن انسان در سیر علمی و عملی خود نیست. مدل انسان‌شناسی صدرای، با تفاوت‌های بنیادینی که با مدل‌های پیش از خود دارد، با ابتنابه اصولی همچون: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت اشتدادی وجودی و اتحاد عالم و معلوم، نفس انسان را امری جسمانی، پویا، متحرک و از همه مهم‌تر، خویش ساخته ارادی می‌داند. در چنین رویکردی، انسان‌ها صرفاً بر اساس فطرت اولیه خود، نوع واحد بوده و حیوان ناطق، جنس مشترک انواع انسانی محسوب می‌شود. فصل محصل این معنای جنسی و محقق نوع خاص، «نفس» است. اصلی‌ترین مواد سازنده و نساج نفس در مراتب مختلف وجودی، ادراکات، هیئات و ملکات نفسانی است. با توجه به اختلاف ادراکات و ملکات در افراد مختلف، تفاوت نفوس انسانی از نظر ملاصدرا، تفاوتی جوهری و ذاتی بوده و انسان‌ها بر اساس فطرت ثانیه، دارای انواع و اجناس مختلفی خواهند بود.

در این مقاله، ضمن بررسی نظرگاه صدرای در باب نفس و کثرت نوعی نفوس انسانی، به تبیین و تحلیل برخی از پیامدهای مهم انسان‌شناختی و معادشناختی آن پرداخته‌ایم؛ از جمله: توجیه عقلانی خودسازی و خودمراقبتی، تعدد و تفاوت نسخه‌های اخلاقی

۱. دکتری رشته فلسفه و دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ drskavandi@znu.ac.ir

برای تربیت افراد متناسب با مسیر حرکتیِ نفس آنها، مبنای بودن ملکات برای حقیقت و شخصیت انسانی و نیز صورت اخروی او، صعوبت توبه و تغییر ملکات، تنوع مسیرها با توجه به وحدت راه و رونده، کثرت میزان‌ها متناسب با شخصیت وجودی افراد، تعدد بهشت و جهنم متناسب با ملکات راسخ در افراد و... توجه به اصول نفس‌شناسی صدرایی و ملاحظه انسجام و سازواری آنها، بیانگرِ توان تبیینی، توجیهی و پاسخگویی این نظام فکری به بسیاری از مسائل غامض در باب نفس خواهد بود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، کثرت نوعی نفوس، ملکات نفسانی، انسان‌شناسی، معادشناسی.

مقدمه

مدل انسان‌شناسی ملاصدرا، تفاوت‌های بنیادینی با مدل دیگر فیلسوفان دارد. این مدل که برآمده از نظامی منسجم و سازوار و مبتنی بر اصول اساسی چندی است - که در دیگر نظام‌ها و مدل‌های برآمده از آنها به چشم نمی‌خورد - پاسخگوی بسیاری از پرسش‌ها و برطرف‌کننده بسیاری از اشکال‌ها در این حوزه است.

ملاصدرا، نه همچون یگانه‌انگاران است که انسان را جز همین بدن مادی ندانسته و جوهر روحانی (نفس) را نفی می‌کنند و نه در شمار دوگانه‌انگاری همچون افلاطون، ارسطو و دیگر مشایین است که به قدمت نفس مجرد و یا حدوث آن قائل هستند. او را می‌توان از سویی، یگانه‌انگار و از دیگر سو، دوگانه‌انگار با رویکردی خاص و منحصر به فرد به حساب آورد. از آنجاکه وجود انسان از ابتدا تا آخرین مراتب وجودی خویش، حقیقتی واحد با مراتب و درجات گوناگون است و هریک از نفس و بدن، از مراتب آن حقیقت واحد محسوب می‌شود، می‌توان او را یگانه‌انگار بر اساس این تبیین خاص به شمار آورد و از آنجاکه با رویکردی دیگر، او نفس جسمانی را در مراحل پایانی سیر خود، امری تجرد یافته می‌داند که با بدنی غیر از بدن مادی همراه می‌شود، می‌توان او را دوگانه‌انگار تلقی کرد.

طرح نظریه بدیع او در باب نفس، یعنی حدوث جسمانی و بقای روحانی آن، که بنیان مدل انسان‌شناسی او محسوب می‌شود، تأمین‌کننده چنین دیدگاهی است. این نظریه، که مبتنی بر اصولی اساسی همچون: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است، تحولی شگرف در مسائل مربوط به انسان‌شناسی، علم النفس، معادشناسی و... ایجاد کرد و در قالب نظریه‌ای منسجم و سازوار، بسیاری از اشکال‌های مربوط به این حوزه را حل کرد و بلکه منحل نمود.

در این مقاله، برآنیم پس از مرور اجمالی بر نظریه نفس صدرایی، به نظریه بدیع ایشان در باب کثرت نوعی انسان پرداخته و سپس با بیان پیامدهای مهم این مسئله، توانایی تبیینی و پاسخگویی چنین رویکردی به نفس را در مسائل مختلف نفس‌شناختی و معادشناختی ترسیم کنیم.

نقد و بررسی آرای حکما در باب نفس

ملاصدرا بر اساس روش شناسی متعارف خود، پیش از طرح نظریه خاص خود در باب نفس، آرای مطرح در این زمینه - آرای افلاطون، ارسطو و پیروان او - را طرح کرده و به نقد و بررسی آنها می پردازد تا زمینه را برای تبیین دیدگاه خود آماده سازد.

از نظری، «قدم نفس و تقدم آن بر بدن»، لوازم باطل متعددی را در پی دارد؛ از جمله: الف) اگر نفوس، قبل از تعلق به بدن، ذاتاً قدیم باشند، باید به لحاظ ذات و فطرت خود، جوهری کامل بوده و هیچ نقص و کمبودی در آنها نباشد که در آن صورت، هیچ نیازی به آلات و قوای نباتی و حیوانی برای استکمال خود نخواهند داشت. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۳۱)

ب) لازمه دیگر آنکه قوای نفس باید برای مدت زمانی خاص، معطل و بدون استفاده باقی بمانند و این امر، با حکمت الهی ناسازگار بوده و مساوق با نوعی لغویت است. به عبارت دیگر، با حقیقت نفسیت نفس - تدبیر بدن - ناسازگار است. (همان، ص ۳۳۲ و مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۵)

همچنین، «حدوث نفس قبل از بدن» نیز با اشکال‌هایی مبنایی مواجه است؛ از جمله:

اگر نفوس، قبل از ابدان موجود باشند، یا باید متکثر باشند و یا واحد و از آنجاکه هر دو شق، لوازم باطلی دارد، از این رو، نفوس نمی‌توانند پیش از ابدان موجود باشند؛ زیرا: اگر متکثر باشند، تمایز امور متکثری که دارای حدّ نوعی واحدی هستند، به یکی از امور چهارگانه زیر است: ماده، عوارض مادی، فاعل و غایت. از آنجاکه نفوس، در ذات و نوع، متحد بوده و صورتی زاید بر اصل ذات و ماهیت خود ندارند که از طریق آن تکثر و امتیاز یابند و نیز فاعل و غایت نفوس، امری واحد - عقل، اتصال و تشبّه به آن - است، تکثر آنها یا به ماده و یا آنچه در حکم ماده است - مانند بدن - خواهد بود؛ حال آنکه بنا به فرض، نفوس، مجردند.

اگر واحد باشند، قبول کثرت بعد از وحدت، از ویژگی‌ها و عوارض مقدار و امور مادی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۲-۲۲۱) و اگر نفوس به هنگام تعلق به ابدان نیز بر وحدت

خود باقی بوده و نفس واحد، نفس همه بدن‌ها باشد، باید هرآنچه یک انسان می‌داند، همه انسان‌ها بدانند و هرآنچه نمی‌داند، هیچ انسانی نداند. (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۳۴)

علاوه بر اشکال‌های فوق، ملاصدرا، تمسک به نظر فلاسفه در باب نفس را با اشکال‌های غیر قابل حلی همراه می‌داند که برخی از آنها عبارتند از:

الف) ناسازگاری نظریه حکما با حدوث نفس: اگر نفس ذاتاً بسیط باشد، باید قدیم باشد؛ زیرا هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات، قدیم (زمانی) اند. بر این اساس، نمی‌توان قائل به حدوث نفس شد.

ب) عدم توجیه انفعال نفس از احوال بدن: اگر نفس ذاتاً دارای حقیقتی مجرد و عقلانی باشد، تعلق آن به بدن و انفعالش از حالات و عوارض بدنی، مانند: صحت و مرض، لذت و درد جسمانی، قابل توجیه نخواهد بود.

ج) ناسازگاری بساطت و تجرد نفس با تکرر عددی آن: اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، مناط تکرر و تعدد آن به حسب تکرر ابدان، قابل توجیه نیست.

د) عدم تبیین تحولات جوهری نفس: انکار حرکت استکمالی جوهری نفس، مستلزم آن است که نفس از ابتدای پیدایش خود و تعلق به بدن تا رسیدن به بالاترین مراتب تجرد - مرتبه عاقلیت و معقولیت - ماهیت ثابتی داشته باشد.

ه) جسمانی بودن نفس، لازمه اصول مورد پذیرش حکما: اشکال دقیقی که ملاصدرا بر نظریه مشهور در باب نفس وارد می‌کند، آن است که اگر حرکت اشتدادی نفس انسان و تکامل ذاتی آن پذیرفته نشود و از این طریق، ورود نفس به حوزه تجرد تبیین نگردد، نفس باید همواره و در همه مراحل وجودش، موجودی جسمانی باشد و این نظر، با قول حکما به حدوث و بقای تجردی نفس، ناسازگار است. (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۳۴ - ۳۴۵ و مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۴ - ۲۷۹)

توضیح آنکه: نفس ناطقه، فصل اشتقاقی نوع انسان است که فصل منطقی انسان - ناطق -، از آن اخذ می‌شود. فصول و صور، در حقیقت، متحد بوده و اختلاف آنها به اعتبار است. بنابراین، نفس ناطقه، در حکم صورت برای ماده بدن است. از سوی دیگر، جنس از عوارض تحلیلی فصل و قابل حمل بر آن است. از همین رو، می‌توان گفت

نفس ناطقه، «حیوان» و یا به عبارت دیگر، «جسم نامی حساس» است. از این رو، حمل «جسم» بر نفس ناطقه صحیح است. از آنجاکه این حمل، حاکی از عروض تحلیلی و اتحاد وجودی فصل و جنس در خارج است، لازم می‌آید نفس، نه از حیث «صورت» بودن، بلکه از حیث «فصل» بودن، موجودی مادی و جسمانی باشد. این نتیجه، هرچند لازمه منطقی مبانی مورد قبول حکماست، اما با اعتقاد آنها مبنی بر اینکه نفس از ابتدای حدوث خود، مجرد و روحانی است، ناسازگار است. از همین رو، بدون اعتقاد به حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، تناقضی آشکار در میان اصول مورد قبول فیلسوفان رخ می‌نماید.

ملاصدرا نقد آرا و مبانی فلاسفه پیشین را مقدمه‌ای برای طرح نظریه جدید خود در مورد نفس قرار داده و حتی برخی از اشکال‌ها (اشکال ه) را استدلالی بر اثبات نظریه خود به حساب می‌آورد. در این بخش، پس از بیان اجمالی مبانی و اصول نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، درصددیم تا یکی از لوازم مهم آن، یعنی تعدد نوعی نفوس و تأثیر آن در تبیین برخی از مسائل انسان‌شناختی را بررسی کنیم.

مبانی نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

پیش از پرداختن به این نظریه، لازم است به طور مختصر، به مبانی و اصولی که این نظریه مبتنی بر آنهاست، پرداخته شود:

الف) اصالت وجود: از نظر ملاصدرا، وجود، بالذات عینیت داشته و شایسته‌ترین اشیاء به تحقق و عینیت است و نیز منشأ آثار بوده و ماهیات به تبع وجود، موجود می‌شوند؛ همان گونه که وجود سایه، به تبع وجود شخص، موجود می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۷ - ۸ و بی تا، ج ۱، ص ۳۸ - ۴۳)

ب) تشکیک وجود: وجود بذاته و فی نفسه دارای مراتب شدت و ضعف و اطوار مختلف است و درجات کمال و نقص، تقدم و تأخر، فقر و غنی و قوه و ضعف در وجودات، به انحای وجود و به هوئیات وجود بازمی‌گردد؛ به گونه‌ای که وجودی که در مرتبه‌ای قرار دارد، تصور وقوع آن در مرتبه دیگر - چه قبل و چه بعد - محال است (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵ و بی تا، ج ۱، ص ۳۶ - ۳۷ و ۴۲۷ - ۴۲۸). به عبارت دیگر، تشکیک، به معنای آن

است که در مصادیق حقیقت واحد، مابه‌الإختلاف، به مابه‌الإشتراک بازگردد و برعکس. لازمه تشکیک، آن است که:

- اولاً: یکی از دو مصداق - وجود شدید - مشتمل بر تمام آنچه مصداق دیگر - وجود ضعیف - دارد باشد و نه برعکس.

- ثانیاً: اضافه و نسبت مرتبه ضعیف به شدید، اضافه‌ای ذاتی باشد و نه مقولی؛ زیرا اضافه مقولی، از سنخ ماهیات است.

- ثالثاً: عقل از مرتبه ضعیف، عدم کمال مرتبه شدید را انتزاع نماید.

- رابعاً: این قیاس و نسبت، فقط بین دو مرتبه از وجود باشد؛ زیرا اگر قیاس بین چند مرتبه، مانند مرتبه ضعیف و متوسط و شدید باشد، در اینجا دو قیاس برقرار می‌شود: یکی بین مرتبه ضعیف و متوسط - که متوسط نسبت به ضعیف، شدید محسوب می‌شود - و دیگری بین مرتبه متوسط و شدید که در این صورت، متوسط، نسبت به شدید، ضعیف به حساب می‌آید. (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۲، حاشیه علامه طباطبائی)

در حقیقت تشکیک، وجود چهار عنصر ضروری است: کثرت حقیقی وجود؛ وحدت حقیقی وجود؛ احاطه و شمول وحدت نسبت به کثرت (بر اساس اصالت وجود، ماهیت، امری اعتباری است و از همین رو، نمی‌تواند منشأ کثرتی باشد که اصالت دارد)؛ بازگشت کثرت حقیقی وجود به وحدت (بساطت وجود، این عنصر را اثبات می‌کند و چون وجود، اصیل است عارض بیگانه‌ای در آن تصور نمی‌شود تا کثرت به آن بازگشت نماید). (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۵، ص ۵۴۸ - ۵۴۹)

ج) حرکت جوهری (حرکت اشتدادی وجودی): ملاصدرا برخلاف مشایین، که ترکیب ماده و صورت را ترکیبی انضمامی می‌دانند، ترکیب آن را ترکیبی اتحادی دانسته و بر این باور است که چنین ترکیبی، ترکیب امر نامتحصّل - بالقوه - با امر متحصّل - بالفعل - است؛ به گونه‌ای که شیء با پذیرفتن صورت، فی‌ذاته تحول یافته و شیئی دیگر می‌شود و بدین وسیله، ذات کاملی می‌گردد^۱. (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸۳)

۱. «أن يتحوّل شیء فی ذاته إلى أن یصیر شیئاً آخر و یکمل به ذاتاً واحدهً، فیکون هناك امر واحد و هو عین کل واحد منهما و عین المركب.»

از نظر ملاصدرا، هر جوهر جسمانی، طبیعت سیال و متجددی دارد و حرکت، چیزی جز همان تجدد در ذات آن نیست (همان، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ به این معنا که حرکت، در نهاد و ذات جوهر، نهفته و عالم طبیعت، پیوسته و آن به آن در حال نو شدن و دگرگونی است؛ به تعبیر دیگر، موجودات مادی، اساساً خود حرکت بوده و حرکت و متحرک، یک چیزند، نه اینکه دارای حرکت باشند.

حرکت جوهری به لحاظ وجودشناختی، ارتباط تنگاتنگی با مبانی فلسفی ای همچون: اصالت وجود، تشکیک وجود و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس دارد. وقتی وجود امری اصیل، حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب شدت و ضعف باشد، می توان از اشتداد وجودی سخن گفت؛ به این معنا که وجود واحد، دارای مراتب شدت و ضعف بوده و میان مراتب تشکیکی وجود، حرکت می کند. برخی معتقدند حرکت جوهری به عنوان جنبشی اضطراری، از آن همه موجودات عالم طبیعت است و حرکت وجودی یا اشتدادی، به مثابه حرکت ارادی برآمده از علم و عمل، از مختصات انسان است. بنابراین، انسان، علاوه بر حرکت جوهری، به حرکت وجودی نیز متحرک است. (صلواتی، ۱۳۹۴، ص ۷۴ - ۷۵)

برخی نیز معتقدند از آنجاکه ملاصدرا حقیقت اشتداد وجودی را فرایندی واجد تشکیک می داند، لوازم و مؤلفه هایی ماهوی همچون: ماده، صورت، جسم و اتصاف این امور به جوهریت و عرضیت را از حوزه اشتداد وجودی، خارج و این امور را محصول قدرت خلاقه ذهن لحاظ می کند. بر این اساس، موجودات به واسطه انحفاظ وحدت تشکیکی حقیقت وجود در مراتب و نیز عینیت آن با هویت شخصیه موجود واجد حرکت، بر وجه صعودی، در مراتب وجودی اشتداد یافته و کمالات لایقه وجودی را تحصیل می کنند (نجاتی، ۱۳۹۳، ص ۲۸)، اما اشتداد جوهری از نظر ملاصدرا عبارت است از: مشاهده فرایند اشتداد وجودی موجودات در مراتب وجودی توسط نفس و استنباط وجود حرکت و اشتداد در جوهر و ذات موجودات واجد تشکیک. (همان)

بر این اساس، برخی بر این باورند که دلایل حرکت جوهری می تواند اشتداد وجودی را نیز اثبات نماید، اما اشتداد وجودی را نمی توان حرکت جوهری نامید؛ زیرا در حرکت، قوه ای از بین می رود و فعلیتی محقق می شود (چون جمع بین قوه و فعل ممکن نیست).

ولی در اشتداد وجودی، چیزی از بین نمی‌رود؛ بلکه مرتبه ضعیف به مرتبه قوی تبدیل می‌شود. همچنین وجود و فعلیت، مساوق همدیگرنند و تفاوت بین مراتب وجودی، به قوه و فعلیت نیست؛ بلکه به تعلق و عدم تعلق است (معلول از آن جهت وجودش نسبت به علت، ضعیف است که متعلق و وابسته به علت است). از این رو، برخلاف حرکت، در اشتداد وجودی، مرتبه ضعیف، حامل مرتبه قوی نیست. (سعادت مصطفوی، ۱۳۷۷، ص ۳۱-۶۳ به نقل از: اثر، ۱۳۹۱، ص ۱۱)

نظریه نفس ملاصدرا (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس)

ملاصدرا پس از فراهم آوردن اصول لازم برای اثبات نظریه خود در باب نفس، چگونگی تکوین نفس انسانی را از مرحله جمادی به قرار زیر بیان می‌کند:

عناصر چهارگانه برای پذیرش حیات، چاره‌ای جز ترکیب ندارند. موجود مرکب از عناصر چهارگانه، به حسب توسط و اعتدال در ترکیب، دوری از اطراف و نزدیکی به اجرام سماوی، حیات جدیدی را کسب می‌کند. ابتدا مرکبات به وجود آمده و سپس، مرتبه بعد حیات، یعنی نبات حاصل می‌شود. از آنجا که نبات، مزاجی معتدل‌تر نسبت به جماد دارد، یک قدم به عالم قدس نزدیک‌تر است، اما همین لطافت، احتمال دوام شخصی را از بین برده و آنها را دائماً در معرض خطر نابودی قرار می‌دهد. این نقیصه، به وسیله افاده صورت نباتی - نفس نباتی - و حفظ نوع به توسط آن جبران می‌شود. واهب الصور، نوع افراد ناپایدار در نباتات را به وسیله قوه مولده حفظ کرده، با قوه نامیه موجب رشد و افزایش در ابعاد سه‌گانه آنها می‌شود و چون فعل و عمل قوه نامیه، وابسته به تغذیه است، قوه غذایی و قوای خادم آن را به او اعطا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۰-۱۸۴ و ۱۳۷۱، ص ۸۳۰-۸۳۴). در این مسیر استکمالی، با فراهم آمدن اعتدال بیشتر در مزاج موجود، زمینه برای حصول کمال بالاتر ایجاد شده و نفس حیوانی حاصل می‌شود (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۷). به عبارت دیگر، صورت جوهری نطفه در حرکتی تکاملی، تبدیل یافته و در هر مرحله، صورتی خاص از وجود را می‌پذیرد. ابتدا صورت طبیعی و معدنی، سپس، با حصول کمالات بیشتر، واجد مرتبه نباتی شده و نبات بالفعل و حیوان بالقوه می‌گردد و بالأخره با تحولات بعدی، واجد کمالات حیوانی می‌شود. در این مرحله، طفل - یا جنین - حیوان بشری بالفعل و

انسان نفسانی بالقوه است. آنگاه نفس با ادراکات و اندیشه و نیز به‌کارگیری عقل عملی و استحکام ملکات و اخلاق باطنی، به مرتبه انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی بالقوه و یا شیطانی بالقوه نایل می‌شود. (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)

این تحول وجودی، به گونه‌ای است که پایان هر مرتبه، آغاز مرتبه دیگر است و این، جز با سلوک جوهری اتصالی و اشتداد وجودی طبیعت حاصل نمی‌شود. این مسئله، همان توجه ذاتی همه افعال طبیعی به سوی خیر و کمال است؛ همان گونه که کشف و شهود تام شهادت می‌دهد که کل اشیاء، طالب خیر و کمال بوده و ذاتاً به سوی آن در حرکتند. (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۷)

در نظام فلسفی ملاصدرا، نفس انسان، مقامی معلوم، ماهیتی خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، حال آنکه دیگر موجودات، اعم از اجسام و عقول و حتی نفوس غیر انسانی، مانند نباتات و حیوانات، همگی ماهیت و مرتبه وجودی خاصی دارند، اما نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی بوده و از هر مرتبه، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود^۱ (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ به این معنا که در بین همه موجودات، تنها انسان است که نفس خود - خویشتن خویش - را ساخته و به وسیله قوه نظر و عمل، لحظه به لحظه در حال نوشدن و استکمال است. با توجه به اینکه موتور محرکه ساخت نفس در انسان، حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم است، نفس انسان با هر ادراکی، ارتقای وجودی یافته و ماهیتی غیر از ماهیت سابق خواهد داشت. بر این اساس، روشن است شناخت و درک حقیقت چنین موجودی که همواره در حال تحول و دگرگونی است، تا چه حد دشوار و سخت خواهد بود.

از نظر ملاصدرا، چون فلاسفه، دیگر تحولات و تطورات ذاتی نفس را درک نکرده و فقط آن را وجود مجردی در نظر گرفته‌اند که به لحاظ ذات و حقیقت، فعلیت یافته و جز در احوال و عوارض تغییر نمی‌یابد، از این رو، دستیابی به حقیقت نفس را امری صعب و دشوار ندانسته‌اند؛ زیرا آنان یا نفس را از جهت تعلق به بدن و احوال و عوارض ناشی از

۱. «إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهَوِيَّةِ، وَلَا هَا دَرَجَةٌ مَعْيَنَةٌ فِي الْوُجُودِ، كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتُ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَلَهَا نَشْآتٌ سَابِقَةٌ وَلاحِقَةٌ وَلَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ وَعَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى.»

ادراکات و تحریکات آن، مورد شناسایی قرار داده‌اند که در این راستا، نفس انسانی با دیگر حیوانات مشترک بوده و دارای ماهیتی هم‌رتبه با سایر حیوانات است و یا آن را از جهت مجرد و بقای پس از مفارقت از بدن و انقطاع تصرف و تدبیر بدن لحاظ کرده‌اند که این جنبه، خاص نفس انسانی است. این مقدار، نهایت سعی فلاسفه در باب معرفت نفس است؛ درحالی‌که این، تمام حقیقت نفس نیست. (همان، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۴)

با توجه به مطالب فوق، روشن شد که از نظر ملاصدرا، نفس انسانی، امری مجرد و بالفعل که در زمان خاصی به بدن تعلق یابد، نیست؛ زیرا در آن صورت، کمالات و تطورات نفس، صرفاً کمالاتی در حدّ عوارض و لواحق بوده و در ذات و حاقّ نفس، از ابتدا تا انتها، تغییر و تحولی رخ نداده و همواره ذات نفس صبی و نبی یکسان خواهد بود. وی نفس انسان را امری دائماً پویا و در حال شدن می‌داند. باید دید ملاصدرا تحول و استکمال نفس را در مراحل و درجات مختلف چگونه تبیین می‌کند؟ چه چیزی سبب کمال نفس در مراحل مختلف است؟ و نقش ادراکات در این سیر تحولی چیست؟

اتحاد عاقل و معقول

یکی از مباحث مهم در نظام معرفت‌شناختی صدرایی، بحث اتحاد عاقل و معقول و یا به عبارت دقیق‌تر، اتحاد عالم، معلوم و علم است. تبیین این مسئله، ارتباط تنگاتنگی با بحث حرکت جوهری نفس دارد. ملاصدرا، علم را حضور وجود، بدون حجاب و پرده می‌داند. علم، یعنی حضور چیزی برای چیزی. مناظ و ملاک مدرك بودن چیزی، جز تجرید از ماده و غواشی مادی نیست (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷). از این رو، هر وجودی که شائبه عدم نداشته، حجاب و پوشش‌های مادی آن را دربرنگرفته و حضور برای خود داشته باشد، ذاتش علم، عالم و معلوم بذاته است (همان، ۱۳۷۸، ب، مظهر خامس، ص ۴۳). بر این اساس، ملاصدرا حقیقت علم را همان حقیقت وجود^۱ (همان، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۴۷) و وجود را مطلقاً عین علم و آگاهی می‌داند^۲ (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۱۶۴). از این رو، هر موجودی، به درجه و مرتبه خاص وجودی خود، علم و آگاهی دارد و هرچه مجرد موجود

۱. «لأنّ حقیقتها حقیقة الوجود.»

۲. «عندنا أنّ الوجود مطلقاً عین العلم والشعور مطلقاً.»

بیشتر بوده و دوری فزون‌تری از ماده و علایق مادی داشته باشد، علم و ادراک و همچنین احاطه وجودی بیشتری خواهد داشت. (همان، ۱۳۷۱، مفتح ۵، مشهد ۳، ص ۵۰۶)

وقتی علم، حقیقتی وجودی باشد، احکام وجود نیز بر آن مترتب خواهد شد؛ از جمله آنکه: علم نیز همانند وجود، امری مشکک و دارای مراتب بوده است. ازاین‌رو، مراتب و مراحل چهارگانه طبیعی (حسی)، مثالی، عقلی و الهی را داشته و هر مرحله مافوق، مرحله مادون را همراه با اضافاتی دارا بوده و هر اندازه مرتبه آن بالاتر باشد، وحدت آن بیشتر و احاطه‌اش شدیدتر خواهد بود. (همان، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۸۵)

از سوی دیگر، ملاصدرا در باب کیفیت حصول صور علمی برای نفس، قائل به انشا و ایجاد صور علمی توسط نفس است؛ یعنی قیام صدوری صور علمی به نفس و مبدأیت نفس نسبت به صور. بر این اساس، مواجهه حس با عالم خارج، نفس را آماده می‌سازد تا در مرتبه حسی خود، صورتی مشابه با صورت خارجی ایجاد کند؛ زیرا نفس در مرتبه حسی خود با بدن اتحاد داشته و انفعالات بدنی لازم برای حصول احساس، وابسته به تحقق شرایط مادی است؛ هرچند ادراک حسی نفس و حصول صورت محسوس در نزد آن - از آن جهت که مربوط به جنبه فاعلی نفس است - ذاتاً مشروط به شرایط مادی نیست. ازاین‌رو، احساس، همان ارتباط وجود علمی حسی نفس از طریق مصدریت نفس نسبت به آن صور است؛ یعنی نفس، آن وجودهای ادراکی را در ظرف هستی خود ایجاد می‌کند (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۶۹ و ۲۳۴ و بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۸ - ۳۰۰). همچنین، در مرتبه متخیله، صور خیالی، قیام صدوری نسبت به نفس داشته و به مجرد تأثیر و تصویر نفس، در عالم نفس موجود می‌شوند (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۲۳۶). علاوه بر این، در مرتبه عقلانی، نفس به نسبت کمالی که حاصل کرده، می‌تواند با عالم معقولات متصل شده و به سبب این اتصال، آمادگی ایجاد صور عقلی در مرتبه عقلانی خود را به دست آورد. بنابراین، در هر مرتبه، صور مختلف متناسب با آن مرتبه، ساخته و ابداع می‌شود؛ به گونه‌ای که هر مرتبه، معدّ و زمینه‌ساز رسیدن به مرتبه بعد و به دنبال آن، ایجاد صورتی متناسب با آن مرتبه است. در این نظام فلسفی، نفس انسان، دائماً در حرکت است و در سفری که آغاز نموده، به واسطه ادراکات مختلف و کمالات حاصل از این ادراکات، پس از طی مراحل جمادی

و نباتی، به مرتبه حسی، و سپس، خیالی و در نهایت، عقلانی نایل می‌شود. (همان، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۲ - ۲۰۳ و ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۹ - ۴۴۰)

انسان برای درک حقایق بالاتر، باید نفس خود و مراتب وجودی آن را تعالی بخشیده و مراتب نازل و وجودی را پشت سرگذارد. در اوایل تکوین نفس در طبیعت - به لحاظ حدوث جسمانی - جهت کثرت جسمانی بر آن غلبه داشته و جهت وحدت عقلانی در آن، بالقوه است، اما هرچه ذات نفس به وسیله ادراکات مختلف، قوت و فعلیت بیشتری می‌یابد، جهت وحدت غلبه کرده و پس از آنکه حس بالفعل و محسوس بالفعل بوده، متخیل و متخیل بالفعل شده و در نهایت، عقل بالفعل و معقول بالفعل می‌گردد. بنابراین، در حقیقت، حرکت صورت از مرحله محسوسیت به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴۱). در این مسیر کمالی، عالم شدن نفس، به معنای «او» شدن است؛ یعنی وقتی نفس، عالم می‌شود، حالت صیوروت و شدن دارد و با هر ادراکی، آن چیز می‌شود؛ نه اینکه دارای آن چیز شود. این، همان اتحاد عالم و معلوم است؛ یعنی نفس با معلوم بالذات خود متحد می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۲۷-۳۴۲). به عبارتی، نفس، چیزی جز ادراکات و ملکاتش نیست. ادراکات و صورت‌های علمی، به سان تار و پودهایی هستند که نفس را در مراتب مختلف وجودی آن بافته و بالامی‌آورند؛ به گونه‌ای که نفس بدون آن تار و پودها، امری منحاز و مستقل نیست؛ همان گونه که عالم خارج، چیزی جز همان وجودات خارجی نبوده و بدون آنها وجودی ندارد.

این اصل معرفت‌شناختی مهم، یعنی اتحاد عالم و معلوم، مبتنی بر اصول و مقدمات فراوانی است که ملاصدرا آنها را به صورت متفرق و پراکنده در آثار خود بیان کرده و کنار هم چیدن آنها، نتیجه‌ای جز این اصل ندارد. آشتیانی در این باره می‌گوید:

«مقدماتی که آخوند برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، بلکه هر مدرک بالذات با مدرک خود مبرهن نموده است، در کتبش متفرق است؛ مثل اصالت وجود، حدوث جسمانی نفس، اتحاد علت و معلول - به حسب حقیقت و رقیقت -، بیان آنکه نفس ناطقه، کل القواست، اثبات آنکه علم مطلقاً بازگشتش به یک نحوه از وجود مجرد است و...، تقریر

آنکه متضایفان از اقسام تقابلی که اطراف آن مجتمع نشود، نیستند و تثبیت این معنا که سلوک اشیاء به طرف مبادی خود است و بالأخره موجودات به اصل خود خواهند پیوست: «النهایات هی الرجوع إلى البدایات» و تحقیق آنکه ترکیب ماده و صورت، اتحادی است و به وجود واحد موجودند و تبیین این معنا که شیء واحد در سلوک تدریجی، ممکن است جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدده شود و هرچه وجود، قوی‌تر و کامل‌تر باشد، مفاهیم متعدد بیشتری از آن انتزاع خواهد شد و شیء در سلوک تدریجی و استکمال جوهری، فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و هر صورتی، زمینه و ماده است برای صورت دیگری که از استکمال حاصل می‌شود و نفس ناطقه به حسب بدو وجود، ماده از برای صور عقلی و خیالی و حسی است و صورت‌ها یکی بعد از دیگری، منشأ استکمال جوهری و قوت وجودی نفس می‌شوند و ممکن نیست نفس در ابتدای وجود، جوهر مجرد متحصّل بالفعل باشد. ملاک فعلیت و تجردش، ادراکات است». (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹ - ۱۳۰)

بر اساس مبانی ملاصدرا در مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی، حصول ادراکات در هر مرتبه، به ایجاد و انشاء نفس است و با توجه به وجود ربطی و تشائی معلول نسبت به علت خود، ادراکات و صور علمی، ذاتی مستقل از نفس نداشته و رقیقه‌ای از وجود نفس، و یا به عبارتی، مرتبه نازل‌ای از نفس اند؛ درعین حالی که نفس نیز وجود منحاز و مستقلی از صور و ادراکات خود نداشته و حقیقت و مرتبه کامل‌تری از آن است.

همچنین، ارتباط نفس و بدن، ارتباطی ذاتی بوده و رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هرکدام از حیث خاصی به دیگری نیاز دارد و در وجود با یکدیگر متلازم‌اند؛ به گونه‌ای که بدن برای تحصیل و تحقق خود، به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس - البته نه نفس مشخص، بلکه مطلق نفس (هریک از افراد نفوس به صورت علی‌البدل) - است و نفس نیز هرچند به لحاظ حقیقت مجرد و نحوه وجود عقلی خود، نیازی به بدن ندارد، اما برای آنکه به صورت یک نفس جزئی، تشخیص پیدا کند، در حدوث خود، نیازمند بدن مستعدی است که به آن تعلق پذیرفته و در آن حدوث یابد. ازاین‌رو، این نیاز طرفینی سبب می‌شود رابطه‌ای تلازمی بین آن دو برقرار باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۳۸۲). این ترکیب اتحادی - همچون ترکیب ماده و صورت - اقتضا می‌کند نفس و بدن به وجودی واحد موجود شده و هر بدنی،

نفسی از آن خود داشته باشد که در او حادث شده و نتیجه حرکت مادی و جوهری آن است. پیش‌تر گفتیم که نفس انسان، وجود مستقلی از بدن نداشته و به مثابه صورت برای بدن محسوب می‌شود و نیز لحظه به لحظه در حال شدن و استکمال است و منشأ استکمال جوهری و ذاتی آن، جز به واسطه ادراکاتی که متحد با نفس و یا به عبارت دیگر، خود نفس هستند، نمی‌باشد. پس، این نتیجه مهم و سرنوشت‌ساز در مباحث انسان‌شناسی صدرایی حاصل می‌شود که نفوس انسانی، نوع واحد نبوده و نمی‌تواند باشد؛ بلکه باید قائل به کثرت نوعی نفوس انسانی بود.

کثرت نوعی انسان

ملاصدرا برخلاف دیگر فلاسفه، نفوس انسانی را نسبت به یکدیگر، در یک مرتبه وجودی قرار نداده و تفاوت آنها را تفاوت جوهری می‌داند. از نظر بسیاری از فلاسفه و نیز منطق دانان، انسان، نوع واحد بوده و ماهیت آن، «حیوان ناطق» است. بر این اساس، افراد انسانی به لحاظ ماهوی و ذاتی، اختلافی نداشته و صرفاً تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، به امور عرضی، همچون: علم، صفات و... بازگشت خواهد نمود. کیفیت نفسانی بودن علم و دیگر اوصاف، خود مؤیدی بر این مطلب است. بر اساس چنین رویکردی، جوهر نفوس، از ابتدای حدوث تا انتها تغییری نکرده و همه تحولات و تطورات، به نوعی در پوسته - اعراض - ولایه‌های ظاهری و رویین خواهد بود؛ از این رو، علی‌الأصول در مراتب مختلف قرار دادن انسان‌ها، توجیه عقلانی نخواهد داشت، اما در نظام صدرایی، بر مبنای همراهی و تعامل قوه نظر و عمل در استکمال نفس (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۰ - ۲۰۱ و ۲۹۰ - ۲۹۱) و اینکه قوا، امری جدای از نفس و منحاز از آن نمی‌باشد «النفس فی وحدتها کل القوا» (همان، ۱۳۷۸ الف، ج ۸، ص ۲۲۱) و نیز اتحاد نفس با صورت‌های علمی و عملی، دیگر ناطق، فصل انسان نبوده و انسان، نوع اخیر نخواهد بود؛ بلکه حیوان ناطق، به عنوان جنس برای اشخاص انسان محسوب شده و فصل ممیز هر فردی، نفس اوست که آن به آن، توسط صورت‌های علمی و عملی خویش ساخته می‌شود و چون صورت‌های ادراکی افراد با یکدیگر - حداقل ادراک هر شخص از خود - متفاوت است (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۲)، از این رو، نفوس و به عبارتی، فصول ممیزه، مختلف بوده و به تعداد افراد، انواع مختلف خواهیم داشت و حتی با توجه به اینکه صورت‌های جدید در یک

شخص، در فرایند حرکت اشتدادی وجودی، به گونه لبس بعد از لبس است، در نتیجه، یک شخص در مسیر هستی خود، انواع مختلفی خواهد بود؛ به این معنا که انسان، هویت ثابتی نداشته و موجودی سیال و ذومراتب خواهد بود که با اراده خود، نساج نفس خود است.

ملاصدرا در این مورد، با تفاوت قائل شدن میان فطرت اولیه و فطرت ثانویه انسان، بر این باور است که انسان‌ها بر اساس فطرت اولیه، نوع واحد هستند. وی انسانی را انسان طبیعی می‌نامد که مرکب از ماده عنصری دارای مزاج معتدل بشری و صورتی کمالی - نفس متعلق به آن - می‌باشد که حافظ مزاج و فاعل افعال و اعمال خاص آن است. ناطق، فصل مقوم ماهیت این انسان و محصل جنس اوست. معنای ناطق - قوه ادراک کلیات - در تمام انسان‌ها یکسان است، اما همان گونه که هیولای اولی، با وجود آنکه فی ذاته واحد است و به حسب خروج از قوه به فعل در وجود طبیعی، دارای انواع کثیر می‌گردد، این نفس نیز گرچه صورت این نوع طبیعی و تمامیت ذات اوست، اما بعینه جوهری است که قابلیت پذیرش صور، هیئات و ملکات نفسانی مختلف داشته و به این واسطه، در نحوه وجود دیگری از قوه به فعل درمی‌آید. زمانی که نفس به وسیله ادراکات و هیئات مختلفی که متحد با آن هستند، از قوه به فعل خارج شد، وجود دیگری غیر از وجود سابق حاصل شده، انواع مختلف و حقایق متفاوتی محقق خواهد شد. به عبارت دقیق‌تر، صورت‌های جدیدی روی صورت انسانی آمده و صورت انسانی به عنوان ماده - جنس - برای صورت‌های بعدی محسوب خواهد شد که در نتیجه آن، انواع مختلفی از ملکی، شیطانی، بهیمی و یا سبعی حاصل خواهد شد (همان، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹-۲۰). البته ناگفته پیداست بر اساس اصل تشکیک وجود، مراتب و صورت‌های چهارگانه فوق نیز خود، دارای مراتب و صور متفاوت خواهد بود.

ملاصدرا، دستیابی به این امر مهم را از طریق الهام الهی و مدد برهانی دانسته و معتقد است آیات قرآنی نیز تصدیق می‌کند که نفوس انسانی در فطرت اولیه خود، نوع واحد بوده و سپس در فطرت ثانیه، انواع و اجناس کثیر می‌گردد: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (یونس: ۱۹)

۱. «كون النفوس الناطقة الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً و أجناساً كثيرة و إن لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء، لكنه ما ألهنا الله تعالى و ساق إليه البرهان و يصدق القرآن...»

و «تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر: ۱۴). بنابراین، مادامی که نفس در اوّل فطرت خود بالقوه است، به جهت استعدادی که دارد، می‌تواند هر مقام و مرتبه‌ای را به دست آورد، اما با توجه به جسمانی‌الحدوث بودن نفس، اتحاد نفس و بدن و تفاوت حقیقی و رقیقی آنها و نیز اتحاد ادراکات با نفس، هر ادراک انسان در نفس او منعکس و مجتمع بوده و رسوخ هیئات و تأکد صفات (ملکات) در او سبب می‌گردد به حسب نشئه ثانیه و ثالثه، انواع مختلفی از اجناس ملائکه، شیاطین، سبع و بهائم گردد. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۰-۲۱ و ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۳)

ملاصدرا، فطرت اولیه را مشترک میان همه انسان‌ها دانسته (همان، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۳) و با عناوینی همچون: فطرت اصلی (همان، ج ۳، ص ۴۷۷) و فطرت آدمی و فطرت الهی (همان، ۱۳۶۳، ص ۷۷۱) از آن نام می‌برد. وی نسبت فطرت اولیه به ثانویه را مانند نسبت جنس به نوع و یا نسبت حیوانیت عامه به انسانیت عامه تلقی کرده (همان، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۳) و تحصیل این معنای جنسی و یا تحقق نوع محصل را به فصول مختلف ارادی اعم از ملکات نفسانی و ادراکات، و غیر ارادی شخصیت‌ساز اعم از عوامل طبیعی، محیطی و خانوادگی در انسان می‌داند. وی ضمن تفاوت قائل شدن میان فطرت اولیه انسان و توجه‌گریزی و فطری همه موجودات به سوی خداوند، معتقد است انسان برخلاف سایر موجودات طبیعی، دارای دو نوع حرکت است: حرکت جوهری ارادی و حرکت جوهری غیرارادی؛ حرکت جوهری ارادی، حرکتی مخصوص انسان است که به واسطه اعمال، افکار و اذکار، زمینه استکمال انسان در دو بُعد نظر و عمل و در نتیجه آن، الحاق و اتصال او به باری تعالی فراهم می‌شود. در این حرکت، به جهت ارادی بودن، خطا، صواب، استقامت در مسیر و انحراف از آن راه می‌یابد؛ اما حرکت جوهری غیرارادی که عبارت است از توجه‌گریزی همه موجودات به سوی خداوند، جنسی متفاوت داشته و خطا و انحرافی در آن رخ نمی‌نماید: «للإنسان إلى الله فهي حركة في الكيف النفساني معدة له في سرعة اللحوق له إلى الله من جهة استكمال كلا جزئية العلمی و العملی بواسط الأفكار و الأذکار الملقطة له و الأعمال و الأفعال المقربة إياه إلى الله و جنس هذه الحركة مما يتطرق فيه الصواب و الخطأ و الإستقامة على الصراط و الضلال بخلاف الحركة الاولى لكونها جوهرية ذاتية متوجهة شطر كعبة الحق لا يتصور فيها الخطأ و الانحراف و الإنتكاس و لا يكون إلا وجه الصواب و الإستقامة». (همان، ج ۱، ص ۱۱۵)

اما فطرت ثانيه، فطرتی است که اکتساب ارادی آن، موجب تعدد انواع و اجناس نفوس انسانی مشترک در فطرت اولیه می شود:

- «النفوس الانسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيورتها في الفطرة الثانية انواعاً و اجناساً كثيرة - وان لم يكن مشهوراً من احد الحكماء - ما ألهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان و يصدقه القرآن». (همان، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۰)

- «كون الانسان متحد الماهية في النشأة الدنيا و الفطرة الأولى، مختلف الحقائق في النشأة الاخرى و الفطرة الثانية من جهة سبق أعمال و إعتقادات و ملكات». (همان، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۳)

- «ان النفوس الإنسانية كانت في مبادئ الفطرة و اوائل النشآت الدنياوية نوعاً واحداً، ثم اختلف بحسب الفطرة الآخرة و النشأة الثانية نوعاً كثيراً بواسطة إختلاف الضمائر و النيات الحاصلة من الأعمال المناسبة لها... فدلّت هذه الآية على أن الإنسان مختلف الأنواع كالنبات و الحيوان، أنّ العلماء و اهل الخشية نوع مابين لغيرهم من أفراد البشر، و إنما ذلك بحسب الفطرة الثانية و النشأة الآخرة». (همان، ج ۵، ص ۲۱۵)

آنچه فطرت ثانيه انسان را تحقق و تحصيل می بخشد، ادراکات و افعالی است که سبب پدید آمدن ملکات و صفات راسخ در نفس می گردند. از همین روست که گاهی انسان را به سعادت حقیقی و گاه به شقاوت و اسفل سافلین رهنمون می شوند (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۷-۲۸۸)، نه تک تک اعمال انسانی. دقیقاً همین اخلاق و ملکات رسوخ یافته و نفس ساز هستند که در آخرت نیز بهشت ساز و دوزخ ساز بوده و خلود شخص در آنها را رقم خواهند زد:

- «انما یخلّد اهل الجنة و اهل النار بالثبات و الدوام الحاصلین فی الاخلاق و الملكات لا بآحاد الأعمال...». (همان، ص ۲۹۴)

- «إن القول و الفعل مادام وجودهما في أکوان الحركات و مواد المكونات، فلا حظّ لها من البقاء و الثبات ولكن من فَعَلَ فعلاً او تكلم بقول يظهر منه أثر في نفسه و حاله قلبیه تبقى زماناً و إذا تکررت الأفاعیل و الأقاویل استحکمت الآثار في النفس و صارت الأحوال، ملکات؛ اذ الفرق بين الملكة و الحال بالشدة و الضعف و الاشتداد في الكيفية يؤدي إلى حصول صورة جوهرية... هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير رؤية

و تعمّل» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۹۱-۲۹۰)؛ زیرا ماده شخصیت افراد و به عبارتی، خود و نفس اشخاص که با آن محشور می‌شوند و بر اساس آن، مستحق ثواب و عقاب می‌گردند، چیزی جز تأملات فکری، آرای عقلی و تصورات جزئی انسان نیست: «و مواد اشخاصها هی تأملات الفکرية والتصورات الوهمية فیتجسم الاخلاق والنیات فی الآخرة... كما یتروح الاعمال والافعال فی الاولى» (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۹۴-۲۹۵). مراد ملاصدرا از تروح شخص به واسطه افعال خویش در دنیا، اشاره به سببیت آنها در پیدایش اوصاف، احوال و تجسم اخلاق و نیت انسان به صورتی متناسب با معنا و مفهوم آنها در نفس است. (مصلح، ۱۳۸۵، ص ۳۶۰)

بر اساس آنچه گفته شد، تأثیر بنیادین صفات و ملکات مکتسبه در ساخت حقیقت آدمی و یا به عبارتی شخصیت ارادی انسان روشن می‌شود. در همین راستا و بر سبیل استخراج مباحث تربیتی از مباحث فلسفی، ملاصدرا معتقد است بنا بر اتحاد عالم با صورت‌های ادراکی، دعوت، تأدیب، ارشاد و تهذیب، تنها تا زمانی مؤثر است که صفات و ملکات در نفس انسان راسخ نشده باشند؛ زیرا زمانی که این صفات در نفس و حقیقت آدمی رسوخ، فعلیت و استحکام پیدا کنند، نفس در همان مرتبه، استقرار یافته و استعداد انتقال از نقص به کمال و نیز تطور از حالی به حال دیگر در او باطل شده و مانع از تأثیر و فعلیت کمالات و ملکات دیگر خواهد شد: «و اما عند الرسوخ بعض الصفات و الاخلاق و تأکد ضرب من الملکات... لاینفع التعویذ و التحذیر لبعض الناس كما لاینجع لهم الدعوة والتأدیب و الارشاد و التهذیب لبطلان قوتهم و زوال استعدادهم لمجانب الفضيلة و الکمال...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱)

پیامدهای کثرت نوعی انسان

کثرت نوعی انسان، به لحاظ اشخاص مختلف و یا حتی شخص واحد در حال تلبس به صورت‌های متفاوت، اقتضا می‌کند انسان‌ها هویت ثابتی نداشته، دارای مقامات و مراتب مختلف بوده و تفاوتشان با یکدیگر، تفاوتی جوهری باشد. این مسئله، پیامدهای فراوان و عمیق انسان‌شناختی و معادشناختی دارد که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. توجیه عقلانی خودسازی و خودمراقبتی

وقتی انسان‌ها با یکدیگر، تنها در جنس - حیوان ناطق - مشترک باشند و صورت اخیر و یا فصل ممیز آنها نفسشان باشد که با ادراکات و ملکاتِ راسخ بافته می‌شود، این بدان معناست که اعمال و ادراکات، هرگز قابل جدا شدن از نفس نبوده و در واقع، خودِ نفس اند، نه عارض بر نفس که قابلیت انفکاک از آن را داشته باشند. اولین اثر انسان شناختی و تربیتی این مسئله در زندگی دنیوی، آن است که انسان‌ها موجودات از پیش آماده و با نفوسی مجرد و بالفعل نیستند؛ بلکه هر انسانی، خودش، خویشتن را ساخته و با اراده و اختیارِ خود، آن را می‌پرورد. لحظه به لحظه این انسانِ نَساج، خویشتنِ خویش را با ادراکات، صفات و ملکات بافته و درجه به درجه، خود را ارتقا می‌دهد. در این رویکرد، مسئولیت اخلاقی افعال، توجیهی عقلانی یافته و هر شخصی، مسئول و رهین اعمال خود خواهد بود: «كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» (طور: ۲۱) و «لِّلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ». (نساء: ۳۲)

بحث محاسبه و مراقبه، در متون دینی، اعم از اخلاق اسلامی و نیز عرفان، جایگاه ویژه‌ای دارد. همواره سالکان طریق حقیقت، سعی وافری در جهت تقویت قوای نظری و عملی، تهذیب نفس و خودمراقبتی - مراقبت از نفس - دارند؛ زیرا آگاه هستند بر اینکه هرگز اعمال از آنها جدا نشده، ملکات، داشته‌های نفسانی و صورت‌های ادراکی‌شان، معدوم و زمینه‌ساز هر عمل و قدم بعدی آنهاست. از این رو، با بصیرتی تام، مراقب تک‌تک تار و پودهای وجود خویش‌اند تا مبادا تارری در آن تنیده شود که زمینه پدیدآیی تارهای قبیح دیگر را فراهم کرده، انحرافی در صراط سالک ایجاد نموده و او را از مسیر حقیقت خارج کند. این مسئله نیز در نظام نفس‌شناسی صدرایی، به گونه‌ای عقلانی و سازوار، جایگاه خود را یافته و اهمیتش را بازمی‌نمایاند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۶ - ۲۰۷). پرداختن به این امر در آیات و روایات متعدد، گواهی روشن از اهمیت آن در سرنوشت دنیوی و اخروی فرد است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۱

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و به تکالیف الهی خود عمل نمایید و هرکسی از شما باید بنگرد که برای فردای آخرتش چه فرستاده است. از خدا بترسید و به حساب کارهایی که انجام داده‌اید، برسید و نیک و بدش را دریابید که خدا به آنچه می‌کنید، آگاه است.»

(حشر: ۱۸). امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «الْخَيْرُ كُلُّهُ صِيَانَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»^۱ (مجلسی، ۱۴۲۵، ج ۷۵، ص ۱۴۰). در روایت دیگری، بر مراقبت از نفس و قلب - درون - و نیز عملکرد یکایک اعضای بدنی تأکید شده است: «يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مَهْمِماً عَلَى نَفْسِهِ، مَرِاقِباً لِقَلْبِهِ، حَافِظاً لِسَانِهِ»^۲ (همان، ج ۶۷، ص ۷۳). بر همین اساس و با توجه به اصول صدرایی در باب نفس، درک مسئله حسابرسی به اعمال، در یوم الحساب (قیامت) وضوح بیشتری یافته و معنا و مفهوم کلام الهی، مبنی بر اینکه در قیامت، اعمال آدمیان از آنها جدا نبوده، حساب و کتابشان به قدری روشن است که هر شخصی برای مشاهده اعمال خود، رسیدگی به آنها و قطعاً در نظر گرفتن پاداش و جزا برای آنها کفایت می‌کند، آشکار می‌گردد: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْفَمَاتُهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا؛ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»^۳ (اسراء: ۱۳-۱۴). از همین روی، توجه به نفس، عدم غفلت از فرایند ساختن خویش و نیز حسابرسی دائمی افکار و اعمال، در متون دینی همواره مورد تأکید و تصریح قرار گرفته است: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَبِحَ وَ مَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ وَ مَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ»^۴. (عطاردی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰۲)

۲. تعدد نسخه‌های اخلاقی

با توجه به وحدت افراد بشری در فطرت اولیه مشترک و همسانی آنها در قابلیت نطق و ادراک کلیات، ناطقیت، به عنوان نقطه شروع انسانیت و قدمگاه ورود به مرتبه انسانی محسوب می‌شود؛ اما اینکه هر فردی چه نوعی از انواع و یا اجناس چهارگانه ملکی، شیطانی، سبعی و یا بهیمی گردد و در چهارسوی مسیر، حرکت کرده و خود را در آن جهت به کمال رساند، وابسته به مؤلفه‌های ارادی در بخش اعظم و غیرارادی - طبیعی، محیطی

۱. «همه خیر و نیکی، آن است که انسان خودش را نگه دارد.»

۲. «سزاوار است انسان بر خویشتن مسلط بوده و همیشه مراقب قلب خود و نگاهدار زبان خویش باشد.»

۳. «کارهای نیک و بد هر انسانی را که تعیین‌کننده سرنوشت اوست، برای همیشه به گردن وی آویخته‌ایم و روز قیامت برای او کارنامه‌ای بیرون می‌آوریم که آن را به صورت گشوده دیدار می‌کند. به او می‌گویند: کارنامه‌ات را بخوان؛ همین بس که امروز، خود حسابرس کارهای خویش باشی.»

۴. «هرکس به حساب خودش رسیدگی کند، سود می‌برد و هرکه از خود غافل شود، زیان می‌کند و هرکس عبرت گیرد،

بینا می‌شود.»

و خانوادگی - در بخشی اندک خواهد بود. همچنین، با توجه به اتحاد مدرکات با نفس و نفس‌ساز بودن آنها، نفس کاملاً هم‌سو، هم‌جهت و هم‌سنخ با مدرکات بوده، اعمال، افکار، درجات و مراتب بعدی نفس، و به عبارت دقیق‌تر، صورت‌های بعدی نفس، قابل پیش‌بینی و در راستای مدرکات و درجات پیشین خواهد بود. بر همین اساس، نسخه‌های اخلاقی برای تربیت افراد، متفاوت و کاملاً متناسب با مسیری خواهد بود که نفس آنها برای پیمودن برگزیده است. از همین روست که قرآنی که هدایت برای متقین ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره: ۲)، و شفا و رحمتی برای مؤمنان است، به دلیل عدم سنخیت با نفوس شقی و ستمکار، سبب زیان و گمراهی آنها خواهد بود: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾. (اسراء: ۸۲)

۳. ملکات، مبنای حقیقت انسانی و صورت اخروی او

در نظام صدرایی، شخصیت علم‌النفسی انسان، بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی در مراتب طولی تحقق می‌یابد؛ هرچند بنیان شخصیت انسان صدرایی، حتی پیش از تولد نیز - تحت تأثیر عوامل زمینه‌ای - تا حدودی شکل گرفته و تماماً امری اکتسابی نیست، اما حقیقت شخصیت بالفعل آدمی، بر اساس نیت، اعتقادات و اعمال ارادی انسان ساخته می‌شود. بر این اساس، انسان همواره بر مبنای شاکله و شخصیت خود عمل می‌کند: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء: ۸۴). از نظر ملاصدرا، مراد از عمل انسان بر اساس شاکله، منشأ اثر بودن ملکات غالب نفسانی است. در این نظام فلسفی، کارکرد شاکله و یا ملکات غالب بر نفس آدمی، ابتدا به صورت نیت و عزم بر انجام فعل بوده: «إِذِ الْعَمَلُ يَنْشَأُ مِنَ النِّيَّةِ وَالْعَزْمِ، كَمَا قَالَ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، إِذْ كُلُّ إِنَاءٍ إِنَّمَا يَتَرَشَّحُ بِمَا فِيهِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۴۳) و سپس، بر اساس حُب بر امری در ذات آدمی است: «و بِالْجُمْلَةِ كُلُّ أَحَدٍ يُحْشِرُ إِلَى مَا يَعْمَلُ لِأَجَلِهِ وَ يُحِبُّهُ، كَمَا يَدُلُّ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (همان، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۸۸؛ ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۲۶ و ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸). فرایند این امر، بدین صورت است که افعال بر اثر تکرار، ملکه غالب انسانی شده و حقیقت انسان صدرایی، صورتی متناسب با ملکه غالب وجودی او خواهد بود؛ همان گونه که صورت اخروی وی نیز بر اساس همین ملکات تصویر خواهد شد؛ زیرا نفس، همان ملکات، و ملکات، همان نفس‌اند و غیریتی

بین آنها نیست: «فإن تكرر الأفعال يوجب حدوث الملكات، فكل ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها، كل يعمل على شاكلته» (همان، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸). چنین تصویری از وجود انسان، کارکردها و پیامدهای خاص خود را دارد؛ از جمله آنکه:

۳-۱. صعوبت توبه و تغییر ملکات

دشواری توبه حقیقی، که در متون دینی به وفور بیان شده و بخشش خداوند منوط به آن گردیده، قابلیت درک بیشتر و توجیه‌پذیری عقلانی بهتری می‌یابد. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه ضمن تأکید بر سختی تحقق توبه و استغفار حقیقی، شروطی را برای آن ذکر می‌کند که از جمله آنها می‌توان بر پشیمانی بر گذشته، عزم بر ترک خطا در طول مدت عمر، گذاختن هر گوشتی که از حرام روییده به حزن و الم، تا پوست به استخوان چسبد و گوشت تازه روید و چشانیدن زحمت و الم طاعت و عبادت به بدن، به ازای آنچه از شیرینی گناه چشیده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۹، ص ۱۲۸۱-۱۲۸۲). کنده و جدا شدن آنچه جزو وجود انسان گردیده و زمینه رشد و تغذیه اجزا و اعضای بعدی واقع شده و نیز جایگزین نمودن آن با امور دیگری که همسو و هم‌سنخ با آن امور نیست، به قدری صعب و دشوار است که جز معدود افرادی که عنایت الهی شامل حالشان شده و وجود آنها را به مثابه وجود منزهی که گناهی از آن سر نزنده قرار دهد، قادر بر آن نیستند. افعالی که در اثر تکرار، جزو ملکات آدمی شده باشد، صورت و شاکله وجودی شخص را ساخته، در این دنیا، کلیه اعمال و افعال او متناسب با آن بوده و در آخرت نیز با صورتی متناسب با آن محشور می‌گردد. از نظر ملاصدرا، اعمال، افعال، نیات و تصوراتی که به درجه ملکه نرسیده باشند، به لحاظ وجودی و تأثیرگذاری در شخصیت و فرایند ساخت نفس آدمی، ضعیف‌تر بوده و قابلیت تبدیل و تغییر دارند، برخلاف ملکات (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱). از این رو، انسان بصیر و آگاه باید پیش از آنکه صفتی نامتناسب، به صورت پایدار در وجود او تنیده شده و انحرافی در مسیر حرکت او ایجاد نماید، به اصلاح آن همت گمارد: «لا کبیره مع الإستغفار ولا صغیره مع الإصرار»^۱ (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۵). توبه و استغفار از خطاهای

۱. «کسی که از گناه استغفار می‌کند، دیگر گناه کبیره ندارد و از سویی، کسی که بر انجام گناه کوچک اصرار دارد،

دیگر گناهش صغیره نیست.»

کوچک انجام گرفته (احوال و اوصاف غیر راسخ در نفس)، مانع استحکام آنها در نفس و هدایتگری شان برای سایر اعمال می‌گردد؛ برخلاف خطاهایی که در اثر تکرار شخص، جزو ملکات و شاکله وجودی فرد شده و تغییر آنها یا امکان پذیر نبوده و یا به سختی بسیار انجام خواهد شد.

۲-۳. تنوع صراط

ملاصدرا پس از ذکر آنکه همه موجودات، حرکتی جبلی و عبادتی فطرتی در نظام وجود و قوس صعود دارند، معتقد است انسان علاوه بر آن حرکت فطری، حرکتی ارادی و اشتدادی در جهت کسب کمالات دارد که از ابتدای حدوث نفس تا آخر عمر او در جریان است. وی بیان می‌کند نفس انسان، ابتدا به تکمیل نشئات حسی و تعمیر قالب جسمی که خود مسکن قواست پرداخته و در این مسیر، پس از صورت طبیعی، دارای صورت معدنی، سپس، صورت نباتی و حیوانی و در نهایت، صورت عقلانی می‌گردد و پس از آباد ساختن این مملکت بدنی و منزل جسمانی، به واسطه تحمل ریاضات علمی و عملی، شروع به تحصیل نشئه ثانیه و منزل دیگر می‌کند. از نظر صدرا، این معنای همان صراطی است که خداوند، انسان را مفلح بر آن گردانیده و تثبیت در آن و استقامت بر آن را از بندگان خود طلب نموده است: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (شوری: ۵۲-۵۳) و «فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ» (هود: ۱۱۲). (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۰-۲۹۲)

همان طور که پیش‌تر بیان شد، سبب کثرت نوعی اشخاص انسانی، اشتراک همه آنها در جنس - حیوان ناطق - و اختلافشان در فصل ممیزی - صورت نفسانی - است که با حرکت اشتدادی و ارادی افراد در طول زندگی آنها ساخته می‌شود. ملاصدرا پیمودن این مسیر را در اشخاص، به وسیله فعالیت قوه نظر و عمل دانسته و با بهره‌گیری از حدیث: «هُوَ أَذْقُ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۴۸)، استکمال انسان را در سلوک او به سوی خداوند، منوط به استکمال و همراهی هر دو قوه معرفی می‌کند. با توجه به تفاوت فعالیت‌های قوای نظری و عملی در افراد، مسیرهای آنها در حرکت وجودی شان به سوی کمال حقیقی یا مظنونشان، متفاوت و متعدد به تعدد نفوس خواهد بود و اگر پرده‌های عالم طبیعت به وسیله مرگ کنار زده شود، هر انسانی به دیده

جان مشاهده خواهد کرد که صراطی که یک سوی آن در عالم طبیعت و سوی دیگر آن تا نشئه دیگر کشیده شده، ساخت و مصنوع خود اوست. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۲ - ۲۹۳)

وی صراط مستقیم را صراط وسط و حقی می‌داند که خالی از افراط و تفریط بوده، دارای عرض و گستردگی نیست، دقیق‌تر و باریک‌تر از مو و برنده‌تر از شمشیر است و کمترین انحراف از آن، موجب سقوط است و کوچک‌ترین سکون بر آن، سبب نابودی خواهد بود. از این رو، استقامت بر آن، در قدرت هیچ بشری نیست؛ مگر آنکه خواست و مدد الهی به آن تعلق گیرد و دقیقاً از همین روی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «شیتینی سورة هود لمکان: فاستقم كما أمرت». (همان، ص ۲۹۲)

ملاصدرا نکته جالب توجهی را در بحث وحدت صراط (راه) و رونده آن طرح کرده و از آن، اظهار تعجب و شگفتی می‌کند. وی می‌گوید مسافر الی الله، یعنی نفس، در ذات خود سفر کرده و مقامات و منازل را بذاته در ذات خود می‌پیماید؛ گویی در هر گام خویش، قدمش را بر سر خود می‌گذارد و یا آنکه سرش را بر قدمش می‌نهد؛ به این معنا که این نفس است که به عنوان متحرک و مسافر، در ذات خویش، به عنوان صراط و مسیری که از ابتدای حدوث تا انتهای آن کشیده شده، حرکت کرده و یکایک منازل و مراتب وجودی خود را در خویشتن خویش می‌پیماید: «فإن المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر في ذاتها، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة في ذاتها بذاتها، ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها، بل رأسها على قدمها؛ هذا أمر عجيب و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان». (همان، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۹۰)

۳-۳. کثرت میزان‌ها

یکی دیگر از پیامدهای کثرت نوعی اشخاص انسانی، کثرت و تعدد میزان‌ها به تعدد انواع نفوس اشخاص است. هریک از افراد انسانی، بنا به اصل اتحاد عالم و معلوم، به میزان برخورداری از ادراک و آگاهی، در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار گرفته و دارای شخصیت منحصر به فرد خویش می‌گردند: «فَقَامَ كُلُّ آدَمَ و منزلته في العلو و السفل بقدر إدراکه و هو معنى قول الأُمیر المؤمنین علیه السلام: «الناس أبناءٌ یحسنون»، فالإنسان بین آن یکون دوداً، أو بهیمةً أو فرساً أو شیطاناً، ثم إذا جاوز ذلك یصیر ملکاً» (همان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۰).

از این رو، شخصیت انسان، شخصیت ثابتی نبوده؛ بلکه حقیقتی سیال و درعین حال

متکثر است که بر اساس حرکت جوهری ارادی و اشتداد وجودی، قابلیت تبدیل شدن به انواع شخصیت‌ها، مانند شخصیت حسی و پست کرم، یا حیواناتی با توانایی بالاتر، یا شخصیت منحطی چون شیطان و یا شخصیت والای ملکی را داراست.

در فرایند ساخت شخصیت و شاکله وجودی هر فرد، علاوه بر فطرت اولیه و مشترک انسانی، برخی مؤلفه‌های غیر ارادی پایه، همچون: مزاج، محیط، پدر و مادر و... دخیل هستند، اما آنچه ملاک محاسبه و حسابرسی و یا به عبارت دقیق‌تر، میزان سنجش اعمال و تعلق ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، شخصیت ارادی خاص مبتنی بر ادراکات و عمل، و بر اساس حرکت اشتدادی وجودی و اتحاد عالم و معلوم است. از این رو، میزان‌ها متفاوت بوده و برای هر شخصی، میزانی متناسب با وجود او برپا می‌شود: «وُضِعَ الْمَوَازِينُ فِي أَرْضِ الْمُحْشَرِّ لِكُلِّ مَكْلَفٍ مِيزَانٌ يَخْتَصُّهُ». (همان، ۱۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۰)

از آنجاکه هم تکالیف و وظایف انسانی به اندازه توانایی او در تمام وجوه فوق است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) و هم بر مبنای همت و تلاش او در ساخت وجود خود: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۲۹)، علی‌الاصول باید میزان سنجش اعمال و افکار نیز نسبت به توانایی‌ها و تلاش به حسب آن، متفاوت و از جنس آنها باشد؛ «و بِالْحِمْلَةِ يَكُونُ مِيزَانُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جِنْسِهِ». (ملاصدرا، ۱۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۶)

۳-۴. تعدد بهشت و جهنم

در نظام فلسفی صدرایی، ملکات، بنیان شخصیت و حقیقت آدمی بوده و به تبع آن، علیت تامه آنها بر ساخت شاکله وجودی و شخصیت اخروی انسان، امری واضح است؛ زیرا ملاصدرا بارها بر تأثیر علی ملکات بر نسج حقیقت آدمی و محسور شدن او به صورت متناسب با ملکات تأکید داشته (همان، ۱۳۶۳، ص ۶۵۲؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۲۵ و همان، ۱۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۲-۲۹۴) و با اشاره به اینکه دار آخرت، دار حیات و ادراک است و مواد سازنده شخصیت افراد، تأملات فکری و تصورات وهمی و خیالی آنهاست، تصریح می‌کند سبب خلود در بهشت و جهنم، اخلاق و ملکات است، نه تک تک اعمال: «انما یخْلُدُ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ وَأَهْلَ النَّارِ فِي النَّارِ بِالثَّبَاتِ وَالدَّوَامِ الْحَاصِلِينَ فِي الْأَخْلَاقِ وَ الْمَلَكَاتِ، لَا بِأَحَادِ الْأَعْمَالِ» (همان، ۱۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۴). از این رو، حشر، بهشت و جهنم و صورت اخروی

انسان‌ها، به حسب اختلاف نفوس، به انحای مختلف و بر اساس ملکات مكتسبه آنها خواهد بود: «فإن الناس يحشرون يوم القيامة على صور نياتهم و هيئات ضمائرهم و أشكال أخلاقهم و صفاتهم المحاصلة من تكرر الأفاعيل... فإن الأعمال هاهنا بمنزلة الحراثة و الزراعة و طرح البذور في اراضى القلوب و النيات و الإعتقادات مستورة فيها بمنزلة البذور و مدة الكون في الدنيا كمدة الشتاء التى يحتجب الأرض فيها عن الشمس عن سمت رؤس اهلها، فإذا... فهكذا يكون الحال يوم قيامة الساعة و طلوع شمس الحقيقة من مغربها... و يكون الحشر لهم على أنحاء المختلفة... و بالجملة كل أحد الى ما يعمل لأجله و يحبه، كما يدل عليه مثل قول تعالى قل كل يعمل على شاكلته». (همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۲۵)

در نظام علّی - معلولیِ صدرایی، نتایج و آثار فعل، امری جدای از خود فعل نبوده، مرتبه‌ای از مراتب آن محسوب می‌شوند. از همین رو، وی پاداش و جزای افعال را در آخرت، چیزی جز تجلّی و تجسّم همین اعمال نمی‌داند؛ اعمالی که نفسِ شخص را ساخته‌اند، اما در دار دنیا به جهت غلبه احکام ماده، زمینه ظهور آثار وجودی شان فراهم نبوده است. حال با انتقال شخص از نشئه دنیا به نشئه آخرت و برطرف شدن حجاب‌های مادی، آثار وجودی افعال و ملکاتِ نفسانی - که مرتبه‌ای از خود فعل‌اند - ظهور و تجلی می‌یابد. زشتی و زیبایی هر یک از این ظهورات، چیزی جز همان پاداش و عذابِ شخص نیست. ملاصدرا ضمن تأکید بر اینکه افراد در قیامت بر صورتِ نیات، هیئات، ملکات و اشکال مختلفِ اخلاق خود، محسوس می‌شوند، از مثالی محسوس برای فهم امری معقول و مجرد بهره می‌گیرد. وی نفوس را به زمینی تشبیه می‌کند که دانه‌های اعمال و اعتقادات در آن قرار داده می‌شود. مدت قرار گرفتن این دانه‌ها در زمین تا زمان شکفتن و به بار نشستن، همچون زمستانی است که از تابش خورشید محروم است، اما با گذر از این ایام و اشتداد حرارت خورشید، آنچه از دانه‌ها در دل زمین مستور و مخفی بود، ظاهر شده و شکوفه و میوه‌ها هویدا می‌گردند. هر میوه‌ای متناسب با دانه و بذری خواهد بود که پیش‌تر در دل زمین قرار داده شده؛ یکی میوه‌ای شیرین و دیگری میوه‌ای تلخ؛ یکی نافع و لذت بخش و دیگری مضر و مسموم. وضعیت انسان نیز در دار آخرت چنین است. زمانی که خورشید حقیقت از مغربش طلوع کند، آثار افعال، ظهور و بروز می‌یابد و این، چیزی جز بهشت و

جهنم هر شخص نیست، چیزی جز پاداش و جزای اعمال افراد نیست. از همین روی است که تصریح می‌کند: هرکس بر اساس آنچه عمل کرده، محبت آن بوده و رو به سویش داشته، محشور می‌شود: «کَلْ یَعْمَلْ عَلٰی شَاکَلْتِهٖ».

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، روشن شد ملاصدرا در نظام نفس‌شناسی خود، بنیان‌اشتهاد وجودی انسان را در صراط استکمالی خویش، بر فعالیت قوای نظری و عملی نفس نهاده است. وی ساخت نفس و شاکله وجودی انسان را بر اساس اتحاد عالم و معلوم و حرکت جوهری ارادی - اشتداد وجودی - و بنا بر نوع و کیفیت ادراکات هر شخص، متنوع دانسته و بر همین اساس، به کثرت نوعی نفوس انسانی باور دارد. در یک نظام سازوار و دارای انسجام، پیامدهای اصول نیز باید سازوار با یکدیگر بوده و توان پاسخگویی و تبیینی مطلوبی داشته باشند. از چینش اصول بنیادین صدرایی در کنار یکدیگر، نظام نفس‌شناسی صدرایی برمی‌آید. در این نظام، نفس، امر بالفعل مجرد تعلق یافته به بدن نیست؛ زیرا در آن صورت، تبیین و توجیه تغییر ذاتی نفوس، اخلاق، پدیدآیی بدن اخروی، تأثیر اعمال و ادراکات مکتسبه در حشر افراد، وضعیت میزان، بهشت و جهنم اشخاص و... همگی با اشکالات جدی روبه‌رو می‌شود. از همین روی، وی پس از در نظر گرفتن تأثیر فطرت اولیه مشترک انسانی و نیز مؤلفه‌های غیرارادی و پایه، بر نقش علی و بنیادین ادراکات، ملکات، اوصاف و صفات در ساخت نفس و شخصیت انسانی تأکید کرده و نفس را امری منحاز و جدای از آنها نمی‌داند. چنین رویکردی نسبت به نفس، توانایی تبیین و توجیه عقلانی، منسجم و سازوار بسیاری از مسائل مربوط به نفس، ارتباط نفس و بدن، تأثیر و تأثر نفس و بدن از یکدیگر، تأثیر عمقی و وجودی اعمال و افکار در نفس، بدن اخروی، حساب و میزان، پاداش و جزا و... را فراهم خواهد ساخت.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه: سید محمد رضا صفوی، قم: دفتر نشر معارف.
- نهج البلاغه، ترجمه: علینقی فیض الاسلام.
۱. ازدر، علیرضا (۱۳۹۱ش)، «بررسی انتقادی حرکت جوهری ملاصدرا»، مجله حکمت صدرایی، ش ۱، ص ۷-۲۲.
 ۲. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸ش)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش)، رحيق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، (بخش پنجم از جلد اول)، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۴. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۷۷ش)، «ملاحظات درباره حرکت جوهری»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۴، ص ۵۱-۶۶.
 ۵. الشیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۷۹ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۹)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۶. _____ (۱۳۸۳ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۳)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۷. _____ (۱۳۷۸ش - الف)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۸)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۸. _____ (۱۳۷۸ش - ب)، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق: سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد اسلامی صدرا.
 ۹. _____ (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۱)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۱۰. _____ (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۵)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۱۱. _____ (۱۳۸۶ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، (جلد ۶)، قم: منشورات مصطفوی.
 ۱۲. _____ (۱۳۷۱ش)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌سوی، تهران: انتشارات مولی.
 ۱۳. _____ (۱۳۶۹ش)، المشاعر، ترجمه: هانری کربن و بدیع‌الملک بن امامقلی عمادالدوله، تهران: انتشارات طهوری.
 ۱۴. _____ (۱۳۸۱ش)، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح و تحقیق: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: انتشارات بنیاد اسلامی صدرا.

۱۵. _____ (۱۳۶۰ش - الف)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق و تصحيح: سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. _____ (۱۳۶۰ش - ب)، اسرار الآيات، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات انجمن حکمت اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۷۵ش)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحيح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. _____ (۱۳۶۶ش)، تفسير القرآن الکریم، تصحيح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بيدار.
۱۹. صلواتی، عبدالله و شایان فر، شهناز (۱۳۹۴ش)، «تبیین تأثیر انسان شناسی ملاصدرا در تنوع معنای زندگی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ص ۶۹ - ۸۲.
۲۰. عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۴۱۳ق)، مسند الامام الرضا ابی الحسن علی بن موسی علیه السلام، بیروت: دار الصفاة.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ترجمه: سيد جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۵ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار، تهران: نشر اسلامیة.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴ش)، میزان الحکمة، قم: دار الحديث.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، (جزء دوم)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. مصلح، جواد (۱۳۸۵ش)، ایضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
۲۷. نجاتی، محمد و سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳ش)، «بازخوانی حرکت جوهری ملاصدرا و برخی لوازم و پیامدهای دین شناختی آن»، مجله پژوهش های فلسفی - کلامی، سال پانزدهم، ش ۳ (پیاپی ۵۹)، ص ۲۳ - ۳۶.

بررسی انتقادی ارادی نبودن دخالت پیش فرض ها در هرمنوتیک فلسفی بر اساس نظریه ارجاع به علم حضوری

لیلا محسنیان^۱، مهدی احمدخان بیگی^۲

چکیده

دخالت پیش فرض ها در فرایند فهم، از اساسی ترین مسائل هرمنوتیک فلسفی به شمار می رود. در نظر قائلین به هرمنوتیک فلسفی، با توجه به نگاه پدیدارشناسانه و تحلیلی که از نحوه هستی انسان ارائه می دهند، اولاً انسان موجودی پرتاب شده در تاریخ و زمان و ثانیاً، سراسر فهم و ادراک است؛ فهمی متأثر از پیش فرض هایی که به دلیل تاریخی بودن انسان، در اختیار و گزینش او نیست. از این رو در پژوهشی فلسفی، با رویکردی معرفت شناسانه و با روشی تحلیلی - توصیفی، با تکیه بر نظریه ارجاع به علم حضوری استاد مصباح یزدی نشان داده شد که در بررسی انواع ادراکات انسان و تفکیک بین ادراکات حصولی و حضوری، گرچه یکسری از پیش فرض ها در روند فهم دخالت دارند، ولی این دخالت ها لزوماً به اختیار انسان است. بدین ترتیب، با ارائه تحلیل فرایند فهم انسان به کمک روش ارجاع به علم حضوری، ادعای غیر روشمند بودن فهم و در نتیجه، غیراختیاری دانستن دخالت پیش فرض ها و نتایج حاصل از آن، همچون تعدد قرائت ها و نسبت باطل گردید. **واژگان کلیدی:** هرمنوتیک فلسفی، پیش فرض ها، فهم، اختیار، صعود معرفتی، ارجاع به علم حضوری.

۱. پژوهشگر و طلبه سطح چهار حکمت متعالیه جامعه الزهراء (ع.ا.و.ع.ا)، قم، ایران؛ l.mohsenian20@yahoo.com.

۲. دکتری فلسفه تطبیقی و استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع.ا.و.ع.ا)، قم، ایران؛ 12beigi@gmail.com.

مقدمه

هرمنوتیک یا علم تأویل، دانشی است که به فرایند فهم یک اثر می‌پردازد و در طول تاریخ خود، مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است؛ به طوری که رویکرد غالب عصر حاضر، رویکرد فلسفی آن است. در هرمنوتیک فلسفی، پیوند عمیقی بین هرمنوتیک و هستی برقرار شده است؛ از این رو، هرمنوتیک فلسفی، به جای بررسی فرایند فهم یک اثر و بیان روش صحیح فهمیدن، که در هرمنوتیک کلاسیک مرسوم بود، به هستی‌شناسی پدیده فهم می‌پردازد.

از جمله محوری‌ترین مبانی هرمنوتیک فلسفی، غیراختیاری دانستن دخالت پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم است (عرب‌صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). منظور از پیش‌فرض، پیش‌ساختارهای ذهنی، پیش‌زمینه‌ها و به عبارتی، عناصر از پیش تعیین‌شده در فرایند فهمیدن است که متأثر از فرهنگ، تاریخ، خانواده و اجتماع در هر فردی از بدو تولد حاصل می‌شود و اکتسابی یا غیر اکتسابی است. قائلین به هرمنوتیک فلسفی اولاً هر فهمی را متأثر از این پیش‌فرض‌ها و ثانیاً این تأثیر را غیرارادی می‌دانند. بنابراین، این مسئله، نقشی کلیدی و تعیین‌کننده در هرمنوتیک فلسفی ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که در آغاز فهم، امتداد فهم (دیالکتیک با محیط پیرامون) و تبیین هستی‌شناسانه فهم، از ارکان اساسی بوده و پیامدهای گریزناپذیری همچون نسبی‌گرایی و پلورالیسم معرفتی به دنبال داشته است؛ از این رو به عنوان محور اصلی پژوهش، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، نظریه ارجاع به علم حضوری استاد مصباح یزدی، که معیار صدق گزاره‌های نظری را بازگشت‌پذیری آنها به علوم حضوری می‌داند نه ارجاع آنها به اولیات، می‌تواند بستر مناسبی برای نقد و بررسی این مسئله هرمنوتیکی، فراهم نماید؛ زیرا این مسئله از یک سو به مسئله اختیار و اراده و از جانب دیگر به علم و ادراک انسان که اموری حضوری‌اند، مرتبط می‌شود.

هرمنوتیک فلسفی، پس از اینکه به صورت شاخص در قرن بیستم با دو اثر مشهور این دوره یعنی کتاب «هستی و زمان» مارتین هایدگر و «حقیقت و روش» هانس-گئورگ گادامر، متفکران را متوجه خود ساخت، همواره محور توجه و نقد و بررسی‌های گوناگون بوده و آثار متعددی را به خود اختصاص داده، که نشان از اهمیت آن دارد.

از جمله مهم‌ترین این آثار می‌توان از کتاب «درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی» اثر ژان گروندن، نام برد که ضمن بررسی تاریخچه هرمنوتیک و انواع آن، به بررسی هرمنوتیک هایدگر و گادامر پرداخته و مؤلفه‌های مهمی همچون پیش‌فهم، تاریخ‌نگری و زبان را در آن بررسی نموده است.

کتاب «علم هرمنوتیک» اثر ریچارد ا. پالمر نیز ضمن بیان نظریه‌های تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر، به چگونگی شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی نزد هایدگر پرداخته که در آن، دیگر فهم، عمل ذهنی انسان در برابر عین محسوب نمی‌شود؛ بلکه چگونگی خود انسان است. پالمر، پدیدارشناسی را روش هرمنوتیکی هایدگر و نظریه فهم تاریخی را از او می‌داند. پالمر همچنین اثر حقیقت و روش گادامر را نقطه تحول و تکامل هرمنوتیک فلسفی معرفی می‌کند.

کتاب «درآمدی بر فهم هرمنوتیکی» لارنس کی. اشمیت، مستقیماً به بررسی فهم در هرمنوتیک شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر پرداخته و ضمن بررسی نقش پیش‌داوری‌ها و مرجعیت سنت در فهم، فهم نزد هایدگر را امری وجودی و نزد گادامر، غیر روشمند، دارای ساختاری دوری و به شدت متأثر از تاریخ و پیش‌فرض‌ها معرفی می‌کند.

در حوزه فلسفه اسلامی نیز به موازات پرداختن به مباحث معرفت‌شناسی، به صورت پراکنده در آثار برخی بزرگان از جمله در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی، دروس معرفت‌شناسی آیت‌الله مصباح یزدی و نظام معرفت‌شناسی صدرایی عبدالحسین خسروپناه، می‌توان مطالبی در نقد و بررسی هرمنوتیک فلسفی یافت.

اما از جمله آثار برجسته و متمرکز بر بحث هرمنوتیک فلسفی در حوزه فلسفه اسلامی می‌توان به دو کتاب «درآمدی بر هرمنوتیک مدرن» و «نظریه تفسیر متن»، از احمد واعظی، کتاب «راز متن» اثر دکتر عبدالله نصری در مورد هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین و کتاب «فهم در دام تاریخ‌نگری» اثر محمد عرب صالحی درباره گادامر و تاریخ‌مندی فهم، اشاره نمود.

اما بررسی مسئله اختیار در فرایند فهم از زاویه معرفت‌شناسی با تکیه بر نظریه ارجاع

به علم حضوری، پژوهشی با رویکردی جدید در نقد هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌رود که می‌تواند در پاسخ به شبهات در این زمینه راهگشا باشد.

لذا سؤال اصلی این است که بر اساس نظریه ارجاع به علم حضوری، چگونه می‌توان به مسئله غیراختیاری دانستن دخالت پیش‌فرض‌ها در هرمنوتیک فلسفی پاسخ داد؟ و به عبارتی، اختیار انسان در دخالت پیش‌فرض‌ها را اثبات کرد؟ با توجه به تقسیم علوم به حصولی و حضوری، چگونه می‌توان اختیار در فهم را نشان داد؟ و حل این مسئله، چه دستاوردهایی به همراه دارد؟

گرچه هرمنوتیک فلسفی، به هستی‌شناسی پدیده فهم می‌پردازد، ولی از آنجا که عنصر فهم و فهمیدن، فرایندی معرفتی و شناختی است، لذا موضوع آن قابل بررسی معرفتی است؛ همان‌گونه که مباحث مطروحه در آن، صبغه معرفتی نیز دارد. بنابراین در این پژوهش فلسفی با رویکردی معرفت‌شناسانه، در دو مرحله، مسئله غیراختیاری بودن دخالت پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم با توجه به نظریه ارجاع به علم حضوری مورد بررسی قرار می‌گیرد:

در مرحله نخست، به بیان مبادی تصویری مرتبط با مسئله و نیز نظریه ارجاع به علم حضوری می‌پردازیم و سپس در مرحله دوم، با توجه به این نظریه، اصل رابطه اختیار، نحوه دخالت اختیاری پیش‌فرض‌ها و عدم تغییرپذیری فهم در «انواع ادراکات»، ضمن تفکیک ادراکات حضوری و حصولی و اقسام آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مبادی تصویری مسئله

منظور از مبادی تصویری، آن دسته از معلومات تصویری مرتبط با مسئله مورد پژوهش است که برای تبیین صحیح محل نزاع، ضروری است و طرفین، فهم مشترکی از آن دارند.

۱-۱. چیستی و ماهیت هرمنوتیک فلسفی

شلایر ماخر^۱، هرمنوتیک^۲ را هنر فهم تعریف می‌کند و مراد وی از هنر فهمیدن، به معنای دانستن چگونگی انجام دادن چیزی است که به دلیل ویژگی هنری اش، قاعده‌مند است.

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

2. hermeneutics

در اینجا، هنری بودن یعنی مشمول قواعد روش شناسانه شدن (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۳۴). اما هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک تفاوت اساسی دارد.

امروزه غالباً معنای هرمنوتیک فلسفی را با هانس گئورگ گادامر^۱ و کتاب حقیقت و روش^۲ می‌شناسند؛ کتابی که گفته می‌شود قرار بود عنوانش بنیادهای هرمنوتیک فلسفی^۳ باشد. هرمنوتیک نزد گادامر برخلاف ویژگی سنتی آن، نظریه‌ای فلسفی در باب معرفت است. (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۸)

از نظر تاریخی، سرآغاز هرمنوتیک فلسفی را هایدگر می‌دانند. البته هدف او، تحلیل ساختار دازاین (بودن در جهان) بود نه فهم؛ ولی از این رهگذر، به ساختار وجودی فهم نیز پرداخت. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳)

نکته درخور توجه آن است که جوهره و معیار اصلی فلسفی شدن هرمنوتیک را باید پرهیز از ارائه روش و توجه به هستی‌شناسی فهم دانست که بر اصولی همچون تاریخ‌مندی، زمانمندی فهم، تلازم دائمی بین پیش فرض‌ها و فهم، امتزاج افق‌ها و تولید معنا، دور هرمنوتیکی و... استوار است (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۰-۱۵۵ و واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷ و ۲۱۳). لذا می‌توان مسئله غیرروشمند دانستن فهم را از مهم‌ترین مبانی غیراختیاری دانستن دخالت پیش فرض‌ها به شمار آورد.

۱-۲. پیش فرض در هرمنوتیک فلسفی

کاربرد رایج پیش فرض، بیشتر به مباحث تفسیری و هرمنوتیکی، به ویژه هرمنوتیک فلسفی مربوط است که با واژه‌هایی همچون پیش‌زمینه، پیش‌داوری^۴، پیش فرض و چشم‌انداز یا نظرگاه^۵ نیز قرابتی خاص داشته و گاه با تفاوت‌هایی جزئی، به جای یکدیگر استعمال می‌شوند. در علم هرمنوتیک، به حیطة مسلم فهم، «پیش فهم» اطلاق می‌شود و منظور از حیطة مسلم فهم، همان افق معنایی و نیت مفسر است که از قبل، مسلم انگاشته شده است. (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۳۳)

1. Hans-Georg Gadamer
2. Truth and Method
3. Fundamentals of Philosophical Hermeneutics
4. Prejudice
5. Perspective

از نظر هایدگر، پیش فرض به همان حقیقت دازاین برمی گردد و چیزی جدای از آن نیست. «پیش - ساختار فهم توصیف فلسفی، ساحت پیش - حمله وجود است».
(گروندن، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳)

بنابراین، به طور کلی می توان گفت که پیش فرض، معنای عامی دارد که شامل پیش زمینه، پیش ساختار، پیش فهم، پیش داوری و نظایر آن می شود و ما به جای هریک از این واژگان، از واژه پیش فرض در این پژوهش استفاده خواهیم کرد.

۳-۱. ماهیت فهم در هرمنوتیک فلسفی

از آنجاکه فهم بما هو فهم، موضوع هرمنوتیک فلسفی است، لذا ضرورت دارد ماهیت آن مشخص گردد. به طور معمول و در تعریفی عمومی، فهم و فهمیدن، یکی از رفتارهای ممکن انسان به عنوان فاعل شناسه به شمار می رود. به تعبیر دیگر، انسان، فاعل فهم و هدایت کننده آن است؛ اما با تحلیلی که هایدگر از ساختار انسان ارائه می دهد، فهم در واقع، نحوه وجود انسان و امری وجودی است که جنبه هستی شناختی داشته و طرحی افکنده شده است؛ زیرا با توجه به نگرش خاصی که او به انسان دارد و اصطلاح دازاین (بودن - در) در جهان بودن را در خصوص انسان به کار می برد، فهم یکی از خصایص وجودی دازاین محسوب می گردد. در واقع در نظر او، هر فهمی، نوعی تفسیر یا به عبارتی هر فهمی، فهم هرمنوتیکی است؛ پس او ماهیت فهم را هرمنوتیکی می داند و هرمنوتیک را به تفسیر دازاین اختصاص می دهد. (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰ - ۱۴۵ و عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳)

حکمای اسلامی، علم و ادراک را بدیهی و بی نیاز از تعریف دانسته و نهایتاً آن را حضور مجرد برای دانند. در حکمت متعالیه، بر اساس اصالت وجود، معرفت و علم، از سنخ وجود، بلکه عین وجود است و ملاصدرا در نهایت، همه تعاریف مختلف در مورد علم را که توسط اندیشمندان مسلمان ارائه شده، در نقطه ای مشترک، که همان هستی و وجود است، گرد هم می آورد. (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۲۰ - ۲۱)

۴-۱. تعریف اختیار

ادراک اختیار و اراده در انسان، امری وجدانی است و ملاک تصدیق آن نیز رجوع به علم

حضور است. قائلین به هرمنوتیک فلسفی نیز فی الجمله وجود اختیار در انسان را می‌پذیرند؛ زیرا بین افعال اختیاری و غیراختیاری انسان، تمییز و تفاوت قائل‌اند. آنجا که گادامر، ملاک روشمند بودن یا نبودن فعل را معیار اختیاری یا غیراختیاری بودن آن در انسان معرفی می‌کند و فهم را همواره یک واقعه و حادثه می‌داند؛ یعنی مدعی است عمل فهمیدن، ساختاری بر اساس روش نیست تا انسان آن را با قاعده و به دست خود انجام دهد، در نتیجه فاعل فهم باشد؛ بلکه انسان صرفاً بستر تحقق فهم است و تنها حالت گشودگی دارد. پس فهم، فعلی اتفاقی است که محصول فعالیت اشیاء است (متعلق فهم) نه انسان. (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷)

بنابراین، محل اختلاف در تعیین مصداق یا مصادیق فعل اختیاری و نیز ارائه تعریفی جامع و مشترک از ماهیت و حقیقت اختیار و اراده در انسان است. با توجه به مؤلفه‌هایی که گادامر برای ساختار فهم انسان و در نتیجه، غیراختیاری دانستن آن ارائه می‌دهد، می‌توان مراد ایشان از فعل اختیاری را به دست آورد و چنین نتیجه گرفت که اگر عملی بخواهد از نظر هرمنوتیک فلسفی، اختیاری محسوب شود باید روشمند و بر اساس قاعده باشد تا به فاعل مختار منتسب گردد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود این معنا، قریب به همان تعریف اختیاری است که گفته شده: حالتی نفسانی، دارای ویژگی‌هایی از قبیل آگاهی، قدرت و اراده است، به گونه‌ای که فاعل، قادر به فعل یا ترک عمل بوده و در مقابل آن، جبر و اضطراب قرار دارد (بستانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹ و سجادی، ۱۳۷۹، ص ۶۳). بنابراین، فعلی که از روی انتخاب، گزینش و تصمیم صورت پذیرد، قاعده‌مند است و انتخاب هم ملازم قدرت بر فعل و ترک بوده و چنین فعلی، اختیاری است.

۱-۵. صعود معرفتی

صعود معرفتی، از مباحث مهم معرفت‌شناسی و ریشه‌مبناگروی به شمار می‌آید. منظور از آن، گذر یا اصطلاحاً ارتقاء و صعود از بدیهی به نظری است. صعود معرفتی، هم در تصورات و هم در تصدیقات، قابل طرح است و در واقع، راه دستیابی به معلومات تصویری و تصدیقی به شمار می‌رود که در تصورات، از راه تعریف و در تصدیقات، از راه استدلال

حاصل می‌شود. بر این اساس، در صعود معرفتی، حرکت فکری، از مبانی و پایه‌ها به روبناها صورت می‌گیرد و در واقع، همان استدلال است. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت صعود معرفتی، به بررسی راه‌های معتبر یقینی و تفکیک آنها از راه‌های غیر معتبر در کسب معارف جدید و اعتبارسنجی آنها می‌پردازد. (حسین‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۴۶ - ۴۷)

۱-۶. ارجاع به علم حضوری

همان‌طور که بیان شد، معیار صدق گزاره‌های نظری، از طریق صعود معرفتی یا مبنانگروی احراز می‌شود، ولی در ادامه، از معیار صدق خود گزاره‌های پایه و بدیهی پرسش می‌شود که چگونگی مطابقت با واقع در آنها احراز می‌گردد؟ و اینکه محک قضایای اولی چیست؟ در نظر فلاسفه گذشته از جمله ابن‌سینا، این قضایا بدیهی‌اند، زیرا «هرگاه عقل، حدود اولیات را این‌گونه ادراک کند، تصدیق برای او حاصل می‌شود و برای تصدیق به این قضایا، جز به تصور و توجه به ترکیب تصورات، نیازی نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۹، ص ۳۴ - ۳۵). «این قضایا به گونه‌ای هستند که صرف عقل، بدون استعانت از امر دیگری بدان حکم می‌کند». (همان، ۱۴۱۱، ص ۶۴)

اما آیت‌الله مصباح یزدی، این نظریه را کامل ندانسته و قائل‌اند به اینکه با این ملاک نمی‌توان بین حالت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان تفکیک نمود. به بیانی دیگر، نمی‌توان نشان داد که این تصدیق بدیهی، تنها مخصوص عقل انسان است یا هر موجود صاحب عقل و ادراکی که با واقعیت مواجه شود، واقعیت را همین‌گونه می‌یابد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۸ - ۲۴۹)

بنابراین از نظر ایشان، این نوع تحلیل در مورد قضایای بدیهی، صرفاً مربوط به عالم ذهن است نه عالم ذهن و عین یا حداقل معلوم نیست که در عالم عین هم صادق باشد؛ زیرا چگونگی می‌توان گفت حکم مذکور، جامع ذهن و عین است، درحالی‌که محدوده و قلمرو دسترسی انسان فقط ذهن و ذهنیات بیان شده است! لذا این ملاک را معیار کاملی برای تعیین ملاک صدق در بدیهیات نمی‌دانند. (همان)

ایشان معیار صدق در اولیات را ارجاع به علم حضوری می‌دانند (همان، ۱۳۷۵، ص ۵۵). بر طبق این نظریه، ملاک صدق اولیات، اشرف حضوری به حاکی، محکی و حکایت

است و محکی قضایای اولی، «فرض حکایت» آنها از واقع است نه خود «حکایت». این فرض، نوعی فعالیت ذهنی است که به علم حضوری یافت می‌شود؛ یعنی «فرض حکایت یک مفهوم از شیئی در عالم واقع» معلوم به علم حضوری است، اما «اصل حکایت آن مفهوم از عالم واقع»، علمی حصولی است. زمانی می‌توان آن را به صورت قضیه بدیهی اولی بیان کرد که حکایت فرضی یک مفهوم از واقع، به صورت حقیقی و بدون واسطه با حکایت فرضی مفهوم دیگر از همان شیء مرتبط باشد. البته علم به ارتباط این دو فرض نیز علمی حضوری خواهد بود. طبق این دیدگاه، محکی قضایای اولی، صرفاً رابطه واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم است که در محضر ذهن رخ داده و با اشراف حضوری، قابل یافت است. بدین ترتیب، در قضایای اولی، علاوه بر حاکمی، به محکی و حکایت نیز علم حضوری خواهیم داشت. (احمدخان بیگی، ۱۳۹۵)

۲. تبیین اصل رابطه اختیار، نحوه دخالت اختیاری پیش فرض‌ها و عدم تغییرپذیری در «انواع ادراکات»

علوم و ادراکات بشری در یک تقسیم‌بندی مشهور به حصر عقلی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: حضوری و حصولی و هریک از علوم حصولی و حضوری نیز خود اقسامی دارند که در ضمن تحلیل و تبیین مسئله بیان می‌شوند. نکته درخور تأمل این است که عدم توجه نسبت به تحقق علوم حضوری و حصولی با توجه به دخالت پیش فرض‌ها به نحو عام و خاص، از عمده اشکالات وارد بر هرمنوتیک فلسفی است که منجر به غیراختیاری دانستن دخالت پیش فرض‌ها می‌شود؛ زیرا به دلیل ویژگی خاص علوم حضوری، که بدون واسطه مفاهیم تحقق می‌یابند، اساساً پیش فرضی وجود ندارد و برای تحقق علوم حصولی نیز پیش فرض‌های مختلفی به نحو عام وجود دارند که همه این پیش فرض‌ها، مفید و یا لازم در فرایند فهم نیستند. بررسی اینکه چه پیش فرض‌هایی برای فهم، لازم و یا غیر لازم است، همان بررسی به نحو خاص را تشکیل می‌دهد. مثلاً حالات، عواطف، احساسات و گزاره‌های ظنی، همگی پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های انسان را تشکیل می‌دهند که در روند فهم علوم حصولی می‌توانند به نحو عام تأثیرگذار باشند؛ اما نشان داده می‌شود که همه آنها در روند فهم، ضروری و بلکه دخیل نیستند و انسان قادر به گزینش آنها است.

بنابراین، بر مبنای معرفت‌شناسی اسلامی، با تقسیم علوم و ادراکات انسانی به حضوری و حصولی، واقع‌نمایی آنها و نیز اختیاری بودنشان را می‌توان تبیین کرد. بدین منظور باید در مورد انواع علوم «حضوری و حصولی»، سه مسئله مورد بررسی قرار گیرد:

- اختیار در حصول انواع ادراکات انسان

- مسبوق بودن یا عدم مسبوق بودن پیش‌فرض‌ها در انواع ادراکات انسان

- تغییر و نحوه تأثیرپذیری ادراکات انسان از یکدیگر

به عبارت دیگر:

اولاً: باید مشخص شود هرکدام از انواع علوم و ادراکات انسان، با اختیار یا بدون اختیار حاصل می‌شوند؟ و سپس تبدلشان به علم حصولی یا فهم، اختیاری است یا غیراختیاری؟ ثانیاً: آیا برای حصول هر یک از انواع علوم و ادراکات انسان، نیاز به مفاهیم دیگری هست یا بدون نیاز به پیش‌زمینه‌های ذهنی دیگر نیز می‌توان مفهومی را حاصل نمود؟

ثالثاً: آیا تغییر در یک معرفت یا ادراک، منجر به تغییر همه معارف و ادراکات خواهد شد؟ نظر قائلین به هرمنوتیک فلسفی این است که:

اولاً: فهم، متأثر از کل پیش‌فرض‌ها، پیش‌ساختارها و پیش‌زمینه‌هاست و هیچ فهم یا علم و ادراکی وجود ندارد که متأثر از پیش‌ساختار و پیش‌زمینه‌ها نباشد.

ثانیاً: پیش‌فرض‌ها، علت ایجادکننده فهمند و اگر پیش‌فرض نباشد، به تبع، فهم و ادراک نیز نخواهد بود.

ثالثاً: پیش‌فرض‌های فهم، واقعیت تاریخی آدمی را تشکیل می‌دهند و اساس وجود انسانند؛ بنابراین ما نه باید از آنها چشم‌پوشیم و نه قادریم آنها را دخالت ندهیم؛ یعنی اساساً در اختیار انسان نیستند.

در پاسخ، به طور اجمال می‌توان گفت: علوم حضوری، که اولین علوم معتبری هستند که برای انسان حاصل می‌شوند، به دلیل ویژگی منحصر به فردشان، خطاناپذیرند و واقع‌نمایی صددرصد و کاملی دارند؛ زیرا در این علوم، خود معلوم، نزد عالم، حاضر است و بنابراین، سنگ بنای معرفت انسان، علومی خطاناپذیر و واقع‌نماست. در مرحله بعد، گزاره‌هایی قرار دارند که از علوم حضوری حکایت می‌کنند؛ یعنی گزاره‌های وجدانی

و سپس بدیهی اولی و سایر گزاره‌های نظری که از طریق استدلال، به بدیهیات ارجاع داده می‌شوند؛ به گونه‌ای که اگر نقیض آنها درست باشد، نباید معلومات حضوری را درک نمود. به این ترتیب، از طریق استدلال بر گزاره‌های نظری و ارجاع آنها به گزاره‌های بدیهی و سپس بدیهیات به علوم حضوری، گزاره نظری درست از نادرست و صادق از کاذب تشخیص داده می‌شود.

در خصوص تأثیرپذیری نیز:

اولاً: هر فهمی متأثر از پیش‌زمینه‌ها و پیش‌داوری‌ها نیست. مثلاً صور حسی، بدون اراده، ایجاد می‌شوند و ساختار ذهن و پیش‌زمینه‌های ذهنی در ایجاد آنها تأثیر ندارد؛ زیرا از طریق مفاهیم دیگر حاصل نمی‌گردند و به اصطلاح، مفهومی بدیهی و بسیط‌اند. همچنین مفاهیم ماهوی کلی بسیط و مفاهیم جزئی وهمی نیز که از علوم حضوری خاص ما، به شکل خودکار، غیرارادی و بدون واسطه مفهوم دیگری انتزاع می‌گردند، از این قبیل‌اند. ثانیاً: در صورت تأثیر پیش‌زمینه‌ها، لزوماً تمام پیش‌زمینه‌ها در یک فهم مؤثر نیستند و به عبارت دیگر ممکن است برخی مؤثر و برخی غیر مؤثر باشند؛ لذا باید بین پیش‌فرض‌ها تفکیک قائل شد. حتی تأثیر آن دسته از پیش‌فرض‌های مؤثر نیز یکسان نیست؛ مثلاً برخی برای اصل فهم و برخی برای فهم صحیح، لازم و ضروری‌اند؛ در صورتی که برخی مانع فهم صحیح می‌باشند.

ثالثاً: فهم، امری کاملاً ارادی و اختیاری است و انسان خودش آن را اراده و اختیار می‌کند و دخالت پیش‌فرض‌ها هم به اختیار خود انسان است. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴)

۲-۱. بررسی ادراکات حضوری

نخستین ادراکات و سنگ بنای معرفت، علوم حضوری‌اند که به دلیل ویژگی‌شان، کاملاً ثابت، اختیاری و بدون دخالت پیش‌فرض‌ها می‌باشند؛ زیرا علم حضوری یعنی همان «توجه» که با بودن توجه، علم حضوری، موجود و با عدم آن، معدوم است؛ لذا امری اختیاری است، چون «توجه»، فعلی اختیاری است. در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم، بدون واسطه، حاضر است، نه با واسطه صور ذهنی تا پیش‌فرض در ایجاد آن دخیل باشد؛ لذا اختلال و دخالت پیش‌فرض‌ها در آن موضوعیت ندارد. بنابراین، چنین نیست

که به کمک پیش ساختار، صورتی از مدرک حاصل شود تا ادعا گردد که پیش زمینه‌ها در این تصور دخالت کرده و لذا دیگر این تصور نمی‌تواند برابر اصل باشد؛ بلکه علم حضوری با «توجه» شکل می‌گیرد و لذا در اینجا تراحمی وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۵) در علوم حضوری، تغییر توسط سایر ادراکات نیز معنا ندارد؛ زیرا مثلاً فرد به طور وجدانی می‌یابد که دل دردش ربطی به غمش ندارد با اینکه هر دو، علم حضوری او هستند و در علم حضوری، اگر هیچ داده‌ای از داده‌های ذهنی هم نباشد همچنان، علوم حضوری حاصل می‌شوند. مثلاً کودکی را فرض کنید که تازه متولد شده و هیچ داده ذهنی ندارد. آیا علوم حضوری مانند احساس گرسنگی، درد و... ندارد؟! و علوم حضوری خود را درک نمی‌کند؟! قطعاً درک می‌کند.

بر این اساس، علوم حضوری، اولین دسته از علوم هستند که بدون نیاز به پیش زمینه، پیش ساختار و پیش فرض، می‌توانند فهمیده شوند. (همان، ج ۱، ص ۱۷۲)

حتی اگر بپذیریم در علوم حضوری نیز پیش ساختارها دخیل اند، اما به هیچ وجه مخمل فهم نیستند و اساساً بحث از اخلاص فهم مطرح نمی‌شود؛ زیرا سخن از حضور آن حقیقت و وجود اوست. لذا سالبه به انتفاء موضوع است؛ زیرا در هر ساختار انسانی، بحث بر سر حقیقتی است که برای فرد حاضر است. از این رو اساساً دخالت پیش فرض، در روند فهم حضوری وجود ندارد و از بحث اختیار یا عدم اختیار پیش فرض‌ها و تغییر، از نظر موضوع، خارج است و چون علم حضوری با توجه نفس حاصل می‌شود، اصالتاً فعلی اختیاری خواهد بود.

۲-۲. بررسی ادراکات حصولی

هرمنوتیک فلسفی، به دلیل جنبه پدیدارشناسی و تأثیری که از کانت پذیرفته، معتقد است تصورات به نحو لزومی نمی‌توانند از واقع حکایت کنند؛ چون ذهن، به دلیل ساختارش (پیش فرض‌ها) بدون اختیار انسان، صورتی که به هیچ وجه برابر با اصلشان نیستند، می‌سازد. بدین منظور، تبیین علوم حصولی در اینجا، از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ زیرا علوم حصولی بسیار گسترده‌تر از علوم حضوری بوده و بخش اعظم علوم و معارف بشری را به خود اختصاص می‌دهد. برای تبیین صحیح، در اینجا باید به اقسام علوم حصولی توجه شود.

علوم حصولی، یا «تصوری» هستند و یا «تصدیقی». «علوم حصولی تصوری» نیز به دو دسته «جزئی» و «کلی» تقسیم می‌شوند. «تصورات جزئی» به حسی، وهمی و خیالی و «تصورات کلی» هم به منطقی، ماهوی و فلسفی تقسیم می‌گردند.

۱-۲-۲. علوم حصولی تصوری (تصورات)

اولاً: تصورات اگرچه شأن حکایت دارند، ولی چون در تصورات، حکم نفس وجود ندارد، لذا به طور موضوعی، از بحث مطابقت و عدم مطابقت، خارج و از این مقام، محروم‌اند. از این رو، مسئله مطابقت، صدق و کذب‌پذیری، به مقام تصدیقات مربوط می‌شود (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، ص ۷۷). البته باید توجه داشت که برخی معتقدند تصورات از آن جهت که فاقد «گزارش از واقعیت» هستند، متصف به صدق و کذب نمی‌شوند. بنا بر نظر آنان، «حکم» که امری نفسانی است، در این زمینه، مدخلیت ندارد.

بنابراین، تصورات با همه اقسامش، موجوداتی هستند در درون انسان، که به آنها موجودات ذهنی گفته می‌شود که می‌توانند از اموری در وراء خود حکایت کنند (نه اینکه حکایت می‌کنند). به عبارت دیگر، «شأن حکایت» دارند؛ یعنی مثلاً اگر متناسب با مفهوم درد، حقیقتی شبیه آن در خارج بود، این مفهوم آنگاه می‌توانست از آن حکایت کند و «تصور»، چیزی بیش از این نیست و در مورد «تصور» گفته نمی‌شود در خارج هم لزوماً دردی هست، بلکه می‌گوییم اگر باشد، این می‌تواند از آن حکایت کند؛ زیرا در صورت فعلیت حکایت، تصور، تصور نیست، بلکه تصدیق است.

ثانیاً: در تصورات، تغییر وجود ندارد. گرچه برخی تصورات، از ترکیب تصورات دیگر حاصل می‌شوند، ولی تصورات بر یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند؛ بدین معنی که مثلاً تصویر حسی «این مداد» بر تصویر حسی «این دفتر» هیچ تأثیری ندارد و این عدم تأثیر به علم حضوری، قابل ادراک است. بنابراین، حضور و فهم یک تصور، هیچ‌گونه تغییر و تجدیدی در تصور دیگر ایجاد نمی‌کند؛ حتی در صورتی که چیزی اشتباه مشاهده شود، تصویر دومی که دوباره مشاهده شده، در کنار تصور قبلی، همچنان در ذهن باقی خواهد ماند. همین طور تصورات یک نوع و نیز انواع آن، در یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند؛ لذا تصور یک شیء حسی یا خیالی، در تصور معقولات اولیه (مثل تصور حیوان یا درخت) یا در معقولات

ثانی فلسفی (مثل تصور علت یا معلول) یا در تصور مفهوم کلی که معقول منطقی است، تأثیرگذار نیست. مثلاً با تصور کردن یک درخت، سایر تصورات منطقی و فلسفی و ماهوی دچار تغییر نمی‌شوند.

ثالثاً: انسان به تصورات خود، علم حضوری دارد، زیرا بدون واسطه نزد او حاضرند. رابعاً: تصورات، زمانی به علم حصولی تبدیل می‌شوند که به وسیله آنها به ورای خود منتقل شوند؛ یعنی از آنها به عنوان پلی ارتباطی، برای شناخت عالم خارج استفاده نمایند. در این صورت، تبدیل به علم حصولی می‌گردند.

اما این تصورات چگونه ساخته می‌شوند؟ و نقش اراده در آنها چیست؟ «تصور حسی، خیالی و وهمی» به نحو انفعالی ساخته شده، یعنی با اراده ساخته نمی‌گردند ولی توسط این امور می‌توان به اموری ورای آنها منتقل شد؛ فارغ از اینکه در وراء این نوع تصورات، به وجود مصادیقشان اذعان گردد یا نگردد. پس ممکن است برخی تصورات حسی و خیالی و حتی تصورات ماهوی بسیط، بدون اختیار حاصل شوند؛ ولی باید توجه داشت که به آنها، فهم گفته نمی‌شود، بلکه زمانی به آنها فهم اطلاق می‌گردد که به وسیله آنها بتوان به چیزی منتقل شد. بنابراین، زمانی که به تصویری در ذهن، توجه شود، تصدیق خواهد شد که این تصویر، فارغ از اینکه شیئی دقیقاً مطابق با آن در خارج باشد یا نه، می‌تواند از وراء خودش حکایت کند؛ زیرا با توجه به اینکه «این مفهوم می‌تواند از چیزی در وراء خودش حکایت کند»، علم حصولی تصویری است و این «توجه» در واقع، فعل ارادی فاعل شناسا است که بدون اراده او تحقق پیدا نمی‌کند. البته این مطلب، خصوصیت تمام مفاهیم است؛ به طوری که «فهم تصویری»، بدون «توجه»، که فعل ارادی نفس است، تحقق پیدا نمی‌کند (فارغ از اینکه برای حصول خود تصورات، نیاز به اراده باشد یا خیر). مانند اینکه در تصور وهمی، تصور غم ناشی از علم حضوری به غم، دفعتاً در شخص ایجاد می‌شود؛ ولی اینکه شخص متوجه حکایت تصورش باشد، فعلی اختیاری است. صورت‌های حسی هم ممکن است این گونه به ذهن بیایند، ولی به مجرد حصول صورت‌های حسی در ذهن، فهم اطلاق نمی‌شود؛ بلکه وقتی به آنها فهم اطلاق می‌شود که بتوانند حاکی از امری در وراء خود باشند و این حالت که انسان درمی‌یابد به واسطه آنها می‌توان به

وراثشان رسید، امری ارادی است (و نیز وجدانی). البته برخی از اقسام تصورات مانند حسی و خیالی، انفعالی‌اند، ولی برخی دیگر مانند معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی، با اختیار حاصل می‌شوند؛ یعنی هم منشأ حصولشان اختیاری است و هم کشف حکایت‌گری‌شان از واقع، اختیاری است؛ زیرا توسط یک فعل نفسانی جوانحی به نام «توجه» صورت می‌گیرند. به عبارتی می‌توان به آن جنبه حکایت‌گری‌شان توجه کرد و یا توجه نکرد. از این رو می‌توان گفت توجه (کشف) و فهم بودن صور حسی در همه اقسامش، روند اختیاری دارد؛ ولی در صور حسی کلی مانند مفاهیم کلی فلسفی و منطقی، علاوه بر آن، حصولشان نیز اختیاری است.

بنابراین:

صور حسی، خیالی، وهمی، معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و همچنین مفاهیم ماهوی بسیط، چون از مفاهیم بدیهی هستند، نیاز به هیچ مفهوم دیگری و به اصطلاح، نیاز به هیچ پیش‌زمینه ذهنی دیگری ندارند.

از آنجاکه مفاهیم مرکب و نظری، از مفاهیم دیگر حاصل می‌شوند، منوط به وجود مفاهیم دیگرند، اما این مفاهیم (پیش‌زمینه‌ها)، برای ساخت مفاهیم مرکب، پیش‌زمینه‌هایی ضروری‌اند؛ زیرا برای حصول اصل فهم، به آنها نیازمندیم و اساساً در تصورات، بحث از تطبیق با عالم واقع، مطرح نیست.

۲-۲-۲. علوم حصولی تصدیقی (تصدیقات)

تصدیقات، یا «بدیهی» هستند یا «نظری» و «تصدیقات بدیهی» نیز به دو دسته «وجدانیات» و «اولیات» تقسیم می‌شوند.

۲-۲-۲-۱. تصدیقات بدیهی وجدانی (وجدانیات)

پیش فرض‌ها در وجدانیات تأثیرگذارند، اما تأثیرشان مثبت است نه منفی؛ زیرا وجدانیات در واقع، همان مفاهیم ذهنی‌اند که از علوم حضوری حکایت می‌کنند. اساساً بدون مفهوم، نمی‌توان گزاره ساخت. گزاره‌های وجدانی، روگرفت‌هایی هستند که اصلشان، نزد شخص حاضرند و به علم حضوری می‌توان دریافت که این روگرفته‌ها برابر اصل‌اند؛ یعنی

هم مصداق این مفاهیم و هم انطباقشان بر مصادیق، هر دو به علم حضوری، قابل ادراک است. از این رو هر چند در وجدانیات، پیش‌زمینه‌های ذهنی (مفاهیم) مؤثرند، یعنی مثلاً تا «مفهوم درد» به ذهن نیاید، نمی‌توان گفت: «من درد دارم»، ولی به صرف وجود مفهوم، حکم به اختلال فهم داده نمی‌شود؛ یعنی تنها به دلیل وجود یک پیش‌زمینه‌ای داخل ذهن به نام مفهوم، که از شیء دیگر حکایت می‌کند، کافی نیست تا بگوییم به هیچ وجه این مفهوم قادر نیست از آن مصداق، حکایت نماید چون دو چیزند. آری «این»، «آن» نیست؛ ولی به دلیل ویژگی حکایت‌گری، از «آن» حکایت می‌کند و دوگانگی، مخل فهم نبوده و به صرف تعدد وجود ذهنی و وجود خارجی، نمی‌توان حکم به عدم مطابقت نمود. لذا گرچه در وجدانیات، از مفاهیم استفاده می‌شود (زیرا از جنس گزاره‌اند)، ولی به صرف وساطت مفاهیم، حکم بر عدم مطابقت نمی‌توان کرد.

در وجدانیات، سه علم حضوری وجود دارد:

- علم حضوری به حاکی

- علم حضوری به محکی

- علم حضوری به مطابقت حاکی با محکی

بنابراین، از آنجاکه قضایای وجدانی، از علوم حضوری گرفته می‌شوند، به کمک علم

حضوری می‌توان از دخالت پیش‌فرض‌های مخل در فهم، ممانعت ورزید.

وجدانیات از تغییر نیز مصون‌اند؛ زیرا ذهن، آنها را صرفاً برای حکایت از معلوم

حضوری خاص به کار می‌گیرد و متأثر از هیچ امر دیگری نمی‌سازد تا تغییر در دیگر

دانش‌ها، موجب تغییر در آنها شود. درست به همین دلیل است که اگر علم دیگری با این

امور منافعی باشد، شخص از علوم دیگر دست برمی‌دارد نه از وجدانیاتش.

۲-۲-۲. تصدیقات بدیهی اولی (اولیات)

در بدیهیات اولیه، ریشه اصلی انحراف و انکار اختیار و یا لزوم دخالت پیش‌فرض‌های

ذهنی و یا عدم ثبات و تغییر، که هرمنوتیک فلسفی مطرح می‌کند، در عدم توجه به معنای

حکایت و نیز محکی آنهاست. لذا با روشن نمودن محکی بدیهیات اولیه اختیاری

بودن عدم تغییر در این دسته از گزاره‌ها نشان می‌دهیم که قضایای بدیهی اولیه هم

مانند وجدانیات هستند؛ یعنی در آنها هم از علوم حضوری مدد گرفته می‌شود؛ زیرا در بدیهیات اولیه نیز، هم حاکی، هم محکی و هم تطابق حاکی با محکی، نزد انسان است. پس بدیهیات اولیه، متأثر از سبک زندگی، فرهنگ، محیط، خانواده، وراثت و... نیستند؛ زیرا اصلشان نزد انسان است. از این رو، پیش‌زمینه‌ها و پیش‌ساختارها نمی‌توانند دخالت کنند. در قضیه بدیهی اولیه «هر معلولی علت دارد» به حاکی، علم حضوری داریم؛ زیرا انسان به تمام گزاره‌ها، بدون نظر به جنبه حکایت‌گری، علم حضوری دارد. ولی علم به محکی چطور؟ قضیه وجدانی «من درد دارم»، از «درد» حکایت می‌کرد که معلوم به علم حضوری بود، ولی در اینجا چطور؟ لذا سؤال اصلی این است که محکی قضایای بدیهی اولی چیست؟

طبق نظریه ارجاع به علم حضوری آیت‌الله مصباح یزدی، محکی قضیه «هر معلولی، علت دارد»، به هیچ وجه از معلومات عالم خارج نیست؛ چون قضیه، خارجی نیست؛ قابل اتصاف خارجی هست، ولی نه اینکه اکنون، متصف و محکی از خارج باشد. یعنی اگر هیچ معلولی در عالم خارج نباشد، باز هم قضیه «هر معلولی علت دارد»، یک قضیه صادق است. پس قضایای بدیهی اولی، به هیچ وجه از مصادیق محقق خود در عالم خارج حکایت نمی‌کنند؛ زیرا اگر محکی این قضایا، مصادیق محققشان در خارج بود، آنگاه با فرض انعدام این مصادیق، باید گزاره اولی کاذب می‌شد. مثلاً با فرض انعدام تمامی روابط علی و معلولی در عالم خارج، باید گزاره بدیهی اولی «هر معلولی علت دارد» کاذب شود، لکن تالی باطل است؛ زیرا با فرض مذکور، ضرری به صدق آن وارد نمی‌شود و این گزاره بر صدق خود استوار است. این مطلب نشان می‌دهد که محکی گزاره مذکور، امری غیر از مصادیق محقق در عالم خارج است که تطبیق با آن امر، این گزاره را صادق کرده است. دلیل دیگری بر اینکه بدیهیات اولیه، از مصادیق محققشان در خارج حکایت نمی‌کنند این است که:

اگر بخواهند حکایت کنند اساساً دیگر هر گزاره بدیهی اولی، بدیهی اولی نیست و بلکه نظری است. در خصوص محکی قضایای بدیهی اولی، فلسفه غرب مدعی است (مانند سخن کانت در مورد مقولات فاهمه)، ساختار ذهن است که توسط ذهن به اشیاء،

اطلاق می‌شوند؛ بنابراین قضایای حاوی اموری نظیر امکان و وجوب، علیت، قدیم و حادث، مجرد و مادی و... (اموری که در فلسفه کارایی دارند)، قضایای مربوط به ساختار و قالب‌های ذهنی‌اند؛ یعنی ذهن همواره اشیاء خارجی را در این قالب‌های ذهنی درک می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۶۵ و ۲۷۳ - ۲۷۴)

علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش معتقدند این نحو حکایت‌گری، از جمله ویژگی‌های موجود مجرد است. یعنی انسان، به برکت وجود مجردی که دارد، مفاهیم و گزاره‌های ذهنی‌اش به نحوی است که کاملاً شبیه به عالم واقع‌اند، فارغ از اینکه بر عالم واقع تطبیق کنند یا خیر. (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۵۴)

پس قضایای بدیهی اولی، قضایایی هستند که اساساً یا ساخته نمی‌شوند و مفهومشان در ذهن نیست یا اگر ساخته شوند به چیزی جز طرفین قضیه نیاز ندارند. اگر کسی طرفین قضیه را به درستی در ذهنش تصور کند، تصدیق خواهد کرد و اگر هم جهل باشد، اساساً قضیه ساخته نمی‌شود؛ بنابراین بدیهیات اولیه در این مقام ساخته می‌شوند. پس قضایای بدیهی اولیه، آن گونه که ادعا شده، مربوط به ساختار ذهن نیستند که از فردی به فرد دیگر تغییر کند.

اساساً فرق هوش مصنوعی با واقعی همین است که نحوه حکایت‌گری در هوش مصنوعی (کامپیوتر)، به نحو دلالت است، ولی در هوش انسانی، به نحو حکایت است. از این رو، بدیهیات اولیه، نیاز به استدلال نداشته و محکی آنها، «عملیاتی ذهنی مبنی بر تحلیل نحوه حکایت مفهوم موضوع از یک شیء مفروض و یافت حکایت مفهوم محمول از همان شیء مفروض است». به عبارت دیگر، قضایای تحلیلی، از تحلیل ذهن حکایت می‌کنند که خود تحلیل در واقع، گزاره نیست؛ بلکه یک عملیات ذهنی است مبنی بر تحلیل مفهوم موضوع و یافت مفهوم محمول از همان تحلیل، و بدین طریق، بر طبق نظریه ارجاع به علم حضوری آیت‌الله مصباح یزدی، گزاره‌های بدیهی اولی هم به علم حضوری ارجاع داده می‌شوند.

بنابراین، بدیهیات اولیه نیز مانند وجدانیات، ارادی هستند و در آنها نیز تغییر رخ نمی‌دهد؛ زیرا این قبیل قضایا، از علوم حضوری گرفته شده و ذهن، آنها را صرفاً برای حکایت

از همان علوم حضوری به کار می‌گیرد و آنها را متأثر از هیچ چیز دیگری نمی‌سازد تا تغییر در دیگر دانش‌ها موجب تغییر در آنها شود. درست به همین دلیل است که اگر علم دیگری با این امور متنافی بود، از آن علوم دیگر دست برمی‌داریم نه از بدیهیات اولیه و وجدانیات.

۲-۲-۲-۳. تصدیقات نظری

با فرض آنکه توسط اراده توانستیم جلوی تمامی پیش‌ساختارهای مضر برای تطابق گزاره‌های بدیهی، اعم از وجدانی و اولی را بگیریم، این سؤال مطرح می‌شود که در تصدیقات نظری، که اصل محکی نزد انسان حاضر نیست، چگونه می‌توان عدم دخالت پیش‌فرض‌های مضر را احراز کرد و با اختیار، از دخالتشان ممانعت ورزید؟ پاسخ این است: از آنجاکه گزاره‌های نظری، وابسته به استدلال است باید طوری استدلال نمود که:

اگر نقیض استدلال صادق باشد، آنگاه شخص، یکی از علوم حضوری خود را ادراک نکند (باید تالی فاسد نقیض استدلال، که به نفی ادراک علم حضوری منجر می‌شود، نشان داده شود). بدین طریق می‌توان از دخالت پیش‌زمینه‌های مضر یا نایسته، همچون حالات، سبک زندگی و امور وراثتی، که مخل روند فهمند، ممانعت ورزید. یعنی اگر یک گزاره نظری به شکلی پذیرفته شده باشد که پیش‌ساختارهای ذهن در روند فهم آن گزاره دخالت کرده باشند، آنگاه نمی‌توان آن گزاره را به گزاره‌های پایه و بدیهی برگرداند، به طوری که علوم حضوری انکار نشوند. ولی اگر یک گزاره نظری، به گزاره‌های بدیهی برگردانده شد، به طوری که مقدمات استدلال به نحو اختیاری، یک به یک مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته، به قضایای بدیهی برسند، به گونه‌ای که نقیض آن منجر به انکار علوم حضوری نشود، در این صورت، گزاره نظری مذکور صادق بوده و پیش‌فرض‌های مضر، در روند فهم آن دخالت نداشته‌اند. به طور مثال برای اثبات صادق بودن گزاره «خدا وجود دارد»، (اگر نظری باشد):

صغرا: اگر پیش‌زمینه‌های ذهنی در این باور، که مثلاً «خدا هست»، دخالت داشته‌اند، نباید توفیق اقامه استدلالی را پیدا کرد که در نهایت، به بدیهیات و تأیید علوم حضوری ختم بشود.

کبرا: لکن تالی، باطل است.

نتیجه: مقدم هم باطل است (در روند استدلال پیش‌زمینه‌ها و پیش‌ساختارهای ذهنی، دخالتی نداشته و آنها باعث نتیجه مذکور نشده‌اند)؛ زیرا اگر نقیض این قضیه نظری درست باشد، در بازگشت به بدیهیات، باید یکی از علوم حضوری یافت نشود. مثلاً اگر خدا نباشد، شخص استدلال‌کننده باید وجود خود را هم به علم حضوری نیابد؛ لکن تالی فاسد است و وجود خود را به علم حضوری می‌یابد و در نتیجه، کل این روند باید روندی صحیح و از روی اختیار بوده باشد.

به طور خلاصه، مراحل‌ی که در این «پاسخ تحلیلی» طی شد:

علوم حضوری، خطاناپذیرند و پایه سایر گزاره‌ها هستند؛ لذا ابتدا و قبل از هر چیز به سراغ آن مفاهیمی می‌رویم که از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند؛ یعنی همان قضایای بدیهی اولی و وجدانی. سپس سایر قضایای یعنی قضایای نظری را به کمک استدلال، به بدیهیات ارجاع می‌دهیم؛ به گونه‌ای که استدلال بر آنها به گونه‌ای باشد که اگر نقیض آن قضیه صادق بود، یکی از علوم حضوری انکار شود. (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۱)

نتیجه‌گیری

بر اساس پاسخی حلی بر مبنای نظریه ارجاع به علم حضوری استاد مصباح یزدی به مسئله غیراختیاری بودن دخالت پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم از نظر هرمنوتیک فلسفی، می‌توان به نتایج ذیل رسید:

ممکن است در روند فهم، پیش‌فرض‌هایی دخالت داشته باشند، ولی این دخالت لزوماً به اختیار انسان بوده و لذا انسان با اختیار می‌تواند از دخالت پیش‌فرض‌های مضر ممانعت نماید. قید لزوم، بیانگر این مطلب است که این دخالت، به طور مطلق، اختیاری است و هیچ پیش‌فرضی را نمی‌توان در روند فهم یافت که به صورت غیراختیاری دخالت کرده باشد. اساساً فهم، فعلی از افعال انسان است که کاملاً به صورت اختیاری انجام می‌شود، حتی در آن مواردی که انسان احساس عدم توجه دارد؛ زیرا خود توجه کردن یا توجه نکردن، فعلی از افعال جوانحی بوده که با اراده رخ می‌دهد و از جمله معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آید. لذا «توجه نکردن»، در جایی که توجه لازم است نیز امری اختیاری است.

اولین فهم‌های انسان، از جنس علوم حضوری‌اند که خود معلوم نزد عالم، حاضر بوده و پیش فرضی وجود ندارد و از آنجا که علوم حضوری دو دسته‌اند: الف) علوم حضوری که به نحو ارادی فهمیده می‌شوند. ب) علوم حضوری که به نحو غیرارادی فهمیده می‌شوند و در واقع، حالتی انفعالی دارند مانند علم به دل‌درد در لحظه درد. در این دسته از علوم حضوری نیز این حصول غیراختیاری، منحل فهم نیست؛ زیرا خود وجود معلوم، نزد عالم، حاضر است.

در مرتبه بعدی ادراکات انسان، علوم حصولی قرار می‌گیرند که یا تصورند و یا تصدیق. هرمنوتیک مدعی است با تغییر یک تصور، همه تصورات ذهن انسان دچار تغییر می‌شود و معرفت ثابت و مطلق وجود ندارد. در پاسخ بیان شد: تصورات به هیچ‌وجه حتی اگر از پیش فرض‌ها هم حاصل شده باشند، تغییر نمی‌کنند و انسان، به علم حضوری، تصورات گذشته خود را بدون تغییر در نزد خود می‌یابد. مثلاً تصویری که فردی، از هیئت بطلمیوسی دارد، حتی اگر این هیئت، باطل هم شده باشد، نزد او به طور ثابت وجود دارد و این تصورات فی‌نفسه بدون تغییر در حافظه انسان باقی می‌مانند؛ گرچه ممکن است تصورات جدیدی حاصل شده باشد، ولی تصورات سابق، بدون تغییر باقی مانده‌اند.

مرتبه بعدی، تصدیقات انسان قرار دارند که یا بدیهی‌اند و یا نظری. تصدیقات بدیهی را نیز طبق نظر آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان به علوم حضوری ارجاع داد. در تصدیقات نظری نیز اگر حکم یا اذعان نفس تغییر کند، تنها آن تصدیقات نظری که متوقف بر آن پیش فرض مورد نظر است، تغییر می‌کنند و به سایر تصدیقات، به ویژه تصدیقات بالادستی، اعم از وجدانیات، اولیات و یا قضایای نظری متوقف بر بدیهیات، لطمه‌ای وارد نمی‌گردد.

بنابراین، درحالی‌که ما منکر تأثیر پیش فرض‌ها نیستیم، اما معتقدیم تأثیر همه آنها، با اراده و خواست انسان است زیرا:

اولاً: به علم حضوری می‌یابیم که می‌توانیم جلوی تأثیر پیش فرض‌ها را بگیریم.
ثانیاً: اگر تأثیر و دخالت پیش فرض‌ها در فرایند فهم، بدون آگاهی است و ما تشخیص نمی‌دهیم چه پیش فرضی در فهممان دخالت داشته، چگونه قائلین به هرمنوتیک فلسفی

می‌توانند فهرستی از پیش‌فرض‌های دخیل در فهم را ارائه دهند؟! بنابراین آگاهانه بوده و فعل آگاهانه نیز، فعلی اختیاری است؛ لذا در علوم حضوری، پیش‌فرضی وجود ندارد و در علوم حصولی تصویری هم ارزیابی معنا ندارد. اما در علوم حصولی تصدیقی بدیهی، چون محکی نزد انسان حاضر است، می‌توان با اختیار، از دخالت و تصرف ذهن، هنگام حکایت از معلوم حضوری ممانعت ورزید. همچنین در علوم حصولی تصدیقی نظری، گرچه محکی نزد شخص حاضر نیست، ولی با تبعیت کامل از روند استدلال می‌توان از هر آنچه در اقامه استدلال، مفید نیست اجتناب کرد و این مطلب نیز امری وجدانی است؛ یعنی باید به گونه‌ای استدلال شود که اگر نقیض نتیجه استدلال درست باشد، آنگاه نمی‌بایست هم‌اکنون یکی از معلومات حضوری را به علم حضوری درک نمود. مثلاً به نحوی بر وجود خدای تعالی استدلال اقامه نمود که اگر وجود او در خارج تحقق نمی‌داشت، آنگاه نمی‌بایست وجود هیچ‌یک از معلومات حضوری را درک کرد؛ لکن تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل می‌گردد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، الشفاء، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۹ق)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
۳. احمدخان بیگی، مهدی (۱۳۹۵ش)، «ارجاع اولیات به علم حضوری از منظر استاد مصباح» در: مجمع عالی حکمت اسلامی. قم. (به نقل از: <http://hekmateislami.com/?p=2739>)
۴. اشمیت، لارنس کندی غ. (۱۳۹۵ش)، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه: بهنام خداپناه، تهران: انتشارات ققنوس.
۵. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی، تهران: اسلامی.
۶. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷ش)، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۷. حسین زاده، محمد (۱۳۹۲ش)، «الگوی درباره چگونگی ارجاع معرفتی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، ش ۱۶، ص ۴۳ - ۶۲.
۸. خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸ش)، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸ش)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: کنگره.
۱۰. سجادی، جعفر (۱۳۷۹ش)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرای، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق)، نه‌ایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹ش)، فهم در دام تاریخ‌نگری، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵ش)، دروس فلسفه، قم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۷۹ش)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۶. مصباح، مجتبی و محمدی، عبدالله (۱۳۹۵ش). معرفت‌شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۱ش)، راز متن، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.

بررسی تناقض دو اصل پایستگی تکانه دکارت و پایستگی انرژی لایب نیتس بر اساس طبیعیات ابن سینا

رضا حاج ابراهیم^۱، مرضیه صادقی رشتی^۲، رضیه برجیان^۳

چکیده

فیزیک و فلسفه، از ابتدای پیدایش فیزیک، از هم جدا نبوده‌اند. بنابراین، دور از انتظار نیست که در فلسفه غرب، دلالت‌هایی بر قوانین پایستگی فیزیک پیدا کنیم. نتایج برگرفته از دو مکتب فلسفی دکارتی و مکتب لایب نیتس، که حتی در فهم و توصیف جسم اتفاق نظر ندارند، هرکدام متصدی طرح یکی از دو قانون مهم پایستگی انرژی و پایستگی تکانه (اندازه حرکت) هستند، که این مسئله‌ای جدی است. این مقاله با روش تحلیلی-استنباطی نشان خواهد داد گرچه مقدمات دو قانون پایستگی انرژی و پایستگی تکانه در فلسفه لایب نیتس و دکارت با هم ناسازگارند، اما این مقدمات به خوبی در فلسفه ابوعلی سینا کل واحدی را تشکیل می‌دهند.

واژگان کلیدی: جسم، قوانین پایستگی، ابن سینا، لایب نیتس، دکارت.

۱. استادیار دانشکده مدیریت علم و فناوری دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران؛ haji@aut.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه قم و مدرس جامعه الزهراء علیها السلام، قم، ایران؛ marziyehsadeghi@yahoo.com

۳. دانش‌پژوه و مدرس جامعه الزهراء علیها السلام، دانشجوی دکتری فلسفه فیزیک. rborian@gmail.com

مقدمه

مکانیک کلاسیک به بحث از برهم‌کنش اجسام می‌پردازد و برای این کار، از مفاهیمی همچون: نیرو، جرم، تکانه و انرژی بهره می‌گیرد. این مفاهیم، در طول تاریخ شکل‌گیری مکانیک کلاسیک متحول شده‌اند، اما هیچ‌گاه کاملاً تغییر نکرده‌اند به طوری که از معنای پیشین خود خالی شوند. نکته دیگر اینکه این مفاهیم، در ابتدا مستقل از فلسفه شکل نگرفته‌اند، گرچه بعدها بدون توجه به زمینه‌های فلسفی شان بسط یافته‌اند. باید توجه داشت از آنجا که فلسفه به تعریف دقیق جسم و حرکت می‌پردازد، علم فیزیک که علم حرکت اجسام است، این تعاریف را به نحوی از فلسفه اخذ می‌کند و با توجه به آن، به تحلیل و محاسبه حرکت اجسام می‌پردازد.

مفهوم تکانه را دکارتیان برای تحلیل حرکت اجسام به کار بردند و مفهوم انرژی را لایب‌نیتس برای تحلیل حرکت به کار گرفت. هم‌زمان با او، نیوتن از مفهوم نیرو و گرانش برای توصیف و تبیین حرکت اجسام بهره برد. بین این افراد و طرفدارانشان منازعاتی در مورد این گزینش‌ها صورت گرفت. (ر.ک: کلارک، ۱۳۸۱ و Jammer, 1962, p.169)

مهم‌ترین اختلافی که میان دکارتیان و لایب‌نیتس مطرح می‌شد این بود که دکارت، به برهم‌کنش بین اجسام و تأثیر و تأثر بین آنها معتقد بود و در تحلیل خود، صورت‌های گوناگون ماده را ناشی از تفاوت در ابعاد و نوع حرکت ذرات اجسام می‌دانست و هیچ نوع تحول درونی برای اجسام را قبول نداشت. چون باید برای این گونه توصیف، از مفهوم هیولا و صورت بهره می‌گرفت که با توجه به مبانی‌اش آنها را کنار گذارده بود.

او در اصل ۱۹۸ از کتاب اصول خویش، صورت‌های عنصری (آب، آتش، خاک و باد) و همچنین صور معدنی که در مرتبه بالاتری بر جسم عارض می‌شوند را نفی می‌کند (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۳۰۳). با کنار گذاشتن صوری که بر جسم عارض می‌شود، دکارت تفاوت اجسام را به تنوع حرکات آنها بازمی‌گرداند (همان، ص ۳۰۴، اصل ۲۰۰)

لایب‌نیتس، برهم‌کنش بین اجسام را قبول نداشت و معتقد بود جواهر سازنده اجسام (مونا‌داها)، مستقل از یکدیگرند و آنچه ما در ظاهر از تأثیر و تأثر بین اجسام می‌بینیم، ناشی از هماهنگی پیشین‌بنیاد است. او تنها تغییر و تحول در اجسام را تغییر درونی

مونادها می دانست (Leibniz, 1900, pp.641-642) و مفاهیم انرژي پتانسیل و انرژي جنبشی را برای تحلیل حرکت و تغییرات اجسام به کار می گرفت^۱.

گرچه لایب نیتس معتقد است تمام بخش های جهان، چنان به یکدیگر مربوط و متصل هستند که ممکن نیست در یکی از آنها تغییر حاصل گردد، مگر اینکه طنینی در جمله عالم داشته باشد. مثلاً در افتادن سیب از یک درخت، تمام ذرات فردی که جهان از آنها ترکیب شده است، بدون استثنا، اثر می پذیرد (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۵). از نظر او تمام جهان، از مونادها که اتم هایی بدون بعد و امتداد هستند، تشکیل شده است. این جواهر، هرگز از یکدیگر اثر نمی پذیرند؛ بلکه آنچه از هماهنگی در آنها می بینیم ناشی از هماهنگی پیشین بنیاد این جواهر است.

در واقع، از ابتدا هماهنگی و مطابقتی میان سلسله تمام حالات اشیاء مختلف با یکدیگر برقرار شده و همه حرکت های یک موناد، نتیجه مستقیم حالت های قبلی آن است؛ به نحوی که تمام تغییرات، برحسب قوانین مکانیکی پیوسته به دنبال یکدیگر می آید. (Ibid, p.64)

اما خداوند، از هنگام آفرینش اشیاء، سلسله حرکت های اجسام و سلسله ادراکات مونادها را چنان مقرر داشته است که همواره در میان آنها، مطابقت تام و تمام حکمفرما است (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۶۷-۶۸)؛ همان طور که دو ساعت چون از قبل تنظیم شده اند، اعداد یکسانی را نشان می دهند، نه به دلیل اینکه با هم برهم کنش دارند و هر لحظه از یکدیگر اثر می پذیرند.

مقدمات قانون بقای تکانه از منظر دکارتیان که آن را معرفی کردند، عبارت است از:

۱. تحلیل جسم به ماده و صورت درست نیست.

۲. اجسام با یکدیگر برهم کنش می کنند.

و مقدمات قانون بقای انرژي از منظر لایب نیتس عبارت است از:

۱. تحلیل جسم به ماده و صورت درست است.

۲. اجسام با یکدیگر برهم کنش نمی کنند.

۱. البته او انرژي جنبشی را نیروی حیاتی می نامید و انرژي پتانسیل را در مفهومی نزدیک به مفهوم قوه در فلسفه ارسطویی به کار می برد. تعبیر انرژي، بعدها برای این دو حالت به کار رفت، اما تحول مفهومی چندانی به همراه نداشت.

ما در این مقاله، بعد از بررسی این چهار مقدمه و ارائه اثبات فلسفی قوانین بقای انرژی و بقای تکانه نشان خواهیم داد که مقدمات این دو قانون پایستگی، متضاد حقیقی نیستند و به نحو خودسازگار در فلسفه ابن سینا جمع شده‌اند.

۱. دکارت و قانون پایستگی تکانه

دکارت با توجه به آنکه جسم را صرفاً امتداد می‌داند، برای تحلیل حرکت اجسام، تنها از دو متغیر جرم و سرعت استفاده می‌کند و علت تغییر در سرعت اجسام را برخورد آنها با یکدیگر می‌داند. ما ابتدا به مفهوم جرم و حرکت از دیدگاه دکارت و سپس به قوانین حرکت از منظر وی می‌پردازیم.

۱-۱. تعریف دکارت از جسم

دکارت برای رسیدن به آنچه ذات جسم را تشکیل می‌دهد، می‌گوید: موم، جسمی است که استعداد پذیرش تغییر شکل را دارد و در همه اشکالش، تنها خصوصیتی که ثابت می‌ماند «حجم داشتن» است، نه حجم یا شکل خاص داشتن. وجه مشترک موم با همه اجسام دیگر نیز همین حجم داشتن است (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲). بنابراین، اگر همه چیزهایی را که به موم تعلق ندارند، حذف کنیم، چیزی ممتد و حرکت پذیر باقی می‌ماند که قابلیت تغییر شکل دارد (همان، ص ۵۵). او در اصول فلسفه عنوان می‌کند:

گرچه هر صفتی، برای اینکه شناختی از جوهر به ما بدهد به تنهایی کافی است، اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر، تابع آن است. مقصود من، امتداد در طول و عرض و عمق است که تشکیل دهنده طبیعت جوهر جسمانی است. (همان، ۱۳۶۰، ص ۷۷ - ۷۸)

دکارت معتقد بود که ماده، ذاتاً امتداد است. از نظر او، تعاریفی مثل قوه و فعل، چون مبتنی بر تصورات کاملاً واضح و متمایز نیستند، نمی‌توانند مبنا و اساس علم ضروری (یقینی) قرار گیرند (صافیان و مومنی، ۱۳۹۰). به نظر دکارت، جوهر جسمانی و مقدار، با امتداد مکانی یکی هستند. همه تغییرات در ماده یا امتداد را هم نهایتاً می‌توان به حرکت تحویل

کرد. او می‌نویسد: «ماده می‌تواند تقسیم شود یا بر اساس اجزا خود حرکت کند و در نتیجه، مستعد تمام اثراتی است که به نظر ما می‌تواند از حرکت اجزاء آن پدید آید و تمام تنوعات ماده یا هر نوع دگرگونی در صور آن، ناشی از حرکت است» (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۲۹۰). از منظر وی، ماده، بی‌نهایت تقسیم‌شدنی است و تقسیم آن ناشی از حرکت است.

دکارت، همچنین تحلیل جسم به جسم تعلیمی و جسم طبیعی را رد می‌کند (همان، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹-۲۸۰). او معتقد است که کمیت و عدد، تنها در ذهن است که از محدود یا جسم جداست و در عالم خارج، جدا ساختن جزئی هرچند کوچک از جسم، معادل است با کاهش همان مقدار از جوهر جسم (همان، ص ۲۸۱). در واقع دکارت، امتداد را به معنای کمیت یا مقدار که در فلسفه ارسطو یکی از اعراض است، می‌گیرد؛ زیرا صورت جسمیه ارسطویی، قابل اندازه‌گیری نیست (همان، ص ۷۱). دکارت در رساله قواعد هدایت ذهن اذعان می‌کند برای آنکه بتوان دو چیز را مقایسه یا بدان‌ها استدلال کرد، لازم است به گونه‌ای کمی باشند (همان، ص ۱۹۰). او می‌نویسد: «حذف کمترین جزء از اجزای یک چنین کمیت یا جسم ممتدی درهرحال غیر ممکن است، مگر آنکه به همان مقدار، از جوهر آن جسم کاسته شود». وی عکس این قضیه را نیز صادق می‌داند (همان، ص ۲۸۱) و بدین گونه، تناظری یک به یک میان مقدار ماده جسم (m) و اندازه آن برقرار می‌سازد.

۱-۲. حرکت از منظر دکارت

دکارت تمام تغییرات و حرکتی را که فیلسوفان قبل از او، همچون ارسطو مطرح می‌کردند، به حرکت مکانی ذرات ماده تقلیل می‌دهد. او می‌نویسد «من حرکت دیگری غیر از حرکت مکانی را نمی‌توانم تصور کنم و نیز گمان نمی‌کنم بتوان چنین کرد». (همان، ص ۲۹۱) می‌توان علت این رویکرد را در تعریف او از جسم جستجو کرد. او در اصل ۱۹۸ از کتاب اصول خویش می‌نویسد:

«می‌توانیم مشاهده کنیم که گرما و کیفیات محسوس دیگر تا آنجا که در اشیاء وجود دارد و همچنین صور این اجسامی که مادی محض هستند از قبیل آتش، به وسیله حرکات بعضی اجسام دیگر در آنها ایجاد می‌شود و این اجسام، مجدداً حرکات دیگری را در اجسام دیگر ایجاد می‌کنند و ما

خیلی خوب می‌توانیم دریابیم که حرکت یک جسم چگونه می‌تواند معلول حرکت جسم دیگر باشد و با اندازه و شکل و وضع اجزای آن دگرگون شود. اما به هیچ وجه نمی‌توانیم بفهمیم که همین اشیاء (اندازه، شکل و حرکت) چگونه می‌توانند چیزی ایجاد کنند که اصولاً مخالف طبیعت خود آنها باشد؛ چنان‌که صور ذاتی و کیفیاتی واقعی وجود دارد که بسیاری گمان می‌کنند اینها در اجسام وجود دارند. ما همچنین نمی‌توانیم بفهمیم چگونه این صور یا کیفیات، دارای نیروی کافی برای ایجاد حرکت در اجسام دیگر هستند.» (همان، ۱۳۶۰، ص ۳۰۳)

ما نیز اگر صور و اعراضی را که عارض بر جوهر جسمانی می‌شود، مانند دکارت کنار بگذاریم و تنها مفهوم امتداد را نگه داریم، تصور حرکتی غیر از حرکت مکانی، غیر ممکن می‌شود. از نظر دکارت، «حرکت عبارت است از: انتقال جزئی از ماده یا یک جسم از کنار اجسامی که بدون فاصله با آن اتصال دارند و ما آنها را ساکن تلقی می‌کنیم به کنار اجسام دیگر» (همان، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲ - ۲۹۳). دوگانه‌انگاری مطلق و تفکیک وجود به ماده و روح باعث شد تا فرض وجود داشتن نیرو در ماده یا اعمال نیرو توسط ماده از نظر دکارت اشتباه باشد؛ چراکه نیرو در نگاه او هنوز مفهومی غیرمادی بود. لازم بود که ماده، از هرگونه محتوای روحانی و هرگونه تمایلات^۱ خالی شود. دکارت، تنها ویژگی‌های ماده را گسترش فضایی و حرکت ازلی آن می‌دانست.

او در تلاش برای حذف مفهوم نیرو از دستگاه نظری خود، به نظریه گردابه‌ها متوسل شد. او ادعا کرد که همه پدیده‌های فیزیکی را می‌توان از دو اصل سینماتیکی استخراج کرد: اصل پایستگی تکانه خطی - که از نظر او، نه یک نتیجه اصل لختی، بلکه محتوای فیزیکی آن بود - و نظریه گردابه‌های اتری در حال چرخش (Jammer, 1962, pp. 103 - 109). از نظر دکارت، جسم یا ساکن است یا متحرک و حرکت ذاتی، جسم نیست، برخلاف لایب‌نیتس. او معتقد بود جسم چیزی است که بتواند به طرق مختلف حرکت کند، اما نه به خودی خود؛ بلکه در اثر محرک خارجی که جسم با آن تماس پیدا می‌کند. از نظر وی، نیروی احساس و تفکر و

۱. در نظر گرفتن تمایل برای اجسام، ریشه در پذیرش مفاهیمی همچون: قوه، استعداد، هیولا و صورت داشت.

حرکت ذاتی، مختص جوهر غیرمادی است، نه جوهر جسمانی (احمدی، ۱۳۶۵، ص ۲۷). با حذف مفهوم نیرو^۱ که نشأت گرفته از این مطلب بود که دکارت، تحلیل جسم به قوه و فعل را قبول نداشت (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷)، تنها دو کمیت m که نمایانگر مقدار ماده بود و v که کمیت سرعت جسم بود، برای تحلیل حرکت اجسام باقی می ماند.

۱-۳. قوانین حرکت

دکارت مطرح کرد: «مقدار حرکتی که در دنیا تحقق می پذیرد، دائماً شباهت با خودش را حفظ می کند» و در اصطلاح ریاضی، جرم ضرب در سرعت، مقداری ثابت است؛ زیرا اگر غیر از این بود، دیگر اراده الهی «ثبات» نداشت، اما ذات خداوند و به تبع آن، اراده خداوند، متغیر نیست (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴). از نظر او، «خدا به شیوه های گوناگون، هنگامی که اجزای ماده را آفریده است، به آنها حرکت داده و آنها را به همان شکل و با همان قوانینی که به هنگام آفرینش آنها مراعات کرده است، حفظ می کند؛ بنابراین علی الدوام، مقدار مساوی از حرکت را در ماده ابقا می کند». (همان)

او قوانین حرکت را چنین بیان می کند:

قانون اول: «هر چیزی، تا آنجا که به حال خودش رها شده باشد، همواره همان حالت سکون یا حرکت را ادامه می دهد، مگر آنکه شیء دیگری به آن برخورد کند و مقداری از حرکت خود را به آن بدهد.» (buchdahl, 1963, pp.236)

قانون دوم: «هر جسم متحرکی، گرایش به ادامه حرکتش در یک خط مستقیم دارد؛ زیرا خدالایتغیر است و با یک عمل بسیار ساده، حرکت را در ماده حفظ می کند» (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹). این دو قانون، بیانگر مفهوم لختی هستند.

قانون سوم: اگر جسم متحرکی با اندازه حرکت کمتر، با جسم دیگری که اندازه حرکت بیشتری دارد برخورد کند، جسم اول، چیزی از حرکت خود را از دست نمی دهد، بلکه فقط تغییر جهت می دهد؛ اما اگر جسم اول، اندازه حرکت بیشتری داشته باشد، جسم دیگر را به حرکت درمی آورد و از حرکت خود، همان مقداری را از دست می دهد که به جسم دیگر منتقل کرده است (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). این قانون، بیانگر بقای تکانه است.

۱. منظور، نیروی درونی اجسام است، نه نیرو در مفهوم نیوتنی آن.

تأثیر یک جسم بر جسم دیگر و انتقال تکانه از یک جسم به جسم دیگر در اثر ضربه، ناشی از پذیرش دو مقدمه امکان پذیر بودن تأثیر و اثر بین اجسام و نبود نیروی درونی و ذاتی در آنهاست. اگر دکارت می خواست نیروی درونی برای جسم را در نظر گیرد که متغیر باشد، باید آن را نیز در قوانین حرکت خویش لحاظ می کرد؛ حال یا به نحو جمع کردن آن با تکانه یا به شکل دیگری، تأثیر آن را بر حرکت اجسام توضیح می داد. پذیرش نیروی متغیر درونی نیز مستلزم پذیرش تحلیل جسم به حالت بالقوه و بالفعل است، نه پذیرش تشکیل جسم از ذرات لایتغیر. این دو گزاره، همان گزاره‌هایی است که لایب‌نیتس آنها را رد می کند. به همین دلیل هم به جای تکمیل قانون پایستگی تکانه، آن را کنار می گذارد.

۲. مفهوم جسم از منظر لایب‌نیتس و قانون پایستگی انرژی

لایب‌نیتس، این را که جسم، صرفاً امتداد است رد می کند (راسل، ۱۳۸۲، ص ۹۱). او برای تحلیل جسم و حرکت آن، ایده موناها را مطرح می کند. موناها، جواهر جسمانی هستند که بعد ندارند و جسم را می سازند و از نوعی ادراک و شعور بهره مند هستند. این جواهر، با هم برهم کنش ندارند و هر نوع ارتباطی که میانشان می یابیم، به خاطر هماهنگی پیشین بنیاد است. لایب‌نیتس در مقاله «ملاحظات انتقادی درباره بخش عمومی اصول دکارت» می نویسد:

اینکه امتداد طبیعت مشترک، جوهر جهانی را تشکیل می دهد، آموزه‌ای است که... هرگز به اثبات نرسیده است. مسلماً از این تعریف، نه حرکت یعنی کنش را می توان استنتاج کرد و نه مقاومت یا نیروی انفعالی را. همان طور که در جای دیگر نشان داده‌ام قوانین طبیعت درباره حرکت و تصادم اجسام را نیز نمی توان از مفهوم امتداد استنتاج کرد. در واقع، مفهوم امتداد، مفهومی اولی و بسیط نیست... فضای خالی و امتداد، یکسان هستند و به نظر من، تحرک یا تداخل ناپذیری را تنها به وسیله امتداد نمی توان فهمید؛ بلکه به موضوعی نیازمند است که امتداد پیدا کند و نه تنها مکان را تشکیل دهد که آن را پر کند. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص ۷۰)

وی معتقد است که جسم و بعد، لازم و ملزوم یکدیگرند، اما برخلاف دکارت، بعد را

صفت اولیه جسم نمی داند. برخی دلایل وی بر این مدعا عبارتند از:

- عرض ملازم: از اینکه ادراک جسم، متضمن امتداد و حرکت است نمی‌توان نتیجه گرفت که جوهر جسم، امتداد است؛ زیرا امتداد، عرض است و شیء ممتد، مجموعه‌ای از جوهرها (مونادها) است. (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۹)
- عدم توجیه خواص مکانیکی: تنها خواص هندسی جسم، با امتداد و بعد، تبیین پذیر است، نه خواص مکانیکی آن. برای نمونه، در جسم، چیزهایی مانند حرکت، اتصال و صلیبیت را سراغ داریم که مفهوم امتداد، آنها را دربر نمی‌گیرد. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷-۱۱۰)
- مخالفت با تمایز: اگر ذات جسم، امتداد باشد، دو جوهر کاملاً یکسان وجود خواهد داشت که با اصل تمایز نمی‌سازد.
- امر محسوس: امتداد، محسوس است و جوهر، نامحسوس؛ پس امتداد، جوهر نیست.
- بخشی از ماهیت جسم: همان طور که عدد و زمان و حرکت، مقدار دارند، اما امتداد نیستند، مقدار هم داخل در ماهیت جسم است، اما کل ماهیت آن نیست. (لتا، ۱۳۸۴، ص ۵۰-۵۱)
- عدم واقعیت اجزا: اگر طبیعت و هستی، مجموعه‌ای از نیروها و توان‌ها باشد، پس اجزای تشکیل دهنده آن باید از واقعیت برخوردار باشد...؛ اما اگر جهان را به امتداد بشناسیم، چون تا بی نهایت قابل تقسیم است، هرگز به واپسین جزء نمی‌رسیم (خراسانی، ۱۳۵۴، ص ۴۰)؛ زیرا هیچ ممتدی نمی‌تواند جزء حقیقی مجموعه جوهرهای بالفعل باشد. (راسل، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴)
- ردّ فیزیکی: طبق نظر دکارتیان، بر اساس اصل «مانند» طبیعی اجسام، یعنی علت اینکه ماده در مقابل حرکت، مقاومت می‌کند، نمی‌توان فهمید که چرا یک جسم بزرگ، سخت‌تر از یک جسم کوچک به حرکت درمی‌آید. همان طور که نمی‌توان روشن ساخت چرا جسمی که در حرکت است نمی‌تواند جسم ساکنی را به حرکت درآورد، مگر اینکه در حرکت خود آن تأخیری رخ دهد. همچنین نمی‌توان تفاوت اصلی حرکتی که یک شیء در یک نقطه معین از مسیر حرکت خود دارد، با وضع

جسمی که اصلاً در حال سکون است را دریافت. در هر صورت، هیچ شیء نه به حرکت و نه به سکون، چندان الزام ندارد که هیچ عاملی نتواند وضع آن را تغییر دهد؛ بلکه گویی یک حد میانی وجود دارد که همان مقاومت یا نیرو است و در همین طبیعت میانی است که ماهیت جسم روشن می شود. (صناعی دره بیدی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۷ - ۲۷۸)

در واقع، لایب نیتس چون دلیلی نمی یابد بر اینکه تفکر و شعور، جوهری مستقل از جوهر جسمانی باشد و با توجه به این نکته که ما در واقع، تمایلاتی را در اجسام و جانداران می یابیم که صرفاً با امتداد، قابل توجیه نیست؛ مثل علاقه یک سنگ یا فنر وقتی رها می شود، برای بازگشت به حالت اولیه اش و قدرت ترمیم و بازسازی در گیاهان و جانوران و انسان ها، ترجیح می دهد همه اجسام، چه جاندار و چه غیر جاندار را صاحب سطحی از ادراک بدانند. همین طور هم صاحب نیرویی درونی که امکان اعمال این ادراک را به آنها بدهد. او این نیرو را نیروی حیاتی می نامد^۱. او به این شیوه، این سؤال جدی را که تفکر دکارتی در رابطه با نفس انسانی با بدن او داشت، کنار می گذارد.

لایب نیتس با این استدلال که: «آن کس که گرد مخلوطی سبز مشاهده می کند، در صورت به کار بردن ذره بین، دیگر این رنگ را نمی بیند؛ بلکه گردهایی زرد و گردهایی آبی را مشاهده خواهد کرد» مدعی می شود در خارج از ما، هیچ چیزی شبیه تصاویری که در ذهن داریم وجود ندارد (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۷۲). اینها همه پدیده‌هایی مانند رنگین کمان هستند که صرفاً ما آنها را تصور می کنیم؛ پدیده‌هایی که منشأ واقعی و حقیقی در خارج دارند، اما خود، حقیقتی واقعی نیستند.

او منشأ انتزاع این پدیده‌ها را جوهری غیر ممتد و مستقل از یکدیگر می داند که آنها را موند می نامد. مونهاها از نظر لایب نیتس، نیرویی حیاتی و نوعی ادراک دارند و به نحوی بیانگر تمام جهان هستند (همان، ۱۳۷۵، ص ۵۴ - ۵۵). البته وی چند نوع موند معادل انواع صور در فلسفه ارسطویی با سطوح مختلف ادراک و شوق در نظر می گیرد. (همان، ص ۸۶ - ۸۷)

۱. البته بعدها در فیزیک، این نیرو، انرژی جنبشی نام می گیرد.

۲-۱. حرکت از منظر لایب نیتس

لایب نیتس معتقد است از آنجا که در طبیعت هرگز دو موجود یکسان یافت نمی شود، باید در میان موناها تفاوت و تمایزی درونی باشد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳). این تمایز، همان تمایز در ادراک جهان است. البته تغییر در موناها، یک حادثه مستمر است؛ زیرا بازتاب تحول یک مونا، خود را در دیگر موناها نیز نشان می دهد. البته این نمایانگر، با فاصله موناها از یکدیگر مرتبط است و هرچه مونا دورتر باشد، بازتاب تحول آن مبهم تر خواهد بود.

لایب نیتس در مونا دولوژی می نویسد: «مخلوق از آن جهت که کمالی دارد، فاعل در خارج و از آن جهت که ناکامل است، فعل پذیر از دیگری خوانده می شود. بدین نحو، به مونا، از آن جهت که دارای ادراک های متمایز است، فعل را نسبت می دهند و از آن جهت که ادراک های مبهم دارد، انفعال را» (همان، ص ۱۴۵). البته در جوهرهای بسیط، این امر (تأثیر و تأثر)، جز تأثیر معنوی مونا در مونا دیگر نیست که همین میزان تأثیر هم مستقیم نیست؛ بلکه به واسطه اراده الهی است. از آن جهت که در صورت هایی، معقوله خداوند، یک مونا به حق خواستار این است که خدا در تنظیم موناها از دیگر موناها جدا شود، التفاتی به آن داشته باشد (همان، ص ۱۴۸). این خداوند است که هنگام آفرینش اشیاء، سلسله حرکت های اجسام و سلسله ادراک های موناها را چنان مقرر داشته است که همواره میان آنها مطابقتی تام و تمام مشاهده می شود. یک مونا، نه تنها چیزی از گذشته و آینده خود در خود دارد، که به نحوی، یک گسترش مکانی بی نهایت نیز دارد. (همان، ص ۱۵۸)

لایب نیتس در قسمت ۲۲ مونا دولوژی می نویسد: «همان گونه که حالت کنونی یک جوهر ساده طبیعتاً دنباله ای است از حالت پیشین آن، حال کنونی آن نیز باردار آینده آن است» (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴) و هیچ ادراکی، جز از ادراک دیگری حاصل نمی شود؛ همان طور که طبعاً ممکن نیست حرکتی جز از حرکتی ناشی بشود. (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵)

بنابراین، تنها تحلیلی که درباره حرکت اجسام می توان داشت، باید در ارتباط با تحول درونی اجسام باشد که هر حالتی در گذشته، سبب حالت بعدی جسم در زمان آینده باشد و هرگونه برهم کنشی که ما مشاهده می کنیم، تنها ناشی از هماهنگی پیشین بنیاد است و

به هیچ وجه در پی یک تأثیر واقعی یا انتقال نوعی یا صفتی نیست (همان، ص ۶۹). البته از نظر او، رابطه حال کنونی یک مونداد، هرگز ضروری نیست، حتی نسبت به حال پیشین خودش؛ زیرا اتصال دو حال پیاپی، مبتنی بر اصل میل به جانب کمال است. (همان، ص ۷۵)

۲-۲. قوانین حرکت از منظر لایب نیتس

چون لایب نیتس، به نسبی بودن فضا و زمان حکم می‌کند و آنها را مفاهیم ذهنی می‌داند که ذهن از نسبت اشیاء به وجود آمده از موندادها انتزاع می‌کند، ناچار است یا حرکت مطلق را نیز انکار کند یا در تعریف حرکت، برخلاف دکارت و نیوتن، حرکت مکانی را اصل نگیرد و به نوعی، به تعریف ارسطویی حرکت مبتنی بر قوه و فعل روی بیاورد یا هر دو.

(Earman, 1989, pp. 130 - 132)

لایب نیتس معتقد است برای اینکه بتوان گفت جسمی حرکت می‌کند، نیازمند آن هستیم که این جسم، نه تنها موضع خود نسبت به دیگر اشیاء را تغییر دهد، بلکه حاوی نیرو و کنشی در درون خود باشد (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۸۰). سکون، صرفاً درجه بی نهایت کوچک حرکت است. در عالم، هیچ چیز ساکن مطلق نیست.

حرکت بالفعل، چیزی نیست جز رشد یا افزایش تدریجی حرکتی که از قبل در جسم موجود است، و چیزی به جسمی که در آغاز جرم صرف است، اضافه نمی‌کند. حرکت بالفعل، همواره بر حرکت بالقوه یا نیرویی دلالت دارد - که هرچند ممکن است مشاهده نشود - رو به سوی پدیدار شدن به صورت حرکت بالفعل دارد. بنابراین حرکت، ناشی از تمایل درونی یا قوه حرکت درون خود شیء است. این تمایل درونی، امری اصیل و واقعی است، نه حرکت خارجی اجسام. چون طبیعت باید با امور واقعی سروکار داشته باشد، او مطرح می‌کند که مقدار این تمایل درونی (انرژی)، ثابت باقی می‌ماند، نه مقدار حرکت (اندازه حرکت).

انرژی، واقعیتی است که نه بالفعل محض است و نه بالقوه محض (Dutens, 1768, p.129)؛ زیرا استعداد محض برای حرکت، حرکت پذیری انفعالی صرف نیست و حرکت آشکارا بالفعل یا فعل به طور کلی هم نیست. حرکت، امری است میان فعل و قوه بودن؛ گرایش به ظهور نرسیده یا مهار شده که در شرایط مناسب، فعل را پدید می‌آورد.

قانون اول: عناصر ضروری هر موجود خلق شده عبارت است از: یک جسم مرکب و یک موند مرکزی یا کمال اول. جسم‌های مرکب مثل موجودهای ساده هستند؛ یعنی تأثیر متقابل کاملاً ایدئال مونها را با تأثیر مکانیکی خود تقلید می‌کنند؛ به نحوی که هر تغییر و تبدیلی که در جسم روی می‌دهد، همراه است با تغییر و تبدیلی مخالف و معادل در تمام اجسام دیگر. به این صورت که هر جسمی، آنچه در تمام اجسام دیگر روی بدهد را به نحوی احساس و ادراک می‌کند. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۸۹)

قانون دوم: هر چیز تا آنجا که به حال خودش رها شده باشد، همواره در آن وضعیت می‌ماند. (همان، ۱۳۷۲، ص ۸۶)

قانون سوم: بنا بر قانون قبلی، هر جسم متحرکی نیز مسیر خودش در خط مستقیم را ادامه می‌دهد.

قانون چهارم: لایب‌نیتس در مقاله «ملاحظات انتقادی» عنوان می‌کند: «به فرض آنکه خداوند اراده کرده باشد کمیت چیزی را ثابت نگه دارد، آن چیز، کمیت نیرو است نه کمیت حرکت» (همان، ص ۸۲). وی ادعا می‌کند که مقدار حرکت دکارتی، معیار عمومی نیرو نیست. او علت این بدفهمی را این می‌داند که در برخی از موارد، سرعت و جرم بر هم تأثیر دارند و یکدیگر را جبران می‌کنند. لایب‌نیتس مدعی است به همین دلیل است که دکارتیان به این نتیجه رسیده‌اند که جرم، ضرب در سرعت، در جهان ثابت می‌ماند. او می‌گوید در جایی که با دوشیء همگن سروکار داریم، می‌توان با یک تناسب ساده به جواب رسید؛ اما اگر موردی را در نظر بگیریم که دوشیء، نیروی (انرژی) مساوی دارند اما همگن نیستند، باید آنها را به شکل غیر مستقیم مقایسه کرد؛ یعنی با واسطه معلول‌های همگن پدیدآمده از آنها یا با مقایسه علل آنها؛ زیرا هر علت، نیرویی برابر با کل معلول خود دارد؛ یعنی برابر با معلولی که با مصرف کردن انرژی خود ایجاد می‌کند. (همان، ص ۸۳)

از نظر او، باید این انرژی (نیرو) را با کمیت اثری که ایجاد می‌کند، اندازه گرفت (مفهوم کار در فیزیک امروز)؛ یعنی با حرکتی که ایجاد می‌کند یا انرژی زنده‌ای که جسم به دست می‌آورد. لایب‌نیتس بیان می‌کند که نیروی یکسانی لازم است تا جسم a به جرم ۱ پوند را ۴ فوت بالا ببریم یا جسم b به جرم ۴ پوند را ۱ فوت. حال اگر هم این اشیاء از این ارتفاع رها شوند،

نیروی یکسانی ایجاد می‌کنند و همان گونه که تجربه نشان داده است، سرعت جسم a، دو برابر سرعت جسم b است:

$$v_a = 2v_b$$

با این فرض که نیرو با جرم متناسب است، معادله زیر صادق خواهد بود:

$$mf(v) = \text{نیرو}$$

از آنجا که هر دو نیرو برابرند، داریم:

$$m_b f(v_b) = m_a f(v_a)$$

و

$$v_a = 2m_b \text{ و } m_a = 4m_b$$

بنابراین:

$$4m_a f(v_b) = m_a f$$

$$f(2v_b) = 4f(v_b)$$

این معادله، بیانگر این است که تابع $f(v)$ باید تابع مربعی از متغیرش باشد یعنی v^2

در نتیجه آنچه پایسته است mv^2 است. (Jammer, 1962, pp. 158 - 169)

لایب نیتس عنوان می‌کند طبق محاسبات تجربی من، انرژی (نیرو) متناسب است با ارتفاعی که ممکن است اجسام سنگین با سقوط از آن، سرعت خود را به دست آورده باشند. همچنین چون معمولاً کل انرژی (نیرو) مورد نیاز برای صعود دوباره به همان ارتفاع یا برای ایجاد اثری دیگر باقی می‌ماند، نتیجه می‌شود که همان مقدار انرژی محرک (نیروی محرک) در عالم حفظ می‌شود. به عبارت دیگر در هر ساعت، همان قدر انرژی در عالم است که در هر ساعت دیگر. بنابراین داریم:

$$\begin{cases} E \propto v^2 \\ E \propto h \end{cases} \Rightarrow v^2 \propto h \Rightarrow mv^2 \propto h \Rightarrow \frac{1}{2}mv^2 = mgh$$

به عبارت دیگر، چون موناها (جواهر جسمانی) از هم مستقل هستند (و روی هم تأثیر ندارند)، انرژی کل هر جسمی ثابت است (لنا، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲). البته اگر استقلال موناها را

نپذیریم و صرفاً بپذیریم که اجسام از آنها تشکیل شده‌اند، می‌توان از ثابت بودن انرژی در جهان سخن گفت. ابن سینا گرچه مبتنی بر تعریفش، نوعی ادراک و شعور را برای اجسام مادی اثبات می‌کند (خصوصیت اصلی مونادها)، برخلاف لایب‌نیتس، تأثیر و تأثر بین اجسام را می‌پذیرد و با تحلیل عقلی جسم به هیولا و صورت تحولات درونی جسم را به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، مقدمات هر دو قانون پابستگی تکانه و انرژی را در فلسفه خویش اثبات می‌کند.

۳. مفهوم جسم از منظر ابن سینا

ابن سینا در کتاب «الحدود» درباره جسم می‌گوید: «جسم به صورتی که بتوان در آن ابعادی را از طول و عرض و عمق تصور نمود اطلاق می‌گردد و جسم به جوهری که از هیولا و صورت تألیف شده باشد و صفت بالا را داشته باشد، اطلاق می‌شود» (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۴۸). ابن سینا در این تعریف، به دو نکته اشاره می‌کند. نکته اول، وجود ماده و صورت در هر جسمی است. هر جسمی، جوهری است که از ماده و صورت تشکیل شده است. نکته دیگر اینکه علاوه بر ماده و صورت، ابن سینا به فصل جسم که همان قابلیت بعد داشتن است اشاره می‌کند. در واقع ابن سینا، هم مفهوم امتداد و هم تحلیل به ماده و صورت را در تعریف جسم اخذ می‌کند. او جسم را مرکب از جسم طبیعی و جسم تعلیمی در نظر می‌گیرد. جسم طبیعی (یا جوهر جسمانی)، متضمن وحدت شیء است، وقتی تنها تغییر شکل می‌دهد و دیگر خواصش ثابت می‌ماند؛ مانند مومی که تغییر شکل می‌دهد یا آبی که از ظرفی به ظرف دیگر منتقل می‌شود (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۶۶)، جسم طبیعی به طور ذهنی، قابل انقسام تا بی‌نهایت است. بنابراین حرکت جسم و زمان حرکت آن نیز تا بی‌نهایت قابل قسمت است و به همین جهت است که کمیتی قائم به جسم طبیعی، ضرورت می‌یابد که این کمیت را جسم تعلیمی می‌نامند و در جسم واحد، برحسب تبدیل اشکال آن تبدیل می‌شود. وی این کمیت (حجم یا جسم تعلیمی) را مقدار می‌خواند و از اعراض می‌شمارد (همان، ص ۶۱). ابوعلی سینا، این نکته را در عبارت «قد علمت ان الجسم مقداراً تخیناً متصلاً» (همان، ص ۶۳) متذکر می‌شود و آن را مقدمه‌ای برای اثبات آنکه جسم طبیعی در مقام تحلیل عقلی، به هیولا و صورت تقسیم می‌گردد، قرار می‌دهد.

ابوعلی سینا می‌گوید: «و تعلم ان المتصل بذاته غیر القابل للاتصال والانفصال قبولاً یكون هو بعینه الموصوف بالامرین جمیعاً» (همان، ص ۶۸). از نظر او، صورت جسمیه، ذاتاً متصل است و با توجه به اینکه جسم هم قابلیت اتصال و هم انفصال دارد، باید قوه‌ای که این قابلیت را دارد، غیر از وجود مقبول (صورت جسمیه) بالفعل باشد و همین طور غیر از هیئت و صورت آن؛ چراکه قوه شیء به معنی امکان آن است نه وجودش و این قوه، همان هیولاست. (همان، ص ۶۹)

بنابراین از منظر ابوعلی سینا، جسم از ماده (هیولا) و صورتی تشکیل شده است که یکی (هیولا) قابل انفصال و اتصال است و به هیچ‌یک از این دو به تنهایی متصف نمی‌شود و دیگری (صورت جسمیه)، متضمن امتداد مندی جسم مادی و یکپارچگی آن است و این دو با هم، جسم طبیعی را می‌سازند که فی نفسه متصل است و همین طور هم قابلیت انفصال و چند تکه شدن را دارد (همان، ص ۷۳ - ۷۵). ابوعلی سینا تصریح می‌کند: «الهیولی قد تخلو ایضاً عن صور اخر» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۴) و تنها جسمی که غیر از صورت جسمیه و صورت عنصری، صورت معدنی نیز داشته باشد، در بیرون قابل مشاهده است (همان، ص ۲۸۶). این صورت‌ها برخلاف صورت جسمیه، همیشه ملازم هیولا نیستند؛ گرچه جسم در خارج، هرگز بدون یکی از عناصر اربعه یافت نمی‌شود؛ زیرا این صورت‌ها باعث می‌شوند جسم راحت یا سخت، تغییر پذیرد و این صور چون ذاتی جسم نیستند، پس به خاطر علتی در جسم محقق می‌شوند و همین طور هم این صور نوعیه‌اند که تعیین می‌کنند جسم چه شکل خاصی داشته باشد و در چه مکانی قرار گیرد. این اجسام به خاطر این صورت‌هاست که جهت خاصی را می‌گیرند و آثار معینی را پیدا می‌کنند (همان، ص ۱۳۵ - ۱۳۹) و مکان طبیعی اجسام نیز به وسیله این صور تعیین می‌شود.

ترکیب این صور نوعیه، باعث ایجاد صورت معدنی می‌شود و انواع مختلف ترکیبات شیمیایی را پدید می‌آورد. همچنین خواص مختلف این ترکیبات، به خاطر برهم‌کنش (تفاعل) کیفیت‌های متضاد در عناصر نوعیه‌ای است که اجزای کوچک آنها با هم تماس می‌یابند و قوای یکی در دیگری تأثیر می‌گذارد و در نتیجه، خواص نهایی جسم در اثر این تأثیر و تأثر متقابل، تکوین می‌یابد و ظاهر می‌شود و چون خواص نهایی جسم، تابع نسبت عناصر نوعیه است، هر کیفیتی در جسم می‌تواند به طور پیوسته، شدت و ضعف پذیرد

(چون مقادیر، تابعی نهایت، قابل قسمت‌اند). البته نسبت این صور، که عارض بر جسم می‌شوند، صرفاً علت معده هستند برای صورت معدنی خاصی که خواص جسم (به غیر از امتدادمندی و حجم آن) را تعیین می‌کند. (همان، ص ۳۳۸-۳۴۰)

این صورت‌ها هستند که جسم را مناسب اعراضی که بر جسم عارض می‌شود می‌گرداند (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۹۲). از نظر وی، چون حرکت‌های طبیعی اجسام، غایتی دارند که جسم برای رسیدن به آن مکان که اقتضایش را دارد حرکت می‌کند، می‌توان پی برد که جسم، نوعی شعور و ادراک دارد که به خاطر آن، قبل از اینکه به مکانی برسد که اقتضای بودن در آن را دارد (که علت غایی حرکتش است)، به نوعی بدان علم دارد و این غایت، نه به نحو وجود خارجی در جسم محقق است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۵۵). بنابراین در دیدگاه ابن سینا، هر جسمی متشکل از ذاتیات (ماده و صورت) است و اعراضی دارد که در حرکت خود آن یا تحریک اجسام دیگر مهم هستند.

۳-۱. حرکت از منظر ابن سینا

در واقع ابن سینا با تکیه بر دو عنصر امتدادمندی و تحلیل جسم به ماده و صورت، در پی تحلیل حرکت اجسام برمی‌آید و بر اینکه هم علت‌های درونی و هم علل مادی بیرونی، در حرکت جسم دخیل هستند، تاکید می‌کند. او استدلال می‌کند با توجه به آنکه سرعت جسم متحرک به اندازه آن و تخلخل و تکاثف آن و آنچه که در آن حرکت می‌کند وابسته است، پس میل طبیعی که علت درونی حرکت جسم است، تنها عامل حرکت جسم نیست؛ بلکه میل، سبب قریب حرکت است و برحسب علت فاعلی حرکت می‌توان آن را چند دسته کرد از جمله: میل طبیعی جسم به حرکت به سمت مکان خاص خودش و میلی که در جسم در اثر تأثیر محرک خارجی ایجاد می‌شود (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۳). بنابراین از نظر ابن سینا، حرکت جسم را می‌توان به حرکت قسری و طبیعی تقسیم کرد. در حرکت قسری، صور جسم، ثابت می‌مانند و تنها عرض آن تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، تنها شکلی از حرکت که دکارت آن را قبول دارد و در اثر تأثیر جسمی بر جسم دیگر (برهم‌کنش دو جسم) اتفاق می‌افتد، حرکت قسری است. علت این حرکت را دکارت و ابن سینا میلی می‌دانند که در جسم ایجاد می‌شود و سبب می‌گردد حرکت

با همان سرعت قبلی، بعد از برخورد دو جسم، به حرکت خود ادامه دهد. البته دکارت تصریح می‌کند این میل، مقداری از حرکت است که جسم اول به دوم انتقال می‌دهد. ابن سینا چون تحلیل عقلی جسم را به ماده و صورت قبول دارد، علل درونی را نیز از جمله علت حرکت جسم می‌شمارد. حرکت طبیعی در اثر همین علل صورت می‌گیرند. البته لایب نیتس نیز به علل درونی اذعان دارد، اما چون اعراض را پدیدار می‌داند و برهم‌کنش بین اجسام را نیز قبول ندارد، تنها درباره همین علل سخن می‌گوید.

۲-۳. قوانین حرکت از منظر ابن سینا

از نظر ابن سینا، هر نوع تغییر و حرکتی در جسم باید یا در اثر جسم دیگری باشد یا به قوه فائضه‌ای درون خود جسم برگردد. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۴)

قانون اول: حرکت جسم آنگاه که تنها به خاطر میل طبیعی‌اش باشد مستقیم است (همان، ص ۲۹۵). البته این در مورد اجسام زمینی صادق است و اجرام آسمانی، تحت تأثیر میل طبیعی‌شان، حرکت دورانی دارند.

قانون دوم: ابوعلی سینا تصریح می‌کند هیچ شی‌ای نمی‌تواند خود به خود ساکن یا متحرک شود یا تغییر شکل دهد یا کار دیگری بکند (همان، ص ۱۹۳)؛ بنابراین علت حرکت، یا رفع مانع خارجی است که تا لحظه‌ای قبل جسم را به اجبار در مکانی غیر از مکان طبیعی خودش نگه داشته بود یا جسمی خارجی که با تأثیر گذاشتن بر جسم مورد نظر، آن را به اجبار به حرکت وامی‌دارد.

قانون سوم: قوای موجود در جسم، سه دسته‌اند:

- قوه‌ای که کمالات جسم همچون شکل و موضع آن را حفظ می‌کند و هنگامی که شکل یا محل جسم تغییر کند سعی می‌کند آن را به صورت اول برگرداند به صورت غیرارادی.

- قوه‌ای که در اجسام وجود دارد و باعث می‌شود جسم، کار انجام دهد البته با کمک آلت‌های مختلف.

- قوه‌ای که در اجسام وجود دارد و باعث می‌شود جسم، کار انجام دهد، اما نه با آلت، بلکه با اراده جهت دار ثابت.

از نظر وی، این قوا صورت‌هایی در اجسام طبیعی هستند (همان، ص ۱۹۴). به عبارت دیگر، این سینا عوامل حرکت را به دو گروه خارجی و درونی تقسیم می‌کند. عامل خارجی، سبب حرکت قسری می‌گردد. این حرکت قسری، گاه صرفاً اعراض جسم را تغییر می‌دهد و گاه آنقدر قوی است که سبب تغییر در صورت جسم می‌گردد. عامل درونی نیز سبب حرکت طبیعی می‌گردد که خود دو حالت دارد: یکی که سبب حرکت جسم به سمت مکان طبیعی‌اش می‌گردد و دیگری که نشأت گرفته از اراده جهت‌دار ثابت است.

با توجه به آنکه فیزیک درصدد است تا با استفاده از مبانی پذیرفته شده‌اش در باب حرکت اجسام و علت‌هایی که برای حرکت آنها پذیرفته است، معادلاتی ریاضی برای حرکت ارائه دهد و با توجه به آنچه ابن سینا در باب حرکت اجسام مطرح می‌کند، معادله‌ای که برای حرکت اجسام (بی‌جان) می‌توان نوشت باید صورتی مشابه زیر داشته باشد:

$$F(P, E, m, t_1) = F(P, E, m, t_2)$$

در جایی که P نمایانگر تکانه و E نمایانگر انرژی و m بیانگر کمیتی است که جسم را تعیین می‌کند و t زمان را نشان می‌دهد:

$$F(P, E, m, t_2) = F(P, E, m, t_1 + \Delta t)$$

$$\lim_{\Delta t \rightarrow 0} F(P, E, m, t_1 + \Delta t) = F(P, E, m, t_1) + \alpha$$

که α می‌تواند هر مقداری از جمله صفر باشد.

بدیهی است که به دست آوردن معادله دقیق با اعمال شرایط مرزی ممکن است که از بحث این مقاله خارج است. باید توجه داشت که هدف فیزیک، به دست آوردن معادلاتی ثابت است که حرکت اجسام را توصیف کنند.

۴. مقایسه تحلیلی تاثیر تعریف جسم بر تبیین حرکت

ابوعلی سینا با تکیه به دو مشاهده روزانه متصل بودن اجسام و قابلیت آنها برای چند تکه شدن، بر اینکه هر جسمی مرکب از قوه و فعلیتی است، دلیل می‌آورد. از نظر او، این اتصال همان امتدادی است که ما جسم را خالی از آن در جهان خارج نمی‌یابیم. البته او برای کمیت پذیر کردن جسم طبیعی که آن را متشکل از هیولا و صورت می‌داند، جسم تعلیمی را

نیز بدان می‌افزاید. در نتیجه، وی در تبیین حرکت، هم به تغییر صورت‌ها و هم تغییر اعراض توجه می‌کند و برای هر حرکت، چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی برمی‌شمرد.

در حالی که دکارت با معیار «وضوح» و «تمایز» چون دو مفهوم قوه و فعلیت (هیولا و صورت) از نظرش به اندازه کافی «وضوح» و «تمایز» ندارند، از تحلیل عقلی جسم صرف نظر می‌کند و تنها خصوصیت «امتداد مندی» را معرف و تبیین‌کننده همه خواص اجسام می‌شمارد و سعی می‌کند همه تحولات و تغییرات را بر حسب حرکت اجزای اجسام تبیین کند. در واقع، با حذف مفهوم ماده و صورت از تعریف جسم، چیزی دیگر که تغییر پذیرد جز ابعاد و سرعت ذرات باقی نمی‌ماند تا تحلیل حرکت بر آنها استوار گردد.

او مانند ابوعلی سینا معتقد است جسم مانند هر کمیت متصل ریاضی دیگری، قابل قسمت تا بی‌نهایت است؛ البته با این تفاوت که دکارت، مفاهیم جسم طبیعی و جسم تعلیمی را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها در مورد اجسام عینی سخن می‌گوید و ابوعلی سینا این حرف را در مورد جسم تعلیمی می‌زند؛ البته قابل انقسام بودن جسم طبیعی را نیز به تبع آن صحیح می‌شمارد. دکارت با نوع تحلیلی که از جسم دارد، علت حرکت اجسام را در خارج جستجو می‌کند. او علت اولی حرکت اجسام را خداوند می‌داند که مقدار خاصی از حرکت را در جهان ماده خلق کرده و به طور مداوم آن را حفظ می‌کند. او علت تغییر سرعت اجسام را برخورد آنها با هم و جابجایی اندازه حرکت از یک جسم به جسم دیگر می‌داند. به عبارت دیگر، در برخورد یک جسم، مقداری از حرکت خود را به جسم دیگر می‌بخشد و این گونه، مقدار کل اندازه حرکت در عالم ثابت می‌ماند.

برخلاف او، لایب‌نیتس با تکیه بر اینکه جسم صرفاً امتداد نیست، مدعی می‌شود ذات جوهر جسمانی، غیر کمی است. او از مفهوم نیروی فعال (انرژی) بهره می‌گیرد. او نیز تحلیلش را بر جسم بار می‌کند که در مرحله بعدی می‌تواند صورت‌ها و فعلیت‌های جدیدی را که از ازل، خداوند در آن استعدادش را گذاشته، بگیرد. البته از نظر او جسم می‌تواند همان طور که از قوه به سمت فعلیت برود، از فعلیت نیز به سمت قوه حرکت کند؛ برخلاف ابن سینا. او با مطرح کردن «هماهنگی پیشین‌بنیاد» سعی می‌کند از تأثیر و تأثر اجسام برهم صرف نظر کند؛ چون از نظر او، همه چیز از جوهری مستقل که هیچ

تأثیری برهم ندارند به اسم موندات تشکیل یافته است. این که لایب نیتس اعراض را صرفاً پدیدارهایی می‌شناسد که تصور ذهنی ما از جهان خارج را شکل می‌دهند، سبب می‌شود تا تأثیرات اجسام بر یکدیگر را نیز واقعی نشمارد.

در این میان ابوعلی سینا، در تحلیل خویش از اجسام، قوه و فعلیت را می‌پذیرد. البته او جسم را متشکل از سه مرتبه هیولا، صورت جسمانی و جسم تعلیمی که معروض آن دو واقع می‌شود می‌داند. او در مرتبه بعد، صورت‌های دیگری را بر روی جسم قرار می‌دهد. خواص دیگری را که ما در اجسام می‌شناسیم به علت این صورت‌هاست. البته در مقایسه دیدگاه ابوعلی سینا با لایب نیتس باید به این سخن لایب نیتس اشاره کرد: «هرگاه تفاوت میان حالت‌ها را بتوان به کمتر از هر مقدار مفروض تقلیل داد (بتوان به سمت صفر میل داد)، مقدمات و لوازم آن حالت را نیز می‌توان به کمتر از هر مقدار مفروض تقلیل داد. مثلاً می‌توان سکون را سرعت بی‌نهایت اندکی شمرد یا یک کندی بی‌نهایت. بنابراین آنچه درباره کندی و سرعت صادق است باید درباره سکون نیز صادق باشد.»

گرچه خود او اذعان می‌کند: «حقاً در اشیاء مرکب، گاه اندک تغییری، اثری عظیم پدید می‌آورد... اما این امر خلاف اصل ما نیست و چه بسا در حقیقت بتواند مطابق اصول عام تبیین گردد. اما در خصوص عناصر یا اشیاء بسیط، چنین اموری نمی‌تواند رخ دهد که اگر جز این بود طبیعت، ثمره حکمت بالغه نمی‌بود.» (لنا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۱)

این مطلبی است که در حکمت سینوی به چشم نمی‌خورد و البته این نگاه، تأثیر جدی بر پدید آمدن حساب دیفرانسیل و رویکرد ریاضی حاصل از آن در فیزیک داشته است. همین‌طور باید در نظر داشت که هندسه اقلیدسی هندسه‌ای بود که درباره شکل‌های ذهنی به صورت کل‌های جدای از هم بحث می‌کرد و امکان تحلیلشان را به عناصری که ترکیب یا تابع آنها باشند در نظر نمی‌گرفت (همان، ص ۱۰۲)، اما پیوند جبر و هندسه در هندسه تحلیلی، راهی جدید و متفاوت را پیش روی فیزیک گشود. ما البته شاهدیم که مکانیک کلاسیک امروزه بر هر دوی این شالوده‌های ریاضی استوار شده است و توفیقات خود را مدیون همین ریاضیات است.

نتیجه‌گیری

در تعریف ابن سینا، هم ماده و صورت که از ذاتیات هستند موجود است و هم خاصه جسم که حجم معین داشتن است. به عبارتی، ابن سینا در تعریف جسم، رسم تام آن را بیان می‌کند.

اما دکارت در تعریف جسم، تنها عنصر حجم داشتن (امتدادمندی) را لحاظ می‌کند و به این نکته توجه نمی‌کند که اجسام مختلف، حجم‌های متفاوت دارند و بنابراین لازم است میان قابلیت حجم داشتن و داشتن حجم معین، تمایز قائل شد؛ به ویژه اینکه ما شاهد تغییر حجم اجسام نیز هستیم و همچنین به دلیل حرکت اجسام، ما در تحلیل عقلی حرکت و تغییر اجسام، به دو جزء در تعریف جسم نیازمندیم که یکی وجه ثابت جسم باشد و دیگری وجه متغیر آن. دکارت چون در تعریف جسم، تنها به بیان خاصه آن (عرض لازم) می‌پردازد، تصویری ناقص از حرکت جسم ارائه می‌دهد. لایب‌نیتس نیز گرچه به این نکته توجه می‌کند که باید در تحلیل عقلی، به ماده و صورت قائل شود؛ چون اعراض را پدیدارهایی می‌داند که واقعیت خارجی ندارند، عرض لازم جسم را که همان حجم معین داشتن است از بحث خویش حذف می‌کند و در نهایت، این رویکرد به نفی قانون بقای حرکت از جانب وی منجر می‌شود.

دکارت با توجه به نگاه دوآلیستی و اینکه تاثیر عالم مجرد بر ماده را قبول ندارد، از اینکه خداوند عالم، ماده را با اندازه حرکتی (تکانه خطی) ثابت در ابتدا خلق کرده است و دیگر نیز بر عالم ماده تاثیری ندارد، سخن می‌گوید. نتیجه این نگاه این است که دیگر جز برخورد اجسام با یکدیگر، عاملی برای تغییر آنها لازم نیست. در این تفکر مکانیکی، کافی است شرایط تولید جهان (مکان، جرم و سرعت اجسام) را بدانیم تا تمامی حوادث عالم را پیش‌بینی کنیم. بدین ترتیب دیگر نیازی به مفاهیمی همچون ماده و صورت برای تحلیل حرکت اجسام نیز نداریم و تنها مفهوم امتداد (حجم داشتن و از دیدگاه دکارت، متناظر با آن جرم داشتن) برای تحلیل حرکت کفایت می‌کند.

در نقطه مقابل دکارت، لایب‌نیتس قرار می‌گیرد. او تاثیر و تأثر و رابطه علی-معلولی میان اجسام را نفی می‌کند. در فلسفه وی، اراده الهی، در قالب تغییرات انرژی جنبشی به

پتانسیل و بالعکس رخ می‌نمایاند. بنابراین لایب‌نیتس نیازی به تکیه بر روی مفهوم امتداد نمی‌یابد و این مفهوم را در تحلیل خویش از حرکت کنار می‌گذارد.

در دیدگاه ابن‌سینا، هر جسمی متشکل از ذاتیات (ماده و صورت) و عرضیات است. مثلاً حجم داشتن، عرض لازم جسم است. بنابراین وی در تبیین حرکت جسم، به تغییر هم در ذات جسم و هم در اعراض آن توجه می‌کند و برای هر حرکتی، چهار علت برمی‌شمرد: علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی.

علت مادی و صوری، منشا تحول در ذاتیات جسم هستند یا به عبارت دیگر، قابلیت جسم برای تغییری (حرکتی) خاص را نشان می‌دهند. البته علت صوری، گاه نمایانگر علت غایی برای حرکت طبیعی نیز هست. علت فاعلی حرکت را می‌توان چند دسته کرد از جمله: میل طبیعی جسم به حرکت به سمت مکان خاص خودش و میلی که در جسم در اثر تأثیر محرک خارجی ایجاد می‌شود. محرک خارجی، علتی خارج از جسم است که سبب تغییر در عوارض جسم و گاه سبب تغییر در ذات جسم به طور دائم می‌گردد. محرک خارجی، تا زمانی که سبب تغییر در ذات جسم نگردد و صورت عنصری یا دیگر صور آن را تغییر ندهد صرفاً حرکتی قسری در جسم ایجاد می‌کند. نفی ذاتیات جسم و خلاصه کردن جسم در امتدادمندی آن و برگرداندن همه عوارض جسم به حجم و سرعت ذرات تشکیل‌دهنده جسم سبب می‌گردد تا وی از توضیح بسیاری از پدیده‌های فیزیکی که امروزه با استفاده از قانون بقای انرژی توصیف می‌شوند، عاجز بماند.

لایب‌نیتس نیز تنها به تحول ذاتی اجسام نظر می‌کند و حتی عرض‌هایی چون حجم جسم و مکان و زمان را ناشی از تصور ناظر می‌داند. لایب‌نیتس با رویکردی که دارد و با حذف عوارض جسم، تأثیر محرک خارجی را بر اجسام، در تحلیل خود از حرکت حذف می‌کند.

در واقع، تعریف کامل‌تری که ابن‌سینا از مفهوم جسم ارائه می‌دهد سبب می‌شود تا تبیین دقیق‌تری از بحث حرکت اجسام داشته باشد که این نشأت‌گرفته از این نکته است که تعاریف دکارت و لایب‌نیتس به نحوی جدلی است؛ درحالی‌که ابن‌سینا با استفاده از منطق و برهان، تعریف خویش را ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

(فارسی)

۱۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹م)، الحدود، قاهره: الهیه المصریه العامه للكتاب.
۱۹. _____ (۱۳۶۴ش)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. دکارت، رنه (۱۳۶۰ش)، اصول فلسفه، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: آگاه.
۲۱. _____ (۱۳۹۰ش)، اصول فلسفه، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۲. _____ (۱۳۶۱ش)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۴ش)، از برون تا هگل، تهران: دانشگاه ملی ایران.
۲۴. راسل، برتراند (۱۳۸۲ش)، شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس به ضمیمه قطعات برجسته، ترجمه: ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
۲۵. صافیان، محمد‌جواد و مومنی، ناصر (۱۳۹۰ش)، «بررسی تطبیقی مفهوم مکان نزد ارسطو، دکارت و هیدگر»، متافیزیک، ش ۹-۱۰، ص ۶۵-۷۶.
۲۶. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲ش)، فلسفه لایب‌نیتس، تهران: ققنوس.
۲۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۴ش)، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۹ش)، فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: علی کرباسی‌زاده اصفهانی، تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.
۲۹. کلارک، ساموئل (۱۳۸۱ش)، مکاتبات لایب‌نیتس و کلارک، ترجمه: علی ارشد ریاحی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. لتا، رابرت (۱۳۸۴ش)، فلسفه لایب‌نیتس، ترجمه: فاطمه مینایی، تهران: هرمس.
۳۱. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵ش)، منادولوژی، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۲. _____ (۱۳۷۲ش)، منادولوژی و چند مقاله دیگر، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

لاتین)

33. buchdahl, gerd (1963), The relevance of Descarted's philosophy for modern philosophy of science, Vol1, No3, The british gornal for the philosophy of science.
34. Dutens, Louis (1768), Fontenelle, "Eloge", in G. W. Leibniz, Opera Omnia. Geneva.
35. Earman, John (1989), World Enough and Space _Time (Absolute versus Relational Theories of Space and Time). London: The MIT Press.
36. Jammer, Max (1962), Concepts of force "a study in the foundations of dynamics". Harvard university press, massachusett.
37. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900), Système nouveau de la nature, Oeuvres philosophiques de Leibniz, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, tome premier (pp11. 635_644).

تحلیل ارکان معرفت‌شناسی اشراقی و تأثیر آن در اندیشه‌های اسلامی

فاطمه شریف فخر^۱

چکیده

دیدگاه اشراقی به معنای دیدگاه قائل به نقش اشراق و افاضه عالم بالا در هستی جهان و موجودات و نیز در معرفت‌یابی انسان، دیدگاه مهمی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی و غیراسلامی است. جمعی از فیلسوفان و عارفان مسلمان و غیرمسلمان، مباحث معرفت‌شناختی خود را حول اشراق مطرح کرده‌اند. این مقاله می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی و استنباطی، به تحلیل مفهوم اشراقی‌شناختی و عناصر مهم آن، به منظور درک هویت این نوع اشراق (در قلمرو عقل و فوق عقل) و کشف عناصر مشترک آن در دیدگاه‌های اشراقی اسلامی بپردازد و به این سؤال پاسخ دهد که اشراقی‌شناختی یا اشراق در حوزه شناخت، چیست و چه عناصری در آن نقش دارد؟ بر پایه این تحلیل، اشراق مادی و حسی، نقش زیادی در دیدگاه‌های اشراقی دارد و تبیین اشراق غیرمادی، از رهگذر آن انجام می‌شود. یکی از عناصر و جنبه مشترک این دیدگاه‌ها، محوریت نور و تابش نور، و دیگری باور به خداست که در نقش اشراق‌کننده قرار دارد. درباره چیستی اشراق، دو دیدگاه، قابل استخراج است: ۱. اشراق، مقدمه معرفت است؛ ۲. اشراق، مربوط به مرحله تحقق معرفت است. در دیدگاه‌های اشراقی، مسئله اصلی، ظهور نور از مراتب بالا بر پایین، و آشکار شدن معلوم (حقیقت) برای اشراق‌شونده (فاعل شناسا) است. این حقیقت، یا نور-نور غیرمادی- است یا تشبیه به نور شده و یا در اثر فعالیت نوعی نور معقول، برای انسان قابل شناخت می‌شود. از جمله نتایج معرفت‌اشراقی، علم اشراق‌کننده به اشراق‌شونده، و علم اشراق‌شونده به اشراق‌کننده نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی اشراقی، معرفت‌شناسی اشراقی، اشراق، عناصر اشراق، نور، شناخت.

۱. استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه و مدرس جامعه الزهراء (ع)، قم، ایران؛ shariffakhr@yahoo.com

مقدمه

یکی از دیدگاه‌های مهم در حوزه شناخت‌شناسی، بر محور «اشراق» و نقش آن در شناخت انسانی قرار دارد. این دیدگاه، معنون به معرفت‌شناسی اشراقی (اشراق‌شناختی) است که اشراق و افاضه نور را در مراتب گوناگون شناخت، از حسی تا شهودی، می‌داند و البته تبیین آن در این مراتب و در نگاه اندیشمندان، دارای تفاوت‌هایی است. پایه و ریشه این نوع نگرش به شناخت، هستی‌شناسی اشراقی و تبیین هستی و پیدایش آن، در قالب نور و افاضه نور است. (محمدرضایی و سعادت، ۱۳۸۹ و ابراهیمی دینانی، محقق داماد و دهباشی، ۱۳۷۲)

اشراق در لغت، به معنای درخشیدن، نورافشانی و تابان و روشن شدن است که به طور خاص، در مورد طلوع و درخشش خورشید به کار می‌رود (دهخدا، ۱۴۰۰/۰۱/۲۰ و اشراق به نقل از منتهی‌الارب، تاج‌المصادر، آندراج، غیاث، فرهنگ نظام). اشراق، در اصطلاح معرفت‌شناسی، درخشش نور یا درخشش فهم و بینش انسان به واسطه نور است که در اثر آن، چیزها روشن می‌شود. این نور، در باطن انسان تجلی کرده، می‌درخشد و باعث دیده شدن حقایق می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۰/۰۱/۲۰ و Markus, 2006, p. 579). از مفاهیم دیگری که در دیدگاه‌های اشراقی، نقش مهمی داشته و هم‌پایه مفهوم اشراق به کار می‌رود، فیض، افاضه و تجلی است. فیض و افاضه در لغت، به معنای ریزش و اعطا کردن، و در اصطلاح، به القای چیزی در قلب از راه الهام و بدون زحمت اکتساب، تعریف شده است (سجادی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). تجلی نیز در لغت به معنای ظهور و انکشاف (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۰) و در اصطلاح، عبارت از انکشاف حقایق انوار غیب برای قلب‌های صاف و خالص است (سجادی، ۱۳۳۸، ص ۷۶). شاید در اینجا و همین مقدار بتوان گفت که فیض و افاضه، از منبع صورت می‌گیرد و هویت نوری آن با تعبیر «اشراق» معرفی می‌شود و تجلی، جای‌گرفتن افاضه و اشراق در محل آن است. به دیگر سخن، افاضه و اشراق، بیانگر فعل فاعل، و تجلی، بیانگر قبول قابل است.

نگرش معرفت‌شناسی اشراقی، در بین اندیشمندان زیادی اعم از مسلمان و غیرمسلمان رسوخ پیدا کرده و یکی از وجوه مشترک ایشان را تشکیل می‌دهد. به واسطه این دو ویژگی، بررسی و تحلیل اشراق از دید این نظریه‌پردازان، از مسائل قابل تأمل و

نیازمند پژوهش است و تعیین جایگاه و هویت اشراق در معرفت، مستلزم بررسی اطراف نظریه اشراق از دید آنان است. ما در این نوشتار، با روش توصیفی-تحلیلی و استنباطی، این مسئله را از دیدگاه اندیشمندان مسلمان پیگیری و بررسی می‌کنیم که هویت اشراق شناختی چیست و چه عناصری در آن نقش دارد؟

پژوهش حاضر با هدف روشن‌سازی مفهوم اشراق شناختی و کشف عناصر دخیل در آن، بر اساس نگرش حکمت اشراق (شیخ اشراق و شارحان و محققان وی) و با بهره‌گیری و استشهاد از نقطه نظرات برخی اندیشمندان اسلامی، مانند ابوحامد غزالی، صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی انجام شده و تصریح به افاضه نور و اشراق معرفت در اندیشه و آثار این متفکران، یکی از ملاک‌های این بهره‌گیری بوده است. از طرفی، با اینکه اشراق شناختی در برخی دیدگاه‌ها، درک حسی و خیالی را هم دربرمی‌گیرد و در اینجا به مناسبت بحث، از تبیین‌های شیخ اشراق درباره درک حسی، بهره برده شده است، اما شاهد اصلی ما، اشراق در حوزه شناخت عقلی و عرفانی یا فوق حسی و خیالی است.

تحقیقات پیشین صورت گرفته در این زمینه، اولاً و به طور معمول، به بررسی دیدگاه یک یا دو متفکر خاص محدود بوده و ثانیاً یا به صورت موضوع محور به تحلیل ابعاد گوناگون اندیشه این شخصیت‌ها پرداخته و یا به صورت مسئله محور به بُعدی متفاوت با مسئله این پژوهش توجه کرده که در نتیجه، تحلیل مفهوم و هویت اشراق را همسان با نگاه و روش این نوشتار، قرار نداده است. نمونه‌هایی از این تحقیقات عبارت است از: کتاب‌ها و آثار عمومی و تخصصی هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی (با عنایت به جنبه اشراقی آن)؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، اثر غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، نوشته حسین ضیایی؛ سهروردی و مکتب اشراق، از مهدی امین‌رضوی؛ قطب‌الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفه اسلامی، اثر جان والبریج؛ نور در حکمت سهروردی، توسط سیما نوربخش؛ اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی، نوشته مهدی قوام‌صفری و معرفت‌شناسی شیخ اشراق، اثر مسعود امید.

در نوشته حاضر می‌کوشیم با مبنا قرار دادن دیدگاه‌های اندیشمندان اشراقی، عناصر دخیل در نظریه اشراق را استخراج کرده و به تبیین و تحلیل مفهوم و عناصر اشراق دست

یابیم. بدین منظور، نخست، ارتباط اشراق با نور و تابش نور نشان داده و مشخص می‌شود که نقش نور در معرفت یا نور بودن خود معرفت، رکن معرفت‌شناسی اشراقی است. سپس به بررسی عناصر دخیل در اشراق، یعنی اشراق‌کننده، اشراق‌شونده، اشراق و نتیجه آن - که معرفت اشراقی است - پرداخته خواهد شد. در این بررسی نیز محوریت خدا و مبادی واسطه، به عنوان اشراق‌کننده ثابت می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که ارکان و ملاک‌های اشراقی بودن معرفت را وجود اشراق‌کننده ماورایی و نور، به عنوان مقدمه یا خود معرفت، تشکیل می‌دهد. افزون بر این، دسته‌بندی لفظ‌شناسانه و معناشناسانه آنچه در این فرایند، اشراق می‌شود (اشراق‌شده) و همچنین معرفت اشراقی متقابل بین اشراق‌کننده و اشراق‌شونده - در قالب نتیجه این فرایند و متناسب با مرتبه اشراق‌کننده و میزان آمادگی اشراق‌شونده - نیز از دستاوردهای این پژوهش است.

۱. هویت و قلمرو اشراق

۱-۱. هویت اشراق: نور و ظهور و تابش نور

اشراق در دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، هم بر نور و هم تابش نور، دلالت می‌کند و اصل، تابش نور است؛ زیرا تابش، لازمه نور است و کارکرد نور، در اثر تابش آن است؛ یعنی نور بدون تابش، نور نخواهد بود. تابش و اشراق، همان نور موجود در منبع است که در صورت نبود مانع بین آن و چیز مادی یا مجرد، بر آن جلوه می‌کند و نمایان می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۸). در فلسفه اشراق، ذات و حقیقت نفس و نیز خداوند، نور است و نور محض، ذاتاً فیضان و اشراق دارد؛ یا از این جهت که نور و حیات، مساوق‌اند و یکی از عناصر موجود در حقیقت حیات، افزون بر عنصر درک و شعور و علم، قدرت و جهت فعلی یا فیاضیت است. بنابراین، فیاضیت و افاضه و اشراق نور، ذاتی نور است (همان، ص ۱۸، ۳۳ - ۳۴ و ۱۲۶ - ۱۲۷). بدین ترتیب و متناسب با معنای لغوی، اشراق در نظریه معرفت و حتی در اشراق غیرمادی^۱، حقیقت و هویتی جز نور و تابش نور ندارد و چیزی که اشراق دارد، نور دارد و بر چیزی تابش می‌کند. به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی اشراقی، بر محوریت تابش و افاضه نور می‌باشد و یکی از عناصر مهم این دیدگاه‌ها، نور و تابش نور بر فاعل و متعلق معرفت است.

۱. در ادامه، درباره اشراق مادی و غیرمادی سخن خواهیم گفت.

نور، ظاهرشونده (ظاهر) و ظاهرکننده (مُظهر) است. در حکمت اشراق، نور بودن همه مراتب عالم از جمله نفس، باعث می‌شود تا ظاهر برای خود و در نتیجه، عالم به ذات خود و نیز ظاهرکننده غیر باشد؛ یعنی عالم به موجودات دیگر و باعث علم موجودات به یکدیگر، البته تا محدوده‌ای که شعاع نوری آن می‌رسد. (همان، ص ۱۷-۲۵)

۱-۲. اشراق مادی و غیرمادی در شناخت حسی و غیر حسی

نور مادی - و مهم‌ترین آن، تابش خورشید - در دیدگاه‌های اشراقی، جایگاه خاصی دارد و استعاره خورشید در جایگاه نور و منبع نور، و نور و تابش آن به منزله عامل اشراق، زیاد به کار رفته است. در برخی اندیشه‌های معرفت‌شناختی و گاهی در علم النفس، نقش نور مادی در مقوله ابصار، بررسی و در برخی تفکرات، از نور و اشراق در شناخت غیر حسی - از جمله خیالی، عقلی و قلبی - نیز سخن گفته می‌شود.

بررسی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه نور مادی و ابصار، هم به خودی خود مورد توجه است و هم نمادی برای مقوله اشراق و شناخت غیر حسی است. در دیدگاه‌های قائل به اشراق عقلی و فوق عقلی، تناسب زیادی با نور و اشراق مادی در عالم حس و ابصار یا دیدن حسی در نظر گرفته شده است (MacDonald, 1998, p. 698 و کربن، ۱۳۵۲، ص ۲۷۷). در این دیدگاه‌ها، الگوی آشنایی مستقیم ذهن با معقولات، دیدن حسی است که هر دو، نیاز به سه عامل دارد: قوه شناختی (قوه بینایی و عقل)، چیزی متناسب با این قوه تا دیده و شناخته شود (جسم مادی رنگی و چیز معقول) و عاملی که باعث برقراری رابطه بین قوه و شیء می‌شود و آن را بالفعل دیدنی و معقول می‌سازد (نور جسمانی مانند خورشید و نور عقلانی). (MacDonald, 1998, p. 698)

یکی از نمونه‌ها، تحلیل شیخ اشراق از علم نفس به خود و اشیای دیگر، حتی مجردات و نورالانوار و نیز علم نورالانوار و عقول (انوار قاهر) به خود و موجودات دیگر، بر وزن ابصار و مشاهده حسی است. در این تحلیل، هر نوع علم اشراقی مبتنی بر اضافه اشراقی^۱، به بصیر

۱. علم اشراقی، به تصور و تصدیق نیاز نداشته، بلکه بی‌واسطه است. این علم، مبتنی بر اضافه اشراقی است که در ورای زمان بوده و در «آن» رخ می‌دهد و حاضر میان متعلق شناسا و فاعل شناسایی است. علم اشراقی، وابسته به حضور اشراقی شیء و عدم حجاب میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده است. فاعل شناسا هنگامی که با متعلق

بودن یا شهود برمی‌گردد^۱ (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۴ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۷) یا سراسر وجودشان، ادراک شهودی بصری است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۰)؛ زیرا علت ابصار، قوه حسی نوری و نبود حجاب بین قوه بینایی و جسم قابل دیدن است، و نوریت و نبود حجاب در مجردات، کامل‌تر است و مجردات ذاتاً ظاهرند، پس رایی و مرئی‌اند. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷)

از نظر عرفا، بصیرت و چشم باطنی، به موازنه بصر و چشم ظاهری است که چشم، به وسیله نور آفتاب و ماه و ستارگان و آتش و چراغ و... چیزهای ظاهری را می‌بیند و چشم باطن با نور تجلی و الهام و وحی و کشف، امور ازلی و الهی را درک می‌کند (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۳۰۴). غزالی نیز قرآن را به دلیل تابش نور و فیضان اسرار و معارف بر قلب نبی و پیروانش، خورشید دانسته است. (غزالی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲ و ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۵)

به طور خلاصه، معنای خاص اشراق در عالم محسوس، درخشندگی بامدادی و نخستین پرتو ستاره صبح‌گاهی است و در عالم نفس، لحظه تجلای معرفت در سپهر نفس. (کربن، ۱۳۵۲، ص ۲۷۷)

بدین ترتیب، در این تناسب، گاه تشبیه و معادل‌سازی اشراق و شناخت غیرحسی با حسی، انجام می‌شود و گاه بازگرداندن اولی به دومی و مسانخت ماهوی.^۲

۲. عناصر اشراق

اشراق، یک مفهوم متضایف است. تضایف بر دو نوع است: در یک نوع، بین متضایفان، فعل و انفعال یا تأثیر و تأثر، رخ می‌دهد، مانند عالم و معلوم، و لذا باید از جزء سومی به نام اثر، سخن گفت و در یک نوع، تنها دو طرف اضافه، وجود دارد، مانند مفهوم بالا و

شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به خاطر ظهورش درک می‌کند. این علم، طریق شهودی ادراک بوده و وابسته به اضافه اشراقی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است. (نوربخش، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

۱. البته در فلسفه اشراق، اضافه اشراقی و ادراک نفس نسبت به مادیات، حقیقتاً ابصار است. به عبارتی، ابصار در

نظر سهروردی، با اشراق و اضافه اشراقی نفس توجیه می‌شود، اما ادراکات دیگر به بصر و ابصار برمی‌گردد.

۲. افزون بر این تشبیهات و احياناً مسانخت، خورشید - با وجود مادی بودن - جایگاه ویژه‌ای در نظام نوری و اشراقی سهروردی دارد و وی اضافه اشراقی را در تابش نور خورشید هم پذیرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۸)

۱۳۸ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۲)

پایین. اشراق، از نوع نخست است. بنابراین، لازمه بحث از چیستی اشراق، توجه به دو طرف آن - یعنی اشراق‌کننده و اشراق‌شونده - و اثر میان آنها - یعنی اشراق - است. از نظر دستوری نیز اشراق، فعل متعدی است که اشراق‌کننده در نقش فاعل و اشراق‌شونده در نقش مفعول، قرار دارد و اثرِ فعل، اشراق چیزی بر چیزی است؛ به عبارتی، اشراق از نوع دو مفعولی است که «اشراق شده»، مفعول اول و «اشراق‌شونده»، مفعول دوم است.

برای نمونه، این اجزاء در نظریه اشراق عقل فعال بر عقل انسان چنین است: اشراق‌کننده، عقل فعال؛ اشراق‌شده، صورت عقلی؛ اشراق‌شونده، عقل انسان؛ اثر و فعل، اشراق صورت عقلی بر عقل انسان، و خلاصه آن در یک جمله، «اشراق صورت عقلی توسط عقل فعال بر عقل انسان» است.

آنچه مورد تحلیل نگارنده قرار می‌گیرد، دو عنصر اشراق‌کننده و اشراق‌شده است که در ادامه می‌آید:

۲-۱. اشراق‌کننده

با استقرا و تأمل در دیدگاه‌های اشراقی، این نتیجه به دست می‌آید که: اشراق معرفتی، با در نظر گرفتن اشراق‌کننده، خدامحور است و عامل تحقق اشراق، خود خدا یا واسطه‌های آن است. گویا دیدگاه اشراقی خداناباور، وجود نداشته باشد؛ یعنی اشراق در اندیشه‌های غیرمعتقد به خدا مطرح نیست که شاید رمز آن در ماهیت خود اشراق باشد و اینکه در اشراق، نوعی اثرگذاری از بالا وجود دارد.

در واقع، این اشراق، در اندیشه‌هایی مطرح است که به لحاظ هستی‌شناختی، الهی و خدا باورند؛ یعنی کل عالم و انسان را مخلوق یا صادر از خدا و در نتیجه، همه کارهای عالم و انسان را وابسته به خدا تلقی می‌نمایند.^۱ ابن سینا تحقق صور نوعی و نیز صور علمی، حدس، اتصال عقلی و به دست آوردن حدود وسط را توسط فیض الهی می‌داند (ابن سینا ۱۳۷۱، ص ۱۰۷ و ۱۶۱). بنابراین، عوامل اشراق معرفت در این اندیشه‌ها، تابعی از عوامل و واسطه‌های اعطای وجود است و همان واسطه‌ها، در اشراق شناخت به انسان،

۱. دیدگاه‌هایی هستند که این چنین نقش اول و منحصربه‌فردی را برای خدا و واسطه‌های آن در نظر نمی‌گیرند. به این

دیدگاه‌ها، در قسمت نتیجه‌گیری اشاره خواهد شد.

نقش دارند. به عبارت دیگر، در دیدگاه‌های قائل به اشراق، اشراق از سوی عوامل فوق طبیعی یا از عالی بر دانی^۱ صورت می‌گیرد و یکی از نتایج اصل «مستقل نبودن انسان در هستی و شناخت» است.

اشراق، بیانگر یا نماد «تأثیرگذاری مبادی بر انسان» و چگونگی آن است و بنابراین یکی از اجزای گریزناپذیر در همه دیدگاه‌های خداپاور است. البته میزان و نوع خداپاوری اندیشه‌ها به لحاظ هستی‌شناسی، متفاوت است و همین نکته، باعث تفاوت در میزان و نوع دخالت خدا در معرفت‌شناسی و از جمله اشراق می‌شود. پس «اندیشه قائل به اشراق»، ملازم با خداپاوری و اعتقاد به نقش او در حیات انسان است.

در فلسفه اشراق هم که اشراق نفس بر مادیات، باعث درک آنها می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۳، ۲۶۲ و ۲۶۷)، این اشراق، به خاطر ماهیت نوری آن (خودپیدایی و اظهار چیزهای دیگر) (همان، ص ۳۷ و ۲۵۲) و از باب «اشراق عالی بر دانی» است. نفس، یکی از مراتب نور یا پرتوی از عالم نور است که از موطن خود دور شده و به عالم مادی ظلمانی آمده است. (همان، ج ۱، ص ۲۹ و ج ۲، ص ۲۲۶ - ۲۲۷). همچنین اشراقِ نفس، هم پرتوافکنی است، هم توجه و التفات و احاطه بر مادون، و نتیجه آن نیز درک حضوری و شهودی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۵ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۱ و ۲۷۹). این هم‌سنخی بین نفس و مراتب بالا به گونه‌ای است که قاعده اشراق و اضافه اشراقی در معرفت، در همه مراتب آن حتی علم نورالانوار و عقول به اشیای دیگر اعم از مادیات و مجردات، بر اساس علم نفس تبیین می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۵۰ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۰)؛ یعنی با تأمل در نفس و چگونگی علم آن به خود و اشیا، علم موجودات دیگر هم روشن می‌گردد و از این بالاتر، از راه علم حضوری به نفس، ابتدا هویت نوری نفس و سپس نوری بودن همه موجودات تا نورالانوار، درک می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۴ - ۴۸۷ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴ - ۸۵)

با توجه به مباحث مطرح‌شده، اشراق‌کننده، دو چیز است:

الف) بالاترین مرتبه هستی و ب) واسطه‌ها.

۱. اشاره به اندیشه «ادراک تحت دخالت امور ماورایی» یا «ادراک از راه اشراق»، تأییدی بر این برداشت است. (امید،

یکی از عوامل، بلکه عامل اصلی اشراق معرفت در دیدگاه‌های اشراقی، بالاترین مرتبه هستی است.

در برخی اندیشه‌های معتقد به سلسله مراتب عالم، اشراق از هریک از مراتب نیز ممکن است و مختص بالاترین مرتبه نیست. بر این اساس، میزان صلاحیت نفس انسان، مبنای دریافت اشراق از خدا یا دیگر مراتب است و هر انسانی نمی‌تواند از همه مراتب به ویژه مراتب بالاتر و از جمله خداوند، اشراق دریافت نماید. در عرفان، رسیدن به مقام فنا و بقای بعد از فنا، نیاز به ریاضت‌های خاص و بالاترین شایستگی‌های روحانی دارد. حکمت اشراق، از اشراق نورالانوار و عقول بر انوار مجرد و هر موجودی که بدون فاصله و حجاب در برابر آنها قرار گیرد، از جمله نفس انسان، سخن گفته است (انوار مجرد، همواره بدون حجابند، اما نفس انسان به دلیل وابستگی‌های مادی باید با ریاضت، خود را شایسته جذب اشراقات کند) (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱ و ۶۹ - ۷۰ و سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۰). [نفس ناطقه یا] عقل می‌تواند از راه جهاد نفس، مجرد نور شود و آمادگی تلقی غیب، از خدا در خواب و بیداری را پیدا کند. (مغنیة، ۱۴۰۵، ص ۱۵)

این، قانون عامی است که: هر نور عالی بر نور پایین‌تر می‌تابد. نفس انسان، در جایگاه یکی از مراتب انوار و البته پایین‌ترین آنها، بر بدن و قوای خود و دیگر مادیات و محسوسات، اشراق و اضافه اشراقی دارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۶ - ۴۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۹ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۲ و ۲۶۲ - ۲۶۹) که این هم به نوبه خود، اشراق عالی بر دانی به شمار می‌آید.

از دید سهروردی، اشراق مراتب پایین، نسبت به بالا هم مطرح است، مانند اشراق نفس، نسبت به صور مثالی در عالم مثال منفصل یا صور عقلی در عالم عقل و خود عقول و نیز نسبت به نورالانوار (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۳ - ۲۱۵ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۵ و ۲۸۳) و اشراق هریک از عقول یا انوار قاهر، نسبت به مرتبه و مراتب بالاتر از جمله نورالانوار. در مبحث بعدی یعنی اشراق، مفاد هریک از این اشراقات، روشن خواهد شد.

۲-۲. اشراق و اشراق شده

اشراق در وهله نخست و متناسب با معنای لغوی آن، پرتوافکنی و نورافشانی از مراتب بالا

بر پایین است. اما در اینجا، توصیف اشراق، تفصیل این مطلب است که در اشراق، چه اتفاقی می افتد و اشراق، چگونه فرایند و حادثه‌ای است؟ ضمن توجه به اینکه تعبیر فرایند و حادثه، الزاماً به معنای تدریجی و زمان مند و غیر دفعی بودن اشراق نیست؛ هرچند که امر حادثی است. در این بحث، همچنین روشن می شود که در امر اشراق، چه چیزی اشراق می گردد؟ و اینکه «اشراق شده» چیست؟ ما بدین منظور، به دسته بندی و تحلیل برخی توصیفات و معانی مورد نظر اشراقی ها درباره اشراق می پردازیم.

تعبیرات درباره اشراق را می توان ابتدا به دو دسته تقسیم کرد: ۱. تعبیرات ناظر به مرحله تحقق اشراق و نور؛ و ۲. تعبیرهای حکایت گر مرحله پیش از اشراق و تحقق معرفت. این دو دسته کلی، خود، به دسته های فرعی تری تقسیم می شود که در زیر، به ارائه این دسته بندی ها و شواهد هریک می پردازیم:

۱-۲-۲. تعبیرات ناظر به مرحله تحقق اشراق و نور

دسته نخست که ناظر به مرحله تحقق اشراق و نور است، خود به دو نوع دسته بندی قابل تقسیم است:

۱-۲-۲-۱. دسته بندی لفظ شناسانه

با نگاه لفظ شناسانه (توجه به تفاوت های لفظی)، تعبیرات درباره اشراق بر چهار نوع است: الف) گاهی در توصیف اشراق، از تابش و ریزش و پرتوافکنی و تنزل و افاضه سخن گفته می شود. به عنوان مثال:

- فیضان و تابش و ظهور انوار عقلی و افاضه و اعطای معارف عقلی از عالم نور.

(شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۸)

ب) در برخی موارد، تعبیر به تجلی و جلوه گری و ظهور و روشنی می گردد که از این قبیل است:

- تجلی و جلوه گری نور یا حقیقت از سوی اشراق کننده بر چیزی که در حجاب و مانع نباشد و شایستگی دریافت و پذیرش را داشته باشد. (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۵۶؛ سهروردی،

۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶۶ و خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۹۱)

ج) گاهی نیز سخن از القا و الهام مستقیم اشراق‌کننده است. (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۹۸)
 د) دسته دیگری از تعبیرات، حاکی از فعالیت و اثرگذاری اشراق‌کننده بر اشراق‌شونده است. مثلاً:

- جذب کردن نفس [اشراق‌شونده] به عالم بالا. (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۹)
 - آشکار کردن چیزی توسط اشراق‌کننده برای اشراق‌شونده. (کاشانی، ۱۳۷۶، ذیل واژه نور)
 - احاطه و تسلط اشراق‌کننده بر اشراق‌شونده (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۲-۷۳ و ۴۸۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۲۹۵؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۳۹ و ۶۰۷ و فنایی، ۱۳۸۴، ص ۵۰)

۲-۲-۱-۲. دسته‌بندی معناشناسانه

اشراق با نگاه معناشناسانه (مفهوم‌شناسی تعابیر به‌کاررفته در دیدگاه‌های اشراقی) نیز قابل تقسیم به دو دسته است:

الف) نظراتی که نور و اشراق را مقدمه و زمینه معرفت می‌دانند؛ بدین معنا که پرتوافکنی نور بر حقایق اشیاء، سبب آگاهی و روشنایی صاحب یا طرف نور می‌شود. (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۹۱)

در فلسفه اشراق، اشراق نفس نسبت به شیء مادی مقابل چشم، یکی از شرایط علم حضوری نفس به آن چیز است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۴). به نظر شیخ اشراق، در ارساد روحانی نیز علوم الهی، بر مشاهده ذوات مجرد و هیئت‌ها و اشراق‌های نورانی^۱ بنا می‌شود؛ همان‌گونه که علوم حسی بر مشاهده محسوسات بنا می‌گردد (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸). به عبارت دیگر، با اشراق انوار الهی بر جان، اشیاء، حقایق شان را آشکار می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷ و خسروی، ۱۳۷۸، ص ۱۴)

اشراق، فعالیت نوعی نور معقول است که چیزهای صرفاً معقول را برای طرف اشراق، قابل دیدن و شناختن می‌کند؛ مانند کار نور مادی در مورد رنگ‌ها و چیزهای مادی برای چشم. (MacDonald, 1998, p. 698)

۱. بارق الهی یا نور فایض از مجردات بر نفس، پس از ریاضت، که با آن مجردات و احوال آنها آموخته می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۷)

ب) دیدگاه‌هایی که اشراق را مربوط به مرحله تحقق معرفت می‌دانند و در آنها نیز دو گونه تعبیر یا رویکرد وجود دارد:

یک - مواردی که صرفاً از اشراق نور سخن می‌گویند:

- در اثر اشراق نفس کلی یا عقل کلی، نور از عالم غیب بر قلب صاف افاضه می‌شود.

(قونوی، ۱۳۷۴، ص ۸)

- انواری که در خلوت و اربعینات، ساطع می‌شود، سالک، آنها را حس، و صور غیبی

را مشاهده می‌نماید. (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۹۸)

دو - آنهایی که اشراق را به حقیقت و معرفت اشیاء نسبت می‌دهند:

- در صورت برداشته شدن حجاب بین انسان و خدا، صورت [عینی] مُلک و ملکوت

در قلب وی تجلی می‌یابد. (همان، ص ۲۶)

- مسائل قدسی، واردات کشفی بر قلب است و عارف در حالت مشاهده، به اشراق

و فنا در حق می‌رسد. (همان)

- اشراق علوم لدنی و افاضه‌های الهی، ماده و جسم را از قلب، بیرون می‌کند. (کاشانی،

۱۳۷۶، ذیل واژه نور)

در برخی از این موارد، خود حقیقت، نور یا از عالم نور است و صفت نور را دارد. به

عبارتی، اشراق و تجلی نور، نمادی برای تجلی حقیقت است (زیاده، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، ص ۱۰۹) یا

اینکه ظهور حقایق اشیاء، به صورت انوار می‌باشد (رمضانی، ۱۳۸۱). مثال:

- علم حقیقی، نوری است در دل کسی که خدا هدایتش را بخواهد. (ابراهیمیان،

۱۳۷۸، ص ۹۷)

- سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که حقایق اشیاء به صورت نور بر او ظهور می‌کند.

(رمضانی، ۱۳۸۱)

- اشراق نور معرفت (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶) یا اشراق نور حقیقت و تجلی مسبب

حقیقی، باعث علم حقیقی و بالاترین معرفت می‌شود. (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶)

۲-۲-۲. تعبیرهای حکایت‌گر مرحله پیش از اشراق و تحقق معرفت

دومین دسته تعبیرات درباره اشراق، جنبه مقدماتی دارد و حکایت‌گر مرحله پیش از

اشراق و تحقق معرفت است، یعنی بر طبق این تعبیرات، چیزی اشراق نمی‌شود و تنها زمینه‌سازی آن صورت می‌گیرد، مانند:

- توجه، التفات، عنایت و کمک اشراق‌کننده به اشراق‌شونده. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۳، ۲۸۳ و ۲۸۵ و فنایی، ۱۳۸۴، ص ۵۷)

- ارتباط حضوری و مستقیم اشراق‌کننده با اشراق‌شونده که در مادیات، به صورت رودررویی و مقابله است و در مجردات، صرف نبود حجاب و مانع. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۳، ۲۶۴ - ۲۶۵ و ۲۸۳ - ۲۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۶ - ۴۸۷ و ج ۲، ص ۲۳۴) - قصد ادراک چیزی توسط اشراق‌کننده و ادراک‌کننده از جمله نفس. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱)

از آنچه در این قسمت گذشت، روشن شد که در دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه اشراقی، با وجود تفاوت‌های لفظی و معنایی، مسئله اصلی، جلوه‌گری و ظهور نور از مراتب بالا بر پایین است و به همین دلیل از این مقوله، به تنزل، افاضه، ریزش و تابش، یاد می‌شود و مسئله اصلی‌تر، علم و شناخت اشراق‌شونده یا فاعل شناسا، و ظهور و آشکار شدن معلوم یا متعلق شناخت - یعنی حقیقت اشیاء - برای او است.

در واقع، شناخت در دیدگاه‌های اشراقی، مانند وجود هر موجود و مرتبه، ناشی از مراتب بالاتر است و هدف از آن، شناخت حقیقت اشیاء است. این حقیقت یا در مراتب بالاتر است یا وابسته به آن مراتب. بنابراین انسان، نیاز به استفاده از اشراق و کمک آنها دارد.

پس اصل در معرفت نفس و مجردات، همین اشراقات و بوارق است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۱) و لب اشراق، اعطای شناخت به انسان از بالا و در راستای اصل هستی‌شناختی وابستگی انسان به عالم بالا است. این شناخت اعطایی، یا شناخت عقلی است که محتوای آن، صورت‌های کلی و عقلی و احکام و گزاره‌هاست یا شناخت عرفانی که خود حقایق و موجودات را دربرمی‌گیرد.

در فلسفه اشراق، قانون اشراق عالی بر دانی، در شناخت نفس نسبت به محسوسات - یعنی درک حسی، به ویژه بینایی - نیز مطرح است. در این ادراک، افزون بر عواملی که در همه دیدگاه‌ها لازم دانسته شده (چشم و سلامتی آن، نور مادی، نبود مانع بین چشم و

شیء)، اشراق نفس هم لازم است و این اشراق می‌تواند به هریک از معانی که در این بحث آمده، تفسیر شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۲ - ۲۶۵)

علم و شناخت، یا نیاز به نور و عاملی دارد که حقیقت را برای شناسنده، روشن کند یا خودش نور است. حقیقت و معرفتی هم که بر اساس چنین دیدگاه‌هایی شناخته و به دست می‌آید یا واقعاً نور - نور غیرمادی - است و حقیقت و ماهیت نور را دارد (بر اساس دیدگاه‌های عرفانی یا فلسفی - عرفانی و نیز گواهی برخی افرادی که توانایی درک آن را پیدا کرده‌اند)^۱ یا تشبیه به نور شده است.

هم‌سنخی حقیقت و معرفت با نور نیز به چند دلیل و مناسبت است؛ از جمله: روشنی و جلوه‌گری برای شناسنده و ویژگی روشنی‌بخشی یا آگاهی‌بخشی آن و به این دلیل که نور، رمز و نماد حقیقت، به‌ویژه حقیقت عالی است و اشراق و تجلی نور، رمز و نماد تجلی حقیقت برای نفس و قرار دادن آن در آخرین درجه صفا و وضوح و ظهور است. (زیاده، ۱۹۸۶ - ۱۹۸۸، ص ۱۰۹)

شناخت در دیدگاه‌های اشراقی، تنها منوط به اشراق از بالا نیست؛ بلکه نوعی حرکت و فعالیت و توجه و مقدمه‌چینی از سوی شناسنده یا اشراق‌شونده هم نیاز است. این زمینه‌سازی، گاهی علاوه بر تلاش معرفتی، تلاش اخلاقی و نفسانی با هدف سیر و ارتقای وجودی عالم و نفس وی است (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۰) و گاهی فقط تلاش معرفتی است؛ البته در تلاش و رابطه معرفتی صرف هم تا اندازه‌ای تلاش نفسانی، لازم است؛ زیرا در حوزه عقلانیات، قطعاً نیاز به فاصله گرفتن از حسنیات و خیالیات وجود دارد. (رمضانی، ۱۳۸۱)

شیخ اشراق، این مقدمه را نیز «اشراق» نامیده است. این نوع اشراق، به معنای پرتوافکنی مرتبه پایین بر بالا نیست؛ چون مراتب بالا و موجودات مجرد نوری، خود به خود روشنند و نیاز به آشکارسازی ندارند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۲۱۳ - ۲۱۵ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۸)؛ بلکه به معنای ارتباط مستقیم و حضوری، توجه، جذب (شدن)، فعالیت، نبود یا برطرف کردن حجاب (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۹ و ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۳)؛

۱. به عنوان مثال، شیخ اشراق، هویت نوری نفس و مراتب بالاتر را مکرر شهود کرده و همین امر، یکی از دلایل گرایش

وی به نور بوده است. (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۸-۹)

زیاده، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، ص ۱۰۹-۱۱۰ و مغنیه، ۱۴۰۵، ص ۱۵) از جمله کم کردن وابستگی به مادیات و اشتغال بیشتر به امور علوی، تخلق به اخلاقیات، اهمیت دادن به عبادت و اطاعت و بندگی، و خدایی شدن است. البته وی تبهر و تسلط علمی و نظری را هم لازم، و حکمت کامل را کمال حکمت نظری و عملی می‌داند. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۳)

همه اینها باعث نور و روشنی [اشراق] باطنی نفس و شایستگی آن برای دریافت اشراق از بالا می‌شود که در این صورت، تناسب این نوع اشراق با معنای لغوی آن نیز بیشتر خواهد بود.^۱ پس میزان اشراق از بالا و کمیت و کیفیت معرفت اشراق شده - و حتی درک ماهیت نوری خود علم - وابسته به تلاش اشراق شونده یا شایستگی او است.

۳-۲. نتیجه اشراق: معرفت اشراقی

اکنون، چیز یا چیزهایی که مورد شناخت قرار می‌گیرند و حقیقت آنها در جریان اشراق روشن می‌شود، چه هستند؟ معرفتی که در فرایند اشراق به دست می‌آید، معرفت به چیست؟ با تحلیل دیدگاه‌های اشراقی روشن می‌شود نخستین نتیجه اشراق، برای اشراق‌کننده است که شناختش نسبت به اشراق شونده، منوط به اشراق یا احاطه و تسلط بر آن است و لذا اولین نتیجه اشراق، علم اشراق‌کننده به اشراق شونده است. این اشراق، نیاز به شرایطی ندارد و برای اشراق‌کننده، که مراتب بالای هستی را تشکیل می‌دهد، ذاتی و همیشگی است. علم حاصل از این اشراق نیز به صرف اشراق اشراق‌کننده است و باعث ظهور اشراق شونده برای اشراق‌کننده می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۷)

در دیدگاه سهروردی، ثمره اشراق نفس بر موجودات محسوس، علم به حقیقت و ماهیت این موجودات است و راه رسیدن به تعریف منطقی آنها از همین رهگذر است. به نظر او، پیدا کردن ذاتیات اشیاء و تعریف به ذاتیات (شیوه مشایی) یا امکان ندارد یا نمی‌توان به کشف و درک آنها یقین کرد؛ لذا تعریف، عبارت از شناختن و شناساندن ویژگی‌ها است که در درک حسی اشیاء شناخته می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۵؛ ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۶۸ و اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۸۰) و همین، کفایت از درک ماهیت می‌کند.

۱. یکی از اطلاعات نور، بر چشم باطنی انسان است که می‌تواند به واسطه فیض و رحمت الهی، انوار عالم را دریافت کند. (غزالی، بی‌تا، ج ۳، کتاب اول)

سپس چون اشراق، اثری از اشراق‌کننده و تجلی و جلوه‌گری او بر اشراق‌شونده است، باعث می‌شود تا اشراق‌شونده اولاً به خود اشراق‌کننده و صفات و کارهای او علم پیدا کند و در درجه دوم، به معلوم‌های آن. همچنین از آنجاکه در دیدگاه‌های اشراقی، هم اشراق وجودی مطرح است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۸) و هم شناختی (به عبارتی، اشراق شناختی، تابعی از اشراق وجودی است) و اشراق‌کننده یا اشراق‌کنندگان، در جایگاه علت برای اشراق‌شونده و دیگر مراتب هستی قرار دارند و علت به معلول‌هایش علم دارد، اشراق‌شونده در اثر اشراق، به همه مراتب بالاتر از خود که معلول و معلوم اشراق‌کننده‌اند، نیز عالم می‌شود.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های اشراقی، دسته مهمی از دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در اسلام و غرب تشکیل می‌دهد. اشراق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، وجه مشترک فلسفه‌های اشراقی و عرفان نیز هست. بررسی این دیدگاه‌ها، هم به دلیل گستره و تعدد آنها و هم با این هدف که چه وجه اشتراک و اتصالی، این قبیل دیدگاه‌ها را در اشراقی بودن گرد آورده، پژوهش را از سوی، مهم و از سوی دیگر، تحلیلی - اکتشافی کرده است. این نوشتار، وظیفه تحلیل چیستی و عناصر اشراق را در بستر اندیشه‌های معرفتی اشراقی به انجام رسانده و به نتایج زیر رسیده است:

۱. معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت، از جهتی، ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صاحب نظریه دارد^۱ و برحسب اینکه هستی و انسان را وابسته به عوامل بالا بداند یا نداند، حکم به وابستگی یا عدم وابستگی معرفت به آن عوامل می‌شود. آنگاه در صورت وابستگی، معرفت یا معرفت‌شناسی اشراقی شکل می‌گیرد.

به همین مناسبت و از یک جهت می‌توان دیدگاه‌های معرفتی را به اشراقی و غیراشراقی تقسیم کرد. وجه تمایز اصلی و ماهوی این دیدگاه‌ها که مرز اشراقی بودن از نبودن را تعیین

۱. ادعای ما در این زمینه، در مقام ثبوت است و اینکه هستی‌شناسی، پیش از انسان‌شناسی و انسان‌شناسی، پیش از معرفت‌شناسی تحقق می‌یابد. اما اختلافی که درباره تقدم و تأخر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد، مربوط به مقام اثبات است.

می‌کند، نقش عوالم بالا و ماورا در معرفت انسان است و اینکه انسان در معرفت یافتن خود، مستقل نیست. از این نقش، به اعطا و افاضه و اشراق یاد می‌شود. حقیقت اشراق و وجه تسمیه این دیدگاه‌ها به اشراقی - حتی اگر شهرت به این نام هم نداشته باشند - جنبه نوری عوالم بالا یا عوامل معرفت و نیز نوریّت معرفت اشراق شده و تحقق نور و نورانیت در فاعل یا به اعتباری، قابل معرفت^۱ است. خلاصه اینکه اشراقی بودن نظریه معرفت، به دلیل تأثیرگذاری معرفتی از مبادی به ویژه مبدء المبادی و هویت نوری معرفت و فاعل و قابل معرفت است؛ به عبارت دیگر، نور و اشراق از بالا، دو رکن نظریه معرفت اشراقی را تشکیل می‌دهد و ملاکی برای شناسایی این نوع نظریات است.

در یک جمله می‌توان معرفت‌شناسی اشراقی را به نظریه قائل به افاضه و اشراق نور معرفت از عوالم بالا بر ادراک انسان - پس از زمینه‌سازی‌های معرفتی توسط خود او - و تجلی معرفت در وی تعریف کرد.

۲. در اشراق، باید به جداسازی و وجود سه عنصر توجه کرد: اشراق‌کننده، اشراق شده، اشراق شونده.

بر اساس نکته اول و ارتباط اشراق با مبادی، اشراق‌کننده، خدا و واسطه‌های آن است. همچنین، آنچه در طی اشراق، بر اشراق شونده، اشراق می‌شود، یا نوری است که مقدمه معرفت است یا خود معرفت. این معرفت نیز در برخی توصیفات، یا نور است یا صفت نور را دارد.

۳. معرفتی که در نتیجه اشراق به دست می‌آید، معرفت اشراق‌کننده به اشراق شونده و اشراق شونده به اشراق‌کننده است.

۴. از دیگر ثمرات این پژوهش، چندین موضوع و مسئله و فرضیه برای پژوهش‌های دیگر است. لازم به یادآوری است با اینکه به برخی از این موارد، در این نوشتار اشاره یا پرداخته شده، اما نیازمند بررسی کافی و وافی می‌باشد:

الف) نظریه اشراق وجودی یا اشراق در هستی‌شناسی؛

۱. در این دیدگاه‌ها، انسان محوری و فاعلیت صددرصدی انسان در معرفت، مورد پذیرش نیست؛ بلکه انسان از جهتی، فاعل شناسا و از جهتی، قابل معرفت است.

ب) رابطه اشراق وجودی و اشراق شناختی؛

ج) شمول اشراق نسبت به چهار حوزه ادراک حسی و خیالی و عقلی و فوق عقلی؛

د) سطوح مختلف معرفت و شرایط آنها در دیدگاه‌های اشراقی؛

ه) خطای معرفتی و معرفت خطا در دیدگاه‌های اشراقی؛

و) رابطه اشراق و شهود یا به عبارتی، پاسخ به این سؤال که اشراقی بودن شناخت،

چه رابطه‌ای با شهودی بودن آن دارد؟ و آیا شناخت از دید معرفت‌شناسان اشراقی، الزاماً شهودی است یا نه؟

ز) فرضیه «شناخت اشراقی انسان محور خدا باور» که نیازمند توضیح کوتاهی است:

در دسته‌ای از نظریات معرفت‌شناسی، هم نور مطرح است و هم نقش عوامل غیر انسانی و لذا به نظر می‌رسد این نظریات، دو شرط اشراقی بودن را - که در این مقاله، تبیین شده - دارا هستند؛ اما مبانی و اجزای اندیشه ایشان در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیاز به تحلیل دارد تا اشراقی بودن یا نبودن آنها ثابت گردد. اینها دیدگاه‌هایی است که بنا به فرض نگارنده می‌توان آنها را «دیدگاه‌های معرفتی - اشراقی انسان محور خدا باور» نام نهاد.

این نوع دیدگاه، به معنای محوریت نفس یا قوای نفس انسان است و اینکه اشراق از سوی خود انسان است، اما خدا هم در آن دخیل است و لذا ملاک «نوعی تأثیرگذاری خدا بر انسان»، بر آنها صدق می‌کند. در این دیدگاه‌ها، ظاهراً از پرتوافکنی از سوی خود انسان یا نور طبیعی، تعبیر به «اشراق» نمی‌شود، مگر اینکه رگه‌ای از اشراق و نقش عامل غیر انسانی، قابل شناسایی باشد.

دکارت، اسپینوزا، پاسکال و مالبرانش، از جمله اندیشمندانی هستند که زمینه‌ای

برای بررسی تفکر آنها در قالب این فرضیه وجود دارد.

در پایان لازم است از آقای دکتر سید حمید موسویان، به واسطه همکاری در تنظیم

ساختار مقاله سپاسگزاری نمایم.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. ابراهیمیان، حسین (۱۳۷۸ش)، معرفت‌شناسی در عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین؛ محقق داماد، سید مصطفی و دهباشی، مهدی (۱۳۷۲ش)، «گفتگویی در باب حکمت اشراق»، کیهان اندیشه، ش ۴۷، ص ۱۲-۳.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۴۰۰ش)، اساسی‌ترین مطلب حکمت سهروردی چیست؟ [مصاحبه]، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰ از:
https://philosophyar.net/dinani/the_basis_of_suhrawardis_wisdom.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۱ش)، المباحثات، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۵. اکبریان، رضا (۱۳۸۶ش)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. امید، مسعود (۱۳۷۶ش)، «معرفت‌شناسی شیخ اشراق»، کیهان اندیشه، ش ۷۵، آذر و دی، ص ۲۴-۳.
۷. خسروی، عباس (۱۳۷۸ش)، «روش‌شناسی حکمة الاشراق و حکمة المتعالیه»، مجله حوزه، ش ۹۳، ص ۳۰۵-۳۲۸.
۸. خلیلی، محمدحسین (۱۳۸۲ش)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، تقریر: سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۴۰۰ش)، لغت‌نامه، اشراق [واژه‌یاب]، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰ از:
<https://b2n.ir/q06858>.
۱۱. رضائی، رضا (۱۳۸۱ش)، «معرفت‌شناسی عرفانی»، قبسات، ش ۲۴، تابستان، ص ۱۵-۳۹.
۱۲. زیادة، معن (۱۹۸۶-۱۹۸۸م)، الموسوعة الفلسفية العربية، ۲ جلد، بی‌جا: معهد الانماء العربی.
۱۳. سجادی، جعفر (۱۳۳۸ش)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام: حسام‌الدین قهاری، بی‌جا: بی‌نا.

۱۴. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، مصحح: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق: حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. شیروانی، علی (۱۳۸۸ش)، «امکان فلسفه شهودی» خردنامه صدرا، ش ۵۵، بهار، ص ۴ - ۲۰.
۱۸. ضیایی، حسین (۱۳۸۴ش)، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه: سیما نوربخش، بی‌جا: فرزاد روز.
۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، به کوشش: احمد حسینی، تهران: مرتضوی، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰، از کتابخانه دیجیتال قائمیه: <https://b2n.ir/s70406>.
۲۰. غزالی، ابوحامد (بی‌تا)، احیاء علوم الدین، بی‌جا: دارالکتاب العربی.
۲۱. _____ (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۲. _____ (۱۳۶۸ش)، کتاب الاربعین، ترجمه: برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
۲۳. فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۴ش)، «سهروردی و مسئله معرفت ۱»، معرفت فلسفی، ش ۹، پاییز، ص ۴۶ - ۶۸.
۲۴. قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۶ش)، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی»، ذهن، ش ۳۱، پاییز، ص ۳۳ - ۵۰.
۲۵. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴ش)، مفتاح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۶ش)، اصطلاحات الصوفیة، ترجمه و شرح: محمدعلی مودود لاری، به کوشش: گل‌بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. کربن، هانری (۱۳۵۲ش)، تاریخ فلسفه اسلامی، با همکاری: حسین نصر و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
۲۸. گوهرین، صادق (۱۳۶۷ش)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
۲۹. محمدرضایی، محمد و سعادت، احمد (۱۳۸۹ش)، «رویکرد اشراقی ابن‌سینا در هستی‌شناسی»، معرفت فلسفی، سال هفتم، ش ۲۷، ص ۵۵ - ۸۸.

۳۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۰۵ق)، مذاهب فلسفیه و قاموس مصطلحات، لبنان: دارالتيار الجديد.
۳۱. نوربخش، سیماسادات (۱۳۸۸ش)، «مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی»، حکمت و فلسفه، سال پنجم، ش ۱، ص ۳۱ - ۴۸.
۳۲. هروی، محمد شریف نظام‌الدین (۱۳۶۳ش)، انواریه، تهران: امیرکبیر.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹ش)، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۲ جلد، تحقق و نگارش: مهدی علی‌پور، بی‌جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت.

(ب) لاتین

34. MacDonald, S. (1998), Illumination, In: The Routledge Encyclopedia of Philosophy, (Edward. Craig, Ed. & V.1), London and New York: Routledge.
35. Markus, R. A. (2006), Illumination, In: Encyclopedia of Philosophy, (Donald M. Borchert, Ed. & V.4), USA: Thomson Gale/Macmillan Reference.

بررسی ادله وجوب تبعیت از خدا

احمد فربهی^۱

چکیده

حَقّ، به معنای «اختیار، امتیاز و سلطه کسی بر شخص یا چیزی» به کار می‌رود و معنای اینکه خدا حَقّ طاعت دارد این است که وقتی طاعت الهی را با غایاتش مقایسه می‌کنیم، می‌توان عقلاً نوعی شایستگی انحصاری از آن انتزاع کرد و برای رسیدن به آن غایات، اطاعت الهی ضرورت می‌یابد و ما از آن، تعبیر به «وجوب تبعیت» می‌کنیم. ما برای پذیرش حَقّ طاعت و وجوب تبعیت، باید صفاتی را در خدای متعال لحاظ کنیم؛ صفاتی از قبیل علم، قدرت، عنایت و ولایت الهی. تبیین اندیشمندان از این مقوله متفاوت بوده که برخی از آنها را می‌توان پذیرفت و برخی دیگر قابل نقدند. برخی یافته‌های این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته، از این قرار است که بر اساس صفات کمالی الهی، حق انحصاری وضع قوانین و قدرت اجرای آنها از ناحیه خداست و این امر یکی از دلایلی است که وجوب طاعت الهی را بر بندگان اثبات می‌کند، همه اوامر الهی که امر به طاعت می‌کند، در نهایت باید به اوامر ارشادی و عقلی منتهی گردد، هرچند می‌تواند مولوی بوده و به وجوب عقلی منتهی گردد؛ و اینکه به یک معنا حَقّ طاعت الهی شامل تکالیف احتمالی هم می‌شود، هرچند از منظر دیگر، این شمول محل تأمل است.

واژگان کلیدی: وجوب تبعیت، حَقّ طاعت، حکمت، مالکیت، شکر منعم، حَقّ و

تکلیف

مقدمه

عنوان این نوشته، «وجوب طاعت الهی» است و سوال اصلی این پژوهش آن است که: چرا تبعیت از دستورات الهی واجب است؟ البته سؤالات فرعی دیگری نیز بدین ترتیب قابل طرح است: معنای حق طاعت و وجوب تبعیت چیست و از کدام سنخ است؟ مبانی وجوب طاعت الهی چیست؟ ادله وجوب طاعت الهی چیست و سنخ آنها چگونه است؟ این مسئله در علوم مختلف، به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود: در علم کلام، تحت عنوان «رابطه ربوبیت تکوینی و تشریحی» و «اثبات الوهیت خدا»؛ در فلسفه حقوق، تحت عنوان «منشأ حق و تکلیف»؛ در علم اخلاق، تحت عنوان «نقش عنصر تبعیت از دستورات الهی در ارزش‌های اخلاقی»؛ در فلسفه سیاست، تحت عنوان «منشأ حق حاکمیت» و «منشأ اذن حاکم در تصرفات»؛ در فلسفه علوم اجتماعی، تحت عنوان «بندگی الهی محور پیوندهای اجتماعی» و در علم اصول، تحت عنوان «ارشادی بودن امر به طاعت» و «اثبات ضرورت عقلی بودن تبعیت» و «حق طاعت»، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. هرچند شایسته بود که در مباحث فقهی، در فلسفه فقه و نیز در کلیات علم فقه، تحت عنوان «اولین تکلیف» و «تکلیف حاکم بر همه تکالیف» مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت.

روشن است که این مسئله در همه علوم، به عنوان مسئله آن علم به شمار نمی‌آید؛ بلکه در برخی علوم، به عنوان مسئله و در برخی دیگر، مبدئی برای آن علم و یا مبدئی برای اثبات برخی از مسائل آن است.

این مسئله از چند جهت دارای اهمیت است:

۱. مسائل همه علوم ارزشی و عملی، به نوعی توقف بر آن دارد و توجه به کشف اراده تشریحی الهی را غایت اصلی در بررسی این مسائل به شمار می‌آورد.
۲. در بین گرایش‌های کلامی، کسانی هستند که خدا باوری را تا رسیدن به تبعیت از خدا قبول ندارند و تبعیت از خدا را تابع قراردادهای بین طرفین دانسته و به شکلی، خواست انسان‌ها را از نظر حق داشتن، مقدم بر حق طاعت می‌دانند.
۳. در بسیاری از علوم ناظر به رفتارها، اثبات این مسئله، رویکرد خاصی را به دنبال دارد؛

یعنی موجب حضور رنگ خاصی در همه مباحث می‌شود. مثلاً اینکه ما در پیوندهای اجتماعی معتقد باشیم باید محوریت این پیوندها تبعیت از خدا باشد، موجب می‌شود تمام مناسبات، تحت تأثیر همین رویکرد قرار گیرد و در علم سیاست نیز مدل خاصی از حاکمیت را به دنبال دارد.

روش بررسی این مسئله، تحلیلی عقلی است. این مسئله در کتب کلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد. به عنوان مثال، برخی از مسائل تکلیف در کتاب «الذخیره فی علم الکلام» (موسوی، ۱۴۳۱، ص ۱۰۵) آمده، اما در کتب اصولی، از مسائل نسبتاً نو به شمار می‌آید. به عنوان نمونه، در کتب شهید صدر، این مسئله با عنوان «حق الطاعة» بحث شده (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۸) و پس از آن در برخی کتب اصولی نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۷۶). این بحث در برخی کتب فلسفه حقوق نیز بررسی شده است. از جمله کتبی که به تفصیل به این مسئله پرداخته، کتاب «حقوق و سیاست در قرآن»، نوشته آیت الله محمد تقی مصباح یزدی است که یک فصل را به بررسی این مسئله اختصاص داده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، فصل ۴). همچنین کتاب «حق و چهار پرسش بنیادین»، به تفصیل درباره دلیل اثبات حق طاعت و وجوب تبعیت از دستورات الهی، سخن گفته است. (نبویان، ۱۳۸۸)

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از آنکه به بررسی مبانی و دلایل وجوب طاعت پردازیم، اصلی‌ترین واژه‌ها و مفاهیم را بررسی می‌کنیم:

۱-۱. تبعیت و طاعت

تبعیت، در لغت به معنای دنبال کسی یا چیزی رفتن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۲) و طاعت، به معنای انقیاد و فرمانبرداری است (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۰). درباره معنای تبعیت و طاعت باید به چند نکته توجه کرد:

۱. تبعیت به معنای دنباله‌روی است، اما طاعت، به معنای انقیاد و فرمانبرداری؛ لذا در معنای طاعت، مسبوقیت امر و نوعی تبعیت از روی مطالبه در آن نهفته است. در این

صورت، در مفهوم طاعت، حیثیاتی همانند خضوع و بندگی، بیشتر قابل لحاظ است تا در معنای تبعیت.

۲. تبعیت از خدا، گاه مستقیم است و گاه غیرمستقیم؛ یعنی اگر خدا امر کرده باشد به تبعیت از شخصی، تبعیت از او، همان اطاعت از خداست.

۳. عصیان الهی یعنی مخالفت کردن با امر او و اگر بخواهیم از حیث ارزشی به آن نگاه کرده و آن را به فاعل خاصی نسبت دهیم، طبیعتاً باید عنصر اختیار را نیز در آن لحاظ کنیم تا بگوییم مخالفت کرد!

۴. عصیان الهی می‌تواند به تبعیت از اوامر یک قانون‌گذار باطل باشد و می‌تواند به تبعیت از یک شخص؛ بدون اینکه امر و نهی کند، باشد و می‌تواند به تبعیت از هوای نفس باشد.

پرسش این پژوهش درباره «وجوب تبعیت» و «حق طاعت» است و با توجه به ابهام‌زدایی از این دو واژه، پرسش مذکور نیز شفاف‌تر می‌شود.

۱-۲. حق

حق، در لغت به معنای وجوب (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶)، ثبوت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۹) و مطابقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۴۶) است و در اصطلاح، دو گونه کاربرد دارد: یکی در علوم عقلی، مانند منطق و فلسفه، و دیگری در علوم ارزشی و رفتاری، مانند اخلاق و حقوق. حق، در فلسفه، به معنای موجود عینی است. به‌عنوان مثال، شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، به موجودی که وجود برای آن واجب باشد، الحق بذاته می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۷). اگرچه از سخنان فخر رازی در تفسیر کبیر چنین برداشت می‌شود که این معنا از حق، معنای تحلیلی حق است نه اصطلاحی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۰)، اما در هر صورت، در مباحث فلسفی، وقتی کلمه حق به کار برده می‌شود، مرادشان موجود عینی است. در منطق، حق به معنای گزاره مطابق با واقع، به کار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵ و طوسی، ۱۳۶۱، ص ۵۱۵). حق در منطق، به صورت وصفی به کار رفته و می‌گویند: «حق است» و وصف قضیه، مطابق با واقع قرار می‌گیرد که به این کاربرد حق، «حق بودن» گوئیم.

گونه دیگری که برای کاربرد اصطلاحی حق می‌توان یافت، کاربردی است که در

علوم ارزشی و رفتاری دیده می‌شود. در این دسته علوم، حقّ به صورت اسمی به کار می‌رود و با تعبیر «حقّ داشتن» بیان می‌شود. این کاربرد، خود بر دو قسم است: گاه مفهومی تحلیلی - انتزاعی است که به گونه‌ای، از روابط نفس‌الامری انتزاع می‌شود. مثلاً اگر رسیدن به هدفی، ضروری و حکیمانه باشد، راه‌های بدون مفسده آن نیز بالضروره جایز است. این جواز اگرچه به معنای مطابقت با واقع نیست، اما منتزاع از واقعیت‌ها و روابط واقعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۴۶ و نبویان، ۱۳۹۲، ص ۲۹۹). کاربرد دوم آن، امری اعتباری و انشایی است که به کسی اعطا می‌شود. این معنای از حقّ، نوعی سلطه و اختیار بر شخص یا شیئی در موضوعی خاص است که به طور تکوینی آن را ندارد و نیاز به اعتبارکننده‌ای است تا آن را برای صاحب حق، اعتبار کند. (دانش پژوه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳ - ۱۶۰)^۱

برخی از حقّ پژوهان، برای معنای ارزشی حقّ، مفهومی جامع قائل شده‌اند و آن، «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). البته درباره اینکه حقّ، نسبت به کاربردهای خود، مشترک معنوی است یا لفظی، پرسشی است که باید در جای خود نقد و بررسی شود. (نبویان، ۱۳۸۸، ص ۸۱)

۱-۳. ارکان حقّ

معنای ارزشی حقّ، یعنی شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی، از حیث مفهومی به دو رکن تکیه دارد: یکی صاحب حقّ و دیگری موضوع حقّ، و رکن سومی از قبیل مکلف، یا همان «من علیه الحقّ» در مفهوم آن دیده نمی‌شود (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۴۷). اما در معنای اعتباری آن، رکن سومی هم می‌توان یافت و آن، «من علیه الحقّ» یا همان مکلف است؛ زیرا قانون‌گذار، وقتی حقّی را برای کسی وضع می‌کند، برای اینکه غرضش از وضع حقّ نقض نشود، دیگران را به حفظ آن حقّ، مکلف می‌کند. البته حفظ یک حقّ، گاه به عدم تعدی به آن (سلبی) و گاه به لزوم انجام یک کار در مقام اداء آن حقّ است (ایجابی). این سه رکن را می‌توان در آیه ۲۴۱ سوره بقره، دید: «وَالْمُطَلَقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ». مطلقات، صاحب حقّ؛ متقین، مکلف‌اند و متاع بالمعروف، موضوع حقّ است. گاه در معنای

۱. همچنین ر.ک: نبویان، ۱۳۹۲ (چیستی حقّ)، ص ۹۳ و ۳۰۳ و نبویان، ۱۳۸۸ (حقّ و چهار پرسش بنیادین)، فصل

تحلیلی انتزاعی حقّ نیز می‌توان با برخی ملاحظات، همین ارکان را دید. به عنوان مثال، در آیه ۴۷ سوره روم می‌فرماید: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ». در این آیه، مؤمنین، صاحب حقّ؛ خدای متعال، مکلف، و نصرت دادن، موضوع حقّ است؛ در صورتی که درباره نصرت مؤمنان توسط خدای متعال، ظاهراً حقّ وضعی و قراردادی علیه خدای متعال وجود ندارد؛ زیرا نصرت الهی، یکی از سنت‌های خداست که تصویر این سنت، توقف بر لحاظ این امور دارد. البته درباره ارکان حق و رابطه حق و تکلیف، مباحث مختلفی وجود دارد که باید کتب مفصل‌تر را دید (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳)

«حقّ طاعت»، به معنای آن است که خدای متعال شایستگی دارد تا قوانینی را وضع کند و بندگان نیز حقّ و تکلیف دارند، آن را تبعیت کنند. سؤال اصلی این است که آیا خدای متعال حقّ دارد برای مخلوقاتی که به آنها اختیار داده، قانونی وضع کند؟ همچنین آیا تبعیت از آن قوانین توسط مخلوقات مختار، لازم و واجب است؟ اگر حقّ دارد، ماهیت این حقّ چیست؟ آیا ماهیت این حقّ، وضع یک اعتبار برای خدا و وضع یک تکلیف الزامی بر مخلوقات مختار است؟ یا اینکه از یک رابطه نفس‌الامری انتزاع شده است؟

۱-۴. وجوب تبعیت

یکی دیگر از واژه‌هایی که در عنوان بحث دیده می‌شود، واژه «وجوب» است. وجوب، در لغت به معنای ثبوت است (کتاب‌العین، مفردات) و در اصطلاح، به دو صورت به کار برده می‌شود: ۱. در منطقی و در سایر علوم عقلی. وجوب در این گونه کاربرد، به معنای یکی از کیفیات نسبت قضیه است، مانند وقتی که می‌گویند: «الله موجود است بالوجوب». در این گونه موارد، وجوب، به شکل وصفی به کار برده می‌شود؛ زیرا نسبت قضیه، چنین وصفی دارد. ۲. در علوم ارزشی و عملی که به معنای حکمی لزومی، بر عهده شخصی است. این کاربرد دارای دو معنا است: یکی معنای توصیفی تحلیلی، که اخبار از یک ضرورت نفس‌الامری است و به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد، و دیگری، معنای وضعی انشایی است که به معنای جعل یک حکم الزامی، بر عهده شخصی می‌باشد. حال وقتی می‌گوییم: «تبعیت از خدا واجب است»، می‌تواند به یکی از معانی ذیل باشد:

الف) اطاعت از خدا در مقایسه با غایت مطلوب، ضرورت دارد.

ب) اطاعت خدا، یکی از انشائات و تکالیف الزامی وضع شده بر عهده همه انسان‌ها است.

گاه وجوب کاری را با جمله «حَقِّ مخالفت ندارد» بیان می‌کنیم و می‌گوییم: «حَقِّ ندارد چنین کاری را ترک کند». سؤال اصلی این است که آیا وجوب تبعیت از خدا، از رابطه‌ای نفس‌الامری که بتواند منشأ این مفهوم باشد، انتزاع می‌شود یا خیر؟

۱-۵. تکلیف

تکلیف از ریشه کَلَف گرفته شده و آن را به معنای ولع و حرص معنا کرده‌اند. تَكَلَّف، از باب تَفَعَّل است؛ یعنی خود را با زحمت، متمایل به چیزی کردن و یا در متمایل بودن به چیزی، ظاهرسازی کردن است. تکلیف نیز یعنی متمایل کردن و فرستادن کسی به دنبال مطلوبی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۲۱). بنابراین آنچه گفته شد، در معنای تکلیف و تَكَلَّف، نوعی علاقه و ولع نیز نهفته است. این واژه، در اصطلاح، دو کاربرد دارد: یکی به معنای «به عهده کسی گذاشتن انجام کاری» است که با توجه به دو عنصر مفهومی: «مشقت» و «علاقه»، می‌توان بار معنایی آن را دریافت کرد؛ بدین معنا که اگر مشقت را در معنای تکلیف اخذ کردیم، معنایش این است که کسی چیزی را که نوعی مشقت در آن است به عهده کسی بگذارد (موسوی، ۱۴۳۱، ص ۱۰۵) و اگر علاقه، در معنای تکلیف اخذ شده باشد، معنایش این است که کسی، شخص دیگری را به انجام فعلی متمایل کند و یا به سوی مطلوبی بفرستند و یا آن را برایش مطلوب کند. در این صورت، تَكَلَّف احتمال دارد معنایش آن باشد که: فعلی را با مشقت برای خودت مطلوب کنی به گونه‌ای که دیگر از آن احساس مشقت نکنی. در اینجا، عنصر مفهومی مشقت را از باب تَفَعَّل و عنصر تمایل و علاقه را از همان ریشه مفهومی کَلَف گرفته‌ایم.

کاربرد دیگری که می‌توان در استعمالات اصطلاحی در واژه تکلیف در نظر گرفت، قبول مسئولیت، نه از سوی شخص دیگر، بلکه از سوی عقل خود است، که به جهت درک روابط نفس‌الامری به دست آمده است، مانند همه عقلاء که خودشان را مکلف به انجام کارهای صحیح و نیز مکلف به ترک کارهای غلط می‌دانند.

سؤال اصلی پیش رو این است که آیا انسان در مقابل خدا مکلف است؟ و اگر مکلف

است سنخ این تکلیف چگونه است؟ آیا از سنخ مفاهیم تحلیلی انتزاعی است یا از سنخ اعتباری وضعی است؟

۲. مبانی حق طاعت

اثبات حق طاعت الهی، متکی به مبانی و پیش فرض‌هایی است که ابتدا باید آنها را پذیرفت تا بتوان حق طاعت الهی و وجوب تبعیت را اثبات کرد.

۲-۱. صلاحیت انحصاری در قانون‌گذاری

ادعای ما در این مبنا آن است که: «فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد». صلاحیت انحصاری خدا، با پذیرش سه دسته صفت در خدای متعال ثابت می‌شود:

الف) علم و حکمت: قانون‌گذار باید نسبت به روابط واقعی، علم و حکمت داشته باشد، تا بتواند قانونی مطابق با غایات صحیح وضع کند. می‌توانیم نام این جنبه را «صلاحیت علمی» بنامیم. فقط خداوند است که نسبت به غایات و روابط بین افعال و غایات مطلوب، علم و حکمت مطلق دارد؛ لذا فقط او صلاحیت علمی دارد تا نظام قانونی مطابق با واقع وضع کند.

ب) عدالت: قانون‌گذار باید «صلاحیت اخلاقی» داشته باشد، و خدا چون عدالت دارد، در وضع قوانین، هرگز در حق کسی ظلم نمی‌کند. غیر از خدا هیچ‌کس در این زمینه مصونیت ندارد، مگر اینکه خدا او را مصون کند.

ج) قدرت: قانون‌گذار باید قدرت اجرای قانونش را داشته باشد و الا وضع قوانین، به غایت مطلوب و نهایی نخواهد رسید. خدا، قدرت اجرای قانون و نظام قانونی خود را دارد، به خلاف دیگران که قدرت مطلق در اجرای نظام قانونی خود را ندارند.

با توجه به این سه دسته صفت، نتیجه می‌گیریم که تنها خدا، صلاحیت قانون‌گذاری دارد. البته خدا می‌تواند تکویناً این صفات را به اندازه‌ای که می‌خواهد، به دیگران اعطا کند و در این صورت، دیگران نیز صلاحیت وضع قوانین پیدا می‌کنند. در برخی کتب حقوقی، درباره صلاحیت‌های قانون‌گذار سخن گفته شده است. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص ۲۴۷)

۲-۲. حق انحصاری خدا در قانون‌گذاری

مدعای ما در این مبنا این است که: «فقط خدا حق دارد قانون وضع کند» و سایر افراد، به اندازه‌ای که در چهارچوب قوانین الهی، قانونی وضع کنند، حق قانون‌گذاری دارند. این حق را می‌توان چنین تبیین کرد:

خدای متعال، آفریدگار این جهان و حکیم است. حال اگر وضع قوانین حکیمانه، برای مخلوقات اختیاری‌اش، مطابق با حکمت بوده، و وضع نکردن، خلاف حکمت باشد، می‌توانیم مفهوم «حق وضع قوانین» را انتزاع کنیم؛ زیرا اختیار وضع قوانین، مطابق با حکمت است. این حق، همان معنای اول از حق ارزشی است که از روابط تکوینی انتزاع می‌شود و نوعی شایستگی، اختیار و سلطه را به ما می‌دهد. در این زمینه باید به چند نکته توجه کرد:

الف) اگر وضع قوانین از سوی خدا، برای مخلوقات مختار، مطابق با حکمت باشد، خدا حق دارد قانون‌گذار این قوانین باشد، و وضع قوانین از سوی خدا، مطابق با حکمت است؛ زیرا فرض ما این است که تنها خدا صلاحیت قانون‌گذاری مطابق با حکمت را دارد. از این رو، قانون‌گذار بودن خدا، مطابق با حکمت و قانون‌گذار بودن غیر خدا، مخالف با حکمت است. در نتیجه، فقط خدا حق قانون‌گذاری دارد، همچنان‌که فقط او صلاحیت قانون‌گذاری دارد.

ب) وضع قوانین الهی، مطابق با مصالح و مفاسدی است که مراعات آنها، اهداف حکیمانه آفرینش را تأمین می‌کند.

ج) تأمین مصالح و مفاسد، برای انسان مطلوبیت دارد. این مطلوبیت، به جهت تناسب آنها با نوع آفرینش انسان، فطری بودن آنها، کمال خواهی انسان، مطابقت آنها با کمالات، و نیز الهی است که از عدم تأمین آن مصالح و مفاسد گریبان‌گیر انسان‌ها می‌شود.

د) وضع قوانین برای موجودات مختار از سوی خدا، نه تنها حق، بلکه یک ضرورت است. این ضرورت، وضعی و قراردادی نیست؛ بلکه تحلیلی است. این ضرورت، اگرچه از متن واقع انتزاع شده است، اما از یک ضرورت بالقیاس که با غایات مطلوب، سنجدیده شده باشد، انتزاع نشده است؛ بلکه صرفاً مقتضای اثبات برخی صفات کمالی است.

بر این اساس، می‌توان گفت حقّ قانون‌گذاری، منحصر در خداست، اما حقّ قانون‌گذاری دیگران را نیز می‌توان به دو معنا تصویر کرد: یکی اینکه در راستای تعیین چهارچوب‌هایی باشد که خدای متعال قرار داده است، مانند اینکه قانون‌گذار بودن شخصی، خلاف قوانین الهی نباشد که در این صورت می‌توان نوعی اختیار و شایستگی برای قانون‌گذار قائل شد. دیگری اینکه خدا حقّ قانون‌گذاری را برای شخصی، وضع و انشاء کند.

۲-۳. حقّ مجازات معصیت‌کار

مدعای ما در این مبنا این است که: «اگر وضع قوانین، مطابق با حکمت باشد، و تخلف از این قوانین، نقض غرض حکیمانه باشد، در این صورت، اگر مجازات شخص معصیت‌کار، مطابق با حکمت باشد، قانون‌گذار حقّ مجازات دارد». این حقّ، نوعی حقّ تحلیلی عقلی است که در قیاس با غرض انتزاع شده است.

جمع‌بندی این سه مبنا

ما اگر بخواهیم برای خدا، حقّ طاعت و وجوب تبعیّت اثبات کنیم ابتدا باید سه گزاره را بپذیریم:

- الف) فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد و دیگران صلاحیت علمی، اخلاقی و اجرایی ندارند، مگر به همان اندازه‌ای که خدا به آنها صلاحیت داده است.
- ب) فقط خدا حقّ قانون‌گذاری دارد و کسی غیر از خدا چنین حقّی ندارد، مگر به همان اندازه که در چهارچوب قوانین الهی بگنجد یا خدا برای او چنین حقّی را وضع کرده باشد.
- ج) فقط خدا حقّ مجازات متخلف از قوانین الهی را دارد و غیر خدا، کسی چنین حقّی ندارد، مگر در صورتی که در چهارچوب قوانین الهی باشد.

۳. دلایل حقّ طاعت

دلایل گوناگونی برای وجوب تبعیّت از خدای متعال و اثبات حقّ طاعت الهی اقامه شده است که برخی از آنها، قابل نقد و برخی دیگر، قابل دفاع‌اند.

۳-۱. دلایل قابل نقد

بیانات گوناگونی از سوی اندیشمندان، در اثبات وجوب تبعیت از خدا بیان شده که قابل نقد و مناقشه‌اند. در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۳-۱-۱. مطابقت اعتبار با تکوین

از جمله ادله‌ای که بر وجوب تبعیت از خدا اقامه شده، «مطابقت سلطه اعتباری با سلطه تکوینی» است؛ بدین معنا که چون حق، به معنای «سلطه اعتباری شخصی بر شیئی یا شخص دیگری در موضوعی» است، و چون سلطه خدای متعال بر همه اشیاء، سلطه‌ای تکوینی و حقیقی است، پس سلطه اعتباری نیز باید مطابق با آن باشد. مقدماتی که برای اثبات حق تبعیت، با این بیان اقامه شده، از این قرار است:

الف) حق، نوعی سلطه و از امور اعتباری است.

ب) امور اعتباری، از طریق عاریه گرفتن آنها از امور عینی به دست می‌آیند.

ج) تنها سلطه تکوینی اصیل و مستقل، سلطه خداوندی است و سایر سلطه‌ها، عین‌الربط به سلطه و قدرت خداوند است.

با توجه به این مقدمات، اگر وجود سلطه، برای یک موجود، ملاک اعتبار حق باشد، یگانه حق اصیل، از آن خدای متعال است، و چون سلطه دیگران از اوست، پس حقی که برای دیگران ثابت است، متعلق به اوست. (نبویان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶)

اشکالی که در این تبیین دیده می‌شود، انتقال از تکوین به تشریح است؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که با چه حد وسط و استدلالی، ما از قوانین تکوینی می‌توانیم به قوانین تشریحی راه یابیم؟ به چه دلیل اگر کسی سلطه تکوینی دارد، سلطه تشریحی هم باید داشته باشد؟

۳-۱-۲. مشیت مطلق

برخی دیگر از اندیشمندان، برای اثبات وجوب تبعیت از دستورات الهی، چنین استدلال کرده‌اند که وجوب تبعیت از خدا، اراده خداست و اراده خدا، سؤال‌بردار نیست. پس اگر کسی پرسد چرا باید از خدا تبعیت کرد؟ جوابش این است که خدا خواسته و خواست خدا چرابردار نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۸)

جواب این استدلال آن است که چرایی خدا، حداقل دو معنا دارد: یکی به معنای مطالبه شخصی که حقی بر خدا دارد و یا شریک اوست. دیگری به معنای طلب علم به حکمتی است که اراده تشریحی الهی مبتنی بر آن است. اگر به معنای اول باشد، اراده خدا چرایی نیست؛ اما اگر به معنای دوم باشد، چرایی بودن اراده تشریحی الهی به معنای طلب علم به حکمتی است که اراده تشریحی الهی متکی به آن است و چنین معنایی عقلاً جایز است. پس سخن در این است که چه حکمتی، پشت اراده تشریحی الهی است که وضع قوانین از سوی خدا را حکیمانه کرده تا وجوب تبعیت از سوی ما انسان‌ها هم به نحو حکیمانه‌ای ثابت شود؟

۳-۱-۳. علم مطلق

برهانی که بر ضرورت نبوت اقامه شده، تکیه آن، بر عجز انسان، از شناخت روابط بین افعال و غایات است، و چون جهان هستی را هدف دار می‌دانیم و با این جهل، نمی‌توان به هدف رسید، پس وضع قوانین و فرستادن پیامبران از سوی خدا ضرورت دارد. این برهان را می‌توان دلیلی بر وجوب تبعیت از خدا و «علم مطلق الهی» را ملاکی برای این وجوب دانست. در این برهان، ملاک اصلی برای وجوب تبعیت، علم مطلق الهی در کنار جهل انسان دانسته شده است.

برخی اندیشمندان، این برهان را بیان‌کننده ملاک اصلی وجوب تبعیت از خدای متعال نمی‌دانند و در نقد آن چنین گفته‌اند: «آری، عقل بشر، ناقص و قاصر است و این امری است که هم هریک از ما در درون خود وجدان می‌کنیم و هم سیر تدریجی استکمال عقول آدمیان، شاهد بر آن است و نقص و قصور عقل، نیاز به قوانین الهی را اثبات می‌کند؛ لکن به این معنا نیست که تمام ملاک احتیاج انسان‌ها به قوانین الهی، همان عجز و ناتوانی عقل‌هایشان از ادراک کامل همه مصالح و مفاسد است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳). سپس برای بیان عدم تمامیت این ملاک، دو دلیل آورده‌اند: اولین دلیل اینکه «اگر ملاک احتیاج به قوانین الهی، فقط نقص و قصور عقل آدمی باشد، لازمه‌اش این است که اگر عقل، ناقص و قاصر نمی‌بود و همه مصالح و مفاسد را می‌شناخت، به قوانین الهی نیازی نبود». (همان)

توضیح این نقد آن است که دلیل نیازمندی ما به تبعیت از خدای متعال، صرفاً از باب نیاز جاهل به عالم نیست؛ بلکه اساساً در خدای متعال، صفت و حیثیتی وجود دارد که موجب می‌شود انسان‌ها به خاطر آن صفتی که خدا دارد، عبد او باشند و در مقابل او خضوع و کرنش کنند؛ چه عالم به روابط و به تبع آن، عالم به قوانین باشند یا نباشند. به تعبیر دیگر، خدای متعال، مستحق پرستش و اطاعت است نه صرفاً به این جهت که او از همه روابط اطلاع دارد و ما نداریم و الا اگر تنها به همین جهت بود، می‌توانستیم حالتی را فرض کنیم که انسان‌ها به طور کلی، مطیع عقل‌شان بوده و بنده خدا نباشند و این برخلاف آموزه‌های دینی ماست؛ پس ما باید حیثیتی را کشف کنیم که به جهت آن حیثیت، بندگی و عبودیت انسان نسبت به خدا ثابت شود؛ درست همانند ملاک احتیاج وجودی مخلوقات به خدای متعال که اگرچه هر حادثی محتاج به خداست، اما حدوث، ملاک اصلی حاجت نیست و اگر مخلوقات، حادث هم نبودند باز هم محتاج به خدا بودند و چون چنین است، پس باید برای ملاک احتیاج، حیث دیگری را یافت که احتیاج را برای هر مخلوق در هر فرضی ثابت کند و آن ملاک، «امکان ذاتی یا فقری» است که در هر حال، برای هر مخلوقی، احتیاج به خالق را ثابت می‌کند. در اینجا نیز باید ملاکی یافت که بنده بودن انسان نسبت به خدا را در هر حال و در هر فرضی، ثابت کند. این همان ادعایی است که از ظاهر منابع وحیانی به دست می‌آید.

دلیل دومی که برای ملاک اصلی نبودن علم مطلق الهی برای وجوب تبعیت ارائه شده، این است که اگر صرفاً علم الهی منشأ تبعیت از او بود، بایستی احکام مستقل عقل را جزء قوانین الهی ندانیم؛ زیرا آنها را عقل برای ما بیان کرده است، نه خدایی که علم مطلق دارد. بدین ترتیب ما دو ربّ تشریحی می‌داشتیم: یکی رب العالمین و دیگری عقل، که گاه بنده این هستیم و گاه بنده آن! و حال آنکه پذیرش چنین باوری مشکل است. (همان)

کوتاه سخن اینکه، علم الهی را منشأ اصلی وجوب طاعت دانستن، دو تالی فاسد دارد: یکی اینکه می‌توان «فرض خروج از بندگی خدا» کرد، و دیگری اینکه باید «مولویت یک مولای دیگر، در عرض خدا» را پذیرفت.

نکته‌ای که در بررسی این نظریه می‌توان گفت این است که گاه سخن در وجوب تبعیت

از نظام دستوری الهی است و گاه سخن در وجوب بندگی خداست. این برهان می‌تواند به راحتی مدعی اول را اثبات کند؛ به این معنا که چون خدا علم مطلق دارد، پس باید از آنچه خدا به آن دستور می‌دهد تبعیت کرد؛ زیرا هرآنچه خدا به آن امر می‌کند بر اساس هدف آفرینش انسان و کشف روابط نفس‌الامری است؛ پس تبعیت از او، ما را به غایات مطلوب می‌رساند. صدرالمتألهین در تفسیر القرآن الکریم می‌گوید: «تکلیف خدا نسبت به بندگان، از قبیل تکلیف طبیب است... طبیب فقط راهنمایی می‌کند... پس همچنان که خدا برای شفای بیماران، سببی را قرار داده، برای سعادت جاودانه نیز سببی قرار داده، و آن طاعت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۹). پس علم مطلق الهی، کاشف از ضرورت‌های بالقیاس است؛ اما این استدلال، لزوم بندگی الهی را اثبات نمی‌کند، مگر اینکه بندگی الهی خود نیز یکی از همان رفتارهایی باشد که ما را به غایات مطلوب می‌رساند که در این صورت، ضرورت بندگی خدا نیز به وسیله علم مطلق الهی و دستور خدا به بندگی خدا اثبات می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد، این برهان، لزوم تبعیت از قوانین الهی را از طریق ضرورت بالقیاس اثبات می‌کند و چنین سطحی از وجوب تبعیت نیز مطلوب آموزه‌های دینی هم هست که در بررسی برهان ضرورت بالقیاس به آن خواهیم پرداخت.

خلاصه کلام اینکه: علم مطلق الهی موجب می‌شود تا نظام دستوری اش مطابق با واقع و حکمت باشد و ضرورت بالقیاس، به انسان حکم می‌کند از این دستورات اطاعت کند. در عین حال، اثبات لزوم بنده بودن انسان‌ها، منوط به این است که این الزام نیز در رابطه ضرورت بالقیاس قرار گیرد که به نظر می‌رسد بندگی الهی، مهم‌ترین مقدمه برای تحصیل غایات مطلوب است؛ لذا قرار گرفتن آن، در ضرورت بالقیاس، چیزی شبیه به امور بدیهی است.

ملاک‌های دیگری از قبیل حکمت، جود و غنا، همگی ضرورت تبعیت از خدای متعال را از طریق همین ضرورت بالقیاس، اثبات می‌کند و دلیل مستقلی برای اثبات وجوب طاعت نیستند؛ بلکه اجتماع این چند صفت، یعنی علم، حکمت، جود و غنا، موجب می‌شود تا فقط خدا صلاحیت وضع قوانین مطابق با واقع داشته و در نتیجه، تبعیت از نظام دستوری الهی، ضرورت بالقیاس یابد.

۳-۱-۴. مالکیت مطلق

از جمله ملاک‌هایی که برای ضرورت طاعت الهی بیان شده، مالکیت الهی است. درباره اینکه چرا مالکیت الهی، منشأ حق قانون‌گذاری و وجوب تبعیت است، بیانات مختلفی را می‌توان در کلمات نظریه‌پردازان این نظریه یافت. برخی از آنها، پشتوانه این نظریه را یکی از قوانین عقلی می‌دانند که می‌گویند: «تصرف در ملک دیگران، نیاز به اذن و اجازه از او دارد» و برخی دیگر، اساساً مالکیت را منشأ انتزاع حق تصرف و به تبع آن، حق قانون‌گذاری و وجوب تبعیت دیگر مملوکان دانسته‌اند. استاد مصباح یزدی در بیان «لزوم اذن و اجازه» در تصرفات، چنین می‌گوید: «حق تصرف، متوقف بر اذن و اجازه مالک است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷). سپس در مقام تطبیق این قاعده کلی، بر وجوب تبعیت از دستورات الهی چنین می‌گوید: «ما از آنجاکه همه چیز را مال خدای متعال می‌دانیم، باید برای تصرف در هر چیز، از طرف او اذن و اجازه داشته باشیم و اگر فرضاً عقل بشری توانست یک نظام حقوقی صحیح و کامل، کشف و تدوین کند، چون عمل به مقتضای آن نظام، مستلزم تصرف در دارایی‌های خدای متعال است، باز محتاج اذن و اجازه او خواهیم بود». (همان) درباره بیان دوم که: «مالکیت، منشأ حق تصرف» دانسته شده نیز چنین می‌گوید: «هر حقی بخواهد برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود، مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود. آنچه که مورد تصدیق و پذیرش عقل است این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خود تصرف کند، اما اگر کسی نه خود، مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روانمی‌دارد. این یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است» (همان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۳). سپس در مقام تطبیق این قاعده بر وجوب تبعیت از خدا می‌گوید: «بالاترین مالکیت‌ها از آن خدای متعال است؛ چون اوست که به همه چیز هستی داده و طبیعتاً تمام هستی و وجود هر موجودی از آن خداست و او مالک حقیقی هر موجودی است و طبعاً حق هر گونه تصرفی در هر موجودی را خواهد داشت، از آن طرف، هیچ موجودی هیچ حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ چون هیچ‌گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها ندارد» (همان، ص ۱۰۴). همچنین برخی دیگر از اندیشمندان دینی،

به همین دلیل استناد کرده‌اند. به عنوان نمونه، استاد اعرافی، این چنین می‌گویند: «انسان عین الفقر و عین الربط الی الله است». بنابر نظریه فقر وجودی یا حتی بنابر نظریه حکمای دیگر (فلسفه مشاء و اشراق)، بدین معناست که همه چیز ما دست خداست و خدا در همه شئون ما حق امر و نهی دارد و او می‌تواند در همه شئون ما تصرف و دخالت بکند؛ چه تصرف تکوینی و چه تصرفات اعتباری و تشریحی. ربوبیت تشریحی که خدا بر ما دارد، علی‌الاطلاق است». (صرامی ۱۳۸۵، ص ۲۴۴)

استدلال برخی از عالمان دینی نیز به همین بیان باز می‌گردد. آیت‌الله گرامی در این زمینه می‌گوید: «اگر این وابسته به آن باشد، معنایش این است که بود و نبود این، تحت تأثیر اراده آن است. حالا آن اراده کرده به این فرمان بدهد که «انجام بده!»... همین تکوین، منطق تشریح می‌شود... خود این وابستگی، تکلیف آور است. خود این وابستگی، که من هرچه دارم از این علت دارم و تمام وجود من از او گرفته شده، خود اینکه من جز ربط به او هیچ چیزی نیستم، مقتضی اطاعت از اوست. این، غیر از قضیه شکر منعم است... اگر واقعیت این است که من تبع او هستم و به هیچ وجه استقلال ندارم، این عدم استقلال من و وابستگی من به او، اقتضا می‌کند همین که در واقع، تبع هستم، خودم را هم تبع بدانم... این تبعیت ایدئولوژی از جهان بینی است». سپس این عالم دینی، تصریح می‌کند که در واقع، مالکیت تکوینی الهی، منشأ وجوب تبعیت از دستورات الهی است (همان، ص ۱۰۷). برخی دیگر از بزرگان مانند شهید صدر نیز مالکیت را ملاک حق طاعت الهی (صدر، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۶) و دلالتش را بر اثبات حق طاعت، بدیهی دانسته‌اند (همان، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۱). برخی دیگر از عالمان دینی، خالقیت را به عنوان ملاک وجوب تبعیت بیان داشته‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۷۶)

به نظر می‌رسد این استدلال، تمام نیست و نیاز به عنصر دیگری دارد؛ زیرا صرف مالکیت، اگرچه قدرت تکوینی تصرف را اثبات می‌کند، اما حق دستور دادن را اثبات نمی‌کند. از این رو اثبات حق دستور دادن مالک، نیاز به ملاکی دیگر دارد؛ زیرا سؤال این است که چرا مالک، حق دارد برای مخلوقات مختارش، تعیین تکلیف کند؟ مالک، قدرت تصرف در فعل خود دارد، و اگر تصرفی تکوینی یا تشریحی کند، کسی قدرت معارضه با او

را ندارد. اما به چه دلیل، چنین حقی دارد؟ حتی اگر نام این سلطه تکوینی را بتوان حَقّ تکوینی نهاد (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵)، آیا می‌توان به دلیل حَقّ تکوینی، حَقّ تشریحی و اعتباری نیز قائل شد؟ شاید همین امر موجب شده تا قائلان به این نظریه، سخن خود را با مقدمه دیگری تکمیل کنند. به عنوان مثال، استاد مصباح یزدی در ادامه تبیین این نظریه می‌گوید: «این خدایی که همه چیز ما و از جمله اختیار را عطا فرموده و ما را مختار آفریده است، حَقّ دارد به ما دستور دهد که این اختیار و اراده‌ای که خودم به شما داده‌ام، در این طریق خاص و آن گونه که من می‌گویم به کار بگیرید. خداوند می‌فرماید من شما را آفریده‌ام تا به کمال برسید و کمال شما در تقرب به سوی من است؛ پس به من تقرب بجوئید. اکنون چون خداوند چنین خواسته، ما نیز باید چنین رفتار کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۹). در این تبیین، عنصر هدف‌داری خدا و نقش بندگی در تحقق این هدف نیز لحاظ شده است. برخی از نویسندگان که به مالکیت، استدلال کرده‌اند، عنصر هدف را نیز به استدلال‌شان افزوده و تبیین‌شان را در قالب چند مقدمه، بدین شکل بیان داشته‌اند:

۱. خدا، خالق و مالک همه موجودات است.
۲. چون خدا مالک موجودات مخلوق است، حَقّ تصرف در آنها را دارد.
۳. خداوند، حکیم است و موجودات را به منظور رساندن به کمالاتی خلق کرده است.
۴. تحقق این کمالات، جز در قالب افعال خاصی، امکان‌پذیر نیست.
۵. برای اینکه آن موجودات، به هدف و کمال مقصود از خلقت حکیمانه خود برسند، خداوند در مقام تشریح، برای آن موجودات، حَقّ‌هایی را جعل و اعتبار کرده است.
۶. تشریح نظام حقوقی باید متناسب با هدف آفرینش باشد که همانا رسیدن به تقرب الی الله است.

۷. تنها راه دستیابی به تقرب الی الله، بندگی و اطاعت خداوند است. (نبویان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳)

اشکال این تبیین آن است که این گزاره، مسلم گرفته شده که: «چون خدا مالک موجودات مخلوق است، حَقّ تصرف در آنها را دارد»، اما دقیقاً تبیین نشده که چرا مالک، حَقّ تصرف نسبت به ملک خود را دارد؛ زیرا همچنان‌که گفته شد، «مالکیت»، فقط «قدرت تصرف» را اثبات می‌کند، اما اثبات «حَقّ تصرف»، نیاز به لحاظ حیثیت دیگری

دارد که باید به آن افزوده و یا همان حیثیتِ دیگر، به عنوان تمام ملاک لحاظ شود. با توجه به آنچه گفته شد، اگر حکمت و لحاظ غایت حکیمانه، به آن افزوده شود، هم حق تصرفات تکوینی اثبات می شود و هم تشریحی؛ یعنی هم اثبات می شود که تصرفات تکوینی این مالک در ملکش، مانند نصرت، نعمت دادن، عذاب کردن و... اگر حکیمانه باشد، برای او حق است، و هم اثبات می شود که این مالک، حق دارد مطابق با حکمت، قوانینی وضع کند.

کوتاه سخن اینکه مالکیت، تنها، قدرت تصرف را اثبات می کند، اما آنچه حق تصرف را اثبات می کند، همانا حکیمانه بودن و مطابق با غایات حکیمانه بودن این تصرفات است. توجه به حکمت الهی، و لازمه حکمت الهی بودن وضع قوانین، در سخن برخی از اندیشمندان نیز آمده است. به عنوان مثال، استاد میرباقری در تبیین منشأ حق بودن اراده الهی می گوید: «... {اگر} شما خدای متعال را در نظر بگیرید و حکمت او، قدرت او، هدف او از عالم خلقت، و اراده ای که به انسان داده، و فطرتی که برای انسان خلق کرده، و عملکرد ارادی انسان را پیش فرضی در رسیدن به غایت در نظر بگیرید، آیا می توانید در این صورت، حق و باطل را برای من تعریف کنید؟ در این صورت حق می شود لقلقه زبان. به هر جوری که می خواهید می توانید حق درست کنید. مثلاً من حق طبیعی دارم که بر سرنوشت خودم حاکم باشم؟ که گفته؟ اگر دیگری مزاحم من شد، چه اتفاقی می افتد؟ بله؟! ماده پیچیده شده، تبدیل به انسان شده است، من حق دارم سر همه عالم را ببرم، چرا ندارم؟ چه اتفاقی می افتد؟ اگر توانستم، با فشردن یک کلید با سلاح اتمی و کشتار جمعی، همه عالم را بکشم چه می شود؟ چرا حق ندارم؟... اراده خدا منشأ حق است.» (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۳)

همچنین برخی دیگر از اندیشمندان نیز به این نکته توجه کرده و چنین گفته اند: «خداوند متعال، موجود مختاری است که همواره در انجام افعالش، هدفی را دنبال می کند. به این لحاظ، او شایستگی دارد تا به منظور رسیدن به هدف خود، کارهایی را انجام دهد یا آنها را ترک کند یا دارای صفاتی باشد. به این دلیل، خدا یکی از صاحبان حق است.» (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹)

برخی از اندیشمندان، عنصر دیگری نیز بدان افزوده‌اند و آن اینکه خدای متعال، چون ولیّ مخلوقات است، پس آنها را برای هدفی می‌آفریند و آنها را قدم به قدم به سوی آن غایت می‌کشانند و برای اینکه قدم به قدم به سوی غایاتشان بکشاند، وضع قوانین برای او، یک حقّ، بلکه لازم است. «باید خدای متعال، اِعمال مولویت کند و بفرماید: «چنین کن! چون خدای توأم». اِعمال مولویت خدای متعال، لااقل زمین‌ه‌ای را فراهم می‌آورد که در آن، انگیزه عبادت در انسان می‌تواند پدید آید. این اِعمال مولویت، ضرورت دارد و الاّ خدای متعال، وسیله کاری را که موجب نزدیک شدن انسان‌ها به او می‌شود فراهم نیاورده است و این، العیاذ بالله، ناشی از جهل یا بخل اوست. خدای متعال که هم می‌داند استکمال ما بدین طریق حاصل می‌شود و هم بیش از هرکس دیگری استکمال ما را می‌خواهد، باید چنین وسیله‌ای را به وجود آورد، پس ما انسان‌ها نیازمند احکام و قوانین قاطعی هستیم که در همه مراحل حیات و در جمیع ابعاد و وجوه زندگی، راهنمای ما باشد و با التزام بدان‌ها کلیه مصالح خود را تحصیل کنیم و برای آنکه التزام عملی به آن احکام و قوانین، ما را در مسیر استکمال معنوی نیز قرار دهد، باید احکام و قوانین مزبور، مستند به ولایت و مولویت الهی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸). موضوع تمسک به مولویت الهی، در کلمات برخی فقهای معاصر نیز دیده می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۴۶)

ممکن است مراد از این بیان، آن باشد که مقتضای حکمت الهی، عنایت الهی به غایات مخلوقات است و اِعمال این عنایت را ولایت الهی گوئیم و خدا به خاطر حکمت و عنایت حکیمانه‌ای که دارد، مخلوقات را به وسیله وضع نظام دستوری و ایجاد زمینه‌های لازم، به اهداف حکیمانه‌شان می‌رساند؛ زیرا صفت عنایت، مستلزم آن است که خالق، در آفرینش و رساندن مخلوقات به غایات حکیمانه، اهمال نکند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۹). تمسک به حکمت و هدف‌داری انسان برای اثبات وجوب تبعیت، در سخنان برخی دیگر از عالمان دینی نیز آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴ - ۱۵۷)

شاید کسانی که به ربوبیت الهی تمسک جسته‌اند، لحاظ این چند صفت را نیز لازم می‌دانسته‌اند. به عنوان مثال، برخی از عالمان دینی، درباره ضرورت مطابقت تکوین و تشریح چنین گفته‌اند: «انسان مسلمان معتقد به توحید ربوبی، حقوق خویش را بر اساس

ربوبیت خداوند و مصلحت حقیقی تنظیم می‌کند نه به میل و خواست خویش. مسلمان حقیقی کسی است که هم به خالقیت خداوند معتقد است و هم به ربوبیت او پایبند. اعتقاد مسلمان بر این امر مبتنی است که کمال انسانی، مرهون عمل به مقررات و تعالیم الهی است». (همان، ص ۸۸)

اگر مراد استاد مصباح یزدی نیز همین باشد، به نظر می‌رسد این استدلال، دلیل جدیدی نسبت به دلیل سابق نیست؛ بلکه تکمیل‌کننده دلیل سابق است و البته جناب استاد مصباح یزدی نیز به همین نکته اشاره کرده و چنین گفته‌اند: «ملاک احتیاج به قانون‌گذاری الهی، مجموع همه اوصاف قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، علم، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت است نه یکی یا چند تا از این همه». (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰)

با توجه به آنچه گفته شد، باید عنصر عنایت الهی که در امتداد حکمت الهی در رساندن مخلوقات به غایاتشان است را لحاظ کرد تا بتوان ولایت تکوینی را به عنوان یک رابطه واقعی، و ولایت تشریحی را به عنوان یک حق، انتزاع کرد.

نکته‌ای که باید در اینجا به آن توجه کرد این است که حکیمانه بودن وضع قوانین، فقط حق وضع قوانین را اثبات می‌کند، اما اثبات وجوب تبعیت، نیاز به مقدمه دیگری دارد که باید به آن افزود. وجوب تبعیت از قوانین الهی را می‌توان با دو بیان اثبات کرد و بدین ترتیب، استدلال مذکور را تکمیل نمود:

یکی از طریق ضرورت بالقیاس است. بدین صورت که: اگر کسی بخواهد به غایت آفرینش، که همانا کمال لایق انسان است، برسد، التزام به دستورات الهی، ضرورت دارد؛ لیکن رسیدن به غایت آفرینش، مطلوب انسان است؛ پس التزام به دستورات الهی، ضرورت دارد.

این ضرورت بالقیاس، با ضرورت بالقیاسی که در استدلال اول بیان شد، تفاوت دارد. استدلال اول، از طریق ضرورت بالقیاس بین افعال و غایاتشان بود (تکالیف و ملاکات)؛ اما این استدلال، از طریق ضرورت بالقیاس بین التزام به دستورات الهی و هدف آفرینش است؛ پس اگرچه هر دو از طریق ضرورت بالقیاس‌اند، اما طرفین قیاس، متفاوتند.

راه دومی که می‌تواند از طریق اثبات حق مولویت و حق وضع قوانین، معنایی از وجوب تبعیت را اثبات کند این است که اگر خدا حق وضع قانون و حق مولویت دارد، پس انسان نیز حق تبعیت دارد؛ زیرا به همان ملاکی که وضع قوانین از سوی خدا، حکیمانه و حق است، تبعیت انسان از خدا هم حکیمانه و حق است. از سوی دیگر، بر اساس آنچه در اثبات انحصار حق وضع قانون در خدای متعال گذشت، هیچ‌کس حق ندارد از غیر خدا، به گونه‌ای که مخالفت با خدا باشد، تبعیت کند؛ زیرا این تبعیت، تبعیتی است غیرحکیمانه. از این رو، انسان حق تبعیت از خدا را دارد و حق تبعیت از غیر خدا را ندارد و ما از ترکیب این دو حق، به «وجوب تبعیت» تعبیر می‌کنیم. وجوب تبعیت، یعنی اینکه انسان حق ندارد از غیر خدا تبعیت کند. در اینجا معنای وجوب، از یک رابطه ضروری نفس‌الامری انتزاع نشده است؛ بلکه ترجمه نفی حق است، یعنی وقتی می‌گوییم: «تبعیت از خدا واجب است»، معنای آن این است که: «انسان حق ندارد معصیت کند» و اگر معصیت کرد، کاری به ناحق انجام داده است.

خوب است به این نکته نیز توجه شود که در بیان اول، جایگاه خدا، جایگاه مرشد و کمک‌کار عقل در رساندن انسان به غایتش است، اما در بیان دوم، جایگاه خدا، جایگاه ولیّ مطلق است که تنها او حق تصرف تکوینی و تشریحی در مخلوقات دارد و کس دیگری چنین حقی ندارد. این مطلب، از سخن برخی از اندیشمندان نیز قابل برداشت است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵۲)

از آنچه گذشت مشخص می‌شود:

اولاً: مالکیت اگرچه منشأ انتزاع قدرت بر تصرف است، اما به تنهایی منشأ انتزاع حق تصرف نیست. آنچه حق تصرف را اثبات می‌کند، حکیمانه بودن تصرف است که می‌تواند عقلاً منشأ انتزاع «شایستگی تصرف نسبت به چیزی» و یا «اختیار چنین کاری» شود. البته چون مالکیت، منشأ قدرت است و مالک، بر اساس قدرتی که دارد، می‌تواند مملوک‌های خود را به خاطر تخلف از دستوراتش مجازات کند، تبعیت از قوانین او، از باب ضرورت بالقیاس، عقلاً واجب می‌شود. از این رو، مالکیت الهی اگرچه می‌تواند از طریق ضرورت عقلی، تکلیف را بر بندگان واجب کند، اما این ضرورت، از مسیر حق طاعت نگذشته و

برای اینکه از این مسیر بگذرد نیاز به افزودن قید حکمت دارد.

ثانیا: اثبات «حق وضع قوانین»، که خود نوعی از تصرف حکیمانه است و با همان مناط، حق داشتن آن ثابت می شود، با اینکه از طریق وصف حکمت، عنایت و ولایت الهی، اثبات می شود، اما به تنهایی نمی تواند «وجوب تبعیت» را اثبات کند؛ ازاین رو نیازمند مقدمه دیگری است تا وجوب تبعیت نیز اثبات شود. درعین حال، همین مناط، حق انحصاری تبعیت از خدا را اثبات می کند.

ثالثا: اثبات حق انحصاری تبعیت از خدا، می تواند با تعبیر «وجوب تبعیت» بیان شود و بیان کننده «فقدان حق داشتن» نسبت به عصیان الهی باشد؛ همچنان که ضرورت بالقیاس بین بندگی و کمال آفرینش می تواند وجوب تبعیت را اثبات کند.

۱-۵-۳. شکر منعم

ظاهر برخی روایات آن است که مقتضای شکر منعم، معصیت نکردن خدا به وسیله نعمت های اوست. امام علی علیه السلام می فرماید: «لَوْ لَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ الْآيُضَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ» (رضی، ۱۴۱۴، قصار ۲۹۰). برخی اندیشمندان، همین شکر منعم را دلیل حکماء بر وجوب تبعیت دانسته اند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۹)، اما روشن است که دلیل قرار دادن شکر منعم برای وجوب طاعت، نیاز به تبیین دارد؛ لذا برخی از بزرگان، پس از اینکه این دلیل را دارای ابهام دانسته اند، آن را این چنین تصحیح و توجیه کرده اند: «شاید بتوان گفت: شکر منعم، دست کم این اندازه اقتضا دارد که بدون اذن و اجازه منعم، هیچ گونه تصرفی در نعمت ها نباید نمود و چون همه نعمت ها از خدای متعال است، پس در هیچ نعمتی، بی اذن و اجازه او نمی توان تصرف کرد و این همان وجوب اطاعت همه جانبه از خداست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹). برخی دیگر از عالمان دینی نیز تصریح کرده اند دلیل شکر منعم، همان دلیل خالقیت و مالکیت مستمر الهی است (صدر، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۹، پاورقی هاشمی شاهرودی). درعین حال برخی دیگر تصریح کرده اند دلیل شکر منعم، غیر از دلیل مالکیت الهی است؛ مانند شهید صدر در کتاب بحوث (همان) و آیت الله گرامی در کتاب حق، حکم و تکلیف. (صرامی ۱۳۸۵، ص ۱، ۶ و ۱۰۷)

تمسک به شکر منعم برای اثبات وجوب تبعیت را به گونه دیگری نیز می توان تبیین کرد

و آن ارجاع این دلیل به «ضرورت بالقیاس» است؛ یعنی حتی اگر خدا هم نظام دستوری وضع نمی‌کرد و یا وضع می‌کرد، اما بر تخلف از آن وعید نمی‌داد، باز هم انسان عاقل بایستی به محتوای دستورات الهی ملتزم می‌شد؛ زیرا اطاعت از آنچه برای خدا مطلوبیت دارد، در واقع، وضع هر نعمتی است در جایگاه خود، و وضع هر نعمتی در جایگاه خود، شرط لازم برای رسیدن به غایات مطلوب است؛ زیرا رسیدن به غایات مطلوب، توقف دارد بر قرار دادن هر نعمتی، در همان جایگاهی که خدا آن نعمت را برای آن آفریده است. پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد، التزام به نظام دستوری الهی برای او ضرورت دارد و التزام به نظام دستوری الهی، همان وضع هر نعمتی در جایگاه خود است که به آن شکر عملی گفته می‌شود. پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد، باید شکر نعمت‌ها را به جای آورد ولو خدا اوامر و نواهی اش را صادر نکرده و یا بر ترک آنها عقابی قرار نداده است. شاید تعبیر به شکر نعمت به جای شکر منعم، برای اشاره به همین جنبه باشد.

این نکته نیز مخفی نماند که متکلمان، شکر منعم را برای خود، دلیلی غیر از ضرورت بالقیاس می‌دانند؛ همچنان که علامه حلی در برخی پاسخ‌های خود، شکر منعم را در عرض الطافی برای تکالیف عقلی قرار داده که احتمالاً ناظر به همان روابط عقلی بین افعال و غایات مطلوب است (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹). در عین حال، متکلمان، اصل شکر منعم را بدیهی دانسته (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) و تکلیف را کیفیت اتیان آن می‌دانند. (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲)

۳-۲. دلایل قابل دفاع

برخی از دلایلی که بر وجوب تبعیت از دستورات الهی اقامه شده، دلایلی قابل دفاع است که در ادامه، به بیان این ادله می‌پردازیم:

۳-۲-۱. ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات

این دلیل را می‌توان در قالب مقدمات ذیل بیان کرد:

۱. قوانین الهی، تأمین‌کننده مصالح و مفاسدی است که در راستای هدف آفرینش است.
۲. تأمین مصالح و مفاسد، برای ما مطلوبیت فطری دارد و علت مطلوبیت آن، تناسب آنها با کمالات انسانی و یا المی است که عدم تأمین آنها برای انسان‌ها دارد.

با توجه به این دو مقدمه، می‌توان استدلالی به شکل ذیل تنظیم کرد:
 اگر تحقق ملاکات قوانین الهی مطلوبیت دارد، تبعیت از قوانین الهی ضرورت دارد.
 لیکن تحقق ملاکات، مطلوبیت دارد.
 پس تبعیت از قوانین الهی، ضرورت دارد.

تمسک به این استدلال، یکی از متداول‌ترین استدلال‌های قرآنی است. به عنوان نمونه، در آیه ۳۴ سوره مریم، از قول حضرت ابراهیم علیه السلام چنین می‌فرماید: «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا». پس وجوب تبعیت از حضرت ابراهیم علیه السلام به این جهت است که آن حضرت، علمی دارد که آزر ندارد و اگر کسی از علم ابراهیم تبعیت کند، به راهی هموار هدایت می‌شود؛ از این رو هرکس می‌خواهد به راه هموار برسد، باید از حضرت ابراهیم تبعیت کند. این حکم، به ضرورت عقل، ثابت است؛ لذا هیچ عاقلی، از این گونه مسیرها رویگردان نمی‌شود، مگر اینکه کسی سفیه بوده و بافت شخصیتی و عقلانی خود را فرورمایه کرده باشد: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (بقره: ۱۰۳). همچنین در آیه ۶۱ سوره یس می‌فرماید: «وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ». آیات متعدد دیگری با همین مضمون، در قرآن به وفور می‌توان یافت (مانده: ۱۶)؛ زیرا تمام آیاتی که لسان‌شان همین لسان است، یعنی تبعیت از دستورات الهی را از باب صراط مستقیم و راه صحیح، لازم می‌داند، ذیل همین استدلال، قابل گنجاندن هستند.

بیان برخی عالمان دینی در تفاوت بین حق دین‌داری و حق انتخاب نیز متناسب با مطالب گذشته است. به عنوان نمونه، در کتاب حق و تکلیف در اسلام، چنین آمده است: «حق، به معنای آزاد بودن تشریحی و یکسان بودن نتیجه انتخاب، در قاموس دین راه ندارد؛ چنان‌که هیچ اندیشه‌ای آن را نمی‌پذیرد. قبول و پذیرش دین، «باید» است و از این حیث، در زمره تکالیف قرار می‌گیرد، اما تکالیفی که بازگشت آن، به حق است. انسان، حق تکامل و تعالی دارد و طریق استیفای این حق، در قبول دین و تعالیم آسمانی آن نهفته است. پس دین‌داری، حق مسلم انسانی است. او می‌تواند دین‌دار باشد یا بی‌دین، اما بی‌دینی، حق نیست. به همین جهت، ثمره این دو اعتقاد و عملکرد، یکسان نیست؛

نظیر اینکه زنده بودن، حقّ مسلم انسان است. او می‌تواند این حقّ را استیفا کند و زنده بماند و می‌تواند از آن صرف نظر کند و دست به خودکشی بزند؛ لیکن انتحار، حقّ نیست و ثمره این دو انتخاب حسن و قبیح نیز متفاوت است. بنابراین، حقّ بشر، دین داری اوست نه اینکه پذیرش و عدم پذیرش دین، هر دو حقّ باشد» (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰). ایشان سپس در تبیین استدلال بر این مطلب چنین می‌گوید: «زیرا انسان، مدعی و طالب حقّ و خواهان کمال خویش است و می‌خواهد از طریق تحصیل آن آگاه گردد. انسان در قلمرو شریعت به کمال می‌رسد؛ بنابراین دو طریق حقّ و باطل، به نتیجه واحدی منتهی نخواهد شد. نتیجه یکی، انحطاط و اثر دیگری، اعتلاست. یکی شقاوت و دیگری سعادت، یکی نار و دیگری نور» (همان). خلاصه سخنان این عالم دینی آن است که انسان حقّ دارد دین دار شود، اما حقّ ندارد بی‌دینی را انتخاب کند؛ زیرا اگرچه اختیار تکوینی دارد، اما در قیاس با سرنوشت آن، و مطلوب بودن سعادت و بهشت، دین داری یک «باید» می‌شود.

۲-۲-۳. رابطه ضرورت بالقیاس با شکر و پیمان الهی

از جمله دلایل وجوب شکر منعم حکیم، همین ضرورت بالقیاس است. حضرت امیر ع فرمودند: «وَلَوْ لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ بِطَاعَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمَتِهِ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۴۷). بر اساس این بیان، با توجه به اینکه عدم عصیان را شکر نعمت الهی دانسته است، معلوم می‌شود مراد از شکر نعمت، شکر لسانی یا قلبی نیست؛ بلکه شکر عملی است و شکر عملی، قرار دادن نعمت‌ها در همان جهتی است که برای آن آفریده شده است. با توجه به این مقدمه، اگر خدا نظام دستوری‌اش را هم وضع نمی‌کرد، عقل بر اساس ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات، حکم می‌کرد که خدا را معصیت نکنیم. البته ارجاع شکر منعم به ضرورت بالقیاس، مورد پذیرش همه متکلمان نیست؛ زیرا گاه تصریح کرده‌اند که شکر منعم، بدیهی است (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) و گاه شکر منعم را در عرض لطف الهی بودن تکلیف، برای عقل دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹). درباره وعید به عقاب نیز همین گونه است؛ یعنی اگر خدا تهدید به عقاب نمی‌کرد، باز هم تبعیت از خدا، به خاطر قرار دادن نعمت‌ها در جایگاه خودش واجب بود. استاد مصباح یزدی دلیل شکر نعمت را به مالکیت ارجاع داده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹). آیت‌الله هاشمی شاهرودی

نیز دلیل شکر منعم را همان مالکیت مستمر می‌داند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹، پاورقی ۱)، اما شهید صدر، دلیل مالکیت را غیر از شکر منعم دانسته است (همان، ص ۲۹)؛ اگرچه هر دو را بدیهی عقل می‌داند (همان، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۱). حضرت امیر علیه السلام در این باره فرمودند: «لَوْ لَمْ يَتَوَاعَدِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَوْجَبَ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمَتِهِ». پس بدون وضع قوانین و وضع عقاب بر تخلف از آن، عقلاً مراعات کردن مأموریه‌ها و منهی‌ها واجب بود: «لَوْ لَمْ يَنْهَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنْ مَحَارِمِهِ لَوْجَبَ أَنْ يُجْتَنَبَهَا الْعَاقِلُ» (لیثی، ۱۳۷۶، ح ۷۰۸۲). درباره عهد و پیمان الهی نیز همین احتمال وجود دارد، در قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ أَخْلَفُوا مِيثَاقَهُمْ لَنَا فِي آلِهَتِهِمْ أَنْ لَا يَعْبُدُوا آلِهَةً مَعَهُمْ قَالُوا لَا بُدَّ لَنَا حَتَّىٰ يُؤْتَيْنَا هُدًىٰ مِنَ اللَّهِ فَذَرْنَاهُمْ آلِهَتَهُمْ فَاتَّبَعُوا أَمْرَهُمْ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ إِنَّهُ لَكُم مَّوَدُّ مُبِينٌ * وَأَنْ اذْكُرُوا هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱). در این آیه شریفه، با توجه به ذیل آنکه فرمود: «إِنَّهُ لَكُم مَّوَدُّ مُبِينٌ» و نیز فرمود: «هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»، می‌توان احتمال داد که این عهد، همان عهد عقلی است؛ بدین معنا که انسان با توجه به اقرارکردن به ربوبیت الهی، که در آیه آگست (اعراف: ۱۷۲) آمده، بر تبعیت از خدا، عهد عقلی دارد، نه اینکه الزاماً لزوم تبعیت الهی، محصول یک قرارداد طرفینی بوده باشد.

۲-۲-۳. عدم حق معصیت

دومین دلیل، ناظر به انحصار حق قانون‌گذاری در خدا است. این دلیل را می‌توان در چند مقدمه بیان کرد:

۱. خدا حق قانون‌گذاری دارد و غیر از خدا کسی حق قانون‌گذاری در مقابل خدا ندارد.
 ۲. انسان حق تبعیت از خدا دارد و حق تبعیت از غیر خدا ندارد.
- با توجه به انحصار حق وضع قوانین در خدا و نیز انحصار حق تبعیت از خدا، می‌توان به این گزاره تحلیلی دست یافت که: «انسان حق معصیت خدا را ندارد». به نظر می‌رسد این بیان، به تنهایی، منشأیی برای انتزاع وجوب نیست، اما می‌توان وجوب تبعیت را به اندازه‌ای که از انسان‌ها نفی حق معصیت کند، به کار برد. حق وضع قوانین و تبعیت انحصاری از خدا و نفی حق معصیت، همگی از همان صلاحیت و شایستگی انحصاری خدا انتزاع شده‌اند؛ یعنی فقط خدا صلاحیت علمی و عملی و اجرایی دارد تا قوانین صحیح وضع کند. وقتی این صفات در کنار هم قرار می‌گیرند، «ربوبیت حکیمانه» را برای خدای متعال اثبات می‌کنند و با اثبات ربوبیت حکیمانه، عنایت و ولایت الهی نیز اثبات

می‌شود و به تبع آن، حقّ انحصاری قانون‌گذاری و حقّ انحصاری تبعیت را برای خدا اثبات می‌کند؛ از این رو فقط خدا حقّ قانون‌گذاری داشته و انسان نیز فقط حقّ تبعیت از خدا دارد.

این استدلال را در بیانات قرآنی هم می‌توان یافت؛ آیتی که می‌گوید: «خدا رب العالمین است، پس او را بندگی کنید»، همگی می‌تواند ناظر به همین بیان بوده و مفادش این باشد که چون خدا، مدبر این جهان است، پس حقّ تدبیر حکیمانه این جهان را دارد و چون حقّ تدبیر حکیمانه را دارد، پس دیگران نیز حقّ تبعیت انحصاری از خدا دارند و چون انسان‌ها حقّ انحصاری تبعیت از خدا دارند، حقّ معصیت الهی ندارند. به این آیات توجه کنید: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ﴾ (آل عمران: ۵۱)، همچنین: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَقْلًا تَذَكَّرُونَ﴾ (یونس: ۳)، نقش «هذا صراط مستقیم» که ذیل برخی از این آیات دیده می‌شود، می‌تواند ناظر به حکیمانه بودن محتوای قوانین باشد.

۳-۲-۳. استحقاق عقاب

دلیل دیگری که تبعیت را واجب می‌کند، استحقاق عقاب در صورت تخلف است:

۱. اگر انسان می‌خواهد از عقاب الهی، مصون بماند، التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.
۲. لیکن حفظ از عقاب، مطلوبیت دارد.

پس التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.

در این استدلال، از طریق مستحقّ عقاب شدن معصیت‌کار، وجوب تبعیت، اثبات شده است؛ بدین معنا که اگر کسی مطیع خدا نباشد، خود را در معرض عقاب الهی قرار داده، و در معرض عقاب الهی قرار گرفتن، مطلوب نیست. این استدلال نیز از طریق ضرورت بالقیاس پیش رفته است؛ با این تفاوت که در استدلال اول، طرف قیاس، ملاکات احکام است و در این استدلال، استحقاق عقاب است. روشن است اگر تهدید به عقاب در تحقق هدف حکیمانه، نقش داشته و حکیمانه باشد، فردی که خدا را درحالی که حقّ نداشته، معصیت کند، خود را مستحقّ عقاب الهی کرده و از عذاب الهی مصون نخواهد ماند؛ درحالی که استحقاق عقاب الهی و در معرض عذاب بودن، مطلوب انسان نیست.

این استدلال نیز در آیات مختلفی آمده است. به عنوان نمونه می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (زمر: ۱۳). همچنین از قول پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ أَتْبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (یونس: ۱۵). در برخی دیگر از آیات شریفه به این نکته اشاره شده که اگرچه، عصیان کردن نسبت به فرمان دیگران نیز می‌تواند در معرض عذاب الهی قرار گرفتن باشد، اما این موارد را هرگز نمی‌توان با قدرت الهی در عذاب کردن معصیت‌کاران مقایسه کرد. خدای متعال در سوره انعام از قول حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انعام، ۸۱). این مضمون، در آیات شریفه دیگری نیز آمده است.^۱

از طریق دلایل سه‌گانه‌ای که گفته شد، می‌توان حق طاعت الهی و وجوب تبعیت از قوانین الهی را اثبات کرد. درعین حال پیشنهاد می‌شود «رابطه حق و تکلیف» و «رابطه حق با استحقاق عقاب» و نیز «رابطه تکلیف با استحقاق عقاب»، به طور عمیق‌تر و گسترده‌تر بررسی شود تا لوازم حقوقی و فقهی آن دقیق‌تر تبیین گردد. همچنین مفاهیمی که آیات و روایات، در اثبات حق طاعت، بر آن تکیه کرده‌اند، مورد تدقیق قرار گرفته تا ارتباط آن با تحلیل‌های فلسفی کلامی و میزان مطابقت پژوهش‌های عالمان دینی با آموزه‌های وحیانی معلوم گردد. دیگر اینکه مسئله محدودده حق طاعت و ارتباط آن با ادله اثبات حق مولویت الهی بررسی شده تا این مسئله نیز به طور دقیق‌تر حل و فصل شود. (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶)

نتیجه‌گیری

خلاصه کلام این است که:

۱. موضوع این نوشته، «حق طاعت الهی» و «وجوب تبعیت از قوانین الهی» است. حق به معنای اختیار، شایستگی چیزی برای چیزی یا سلطه کسی بر دیگری است و وجوب در

۱. مانند این آیات: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (اعراف: ۵۹)؛ «أَنْتَ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» (هود: ۲۶)؛ «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمَكِيلَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود: ۸۴)؛ «الَّذِينَ تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (احقاف: ۲۱)؛ «فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (حشر: ۱۶).

اینجا به معنای ضرورتی ارزشی است که از یک رابطه نفس الامری انتزاع شده و یا حکمی وضعی است.

۲. جمله «خدا حَقِّ طاعت دارد»، بدین معناست که می‌توان از رابطه‌ای نفس الامری، مفهوم شایستگی، اختیار و نوعی سلطه را انتزاع کرده و برای خدا ثابت دانست. «وجوب طاعت» یا «وجوب تبعیت از قوانین الهی» نیز بدین معناست که بین طاعت الهی و غایات مطلوب انسان، ضرورت بالقیاس، هست و می‌توان از این ضرورت بالقیاس، وجوب ارزشی را انتزاع کرد. همچنین می‌توان از اینکه انسان، حَقِّ معصیت خدا را ندارد، تعبیر به «وجوب طاعت الهی» کرد.

۳. ضرورت بالقیاسی که در وجوب طاعت دیده می‌شود، طرف‌های متعددی دارد: یکی، مصالح و مفاسد ملحوظ در قوانین دینی است که از آن، به ملاکات یاد می‌شود و دیگری، هدف آفرینش است که به آن، کمال لایق گوئیم و سوم، تأمین از عذاب الهی است که می‌توان به آن رستگاری گفت.

۴. «مطابقت حق و تکلیف اعتباری با سلطه تکوینی»، «مشیت مطلق»، «علم مطلق»، «مالکیت تکوینی» و «شکر منعم»، هیچ‌کدام به تنهایی، وجوب طاعت الهی را اثبات نمی‌کند، مگر از زاویه‌ای خاص و یا با افزودن برخی از مقدمات دیگر.

۵. بر اساس صفات کمالی الهی، خدا شایستگی وضع قوانین مطابق با واقع، حق انحصاری وضع قوانین و قدرت اجرای قوانین را دارد و به جهت حکیمانه بودن وضع قوانین برای موجودات مختار، حق وضع قوانین دارد؛ بلکه به تحلیل عقلی، وضع قوانین از سوی خدای حکیم، ضرورت دارد.

۶. ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات احکام، حَقِّ انحصاری وضع قوانین و طاعت الهی و مصونیت از استحقاق عقاب، دلایلی است که وجوب طاعت الهی را بر بندگان اثبات می‌کند. اگر انسان‌ها خدا را بندگی نکنند، به کمالاتی که نتیجه تحصیل ملاکات است، نخواهند رسید. همچنین به جهت شکستن حَقِّ الهی و مناط‌های آن، به ناحق رفتار کرده و مستحق عذاب الهی می‌شوند؛ درحالی‌که هیچ‌یک از این امور، مطلوب انسان نیست.

۷. همه اوامر الهی که امر به طاعت می‌کند، در نهایت، باید به اوامر ارشادی و عقلی منتهی شود، اما این مطلب بدین معنا نیست که امر به طاعت الهی، الزاماً ارشادی باشد؛ بلکه می‌تواند مولوی بوده، ولی به وجوبی عقلی منتهی شود.

۸. اگر استدلال ما بر وجوب طاعت، لزوم اذن و اجازه در تصرفات مالک باشد، به طور طبیعی، حق طاعت الهی شامل تکالیف احتمالی هم می‌شود؛ زیرا اصل اقدام و تصرف در ملک الهی، نیازمند به اذن و اجازه است و بدون آن، حق تصرف نداریم، اما اگر بر اساس حکمت، استحقاق طاعت الهی و استحقاق عقاب عاصی باشد، در این صورت، شمول حق طاعت الهی نسبت به تکالیف احتمالی، محل تأمل است؛ اگرچه ممکن است کسی دست عقل را از تشخیص مصادیق ضرورت بالقیاس‌ها و استحقاق‌ها کوتاه دانسته و اثباتاً همه چیز را به بیان شریعت مقدس واگذار کند که در آن صورت، اثبات محدوده طاعت الهی و شمول آن نسبت به تکالیف احتمالی، برای خود، مسئله‌ای متفاوت می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۲. _____ (۱۳۸۳ش)، منطق دانشنامه عالی، مقدمه، حاشیه و تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، پدیدآورنده: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)، حق و تکلیف در اسلام، قم: نشر اسراء.
۵. حکمت نیا، محمود و همکاران (۱۳۹۷ش)، فلسفه حقوق، ترجمه بخش ترجمه: بهروز جندقی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۱ق)، أجوبة المسائل المهنية، قم: خیام.
۷. دانش پژوه، مصطفی (۱۳۹۱ش)، شناسه حقوق، تهران، انتشارات جنگل با همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیة.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، رسائل اصولیة، قم: امام صادق (ع).
۱۱. السیوری الحلی، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. شریف الرضی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، شرح: صبحی صالح، قم: نشر هجرت.
۱۳. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریر: سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۱۵. _____ (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

۱۶. صدر المتأهلین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. صرامی سیف الله (۱۳۸۵ش)، حق، حکم و تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳ش)، درآمدی به فلسفه حق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۲ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. _____ (۱۴۱۶ق) نهیة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۵. لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق: حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱ش)، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. _____ (۱۳۹۷ش)، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۹. موسوی، مرتضی (۱۴۳۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۰. نبویان، محمود (۱۳۸۸ش)، حق و چهار پرسش بنیادین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. _____ (۱۳۹۲ش)، چیستی حق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

چکیده‌ها

دراسة المعنى الحرفي للوجود الواجبة و دوره

في نظرية الوحدة الشخصية للوجود

محمد سربخشى^١

الوحدة الشخصية للوجود هي ادعاء التصوف والحكمة المتعالية. في هذا الادعاء يتم إنكار تعدد وجود الكون ويتم قبول المخلوقات كمظاهر الله سبحانه وتعالى. يمتلك الصوفيون نهجاً بديهيًا في المطالبة بالوحدة الشخصية للوجود وهم يدعون المنكرين للسير. في التصوف النظري، تُعطى الأسباب العقلانية لإثبات الوحدة الشخصية. في الحكمة المتعالية، بعد إثارة شك معين، أصبح صدرالمتألهين يميل نحو الوحدة الشخصية في الوجود وأثبت ذلك. في النهج الفلسفي، يتم تحديد الأسباب لإثبات الوحدة الشخصية وأهمها هي نفس الواجبة مع النتيجة. هذه الحجة لها مقدماتان: (أ) النتيجة مقارنة بالسبب هو المنشئ لوجود الواجبة (ب) لا يمكن اشتقاق مفهوم رمزي من وجود الواجبة. مفهوم الموجود هو مفهوم رمزي والمخلوقات، بسبب الترابط، لا تملك القدرة على تجريد مفهوم الاسم. لذلك، الله سبحانه وحده هو من يملك القدرة على تطبيق لقب الوجود وهذا يعني الوحدة الشخصية في الوجود. يتم قبول الفرضية الأولى لهذه الحجة من قبل معظم فلاسفة الحكمة المتعالية وحتى بعض أتباع الحكمة المتعالية الذين ينكرون وجود الوحدة الشخصية يقبلون الفرضية الأولى. لكن الفرضية الثانية خاطئة وهذه الحجة لا يمكن أن تثبت الوحدة الشخصية للوجود. الكلمات المفتاحية: وجود الواجبة، وجود في غيره، النسبة، الوحدة الشخصية، المعنى الحرفي، المعنى الاسمي

١. دكتوراه في الحكمة المتعالية وأستاذ مساعد في معهد الإمام الخميني للدراسات والبحوث، قم، إيران؛

تداعيات الأنثروبولوجية والإسكاتولوجية لرؤية صدر المتألهين للذات

سحر كاوندی^١

تعتبر وجهات النظر لأنثروبولوجية أكثر وجهات النظر أساسية وتأثيراً للفلاسفة في أي نظام فلسفي؛ لأن هدف الفلسفة ليس إكمال الإنسان في مساره العلمي والعملية. نموذج الأنثروبولوجي لصدر المتألهين، باختلافه الجوهري عن النماذج السابقة، بناء على مبادئ مثل: أصالة الوجود والتشكيك في الوجود، والحركة الوجودية واتحاد العالم والمعلوم إنه يعتبر النفس البشرية جسدية وديناميكية ومتحركة والأهم من ذلك أنها عمامية. في مثل هذا النهج، يعتبر البشر نوعاً واحداً يعتمد فقط على طبيعتهم الأصلية وتعتبر الحيوانات الناطقة هي الأنواع الشائعة للأنواع البشرية. الفصل الناتج عن هذا المعنى الجنسي ونوع خاص من البحث هو "النفس". التصورات والهيئات والملكات النفسانية هي المادة الرئيسية التي تبني وتنسج الروح في مستويات مختلفة من الوجود. وفقاً للملا صدرا، نظراً للاختلاف في تصورات وممتلكات الأشخاص المختلفين فإن الاختلاف بين البشر هو اختلاف أساسي و متأصل و وفقاً للطبيعة الثانية سيكون للبشر أنواعاً و سلماً مختلفة. في هذا المقال، أثناء دراسة وجهة نظر لصدر المتألهين عن النفس وتعددية النفس البشرية، قمنا بشرح وتحليل بعض نتائجها الأنثروبولوجية والأخرى الهامة. من بينها: التبرير العقلاني لتحسين الذات والعناية بالنفس و عدد و اختلاف الصفات الأخلاقية لتثقيف الناس حسب مسار حركة روحهم و يكون الأساس للملكات لحقيقة و شخصية الإنسان وحياته الآخرة و صعوبة التوبة و تغيير الملكات و تنوع المسارات فيما يتعلق بطرق الوحدة و المسار و تعدد المستويات يتناسب مع شخصية الناس و تعدد الجئة و الجحيم يتناسبان مع الخصائص الثابتة للناس و... إن الاهتمام بمبادئ سيكولوجية لصدر المتألهين و مراعاة تماسكها و اتساقها سيظهر قوة تفسير و تبرير و استجابة هذا النظام الفكري للعديد من القضايا الغامضة حول الذات.

الكلمات المفتاحية: ملا صدرا، النفس، تعدد أنواع النفوس، الملكات النفسانية، الأنثروبولوجيا، الإسكاتولوجية

١. الدكتوراه في الفلسفة و أستاذة مشاركة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة زنجان، زنجان، إيران؛ drskavandi@znu.ac.ir.

دراسة نقدية للمشاركة غير الإرادية للافتراضات في التأويل الفلسفي بناء على نظرية الإحالة إلى علم الحالى

ليلا محسنيان^١، مهدي احمدخان بيبي^٢

إن إشراك الافتراضات المسبقة في عملية الفهم هو أحد أهم القضايا الأساسية في علم التأويل الفلسفي. في رأي أولئك الذين يؤمنون بالتأويل الفلسفي، وفقاً لوجهة النظر والتحليل الظاهراتي التي يقدمونها للإنسان، أولاً وقبل كل شيء، الإنسان هو كائن أُلقي في التاريخ والزمن وثانياً إنه ملئ بالفهم والإدراك؛ فهم يتأثر بالافتراضات التي ليست في سيطرته واختياره بسبب الطبيعة التاريخية للإنسان. لذلك، في بحث فلسفي، بمنهج معرفي ومنهج تحليلي وصفي، بالاعتماد على نظرية الإحالة إلى العلم الحالى للاستاذ مصباح يزدي، تبين أنه في دراسة أنواع التصورات البشرية والتميز بين التصورات المكتسبة والحالية، على الرغم من وجود سلسلة من الافتراضات المسبقة في عملية الفهم، إلا أن هذه التدخلات تخضع بالضرورة لتقدير البشر. وبالتالي من خلال تقديم تحليل عملية الفهم البشري بمساعدة طريقة الإحالة إلى العلم الحالى، فإن الادعاء بأن الفهم ليس منهجياً ونتيجة لذلك، مع الأخذ في الاعتبار مشاركة الافتراضات ونتائجها على أنها غير الاختيارية، مثل تعدد القراءات والنسبية، تم إبطاها.

الكلمات المفتاحية: التأويل الفلسفي، الافتراضات، الفهم، الخيار، الصعود المعرفي، الإحالة إلى علم الحالى.

١. باحثة و طالبة المستوى الرابع من الحكمة المتعالية لمجامعة الزهراء عليها السلام، قم، إيران؛

.l.mohsenian20@yahoo.com

٢. دكتوراه في الفلسفة المقارنة وأستاذ مساعد في معهد الإمام الخميني عليه السلام للتربية والبحوث، قم، إيران؛

.12beigi@gmail.com

دراسة تناقض مبدأين لحفاظ على الزخم الديكارتي و حفظ لايبنيز للطاقة بناءً على فيزياء ابن سينا

رضا حاج ابراهيم^١، مرضيه صادقي رشتي^٢، رضيه برجيان^٣

لم يتم فصل الفيزياء والفلسفة منذ بداية الفيزياء. لذلك، ليس بعيداً عن التوقع أن نجد دلائل على قوانين ثبات الفيزياء في الفلسفة الغربية. النتائج التي تم الحصول عليها من مدرستي ديكارت و ليبنيز الفلسفتين والتي لا تتفق حتى على فهم و وصف الجسد، كل واحد منهم مسؤول عن أحد القانونين المهمين للحفاظ على الطاقة و الحفاظ على الزخم وهي قضية خطيرة. ستوضح هذه المقالة بأسلوب تحليلي استنتاجي أنه على الرغم من أن مبادئ قانونين الحفاظ على الطاقة و الحفاظ على الزخم في فلسفة ليبنيز و ديكارت غير متوافقة إلا أن هذه المقدمات تشكل وحدة كاملة في فلسفة أبو علي سينا.

الكلمات المفتاحية: الجسد، قوانين الزخم، ابن سينا، لايبنيز، ديكارت.

١. أستاذ مساعد في كلية إدارة العلوم و التكنولوجيا، جامعة أمير كبير، طهران، إيران؛ haji@aut.ac.ir.

٢. أستاذة مساعدي بجامعة قم و مدرسة بجامعة الزهراء (ع.ا.ع.ا)؛ marziyehsadeghi@yahoo.com.

٣. طالبة المستوى الثالث في جامعة الزهراء (ع.ا.ع.ا)، قم، إيران؛ rborian@gmail.co.

دراسة أركان نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في الفكر الإسلامي

فاطمه شريف فخر^١

وجهة نظر الاشراق تعني وجهة النظر فيما يتعلق بدور الاشراق و افاضة العالم العلوي في وجود العالم والمخلوقات وهي أيضًا وجهة نظر مهمة في الأنطولوجيا والمعرفة الإسلامية وغير الإسلامية. أثارت مجموعة من الفلاسفة و الصوفيين المسلمين وغير المسلمين قضاياهم المعرفية حول الاشراق. تحاول هذه المقالة تحليل مفهوم الاشراق المعرفي وعناصره المهمة بطريقة و صفية تحليلية واستنتاجية، لفهم هوية هذا النوع من الاشراق (في عالم العقل و فوق العقل) و اكتشاف العناصر المشتركة في وجهات نظر الاشراق الإسلامي. و للإجابة على السؤال، ما هي الاشراق أو الاشراق المعرفي في مجال الإدراك و ما العناصر التي تلعب دورًا فيها؟ بناءً على هذا التحليل، تلعب الاشراق المادي و الحسي دورًا كبيرًا في مناظر الاشراق و يتم شرح الاشراق غير المادي من خلالها. أحد العناصر و الجوانب المشتركة لهذه الآراء هو مركزية الضوء و الإشعاع الضوئي و الآخر هو الإيمان بالله الذي يقوم بدور المستنير. حول جوهر الاشراق، يمكن استخلاص وجهتي نظر: ١. الاشراق هي مقدمي للمعرفة. ٢. ترتبط الاشراق بمرحلة إدراك المعرفة. في وجهات النظر الاشراق، فإن القضية الرئيسية هي ظهور الضوء من أعلى إلى أسفل و كشف المعلومة (الحقيقة) إلى المستنير (معرفة الموضوع). هذه الحقيقة هي إما ضوء - ضوء غير مادي - أو أنها تشبه الضوء أو يمكن التعرف عليها من قبل البشر بسبب نشاط نوع من الضوء المعقول. و من نتائج المعرفة الاستنارة معرفة من المنور إلى المستنير و معرفة المستنير إلى المنير.

الكلمات المفتاحية: الأنطولوجيا الاشراق، نظرية المعرفة الاشراقي، الاشراق، عناصر الاشراق، الضوء، الإدراك.

١. أستاذة مساعدة بجامعة المصطفى العالمية، مدرسة جامعة الزهراء (ع)، قم، إيران: shariiffakhr@yahoo.com

دراسة أدلة وجوب طاعة الله

احمد فربهي^١

يتم استخدام حق بمعنى «الخيار والامتياز وهيمنة شخص ما على شخص ما أو شيء ما و معنى حقيقة أن الله له الحق في الطاعة هو أنه عندما نقارن الطاعة الإلهية بأهدافها، يمكننا فكيرا أن نستخلص منها نوعًا من الاستحقاق المحصري». و لبلوغ تلك الأهداف، تصبح الطاعة الإلهية ضرورية و نفسرها على أنها «واجب الطاعة». من أجل قبول حق الطاعة و وجوب الطاعة يجب أن نأخذ في الاعتبار بعض الصفات في الله تعالى؛ صفات مثل العلم و القوة و العناية و الولاية الإلهية. العلماء لديهم تفسيرات مختلفة لهذه المسألة، بعضها يمكن قبوله و البعض الآخر يمكن انتقاده. إن بعض نتائج هذه المقالة التي تم إجراؤها بطريقة وصفية تحليلية، من المفترض أنه بناءً على صفات الكمال الإلهي فإن الحق المحصري في سن القوانين و قوة تنفيذها هو من عند الله. و هذا من الأسباب التي تثبت وجوب طاعة الله للعباد. يجب أن تؤدي جميع الأوامر الإلهية التي تأمر بالطاعة في النهاية إلى أوامر إرشادية و عقلانية على الرغم من أنها يمكن أن تكون ولائية و تؤدي إلى التزام عقلائي. وهذا بمعنى ما، يشمل الحق في طاعة الله واجبات محتملة، رغم أنه من وجهة نظر أخرى فإن هذا التضمين هو مكان للتفكير.

الكلمات المفتاحية: الالتزام بالطاعة، الحق في الطاعة، الحكمة، الملكية، شكر المنعم، الحق و الواجب.

Examining the evidences of the obligation to obey God

Ahmed Farbehi¹

Abstract Haqq (Right) is used in the sense of “someone’s authority, privilege, and dominion over a person or something” and the meaning of God’s worship right is that when we compare divine obedience with its goals, we can rationally extract a kind of exclusive merit from it and to reach for those goals, divine obedience becomes necessary, and we interpret it as “the obligation of obedience”. In order to accept the right of obedience and the obligation to obey, we must consider some attributes in the Almighty God; Attributes such as knowledge, power, grace and divine governance. The explanation of thinkers about this category is different, some of them can be accepted and others can be criticized. Some of the results of this article, which have been done in a descriptive - analytical way are: On the basis of the perfection attributes of God, the exclusive right to establish laws and the power to implement them is from God, and this is one of the reasons that prove the obligation of God’s obedience to the servants. All divine commands that command obedience must ultimately lead to instructive and rational commands, even though they can be obligatory by God (molavi) and lead to a rational obligation; And that in a sense, the right to obey God includes possible tasks, although from another point of view, this inclusion is a place for reflection.

Key words: obligation to obey, worship right, wisdom, ownership, thankfulness to the beneficent, right and obligation.

1. Assistant Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute; afarbehi53@gmail.com

Analyzing the pillars of Ishraqi (illumination) epistemology and its influence in Islamic thoughts

Fatemeh Sharif Fakhr¹

The perspective of illumination means the perspective of the role of illumination and grace of the higher world in the existence of the world and creatures, as well as in the search for knowledge of man, is an important point of view in Islamic and non-Islamic ontology and epistemology. A group of Muslim and non-Muslim philosophers and mystics have raised their epistemological issues around illumination. This article tries to analyze the concept of cognitive illumination and its important elements with a descriptive - analytical and inferential method, in order to understand the identity of this type of illumination (in the realm of intellect and super - intellect) and discover its common elements in Islamic illumination perspectives and answer this question: What is cognitive illumination or illumination in the field of cognition and what elements play a role in it? Based on this analysis, material and sensory illumination plays a large role in illumination views, and explanation of non - material illumination is done through it. One of the common elements and aspects of these views is the centrality of light and light radiation, and the other is belief in God, who is in the role of the illuminator. About what is illumination, two views can be extracted: 1. Illumination is the introduction to knowledge; 2. Illumination is related to the stage of realization of knowledge. In illumination views, the main issue is the appearance of light from the top to the lowest levels, and the revelation of the known (truth) to the illuminated one (knower subject). This truth is either light - immaterial light - or it is likened to light, or due to the activity of some kind of rational light it becomes recognizable to humans. Among the results of illuminative knowledge is the knowledge of the illuminant to the illumined, and the knowledge of the illumined to the illuminant.

Key words: illuminative ontology, illuminative epistemology, illumination, elements of illumination, light, cognition.

1. Assistant Professor of Al-Mustafa International University, Qom, Iran, Lecturer of Al-Zahra University; shariffakhr@yahoo.com

Investigating the contradiction between Descartes' principle of conservation of momentum and Leibniz's principle of conservation of energy based on Avicenna's physics

Reza Haj Ibrahim¹, Marzieh Sadeqi Rashti², Raziyyeh Borjian³

Physics and philosophy have not been separated since the beginning of physics. Therefore, it is not far from the expectation that we find indications of the laws of stability of physics in Western philosophy. The results derived from the two philosophical schools of Descartes and Leibniz, which do not even agree on the understanding and description of the substance, each of them is in charge of the design of one of the two important laws of conservation of energy and conservation of momentum (the amount of motion), which is a serious issue. This article will show with an analytical - inferential method that although the premises of the two laws of conservation of energy and conservation of momentum in the philosophy of Leibniz and Descartes are incompatible, but these premises form a single whole in the philosophy of Abu Ali Sina (Avicenna).

Key words: Substance, laws of conservation, Avicenna, Leibniz, Descartes.

1. Assistant Professor, Faculty of Science and Technology Management, Amirkabir University, Tehran, Iran; haji@aut.ac.ir

2. Assistant Professor at Qom University, Lecturer at Al-Zahra University; marziyehsadeghi@yahoo.com

3. Level 3 student of Al-Zahra University; rborian@gmail.com

A critical examination of the non - intentional involvement of presuppositions in philosophical hermeneutics based on the theory of reference to knowledge by presence

Leila Mohsenian¹, Mahdi Ahmad Khanbeigi²

The involvement of presuppositions in the process of understanding is one of the most fundamental issues of philosophical hermeneutics. In the opinion of those who believe in philosophical hermeneutics, according to the phenomenological view and analysis they present of the way of human existence, first of all, man is a being thrown in history and time, and secondly, he is full of understanding and perception; An understanding affected by the presuppositions that is not in his control and choice due to the historical nature of man. Therefore, in a philosophical research, with an epistemological approach and with an analytical - descriptive method, relying on the theory of reference to “the knowledge by presence” of Professor Misbah Yazdi, it was shown that in examining the types of human perceptions and the distinction between acquired and present perceptions, although a series of presuppositions in the process of understanding they interfere, but these interferences are necessarily at the discretion of humans. Thus, by presenting the analysis of the process of human understanding with the help of the method of referring to the knowledge by presence, the claim that understanding is not methodical and as a result, considering the involvement of presuppositions and its results as non - optional, such as multiplicity of readings and relativity, was invalidated.

Key words: philosophical hermeneutics, presuppositions, understanding, freewill, epistemological ascent, reference to the knowledge by presence.

. 1 Researcher and student of the fourth level of transcendental philosophy of al-Zahra university, Qom, Iran; l.mohsenian20@yahoo.com.

. 2 PhD in comparative philosophy and assistant professor of Imam Khomeini educational and research institute, Qom, Iran; l2beigi@gmail.com.

The anthropological and eschatological implications of Sadr al - Mutaalehin's view about the Self

Sahar Kavandi¹

Anthropological views are considered the most basic and influential views of philosophers in any philosophical system; because the goal of philosophy is nothing but the perfection of man in his theoretic and practical course. Sadra's anthropological model - with its fundamental differences from the previous models, based on principles such as: originality of existence, gradual state of existence, ascendant existential movement and the union of the learned and the known - declares that the human soul is a physical, dynamic, moving and - the most important thing - It is self - made and willful. In such an approach, humans are a "single species" based solely on their original nature, and "thoughtful animal" is considered to be the common material of human kinds. The resulting part of this "substantial" meaning and originator of "special type" is "Nafs (Self)". The main materials that make up and weave the Nafs in different levels of existence are its perceptions, structures and habits. According to Mulla Sadra, due to the difference in perceptions and habits of different people, the difference between human beings' Selves is an essential and inherent difference, and according to the second nature, humans will have different types and kinds. In this article, while examining Sadra's point of view about the Nafs and the type plurality of the human selves, we have explained and analyzed some of its important anthropological and eschatological consequences; Among them: the rational justification of self - improvement and self - care, multiplicity and difference of moral prescriptions for educating people according to the movement path of their Nafs, the basis of the habits for the truth and human personality as well as his afterlife face, the difficulty of repentance and changing the habits, the variety of paths with regard to unity of the way and voyager, the multiplicity of evaluators in proportional to the existential personality of people, the multiplicity of heaven and hell in proportional to the firm habits of people, etc. Paying attention to the principles of Sadra's psychology and considering their coherence and consistency will show the power of explanation, justification and response of this intellectual system to many ambiguous issues about the Self.

Key words: Mullah Sadra, Self, plurality of types of selves, self - habits, anthropology, eschatology.

1. Ph.D. in Philosophy and Associate Professor in Faculty of Human Sciences, Zanjan University, Zanjan, Iran; drskavandi@znu.ac.ir.

Investigating the prepositional meaning of the relational existence and its role in the theory of personal unity of existence

Mohammad Sarbakhshi¹

The personal unity of existence is the claim of mysticism and transcendental philosophy. In this claim, the existential multiplicity of the universe is denied and all except Allah (God) are accepted as manifestations and appearances of His Majesty Haqq (Truth). The mystics have an intuitive approach in claiming the personal unity of existence and invite the deniers to follow mystical and spiritual method. In theoretical mysticism, rational reasons are given to prove the personal unity of existence. In transcendental philosophy, after a certain doubt, Sadrul Motaalehin has become inclined towards the personal unity of existence and tried to prove it. In the philosophical approach, reasons are given to prove personal unity, the most important of which is the fact that the effect is the relation itself. This argument has two introductions: a) the effect in relation to the creator cause is the relator existence. b) It is not possible to derive a nominal concept from the relator existence. The concept of existent is a nominal concept, and all except Allah (God), due to being a relator, they do not have the ability to abstract the nominal concept. Therefore, only Almighty God has the ability to be applied the title of existence, and this means personal unity of existence. The first premise of this argument is the case of agreement among the most philosophers of transcendental philosophy, and even some followers of transcendental philosophy, who deny the existence of personal unity, accept the first premise; But the second premise is false and this argument cannot prove the personal unity of existence.

Key words: existence of relator, existence through others, relation, personal unity, prepositional meaning, nominal meaning.

1. PhD in transcendental philosophy and assistant professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran; msarbakhshi@gmail.com.



Biannual scientific-specialized journal
Philosophical education of the University
VOL. 3, NO. 5, autumn and winter 1401

Maaref'e Hekmi Jame-e



Licensee: Jami'a al-Zahra

Responsible manager: Majid Abolqasemzadeh

Publishing supervisor: Majid Abolqasemzadeh

Internal manager: Khadijeh Komijani

Editor: Ali Haeri Majd

Graphic designer: Hadi Abdulmaleki

English translation: Tohid Pashazadeh

Arabic translation: Mojtaba Ahmadi

Editorial board (Alphabetically)

Majid Abolqasemzadeh: Assistant Professor, University of Islamic Education, Department of Islamic Ethics.

Hasan Abdi: Associate Professor of Baqer Al-Uloom University, Department of Philosophy

Zohreh Burqaei: Assistant Professor, University of Qom, Department of Islamic Philosophy and Theology

Mohammad Jafari: Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Department of theology and philosophy of religion

Askar Dirbaz: Associate Professor of Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

Ruhollah Shakeri Zavardehi: Associate Professor of Farabi Campus, University of Tehran, Department of Shia Studies

Mohammad FathAlikhani: Assistant Professor of the Research Center of Islamic Seminary and University, Department of Philosophy and Theology

YarAli Kord firouzjaei: Professor of Baqer Al-Uloom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

Abdullah Mohammadi: Assistant Professor of the Research Institute of Hekmat and Philosophy of Iran, Department of practical wisdom

Mehdi Abdollahi: Assistant Professor of the Research Institute of Hekmat and Philosophy of Iran, Department of philosophy of human sciences

Panel of assessors of this issue (Alphabetically)

Akbar Peiravi Sangari, Mohammad Jafari Harandi, Mehdi Abdullahi, Hasan Abdi, YarAli Kordfirouzjaei, Abdullah Mohammadi, Hasan Mohiti Ardakani.

Address: Jami'at al-Zahra(s), Bou'AliSina Blvd, Salariya, Qom, Iran.

Tel: +982532112224 **Fax:** +982532925110 **P.S Box:** 37185-3493

Email: mhj@jz.ac.ir

Circulation: 10 copies

Article submission and tracking: mhj.jz.ac.ir