



فهرست مطالب

تبيين مبانی فلسفی قدرت تأثیر فضای مجازی با تکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی	
حسن اورعی و طاهره کمالی‌زاده و مریم صانع‌پور و زهره معماری.....	۳
تحلیل کارکردهای معرفت‌شناختی خیال از دیدگاه فارابی / زینب برخوردار و سیده مهدیه پورصالح امیری ...	۲۹
واکاوی نگرش صدرایی به نفی ظهور غیر خداوند در ادعیه مأثوره و اسانید روایی	
سیدمرتضی حسینی شاهرودی و عباس جوارشکیان و حمید اسفندیاری.....	۵۱
مقایسه تطبیقی خلافت از نگاه شیخ صدوق و ابن عربی / سیدمحمدامین درخشانی و مهدی آزادپرور.....	۷۳
مطالعه تطبیقی حدوث جسمانی نفس در کلام اسلامی و حکمت متعالیه / مصطفی عزیزی علویچه.....	۹۹
جایگاه زبان در علم مدنی فارابی / محمدرضا قائمی‌نیک.....	۱۱۹
اصل «تمايز وجود از ماهیت»: بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی / لیلا کیان‌خواه.....	۱۴۵
بررسی تطبیقی حدیث «داخل فی الأشياء...» و قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه...» از دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان	
رامین گل‌مکانی و سیدعلی دلبری و محمد غلامی جامی.....	۱۶۹
دیدگاه علامه جعفری در تبیین عقلانی و علمی عمل و مواجهه با چالش‌های نظریه علی	
حسن لاهوتیان و عبدالله نصری.....	۱۹۵
بررسی انتقادی دیدگاه استفان هاوکینگ درباره ملازمه میان «بی‌آغازی زمانی کیهان» و «خدانا‌باوری»	
بر اساس مبانی حکمت متعالیه / احمد منصوری ماتک (گیلانی) و فهیمه شریعتی و سیدمجید صابری فتحی.....	۲۱۹
تحلیل حشر تبعی از منظر صدرالمآلهین و مواجهه با اشکالات رجوع الی الله	
سیدمحمد موسوی بایگی و محمدتقی رجائی و مصطفی فقیه اسفندیاری.....	۲۴۳
مطالعه انتقادی نگاه کانت به آزادی از منظر فلسفه اسلامی	
علی انصاری بایگی و علی جلائیان اکبرنیا و داود حیدری.....	۲۶۹
چکیده‌های انگلیسی / محمدحسین گلیاری.....	۳۰۸

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشد.
- مقاله باید بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه باشد (تعداد کلمات مقاله در واژه‌پرداز word قابل مشاهده است).
- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به زبان‌های فارسی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه شود و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات فارسی [Latin در متن مقاله به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه)] (Surname, Pub_Date: Vol/Page) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد، از (همان) (Ibid.) یا (همان: جلد / صفحه) (Ibid.: Vol/Page) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد، (همو، سال انتشار: جلد / صفحه) (Id., Pub_Date: Vol/Page) استفاده شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
- ارسال و دریافت مقاله صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <<https://journals.razavi.ac.ir>> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید‌شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

تبیین مبانی فلسفی قدرت تأثیر فضای مجازی باتکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی*

- حسن اورعی^۱
- طاهره کمالی‌زاده^۲
- مریم صانع‌پور^۳
- زهره معماری^۴

چکیده

یکی از مسائل مهم دنیای امروز، سرعت گسترش فضای مجازی و قدرت بالای تأثیر آن در بین افراد و جوامع مختلف است. از سوی دیگر، یکی از شرایط پویایی حکمت متعالیه، مواجهه پیروان آن با پرسش‌های نوظهور و ارائه پاسخ و تبیین مبانی فلسفی این مسائل است. یکی از مواضع مواجهه پیروان حکمت

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. استادیار مرکز علم و فناوری بنیادین اسلامی دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام) (نویسنده مسئول) (taha134@chmail.ir).
۲. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir).
۳. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (m.saneapour@gmail.com).
۴. دکتری فلسفه، مدرس و پژوهشگر فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (zomemari@gmail.com).

متعالیه با دنیای مجازی، تحلیل فلسفی قدرت تأثیر فضای مجازی است. سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان با تکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، مبانی فلسفی قدرت تأثیر فضای مجازی را تحلیل کرد. در این پژوهش، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان یکی از پاسخ‌های قابل ارائه به پرسش فوق تبیین شده است. بر اساس این نظریه، صدور هر گونه فعل از سوی انسان، منوط به ادراکات اعتباری ایجادشده در ذهن است. قوای محرکه انسان پس از آگاهی نسبت به حوائج و نیازهای درونی و برای برطرف کردن این نیازها، معانی وهمیه‌ای را ایجاد می‌کنند که نقش واسطه در صدور فعل از سوی قوای فعاله انسان دارند. فضای مجازی با ماهیتی فراتر از عالم حس و نزدیک به عالم خیال، فرایند ایجاد این معانی وهمیه در ذهن را سرعت بخشیده و با جهت‌دهی ادراکات اعتباری، افکار و افعال انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: فضای مجازی، فلسفه فضای مجازی، نظریه اعتباریات، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

ارتباطات دیجیتال کنونی، یک دنیای مجازی را به موازات دنیای فیزیکی ایجاد کرده‌اند که دارای پدیدارهایی نوین از جمله پدیدارهای نوین فرهنگی است. از آنجا که ذات فلسفه، پرسشگری از وجود، مبانی و لوازم آن است، مسائل فلسفی این دنیای نوپدید را می‌توان به فلسفه‌های مختلف، از جمله فلسفه و حکمت متعالیه عرضه کرد و به بازخوانی آن نظام فلسفی از منظر مسائل جدید پرداخت. یکی از مسائل مهمی که در رابطه با فضای مجازی مطرح است، سرعت و قدرت تأثیر آن بر روی افکار و افعال انسان است. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، یکی از نظریاتی است که ظرفیت پاسخگویی به این مسئله را دارد. علامه طباطبایی به عنوان فیلسوفی صدرایی که مسائل جدید را به حکمت متعالیه عرضه می‌کند، نظریه اعتباریات را به عنوان نظریه‌ای ابداعی و نوآورانه، با مبانی حکمت متعالیه و در چارچوب آن مکتب طراحی کرده است که می‌تواند مبنای مواجهه با پدیدارهای فرهنگی جدید، از جمله پدیدارهای فرهنگی دنیای مجازی باشد؛ به ویژه که در حکمت متعالیه، مباحث معرفت‌شناسی با مباحث هستی‌شناسی پیوند دارند و یگانگی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه می‌تواند

همان‌گونه با یگانگی وجود و معرفت در دنیای مجازی باشد. این نظریه هرچند به ظاهر نظریه‌ای در چارچوب معرفت‌شناسی است، ولی کاملاً در حیطه هستی‌شناسی قابل تبیین است، و شاید به همین دلیل، گاهی از آن به «ادراکات اعتباری» و گاهی به «اعتباریات» تعبیر می‌شود تا بحث در مسائلی فراتر از حیطه معرفت‌شناسی امتداد پیدا کند؛ به ویژه که علامه در کتاب *رسالة الولاية* تأکید دارد که اعتباریات بر حقیقیات ایستاده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵).

پس همان‌طور که بیان شد، مبانی صدرایی از طریق نظریه اعتباریات به عرصه فرهنگ و دنیای مجازی ورود می‌کند و این پژوهش می‌تواند فتح باب و تمهید مقدمه‌ای برای تدوین «فلسفه دنیای مجازی بر اساس مبانی حکمت متعالیه» باشد. اهمیت دنیای مجازی در زندگی امروز انسان از یکسو، و ظرفیت‌های بالای حکمت متعالیه به عنوان یک مکتب جامع در فلسفه اسلامی از سوی دیگر، ضرورت پژوهش در این موضوع را روشن می‌سازد. در ابتدا لازم است چستی فضای مجازی با استفاده از مبانی حکمت متعالیه بیان شود و سپس با توضیح نظریه اعتباریات، به نقش آن در تبیین قدرت تأثیر فضای مجازی پرداخته شود.

۱-۱. روش پژوهش

در این نوشتار مانند غالب پژوهش‌های حوزه علوم انسانی، به صورت توصیفی و تحلیلی با روش کتابخانه‌ای، ماهیت فضای مجازی با توجه به آموزه‌های حکمت متعالیه تبیین شده و پس از توضیح نظریه اعتباریات، به تحلیل مبانی فلسفی قدرت تأثیر فضای مجازی بر افکار و افعال انسان پرداخته می‌شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش

طبق بررسی‌های اولیه، پژوهش‌های مرتبط با موضوع از این قرارند: در ارتباط فلسفه و فرهنگ، مهم‌ترین کتبی که در حیطه فلسفه اسلامی نگاشته شده، کتاب *فلسفه فرهنگ* (مصلح، ۱۳۹۳) و نیز *ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ* (همو، ۱۳۹۲) است؛ اما این دو کتاب به صورت مجزا به مقوله دنیای مجازی نپرداخته‌اند و صرفاً مبحث فرهنگ و ارتباط آن با ادراکات اعتباری را مورد بررسی قرار داده‌اند.

در بین کتاب‌ها، آثار اندکی وجود دارند که با رویکردی فلسفی به دنیای مجازی پرداخته‌اند؛ اما تقریباً هیچ کدام از آن‌ها از منظر فلسفه اسلامی و به صورت خاص حکمت متعالیه، به دنیای مجازی نظر ندارند. آثاری مانند *فلسفه دنیای مجازی* (عاملی، ۱۳۹۷)، *متافیزیک واقعیت مجازی* (Heim, 1993) و *افسون‌زدگی جدید* (شایگان، ۱۳۸۱) از جمله این آثار است. اکثر قریب به اتفاق این کتب، نگاهی کارکردگرایانه به دنیای مجازی دارند و اگر هم به مباحث متافیزیکی پرداخته‌اند، بدون استفاده از مبانی فلسفه اسلامی بوده است.

مقالات فلسفی و کلامی بررسی شده در ابتدای امر، غالباً از جنبه‌های فلسفه اخلاق و با رویکردهای تربیتی و فرهنگی به دنیای مجازی پرداخته‌اند؛ مانند: «امکانات درونی فلسفه ملاصدرا در مواجهه با پوچی فضای مجازی» (لطفی و صلواتی، ۱۳۹۹).

در بین همایش‌های برگزارشده، مهم‌ترین پژوهش در حوزه حکمت متعالیه و فضای مجازی، بیست و یکمین همایش ملاصدرا با موضوع «فلسفه در مواجهه با دنیای مجازی» است. غالب مقالات همایش، دنیای مجازی در حکمت عملی را بررسی کرده و تنها چند نمونه به مبانی نظر داشته‌اند که هیچ کدام از زاویه اعتباریات علامه طباطبایی نیست.

پژوهش حاضر به بررسی مبانی دنیای مجازی از منظر فلسفه اسلامی می‌پردازد و قدرت تأثیر فضای مجازی را با تکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تحلیل می‌کند.

۲. رهیافت حکمت متعالیه در بیان چیستی فضای مجازی

تعریف دقیق از اعتباریات دنیای مجازی از منظر فلسفه و به طور خاص حکمت صدرایی، نیازمند پژوهشی گسترده است. اما پیش از بررسی آن، تعاریفی از دنیای مجازی که به مبانی هستی‌شناسی اسلامی نزدیک‌تر است، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱-۲. رهیافت فلسفی به دنیای مجازی

دنیای مجازی، محیطی است که اطلاعات، اشیاء و داده‌ها به صورت فیزیکی و ملموس وجود ندارند و آنچه وجود دارد، معنایی در قالب دیجیتالی است. در واژه‌نامه

آکسفورد، دنیای مجازی دنیایی نظری و فرضی است که ارتباطات کامپیوتری در آن رخ می‌دهد (Kuehl, 2009). دنیای مجازی برای نخستین بار توسط ویلیام گیسون^۱، نویسنده کانادایی رمان‌های علمی - تخیلی، در سال ۱۹۸۲ مورد استفاده قرار گرفت. دنیای مجازی برای گیسون در حقیقت دنیایی تخیلی است که از اتصال رایانه‌هایی پدید آمده که تمامی انسان‌ها، ماشین‌ها و منابع اطلاعاتی جهان را به هم متصل کرده‌اند (Bendict, 1991: 4; Gibson, 1984). پیر لوی^۲ در اصطلاح «دنیای مجازی»، واژه مجازی را پدیده‌ای غیر فیزیکی می‌داند و در نظر او، ارتباط رایانه‌ای به منزله ارتباط مجازی تلقی می‌شود. بودریار^۳ دنیای مجازی را یک جانشین بدل‌ی برای واقعیت و جایگزین باطل برای حق می‌داند؛ در صورتی که پیر لوی معتقد است در اصطلاح دنیای مجازی، مجازی صفت واقعیت است و نمی‌تواند غیر واقعی باشد، بلکه یکی از اشکال واقعیت است. مارگارت ورتهایم^۴ از منظری دیگر می‌نویسد که فرهنگ‌های مختلف از جهان‌های موازی سخن گفته‌اند؛ مانند جهان‌های موازی در قرون وسطای مسیحی یا یونان باستان و مانند آن. نقطه مشترک این فرهنگ‌ها در این است که جهان‌های موازی مزبور، پیوسته با عالم عینی جسمانی ارتباط داشته‌اند. تعداد زیادی از انسان‌ها نیز طی قرن‌های متمادی، جهان‌های موازی و روحانی را واقعی‌تر از جهان مادی محدود می‌دانستند؛ زیرا معتقد بودند که جهان جسمانی از بین می‌رود، ولی روح برای همیشه باقی است و وجود مادی فقط یک توهم است. در هر صورت، این تعابیر از دنیای مجازی نشان می‌دهد که مفهوم مجازی نه تنها با مفهوم واقعیت تعارضی ندارد، بلکه یکی از اشکال واقعیت است. از منظر او، این دنیای مجازی پویا و سیال است و میان ابعاد معنوی و مادی جان در حرکت دائمی و تأثیر و تأثر متقابل است. این تعریف و آنچه پیر لوی ارائه کرده، دنیای مجازی را غیر واقعی نمی‌داند؛ بلکه قسمتی از واقعیت می‌داند (صانع‌پور، ۱۳۹۵: ۱۷-۱۴). برخی از این تعاریف به ویژه مباحث مارگارت ورتهایم، مفاهیمی را

-
1. William Gibson (1948).
 2. Pierre Levy (1956).
 3. Jean Baudrillard (1929-2007).
 4. Margaret Wertheim (1958).

منتقل می‌کنند که به مبانی هستی‌شناسی اسلامی نزدیک‌تر است. استاد جوادی آملی در یکی از جلسات تفسیر خود، فضای مجازی را فضایی حقیقی دانسته است. بنا به نظر ایشان، هنگامی که اندیشه انتقال می‌یابد و تأثیر و تأثر وجود دارد، فضا مجازی نیست، بلکه حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵).

در حالت کلی، منظور از فضای مجازی جنبه سخت‌افزاری نیست. حتی نمی‌توان منظور کلی از فضای مجازی را نرم‌افزارهای نصب‌شده روی این سخت‌افزارها دانست؛ چرا که نرم‌افزار واسطه کاربر و سخت‌افزار است. منظور از فضای مجازی، عالمی غیر از عالم عینی و مادی است.

۲-۲. حکمت متعالیه و فضای مجازی

از آنجایی که دنیای مجازی، دنیای صورت‌های بدون ماده است، در حکمت متعالیه باید مباحثی را برای تبیین آن جستجو کنیم که فراتر از عالم ماده باشند. این فضا یا به تعبیر بهتر دنیای مجازی، به مواضعی در حکمت متعالیه نزدیک‌تر است که ماهیتی غیر از عالم عین و خارج داشته باشد؛ لذا وجود ذهنی و خیال (متصل و منفصل)^۱ را می‌توان نزدیک‌ترین موضوعات در حکمت متعالیه به دنیای مجازی دانست.

۱-۲-۲. فضای مجازی و وجود ذهنی

ملاصدرا سواى وجود عینی خارجی برای اشیاء، نحوی دیگر از وجود قائل است که وجود ذهنی نام دارد:

«عموم حکیمان به جز عده‌ای سطحی‌نگر، بر این مطلب اتفاق نظر دارند که اشیاء به جز این وجود ظاهر که برای همه انسان‌ها مکشوف و قابل مشاهده است، وجود یا ظهور دیگری است که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود و مظهر بلکه مظهر آن، مدارک عقلی و مشاعر حسی است»^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۳/۱).

۱. برای مطالعه بیشتر درباره قوه خیال و خیال منفصل، ر.ک: صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۷۴-۵۷؛ همو، ۱۳۸۵: فصل ۲ و ۴.

۲. «قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۳/۱).

او برای نفس، ابتدا مظهریت و سپس با افزودن «بل»، مظهریت قائل است و آن را بین صور عقلی و معلومات حسی قرار می‌دهد. این نوع بیان، دو علت دارد: یا ابتدا به زبان حکمای دیگر قائل به مظهریت شده و سپس نظر خود را که مظهریت است، بیان کرده است؛ یا برای صور عقلی قائل به مظهریت است و برای معلومات حسی که در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، قائل به مظهریت است. در هر صورت، وجود ذهنی فراتر از صور محسوس و پایین‌تر از صور عقلی قرار می‌گیرد. از این حیث می‌توان فضای مجازی را نزدیک به وجود ذهنی اشیاء دانست که نه از جنس صور عقلی هستند و نه از معلومات حسی، و این بیان زمینه را برای ورود به بحث خیال فراهم می‌کند. همین‌طور ماهیت در عالم خارج، وجود خاص خود را دارد و این وجود آثار خاصی را به دنبال دارد. در فضای مجازی نیز نحوه وجود و آثار آن خاص فضای مجازی است و با آثار خارجی تفاوت دارد. اگر وجود ذهنی مرتبه‌ای از حقیقت وجود است، فضای مجازی نیز از وجود حقیقی برخوردار است.

۲-۲-۲. فضای مجازی و خیال

مهم‌ترین مبحث در حکمت متعالیه که می‌تواند فضای مجازی را تبیین کند، مبحث خیال است. فضای مجازی، هم در خیال متصل قابل تحلیل است و هم در خیال منفصل و عالم مثال. تبیین این مسئله بحثی مفصل می‌طلبد، اما به فراخور بحث و قبل از ورود به نظریه‌های اعتباری لازم است مورد اشاره قرار گیرد.

الف) فضای مجازی و خیال متصل (قوه خیال)

از حیث ادراکی، ملاصدرا چهار نوع ادراک برای انسان عنوان می‌کند: حسی، خیالی، وهمی، عقلی. در ادراک حسی، ذهن از طریق حواس پنج‌گانه به صورت مستقیم با شیء خارجی ارتباط دارد و صورت آن شیء را ایجاد می‌کند. در ادراک حسی، همواره ذهن از طریق حواس پنج‌گانه با شیء مدرک ارتباط دارد. این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه ادراکی نفس است و هر چه در مراتب قوای ادراکی بالاتر برویم، وابستگی به عالم خارج کمتر می‌شود. قوه خیال نفس برای تخیل، نیازی به ارتباط به عالم خارج از طریق حواس پنج‌گانه ندارد، هرچند که خیال تنها همان را که قوه حس

ادراک کرده، تخیل می‌کند، در هر دو حالت حضور ماده و عدم آن. قوه واهمه نیز ادراک معنای غیر محسوس است، به صورتی که به جزئی محسوس اضافه شده باشد و تعقل عبارت از ادراک شیء به صورت کلی است (همان: ۳/۳۶۰). ملاصدرا در جای دیگر در مقام تطبیق مراتب ادراکی انسان با عوالم خارجی، آن‌ها را سه قوه می‌داند و لذا عوالم را عالم حس، عالم خیال و عالم عقل در نظر می‌گیرد (همان: ۳/۳۶۲). سیر استکمالی انسان، هم در بعد معرفت‌شناختی و هم در بعد وجود شناختی، از مرتبه حس تا مرتبه عقل امتداد دارد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۴۹؛ همو، ۱۳۹۲: ۵۷).

ماهیت فضای مجازی با قوه خیال متفاوت است. قوه خیال وابسته به فرد است، ولی فضای مجازی مستقل از ذهن افراد است؛ هرچند که بیشترین تأثیرگذاری این فضا در قوه خیال و صور خیالی است. تأثیر در قوه خیال از یکسو و عبور از ادراک حسی به مرتبه بالاتر معرفت‌شناختی، جنبه‌هایی از خیال متصل است که به تبیین فضای مجازی کمک می‌کند؛ اما می‌توان تبیین اصلی فضای مجازی را در خیال منفصل نیز جستجو کرد.

ب) فضای مجازی و خیال منفصل (عالم خیال)

همان‌طور که اشاره شد، ملاصدرا بر حسب مراتب وجود، سه عالم کلی در نظر می‌گیرد: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. ملاصدرا در جلد هفت *اسفار*، پیوستگی این عوالم را به تصویر کشیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸/۷). طبق این بیان، عالم مثال یا خیال منفصل در مرتبه بالاتر از مرتبه عالم حس و پایین‌تر از عالم عقل است. عالم عقل از ماده و آثار مجرد است و هیچ‌گونه زمان، مکان، بعد و مانند آن ندارد. عالم مثال، مجرد از ماده است، ولی آثار و خواص ماده را دارد. موجودات در عالم مثال، بُعد و وضع و شکل دارند، ولی دارای ماده نیستند. علامه نیز با همین بیان، عالم مثال را از منظر حکما مقداری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۵۸/۵). این بیان با بستر فضای مجازی که مبتنی بر اعداد (دیجیتال) است، می‌تواند بررسی شود. همان‌طور که صور مجرد مثالی، نه در ذهن هستند و نه در خارج (عالم محسوس)، بلکه در مرتبه دیگری از هستی وجود دارند که همان عالم مثال است، دنیای مجازی نیز نه در حیطه وجود

ذهنی است (چون وابسته به ذهن فرد نیست) و نه در عالم ماده (چون دنیای صورت‌های فاقد ماده است). همان طور که ادراک در عالم مثال با قوه خیال ارتباط دارد، در فضای مجازی نیز قوه خیال بیش از دیگر قوا فعال است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۱۸-۱۲۵). این شباهت‌ها و شباهت‌های دیگری از این قبیل، قرابت ماهیت فضای مجازی با عالم خیال را تبیین می‌کنند. اما نکته مهم، هویت جمعی فضای مجازی است که نه در حیطه خیال متصل فردی است و نه در ارتباط با خیال منفصل جمعی. همین امر، زمینه را برای تفکر در حوزه جدیدی از عالم خیال تحت عنوان «خیال متصل جمعی» فراهم می‌کند.

ج) فضای مجازی، اصالت جامعه و خیال متصل جمعی

علامه طباطبایی قائل به اصالت جامعه در کنار اصالت فرد است و برای جامعه، هویت و وجودی مستقل از وجود افراد جامعه عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳ و ۳۵۱/۴). همو، ۱۳۸۷ ب: ۶۰). این وجود مستقل مانند دیگر موجودات، نیازمند حرکت تکاملی است. مراد از جامعه کامل، جامعه‌ای است که به کمال خود دست یافته باشد؛ یعنی از ماده به فعلیت و نهایت صورت عقلانی خود رسیده باشد. با این بیان، استکمال جامعه نظیر استکمال نفس انسانی، حرکت از عالم حس به سوی خیال و در نهایت رسیدن به مرتبه عقلانی است. بر اساس دیدگاه اصالت جامعه علامه و هویت جمعی فضای مجازی، برای جامعه نیز به مانند نفس انسانی، مرتبه خیال فرض می‌شود. پس فضای مجازی را می‌توان مرتبه‌ای از مراتب کمال جامعه دانست که بالاتر از مرتبه حس قرار دارد و چون مربوط به جامعه است، حیثیتی اجتماعی دارد. این مطلب، زمینه را برای پژوهشی جداگانه با موضوع «نسبت اصالت جامعه و فضای مجازی از منظر علامه طباطبایی» فراهم می‌سازد.

طبق آنچه بیان شد، کارکرد فضای مجازی در ارتباط مستقیم با «خیال» است و کارکرد این تبیین در موضوع این نوشتار، از آن جهت است که بستر ادراکات اعتباری که واسطه بین قوای فعاله و صدور فعل هستند، معانی وهمیه و خیالی هستند. در نتیجه، لازم است نظریه اعتباریات علامه طباطبایی مورد تأملی کوتاه قرار گیرد.

۳. نظریه اعتباریات و امتداد حکمت متعالیه در پدیده‌های نوین فرهنگی

ساحت فرهنگ و به خصوص فضای مجازی، دارای سرشتی متغیرند و بر این اساس، ورود فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه به این گونه مسائل، نیازمند باب جدیدی است تا بتواند به امور متغیر نیز پردازد و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، یکی از همین ابواب است.

علامه نظریه اعتباریات را در مواضع مختلفی از آثارش مطرح کرده است. یکی از رسائل مقدم علامه به همین نام یعنی *رساله اعتباریات* است که به زبان عربی تألیف شده و علامه در این رساله به صورت اختصاصی، به تبیین نظریه اعتباریات پرداخته است. در *رساله الولایه* نیز علامه با رویکردی عرفانی به فراخور بحث، به بحث اعتباریات پرداخته و ارتباط اعتباریات با عالم واقع را ترسیم کرده است. از دیگر آثار مرتبط با بحث اعتباریات، رساله «الانسان فی الدنیا» با رویکردی عرفانی قرآنی و نیز موضعی از تفسیر شریف *المیزان* (برای مثال ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره) با رویکردی بیشتر تفسیری و کلامی است. یکی از مهم‌ترین آثاری که علامه بحث اعتباریات را تبیین کرده، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم است.

علامه طباطبایی در مقاله ششم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برای مقدمه ورود به بحث اعتباریات، دو بیت شعر به کار می‌برد که در آن تشبیه و استعاره به کار رفته است. در استعاره و تشبیه، ذهن انسان معانی خاصی را که تنها در ذهن وجود دارد، ایجاد می‌کند و از آن طریق، احساس و ادراک خود را بیان می‌نماید و لذا استفاده از تمثیل، استعاره و تشبیه بیهوده نیست و غرض، تهییج احساسات درونی است که نتایج عملی در پی دارند. این معانی که در تشبیه و استعاره و مانند آن به کار می‌روند، وهمیه هستند؛ یعنی در ظرف توهم و خیال مطابق دارند نه در ظرف خارج؛ مثلاً در تشبیه انسان به ماه یا شیر، این گونه نیست که در خارج، حد شیر به انسان داده شود، در حالی که در ظرف ذهن، حد ماه یا شیر به انسان داده می‌شود (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳-۱۱۵). این مطلب که ظرف تحقق این معانی، توهم و خیال است، مهم‌ترین بحث در ارتباط نظریه اعتباریات با فضای مجازی است.

این معانی ایجادشده در ذهن، از آنجایی که تابع احساسات هستند، با تغییر احساس درونی مربوطه، این معانی نیز تغییر می‌کنند و چه بسا انسانی که تا به امروز به شیر تشبیه می‌شد، با تغییر واسطه بروز احساس شجاعت و تبدیل آن به ترس و بزدلی، به موش تشبیه شود و در ذهن، حد موش به او نسبت داده شود؛ هرچند که در عالم خارج، نه قبلاً به او حد شیر داده شده بود و نه در حال حاضر حد موش. اینکه این معانی در ظرف ذهن وجود دارند، به این معنا نیست که ارتباطی با عالم حقیقت نداشته باشند؛ این معانی وهمی بر روی یک حقیقت استوارند. به عبارت بهتر، ذهن این معانی را از پیش خود وضع و خلق نمی‌کند؛ بلکه این معانی وهمی، یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارند که این معانی از همان راه بر ذهن عارض می‌شوند. برای مثال، اگر ما در ذهن، انسانی را به حد شیر محدود می‌کنیم، در عالم خارج یک شیر واقعی وجود دارد که حقیقتاً حد شیر را با تمام آثار واقعی شیر دارد. این معانی وهمیه قابلیت توسعه دارند و ممکن است با اصل قرار دادن این معانی، معانی وهمیه دیگری از آن‌ها ساخته شوند و با تحلیل یا ترکیب گسترش یابند. معانی وهمیه صرفاً برخاسته از احساسات شاعرانه نیستند؛ بلکه غالباً نیازهای حیاتی نیز منجر به ایجاد احساس نیاز و به تبع ایجاد این گونه معانی می‌شوند (همان: ۱۱۵-۱۱۶). در این عبارات علامه، دو نکته مهم در فضای مجازی قابل بررسی است: یکی واسطه‌گری احساسات در ایجاد این معانی، و دیگری ارتباط این معانی با عالم خارج. در فضای مجازی هم احساسات همواره در حال تغییرند و هم ارتباط مستقیمی بین فضای مجازی و عالم حقیقت از حیث تأثیر و تأثر برقرار است.

بنابراین، انسان برای اینکه به اهداف و مقاصد عملی خود دست پیدا کند، در ذهن خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کند که تنها در ذهن انسان، مصداق آن مفهوم است و این عمل که «اعتبار» نام دارد، فرایندی از ذهن است که با بسط و گسترش روی عوامل احساسی یا نیازهای حیاتی رخ می‌دهد که نوعی تصرف در ادراکات است و به صورت کامل، تحت تأثیر احتیاجات زندگی و تمایلات درونی است؛ خواه به صورت ارادی باشد یا غیر ارادی، و با تغییر این تمایلات و نیازها، تغییر می‌کنند و طبیعتاً می‌توانند دارای سیر تکاملی و ارتقا باشند و لذا نسبی، موقت و غیر ضروری هستند. این مطلب مهم‌ترین تفاوت ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی است.

علامه نتیجه‌گیری این مقدمات را که اصل نظریه‌اش درباره اعتباریات است، چنین

بیان می‌کند:

«با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود که ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود (و این‌ها همان علوم و ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص می‌باشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد)» (همان: ۱۱۶).

بنا بر آنچه علامه بیان کرده، موجودات زنده و به ویژه انسان، این توانایی را دارند که بنا بر احساسات درونی که برخاسته از نیازهای درونی است، ادراکاتی ایجاد کنند. توانایی موجودات زنده در ایجاد این احساسات، تابع میزان شعور آن‌هاست؛ به این نحو که موجودات دارای شعور بیشتر، توانایی بیشتری در ایجاد این معانی وهمیه دارند. این بحث علامه، هرچند خاستگاهی معرفت‌شناسانه دارد، اما در ادامه، قلمروی از ادراکات را شامل می‌شود که قسمت اعظمی از رفتارها و فعالیت‌های روزمره و غیر روزمره به صورت کامل وابسته به آن‌هاست.

۳-۱. جایگاه ادراکات اعتباری در حرکت استکمالی

نظریه ادراکات اعتباری می‌تواند بر اساس مبانی صدرایی تحلیل شود و تفصیل این بحث می‌تواند موضوع یکی دیگر از پژوهش‌های این حوزه با عنوان مبانی صدرایی نظریه ادراکات باشد. اما آنچه در نظریه ادراکات به روشنی قابل ملاحظه است، سازگاری آن با حرکت جوهری صدرایی است. حرکت جوهری را نمی‌توان بدون اصالت وجود و تشکیک در وجود تفسیر کرد. مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی نیز پایه‌های نظریه اعتباریات هستند که می‌توانند جداگانه در پژوهش‌های تفصیلی مورد کاوش قرار گیرند؛ اما در اینجا بیشتر حیث تبیین حرکت استکمالی این نظریه مدّ نظر بوده است.

در نظریه اعتباریات، علامه برای انسان دو وجه «طبیعی یا تکوینی» و «وجه پنداری

یا اعتباری» تبیین می‌کند و در نسبت این دو بیان می‌کند که نظام اندیشهٔ انسان، تابع نظام تکوین و طبیعت اوست؛ بدین صورت که طبیعت انسان به اقتضای خود دارای خواص و آثاری است که بین طبیعت و این آثار و خواص، ادراکاتی نقش واسطه را ایفا می‌کنند (همان: ۱۱۹). انسان به واسطه همین ادراکات که اعتباریات هستند، تمایلات طبیعت خود را تأمین می‌کند. به عبارت بهتر، در طبیعت انسان قوای فعاله‌ای وجود دارند که احساساتی را در او تولید می‌کنند. این احساسات و اندیشه‌های پنداری یا همان اعتباریات، واسطه و ابزاری هستند که موجود زنده برای برطرف کردن نیازهای خود آن‌ها را ایجاد کرده است.

بنا بر آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که قوه محرکهٔ موجود زنده در ایجاد یک فعل ارادی، برطرف کردن نیاز است. موجود زنده و به طور خاص انسان در تکوین و طبیعت خود، احتیاجاتی مشاهده می‌کند و برای رفع این احتیاجات، تمایلاتی در او پدید می‌آید و از آنجایی که احتیاج و نیاز برخاسته از عیب و نقص است، موجود زنده برای برطرف کردن این احتیاجات به تکاپو می‌افتد. تلاش برای برطرف کردن نیاز یا به بیان دیگر برطرف کردن عیب و نقص، همان حرکت استکمالی است که در نظام حکمت صدرایی، حول مبحث حرکت جوهری قابل تبیین است. هر موجود زنده‌ای براساس میزان شعورش این نیازها را شناسایی و سپس اولویت‌بندی کرده و حرکت استکمالی خود را جهت‌دهی می‌کند. ادراکات اعتباری، ابزار و واسطه‌هایی هستند که موجود زنده برای استکمال خود ایجاد می‌کند. با این بیان، هر نوع حرکت استکمالی، معلول ادراکات اعتباری ایجادشده توسط آن موجود زنده است و ادراکات اعتباری خود تابع جنبه تکوینی و طبیعی آن موجود زنده هستند.

علامه ضابط کلی را در اینکه یک مفهوم اعتباری است یا حقیقی، در ارتباط آن با قوای فعاله می‌داند. اگر یک مفهوم یا ادراک به وجهی متعلق قوای فعاله قرار بگیرد، اعتباری خواهد بود (همان: ۱۲۲). این ضابط نشان می‌دهد که اعتباریات در مقاله ششم، اعتباریات بالمعنی الاخص است نه اعتباریات بالمعنی الاعم که در مقابل ماهیات قرار گرفته و علامه در مقاله پنجم آن را تبیین کرده است. علامه اعتباریات بالمعنی الاخص را اعتباریات عملی نیز نامیده است (همان: ۱۲۳). این اولین تقسیم اعتباریات است.

از آنجایی که موضوع اصلی بحث، اعتباریات عملی است و اعتبارات عملی خود تابع احساسات هستند، بسته به انقسام احساسات، ادراکات اعتباری نیز اقسامی دارند.

۲-۳. اقسام اعتباریات

علامه در یک تقسیم‌بندی، احساسات انسان را به دو نوع احساسات عمومی ثابت که مربوط به نوعیت نوع هستند، مانند مطلق حب و بغض، مطلق اراده و مانند آن، و نیز احساسات خصوصی قابل تغییر که مختص افراد نوع هستند، تقسیم می‌کند. به تبع این تقسیم‌بندی احساسات، اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱- اعتباریات عمومی ثابت و نامتغیر که در تمامی افراد نوع وجود دارد و تغییرناپذیر است و انسان از اعتبار آن ناگزیر است، مانند اعتبار اجتماع، اعتبار حجیت علم و مانند آن.

۲- اعتباریات خصوصی قابل تغییر که بسته به افراد یک نوع قابل تغییر است، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی که ممکن است ملاک آن در بین افراد مختلف یک نوع متفاوت بوده و یا حتی پس از مدتی با تغییر ملاک، زشتی و زیبایی نیز تغییر کند (همان: ۱۲۳).

این تقسیم‌بندی، در اعتبارات فضای مجازی و تأثیر و سیطره اعتباریات عمومی بر اعتباریات خصوصی قابل بحث است.

مشاهده افکار ساده اجتماعی، ملاکی برای تقسیم‌بندی دیگری از اعتباریات است. دقت در این امر نشان می‌دهد که پاره‌ای از ادراکات اعتباری انسان، بدون در نظر گرفتن افراد دیگر یا به عبارتی بدون در نظر گرفتن اجتماع شکل می‌گیرد، مانند غذا خوردن؛ و در مقابل، پاره‌ای از ادراکات اعتباری بدون فرض اجتماع ممکن نیست، مانند ازدواج. بر همین اساس است که علامه در تقسیم‌بندی دیگری، اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- اعتباریات پیش از اجتماع که قائم به هر شخص مستقل از افراد دیگر هستند.
 ۲- اعتباریات پس از اجتماع که قائم به نوع مجتمع هستند و نمی‌توانند مستقل از افراد دیگر تحقق یابند، مانند ازدواج (همان: ۱۲۵).

این تقسیم از آن جهت که اجتماع و ارتباط با افراد دیگر، ملاک و مناط تقسیم است، برای تمامی پژوهش‌هایی که به ابعاد اجتماعی انسان می‌پردازند مانند جامعه‌شناسی، سیاست، فرهنگ و حتی اخلاق و حقوق اهمیت دارد؛ خواه کسانی که با مبانی این علوم سروکار دارند و خواه کسانی که به خود این علوم ورود می‌کنند. ریشه این تقسیم‌بندی مانند تمامی اعتباریات، نیازهای انسان است. علامه برای هر کدام از این دو قسم اعتباریات، مثال‌هایی ذکر می‌کند و تأکید دارد که اعتباریات منحصر در این موارد ذکر شده نیست (همان: ۱۳۹).

در رابطه با فضای مجازی نیز فردی که در فضای مجازی حضور دارد، از دو جهت قابل بررسی است؛ یکی از بعد فردی که در حال استفاده از این فضا است و دیگری از بُعد شبکه‌ای که عضو یا به تعبیر بهتر، یکی از اجزای این شبکه است.

۳-۲-۱. اعتباریات پیش از اجتماع

همان‌طور که اشاره شد، اعتباریات تابع نیازهای انسان است. از آنجایی که پاره‌ای از نیازهای انسان بدون در نظر گرفتن دیگر افراد و مستقل از دیگران تحقق دارند و قابل تأمین هستند، اعتباریات ناظر به این نیازها نیز مستقل از دیگر افراد ایجاد می‌شوند. برخی از اعتباریات پیش از اجتماع که علامه ذکر کرده است، از این قرار است:

۱- وجوب؛

۲- حسن و قبح؛

۳- انتخاب اخف و اسهل؛

۴- استخدام و اجتماع؛

۵- متابعت علم.

بنا بر اعتبار وجوب، هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود، مگر اینکه قوای فعاله نسبت وجوب و ضرورت، یا همان باید را میان خود و صورت‌های احساسی واسطه قرار می‌دهند و تا نسبت وجوب اعتبار نشود، فعلی صادر نخواهد شد (همان: ۱۲۶). این اعتبار را می‌توان تسری قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در اعتباریات دانست و قاعده را بدین صورت بیان کرد: «الفعل ما لم یجب لم یصدر». این اعتبار از آنجایی که

در تمامی افعال صادره وجود دارد، مهم‌ترین نقطه برای تأثیر روی افراد است. فضای مجازی نیز بستری برای افراد ایجاد می‌کند تا فرد به یک «باید» برسد و در نتیجه رفتارهای او از این «باید» متأثر گردد.

دوست داشتن خوب و دوست نداشتن بد، دومین اعتباری است که علامه آن را زاییده بلافصل اعتبار وجوب می‌داند. انسان آنچه را ملایم یا موافق طبع خود ادراک کند، خوب می‌داند و آن را دوست دارد و آنچه را با طبع خود ناملایم ببیند، بد می‌داند. با این بیان، هرچه را انسان خوب بداند، انجام می‌دهد و آنچه را بد بداند، ترک می‌کند (همان: ۱۲۸). آنچه در فضای مجازی و حوزه تأثیرگذاری این فضا اتفاق می‌افتد، جهت‌دهی ذهن افراد در اعتبار حسن یا قبح یک امر و ترجیح یکی بر دیگری است. عمده تأثیر فضای مجازی را باید در این دو اعتبار اول بررسی کرد؛ یکی اعتبار وجوب و دیگری ترجیح امور بر یکدیگر بر اساس حسن و قبح است.

یکی دیگر از مواردی که باعث شده فضای مجازی به سرعت گسترش یابد و به یکی از تأثیرگذارترین ابزار ساخت بشر تبدیل گردد، سهولت فعالیت در آن است. علامه سومین اعتبار پیش از اجتماع را این گونه بیان می‌کند که قوه فعاله موجود زنده همواره به سوی کار بی‌رنج، ساده و آسان تمایل دارد و کاری را که رنج، سختی یا پیچیدگی بیشتری دارد، ترک می‌کند. علامه این ادراک اعتباری را به زمینه‌های اجتماعی انسان نیز تسری داده است (همان: ۱۲۹). یکی از قضایای هندسی بیان می‌کند که مجموع دو ضلع مثلث از ضلع سوم بزرگ‌تر است. این قضیه نامساوی مثلثی نام دارد و به قضیه حمار مشهور است؛ به این دلیل که حمار برای طی مسیر همیشه مسیر مستقیم و کوتاه‌تر را انتخاب می‌کند و در زمانی که مسیر مثلثی شکل باشد، حمار به جای اینکه دو ضلع مثلث را طی کند، ضلع سوم را انتخاب می‌کند که کوتاه‌تر است و زودتر و ساده‌تر او را به مقصد می‌رساند. این انتخاب حمار را می‌توان برخاسته از اعتبار اخف و اسهل دانست.

فضای مجازی بستری را در اختیار افراد قرار می‌دهد که با سهولت غیر قابل مقایسه با عالم خارج بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، افکار و اندیشه خود را بروز دهند، از یکدیگر اطلاعات کسب کنند و بسیاری از نیازهای مختلف خود را در این فضا

برطرف سازند. اگر بخواهیم با ادبیات نظریه اعتباریات سخن برانیم، باید بگوییم که فضای مجازی زمینه را برای ایجاد اعتباریات مختلف جهت برطرف کردن نیازهای بشر بسیار ساده کرده است. این مطلب، یکی دیگر از دلایل مهم تأثیرگذاری فضای مجازی در بین افراد است.

فضای مجازی و ارتباط شبکه‌ای، بستر خدمت رساندن و خدمت ستاندن و تعاملات دوسویه است. اصل دیگری که به عنوان اعتباریات پیش از اجتماع بیان شده، اصل استخدام و استفاده از دیگران جهت برطرف کردن نیازهای خود است. یکی از طبیعی‌ترین افعال هر موجود، استفاده از موجودات دیگر در جهت رفع نیازهای خود است. بسیاری از نیازهای طبیعی انسان نیز زمانی مرتفع می‌شود که از سنگ و چوب یا حیوانات دیگر استفاده کرده و آن‌ها را برای رفع نیاز خود استخدام یا به کارگیری کند. گاهی رفع نیاز او در گرو استفاده متقابل و تعامل دوسویه با دیگر انسان‌هاست. استفاده از ظرفیت دیگر انسان‌ها موجب پیدایش زندگی اجتماعی در انسان‌ها شده است. استفاده نوزاد از شیر مادر را می‌توان ابتدایی‌ترین شکل این گونه استفاده دانست. این امر در ادامه زندگی پیچیده‌تر شده و به مرحله ازدواج و نیز عرصه‌های دیگر زندگی اجتماعی انسان توسعه می‌یابد. لذا طبیعت انسان به گونه‌ای است که از همان دوران نوزادی، او را به سوی اجتماعی شدن هدایت می‌کند. بررسی سیر زندگی بشر نیز نشان از استفاده او از سنگ‌های بُرنده، سپس فلزات، در ادامه بخار و برق و مغناطیس و شکافتن اتم برای رفع نیازهایش دارد و این سیر همچنان ادامه دارد و هر روز پیچیده‌تر می‌شود (همان: ۱۳۰).

تأکید علامه در ادامه داشتن این سیر و به ویژه پیچیده‌تر شدن روزافزون آن، باب ورود به اعتبار جدیدی به نام فضای مجازی است. فضای مجازی را در یک بیان می‌توان جدیدترین و پیچیده‌ترین اعتبار بشر برای رفع نیازهای مختلفش دانست؛ فضایی که با پشت سر گذاشتن مکان و زمان و محدودیت‌های دیگر توانسته در بین افراد و جوامع نفوذ کند و بر افکار و رفتار آنان تأثیر به‌سزایی داشته باشد.

فضای مجازی می‌تواند در سیر علم از وهم تا یقین تأثیرگذار باشد و در اثر تکرار یا کثرت ورود یک فکر و جهت‌دهی به اعتبارات، موردی را از وهم به یقین یا از یقین تا

مرتبه وهم جابه‌جا کند. یکی دیگر از اعتباریات مهم، حجیت علم است. حضور انسان در بستر زندگی مادی به این امر منجر شده که قوای فعاله با ماهیتی مادی، در ماده فعالیت کنند؛ بدین معنا که انسان در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارجی سروکار دارد و از آن مستغنی نیست. از سوی دیگر، آنچه عالم خارج را برای انسان کشف می‌کند، علم است و همه موجودات زنده و از جمله انسان، از علم خود متابعت دارند و همواره چنین است که علم برای انسان حجیت دارد (همان: ۱۳۶). به عبارت بهتر، فضای مجازی قادر است وهم را به یقین یا یقین را به شک و وهم تبدیل کرده و از این طریق بر رفتار فرد تأثیر داشته باشد. شبهات اعتقادی مطرح‌شده در این فضا، کارکردی از این جنس دارند.

همان طور که پیشتر نیز بیان شد، علامه اعتباریات را منحصر در موارد احصاشده نمی‌داند و علاوه بر آن، اصول اعتبارات عمومی را پیوسته زنده و پویا معرفی می‌کند که تنها مصادیق آن با پیشرفت بشر در استخدام از ماده تغییر می‌کند. علامه تغییر اعتبارات را یکی از اعتبارات عمومی می‌داند و عواملی مانند منطقه جغرافیایی، محیط عمل، تکرار و کثرت ورود یک فکر به ذهن و افزایش پیوسته معلومات را از عوامل تغییر اعتبارات معرفی می‌کند (همان: ۱۴۰-۱۴۳). تغییر مستمر معلومات انسان در فضای مجازی به جهت تکرار و کثرت ورود اطلاعات و افکار مختلف، یکی دیگر از جنبه‌های مهم قدرت تأثیر این فضای پیچیده است.

ارتباط با دیگران، زمینه ایجاد دسته دیگری از اعتباریات است که از آن به اعتباریات پس از اجتماع تعبیر می‌شود. هرچند که رهیافت‌های این نوشتار بیشتر در اعتباریات پیشینی قابل تبیین است، اما با اعتباریات پسینی بی‌ارتباط نیست و گذری کوتاه بر اعتباریات پسینی، خالی از لطف نخواهد بود.

۲-۲-۳. اعتباریات پس از اجتماع

این دسته از اعتباریات، برخاسته از نیازهای اجتماعی انسان است؛ نیازهایی که تنها با دیگر افراد انسان یا به عبارت بهتر در بستر زندگی اجتماعی تأمین می‌شوند. این دسته از اعتباریات به روشنی مبانی حکمت سیاسی اجتماعی را بیان می‌کنند. مواردی که علامه

تحت عنوان اعتباریات پس از اجتماع ذکر کرده، به تعبیر خود ایشان، اعتبارات اساسی و به منزله ریشه‌های سایر اعتبارات پس از اجتماع است (همان: ۱۴۵). البته نظریه اعتباریات علامه، ظرفیت ورود به مباحث گسترده‌تری نظیر حقوق، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و حتی اقتصاد را نیز دارد.

اعتباریاتی علامه که در این قسمت ذکر می‌کند، نقش کمتری در موضوع این نوشتار دارد و آنچه مدنظر است، بحث تأثیر فضای مجازی بر تصمیم‌گیری‌ها و صدور فعل از افراد است. البته مواردی مانند اصل ملک (مالکیت)، کلام، ریاست و حتی اعتباریات در موارد هم‌مرتبیه نیز در فضای مجازی قابلیت مطرح شدن دارند، اما حیثیت تأثیرگذاری و تبیین قدرت تأثیر فضای مجازی بیشتر ناظر به اعتباریات پیش از اجتماع است. اهم اعتباریات پس از اجتماع که علامه مطرح کرده، از این قرارند:

۱- اصل ملک (تعیین حدود مالکیت‌ها و مایملک)؛

۲- کلام، سخن (ابزار انتقال مفاهیم ذهنی به یکدیگر)؛

۳- ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها (روابط طولی بین افراد جامعه)؛

۴- اعتباریات در موارد تساوی طرفین (روابط عرضی و هم‌مرتبیه در اجتماع).

علامه در پایان بحث ادراکات اعتباری، مبحث بسیار مهمی را که پیشتر به اجمال اشاره کرده بود، با تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار داده است. آن مبحث، ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه و خواص واقعی آن است؛ اینکه انسان به‌ناچار تمایلات قوه فعاله را (که مظهر نیاز و استکمال هستند) باید با علم و ادراک ممزوج کند و آن‌ها را با ماده خارجی ارتباط دهد و با تطبیق صورت آن‌ها به ماده خارجی، قوای فعاله را به‌وسیله حرکت‌های گوناگون در راستای برآورده کردن خواهش خود و رفع نیاز و سیر استکمالی به کار گیرد. در ادامه بحث، به مواردی از قدرت تأثیر فضای مجازی در سیر استکمالی افراد بر اساس ادراکات اعتباری اشاره می‌شود.

۴. قدرت تأثیر فضای مجازی در حرکت استکمالی

موجودات خارجی همواره در گستره‌ای از علل و عوامل محدود کننده مادی محبوس هستند؛ چنان که می‌توان عالم ماده را عالم محدودیت‌ها دانست؛ محدودیت‌های

زمانی، مکانی و مانند آن، که ناشی از مرتبه نازل وجودی این عالم است. تأمل در سیر وجودی موجودات از عالم جمادات تا مجردات، نشان می‌دهد که هر چه به سمت مراتب بالاتر حرکت کنیم، این محدودیت‌ها کمتر می‌شود. این مطلب نشان می‌دهد که بین کمال وجودی و محدودیت، رابطه عکس برقرار است؛ هر چه مراتب وجودی افزایش یابد، محدودیت کمتر می‌شود. فضای مجازی را از این حیث نیز می‌توان بررسی کرد؛ فضایی که بروز اندیشه تسهیل می‌شود، محدودیت مکانی و زمانی رنگ می‌بازد، زمینه اعتبارات نامحدود فراهم می‌شود و بشر از عالم محسوسات عبور کرده و پا به عالم خیال می‌گذارد.

۴-۱. سهولت بروز اندیشه

فضای مجازی را می‌توان بستر آزاد بروز اندیشه دانست. اگر یکی از نیازهای مهم بشر را ابراز تفکر بدانیم، بر اساس اصل انتخاب اخف و اسهل، افراد ساده‌ترین و کم‌هزینه‌ترین بستر برای بروز اندیشه خود را در فضای مجازی می‌یابند؛ بستری که با کمترین زحمت، بیشترین مخاطب ممکن در معرض تفکر گوینده قرار می‌گیرد، و البته مراد از گوینده در اینجا، هر فردی است که به هر شکل تفکر خود را به دیگران عرضه می‌کند. از سوی دیگر، فرد در فضای مجازی به دنبال این مطلب است که مخاطب بیشتری را با افکار خود آشنا کند و طبق اصل استخدام بتواند آنان را با خود همراه کند تا پذیرش عمومی خود یا نوعی جلوه‌گری را به عنوان یکی دیگر از نیازهای وجودی خود برطرف ساخته و از این حیث، قدمی به سوی رفع نیاز یعنی کمال خود بردارد.

بروز اندیشه در فضای مجازی یکسویه نیست. ابراز نظر و اندیشه همیشه با موافقت مخاطب همراه نیست. ارائه نظرات در فضای مجازی همواره مورد تأیید یا نقد قرار می‌گیرد و از این حیث نیز اندیشه‌ها اصلاح شده و نقایصشان برطرف می‌شود. فرد در فضای مجازی از بین نظرات و اندیشه‌های مختلف بنا به اصل حسن و قبح، نظرات قبیح را رد کرده و از بین اندیشه‌های حسن، تفکر احسن را انتخاب می‌کند. این تضارب آرا در چارچوب صحیح، زمینه جدال احسن را فراهم می‌کند. علامه نیز تکرار و کثرت ورود فکر به ذهن و افزایش پیوسته معلومات را از عوامل تغییر ادراکات

اعتباری می‌داند (همان: ۱۴۰-۱۴۳). با این بیان، تکرار در فضای مجازی به صورت مستقیم در ادراکات اعتباری افراد تأثیرگذار است و می‌تواند کنش افراد را تغییر دهد. در این قسمت نیز می‌توان آسیب‌شناسی فضای مجازی را در تکرار افکار غیر مطابق با واقع و معلومات غیر صحیح جهت تغییر در ادراکات اعتباری افراد و به تبع، تغییر در رفتار مردم مورد بررسی قرار داد.

در یک کلام، فضای مجازی بستری است که انسان به ساده‌ترین و بهترین راه ممکن، آنچه را به دلیل محدودیت‌های مختلف نمی‌تواند در عالم عینی از خود بروز دهد، در این فضا ابراز می‌کند و هرآنچه را که هست، به دیگران عرضه می‌کند؛ هر چیز که در جستن آنی، آنی. این امر که دنیای مجازی بستری برای تسهیل بروز اندیشه است، مورد توجه افراد واقع شده و یکی از دلایل مهم تأثیر فضای مجازی و سرعت گسترش آن بین جامعه بشری است.

۲-۴. گذر از محدودیت زمان و مکان

در عالم خارج، انسان از طریق حواس محدود خود، تنها با افراد معدودی از هم‌نوعانش ارتباط دارد، در مکان‌های معدودی امکان حضور دارد، محدود به زمان خاصی است و همواره علل و عوامل مختلفی، او را از اینکه بتواند به صورت فعال اراده‌اش را محقق کند، باز می‌دارند و انسان خود را محبوس و زندانی این محدودیت‌ها می‌یابد. ادراکات اعتباری فرد تحت تأثیر این عوامل محدود می‌شوند و گزینه‌های فرد برای ایجاد اعتبارات مختلف در راستای رفع نیازهایش محدود است.

در فضای مجازی، محدودیت‌های زمانی و مکانی کم‌رنگ شده و به سمت بی‌نهایت می‌رود. انسان در ارتباطات عالم ماده که از طریق حواس شکل می‌گیرد، بیش از آنکه بتواند این محدودیت‌ها را از بین ببرد، تحت تأثیر آن‌ها حالت انفعالی دارد. این امر در فضای مجازی تغییر می‌کند و فرد می‌تواند اعتبارات خود را فراتر از مکان یا زمان خاص به صورت کاملاً خلاق ایجاد کند و آنچه را در ذهن دارد و نمی‌تواند در دنیای فیزیکی به نمایش بگذارد، به راحتی در دنیای مجازی ارائه دهد. این امر نیز به عنوان یکی از دلایل قدرت تأثیر این فضا قابل تحلیل است.

۳-۴. زمینه بروز اعتبارات نامحدود

همان طور که اشاره شد، ادراکات اعتباری ابزار و واسطه‌هایی هستند که موجود زنده برای استکمال خود ایجاد می‌کند. از سوی دیگر علامه تأکید دارد که ادراکات اعتباری، محدود به موارد شمرده شده نیست (همان: ۱۳۹). با این بیان، ادراکات اعتباری به میزان نیازهای انسان قابل توسعه است و از آنجایی که نیازهای انسان قابل شمارش نیستند، ادراکات اعتباری نیز قابل شمارش نیستند. زمینه تحقق و بروز ادراکات اعتباری جهت برطرف کردن نیازهای انسان در دنیای فیزیکی بسیار محدود است. این مطلب در فضای مجازی که محدودیت‌های مکانی و زمانی را کمتر کرده، محدودیت کمتری دارد و انسان در فضای مجازی، بستر بروز اعتبارات نامحدودی را پیش روی خود دارد تا بتواند نیازهای خود را برطرف کند؛ مانند سهولت کسب اطلاعات و یافتن پاسخ برای سؤالات. شایان ذکر است که این نوشتار در پی نقد فضای مجازی و بیان آسیب‌های آن نیست؛ وگرنه یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌های فضای مجازی به ویژه ذیل عنوان اخیر، این مطلب است که ادراکات اعتباری در فضای مجازی به جای اینکه اصل نیاز انسان را برطرف کنند، در بسیاری از موارد، احساس نیاز را برطرف می‌کنند و این در حالی است که نیاز همچنان در عالم خارج پابرجاست؛ شبیه داروی مسکنی که به جای درمان علت بیماری، احساس درد و علائم بیماری را از بین می‌برد. برای مثال، ممکن است فرد در فضای مجازی، شخصیتی از خود به نمایش گذارد که ایده‌آل او محسوب می‌شود و شاید توجه بسیاری را به خود جلب کند و خود نیز از این مطلب خرسند شود، حال آنکه در عالم واقع، او همان است که هست.

۴-۴. عبور از عالم محسوسات در فضای مجازی

در ابتدای نوشتار اشاره شد که از منظر حکمت متعالیه، ماهیت فضای مجازی فراتر از ماده و عالم محسوسات و در حیطه عالم خیال است. دنیای مجازی، دنیای صورت‌های فاقد ماده است و لذا فضای مجازی، انسان را از مرتبه حس فراتر برده و وارد عالمی کرده که محل ظهور عالم خیال است. از این حیث، فضای مجازی را می‌توان یکی از اعتبارات بشر در راستای پیوستن به عالمی فراتر از ماده دانست. البته مهم‌ترین آسیب

در این بحث، توقف در مرتبه خیال از یکسو و عدم جهت‌دهی اعتبارات به سوی مرتبه عقل از سوی دیگر است. این مطلب به طور خاص در نسل جدید که ارتباطشان با فضای مجازی بیشتر است، به وضوح قابل مشاهده است. قدرت خیال و خلاقیت در دنیای مجازی بیشتر از دنیای فیزیکی است. البته این امر آسیب‌هایی دارد که اشاره شد و در پژوهشی دیگر قابل بحث است.

در نظریه اعتباریات اشاره شد که ادراکات اعتباری، صور وهمیه‌ای هستند در ظرف وهم که واسطه صدور فعل از انسان یا موجود زنده هستند. صدور این معانی و ادراکات، فراتر از عالم حس و در عالم خیال است. فضای مجازی بستر ایجاد ادراکات اعتباری را با توجه به عبور از مرتبه حس و ورود به مرتبه خیال، بیش از پیش فراهم ساخته است. در هر حال، این امر نیز یکی دیگر از عوامل تأثیر قابل توجه فضای مجازی است.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، رهیافت حکمت متعالیه در بیان چیستی فضای مجازی، تبیین از طریق عالم خیال و بیان شباهت‌های این فضا با آن عالم است. فضای مجازی با ماهیتی فراتر از عالم محسوسات، مرتبه‌ای از عالم هستی است که شباهت‌های زیادی با عالم خیال دارد. از منظر معرفت‌شناسی نیز تأثیر عمده فضای مجازی در صور خیالی و به طور خاص قوه خیال است. با این بیان، از آنجایی که خیال در مرتبه بالاتری از حس قرار دارد، فضای مجازی را از این حیث می‌توان تکاملی ادراکی در بشر دانست، و به وضوح قابل مشاهده است که قوه خیال بشر امروز به واسطه حضور در دنیای مجازی، بسیار قوی‌تر از نسل گذشته است. به واسطه فضای مجازی، انسان با عالمی فراتر از عالم ماده ارتباط دارد. برای کمال باید عالم ماده را پشت سر گذاشت و نمی‌توان به عالم عقل رسید، مگر اینکه از عالم خیال نیز عبور کرد. بنابراین عالم خیال واسطه رسیدن به عالم عقل است و لذا اولاً باید در راستای عالم عقل جهت‌دهی شود و ثانیاً توقف در این مرتبه، بازماندن از حرکت استکمالی است. به عبارت بهتر، عبور از عالم حس و ورود به عالمی فراتر از ماده، هرچند به خودی خود و در نسبت به مرتبه پایین‌تر یعنی عالم ماده، نوعی حرکت کمالی محسوب می‌شود، ولی لزوماً به عالم عقل منتهی

نخواهد شد و نباید توقفگاه شود و باید برای رسیدن به مرتبه عقلانی، نقش مقدمه را بر عهده داشته باشد.

از سوی دیگر، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، فرایند صدور یک فعل از قوای فعاله را منوط به ایجاد ادراکات و معانی وهمیه‌ای تبیین می‌کند که ظرف وجودی این ادراکات، توهم و خیال است. با این بیان، هیچ فعلی از هیچ موجود زنده‌ای صادر نخواهد شد، مگر اینکه دست به ایجاد این ادراکات ابرزای خیالی بزند. اینکه این معانی در ظرف ذهن وجود دارند، به این معنا نیست که ارتباطی با عالم حقیقت نداشته باشند، و به تصریح علامه، این معانی وهمی بر روی یک حقیقت استوار هستند. نیازهای انسان منجر به احساس نیاز و به تبع، منجر به ایجاد این گونه معانی می‌شوند. با تغییر این احساسات، معانی ایجاد نیز تغییر می‌کنند. در فضای مجازی، هم احساسات همواره در حال تغییرند و هم ارتباط مستقیمی بین دنیای مجازی و دنیای فیزیکی از حیث تأثیر و تأثر برقرار است. پس از آنجایی که ماهیت فضای مجازی مرتبط با عالم خیال (از حیث وجودشناختی) و محل تأثیرگذاری آن قوه خیال (از حیث معرفت‌شناختی) است، و همچنین از آنجایی که بر اساس نظریه اعتباریات، صدور فعل و تغییر رفتار وابسته به صور خیالی (ادراکات اعتباری) است، فضای مجازی یکی از مؤثرترین عوامل تغییر در این ادراکات اعتباری و در نتیجه تغییر رفتار انسان‌هاست. در این نوشتار، نقش جدی فضای مجازی در تأثیر بر روی تمامی اقسام اعتباریات پیش از اجتماع (وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و متابعت علم) تبیین شد و مشخص شد که فضای مجازی بستری برای تسهیل بروز اندیشه، عبور از محدودیت زمان و مکان، عبور از عالم محسوسات و در نتیجه فضایی برای ایجاد اندیشه‌های پنداری (ادراکات اعتباری) نامحدود جهت رفع نیازها و در نتیجه حرکت به سوی کمال است. این موارد به خوبی سرعت پذیرش و قدرت تأثیر فضای مجازی را تبیین می‌کند. این نوشتار می‌تواند تمهید مقدمه‌ای برای تدوین فلسفه فضای مجازی بر اساس مبانی حکمت متعالیه و پژوهش در این حوزه باشد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، «تفسیر سوره حجرات» (جلسه ۱۹)، ۱۶/۰۸/۱۳۹۵ ش.، قابل دستیابی در پایگاه اطلاع‌رسانی اسراء به نشانی <https://esra.ir>.
۳. حسین‌زاده، محمد، «تحلیل دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات و مواجهه ملاصدرا با آن»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، سال هفدهم، شماره ۳۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.
۴. شایگان، داریوش، *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ سوم، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۱ ش.
۵. صانع‌پور، مریم، *تجدد خیال در حکمت متعالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، *چندصدایی اخلاقی در دنیای مجازی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵ ش.
۷. همو، «سیر معرفت‌شناختی انسان کامل در دو قوس نزول و صعود از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی»، *دوفصلنامه حکمت معاصر*، سال چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۸. همو، *محمی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*، تهران، علم، ۱۳۸۵ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۱. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۲۹۰ ق.
۱۳. همو، *رسالة الولاية*، قم، مؤسسه اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۶۰ ق.
۱۴. همو، *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۱۵. عاملی، سید سعیدرضا، *فلسفه فضای مجازی*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۷ ش.
۱۶. لطفی، زهرا، و عبدالله صلواتی، «امکانات درونی فلسفه ملاصدرا در مواجهه با پوچی فضای مجازی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، سال بیستم، شماره ۱ (پیاپی ۷۴)، بهار ۱۳۹۹ ش.
۱۷. مصلح، علی اصغر، *ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ*، تهران، روزگار نو، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. همو، *فلسفه فرهنگ*، تهران، علمی، ۱۳۹۳ ش.
19. Benedikt, Michael (Ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991.
20. Gibson, William, *Neuromancer*, New York, Ace Books, 1984.
21. Heim, Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford University Press, 1993.
22. Kuehl, Daniel T., "From Cyberspace to Cyberpower: Defining the Problem", in: Franklin D. Kramer & Stuart H. Starr & Larry K. Wentz (Eds.), *Cyberpower and National Security*, National Defense University Press, 2009.

تحلیل کارکردهای معرفت‌شناختی خیال از دیدگاه فارابی*

- زینب برخوردار^۱
- سیده مهدیه پورصالح امیری^۲

چکیده

قوه خیال از مهم‌ترین قوای حس باطنی و دارای کارکردهای مختلفی است. پژوهش و تحلیل این قوه از منظر فیلسوفان، به تعیین کارکردهای آن کمک خواهد کرد. مسئله پژوهش حاضر، تحلیل کارکردهای معرفت‌شناسی خیال از دیدگاه فارابی و پاسخ به این سؤال است که موضع فارابی در تبیین ماهیت و تعیین کارکردهای معرفت‌شناسی خیال چیست؟ در این مقاله به روش تحلیلی و با تمرکز بر تحلیل چستی و کارکردهای قوه متخیله و استقصای ادله، قرائن و شواهد دال بر نقش خیال در حوزه معرفت‌شناسی، به تبیین گستره خیال در دو عرصه صوری و مفهومی و معنای خاص و عام خیال در این دو عرصه پرداخته و نشان داده‌ایم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «تحلیل مقایسه‌ای آرای فارابی و مولوی در نقش خیال بر شناخت و رفتار».

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (barkhordariz@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
(poorsaleh68@gmail.com)

معنای عام خیال که متعلق به ساحت مفهومی قوه متخیله است، شامل انواع معارف برهانی (یقینی) و غیر برهانی (ظنی) می‌شود. رویکرد فارابی در تبیین گستره خیال مبتنی بر مشکک بودن مراتب معرفتی انسان و مبانی روان‌شناختی، معرفت‌شناختی و در نهایت نگاه غایت‌انگارانه فارابی استوار است؛ در حالی که رویکرد ابن سینا بیشتر بر نظریه انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی او تکیه دارد.

واژگان کلیدی: قوه متخیله، کارکردهای خیال، فلسفه فارابی، معرفت‌شناسی خیال.

بیان مسئله

خیال دارای نقشی گسترده در منظومه فکری فارابی است. از جمله نقش‌های مهم خیال در حوزه نبوت، دریافت افاضات عقل فعال در قالب معلومات خیالی (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱-۱۱۹) و تعامل نبی با مردم در قالب محاکات متناسب با سطح عامه است (سیاح و دیگران، ۱۴۰۰). همچنین خیال در تبیین تنوع ملل و شرایع معلول محاکات (مفتونی، ۱۳۸۶؛ مفتونی و رحمانی، ۱۳۹۶) و ابداع شیوه‌های گسترش فضایل اخلاقی توسط قوه متخیله نیز نقش خود را ایفا می‌کند (میرزامحمدی، ۱۳۸۲).

یکی دیگر از مسائل در حوزه کارکرد معرفتی خیال که مسئله پژوهش حاضر قرار می‌گیرد، بررسی گستره معرفت‌شناختی خیال بر اساس کارکردهای تفصیلی و ترکیبی و محاکاتی قوه متخیله است (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۴، ۹۵ و ۱۰۳-۱۰۴)؛ زیرا جمهور مردم به علت استیلاي قوای بدنی و ملابست با هیولی از حیث وجودشناختی، توان ادراک معرفت حقیقی به امور را ندارند (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۵، ۳۸۷ و ۳۹۷-۳۹۸) و به اقسام مختلف کارکردهای قوه متخیله، همچون «الملة» و «فلسفه ذابعه مشهوره و برانیه» متوسل می‌شوند. سیطره معارف خیالی، تمام معارف انسان‌های عامه را تحت پوشش قرار می‌دهد. کارکردهای تفصیلی و ترکیبی در حوزه نقوش قوه متخیله نیز متناظر با قوای اخذ تشابهات و تباینات در حوزه اتصال میان مفهومات و استنباطات است (همو، ۱۴۰۸: ۲۲۷-۲۲۸).

بررسی در حوزه معرفت‌شناسی خیال و گستره آن، یکی از زیرساخت‌های نظری تدابیر جهت تنظیم و سامان‌دهی هدفمند ساختارهای فرهنگی - هنری جهت برنامه‌ریزی بر مبنای اولویت‌هایی همچون نیازمندی‌ها، توان و قوه در آن حیطه، زمان، مکان،

قانون، شریعت و... است.

ابتدا به اجمال، چستی قوه متخیله و کارکردهای مختلف آن، مانند روش‌های تعلیم از طریق کارکردهای قوه متخیله بررسی می‌شود. آنگاه حیات وجودی - معرفتی انسان در مرتبه وسطی خیالی توصیف و تبیین می‌شود و برای آن چندین شاهد مثال آورده می‌شود. در نهایت به سیطره معرفت تخیلی در گستره قوای بر اخذ تشابهات و تباینات و مخیلات به معنای خاص در عوض مخیلات به معنای عام پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در حوزه کارکردهای معرفت‌شناختی خیال صورت گرفته است. در مقاله «تبیین تکثر شرایع و راهبردهای آن در مدینه فاضله فارابی»، نویسنده قوای ادراکی را به سه قوه حسی، خیالی و عقلی منقسم کرده و وظایف قوه متخیله را تبیین نموده است؛ آنگاه کارکردهای خیال را در حوزه نبوت از دو جهت دریافت و انتقال وحی از قوه ناطقه به قوه متخیله، و تعلیم آن‌ها به صورت مثال‌ها و محاکبات تبیین کرده است؛ سپس تنوع ملت‌ها و شرایع را معلول تنوع محاکبات آن‌ها عنوان کرده است (مفتونی، ۱۳۸۶). در مقاله «کارکرد معرفتی اقناع و تخیل از دیدگاه فارابی»، مؤلف ضعف بنیان ادراکی جمهور را سبب تعلیم معارف در ساختار تخیلی و اقناعی صناعات خطیبی و جدلی عنوان کرده است (تواناپناه و مفتونی، ۱۳۹۴). نویسنده مقاله «بررسی مقایسه‌ای تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون و فارابی»، اهداف تعلیم و تربیت را به دو قسم فردی و اجتماعی، و فردی را به بخش‌های فرعی اهداف جسمانی، ذوقی، اخلاقی و عقلانی منقسم ساخته است. در مقاله عنوان شده است که یکی از مهم‌ترین شیوه‌های گسترش فضایل اخلاقی در بخش ذوقی، به کارگیری هنر محصول قوه متخیله است؛ زیرا اکثریت مردم از طرق اقناع و تخیل امور را فرا می‌گیرند، نه اندیشه. نویسنده وصول به عالی‌ترین مقام عقل را از طریق تعلیم و تربیت میسر می‌داند (مبیزامحمدی، ۱۳۸۲). در مقاله «بررسی نظریه شناخت فارابی و دلالت آن در تعلیم و تربیت (با تأکید بر برنامه درسی)»، مؤلف مسائل مطرح‌شده را ذیل معارف اشراقی به تبع قوای سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی برشمرده است. او در بخش روش‌های تدریسی عنوان می‌کند

که مسئولان با شیوه‌های اقناعی، تمثیلی، تخیلی، خطابی و جدلی، مردم را هدایت می‌کنند (همو، ۱۳۹۲). در مقاله «فارابی، فیلسوف تربیت»، نویسنده تعلیم را به عملکرد انسان جهت علم به امری یا تحقق ملکه بر خاسته از عادت تعریف کرده، و تعلیم را متناسب با سطح ادراکی متعلم به دو بخش عقلی و تخیلی، و تصدیق برهانی و اقناعی تقسیم نموده است (رفیعی، ۱۳۹۲). در مقاله «جایگاه تربیت در اندیشه فارابی» نیز این مسائل مطرح شده است (تیموریور و دیگران، ۱۳۹۶).

در پژوهش‌های فوق، تعریف قوای نفسانی، کارکردها و وظایف قوه متخیله به عنوان تمهیدات وصول به سعادت در حیطه‌های تعلیم، نبوت و تبیین تکثر شرایع مطرح گردیده‌اند. در پژوهش‌های حوزه علوم تربیتی به نقش قوه متخیله و کارکردهای آن در حوزه تعلیمی قسم هنری، شناخت غایت قصوی (شناخت خداوند) و نبوت پرداخته شده است؛ در حالی که در پژوهش حاضر به رغم تشابه در تعریف قوه متخیله و برخی از علل عدم توانایی انسان در معرفت برهانی امور، به بررسی و تعیین گستره معرفت‌شناختی خیال پرداخته شده است. در راستای این هدف، شمول دامنه خیال در حوزه‌های مفهوم و استدلال، و بررسی مصادیق این شمول در حوزه علامات و قوای اخذ تشابه و تباین مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. قوه متخیله از دیدگاه فارابی

قوه متخیله یکی از قوای نفسانی است. فارابی از قوه متخیله، تعریفی کارکردی ارائه می‌دهد. او قوه متخیله را با کارکردهای محافظت‌کنندگی از نقوش محسوسات بعد از غیبت از حواس، و کارکردهای ترکیب‌کنندگی و تفصیل‌کنندگی کثیر صور تعریف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۲۴-۸۰؛ همو، ۱۴۰۵: ب: ۲۸؛ همو، ۱۹۹۵: ۸۲). او در *آراء اهل المدینه الفاضله* بر خلاف سایر آثارش، گستره قوه متخیله را فراتر از حوزه رسوم عنوان می‌کند و آن را محفظه تمام چیزهایی قرار می‌دهد که بعد از غیبت از حواس، در نفس ترسیم می‌شوند. گفتنی است اولین و به تبع مهم‌ترین اموری که بعد از غیبت از حواس در نفس مرتسم می‌شوند، الفاظ هستند؛ زیرا انسان‌ها از بدو تولد تا زمان مرگ، به طور مداوم در مواجهه با امور عالم، با الفاظ سروکار دارند؛ با الفاظ معرفت می‌یابند، با الفاظ

می‌اندیشند و با الفاظ با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. به علت استمرار استعمال الفاظ و به تبع الفت انسان با آن‌ها، الفاظ اولین اموری هستند که در ذهن بعد از مواجهه با امور نقش می‌بندند و باقی می‌مانند.

فارابی در *آراء اهل المدینة الفاضله*، از کارکرد دیگر قوه متخیله با عنوان محاکات رونمایی می‌کند (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۳-۱۰۴) و تعریفی کارکردی از آن ارائه می‌دهد. محاکات، الگوبرداری از معقولات، محسوسات، مزاج بدن و محصولات قوه نزوعی، مانند انفعالات است (همان: ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۴۳؛ همو، ۱۹۶۷: ۱۰۵). غرض محاکات در راستای تعریف آن، اخذ نظیر و شبیه امور مورد محاکات است؛ مانند تصویر امور در آینه و اجسام صیقلی منعکس‌کننده تصاویر (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۹۴).

از دیدگاه فارابی، در حوزه گستره قوه متخیله و غرض محاکات به عنوان کارکرد قوه متخیله می‌توان نتیجه گرفت که سیطره محاکات، هر گونه حکایتگری، انتقال مفاهیم از صورتی به صورت مأنوس‌تر، ابدالات، تشبیهات و به طور کلی علامات را شامل می‌شود. لازم به ذکر است که الفاظ، یکی از مصادیق علامات آثار نفسانی هستند؛ یعنی زمانی که لفظی به عنوان علامت برای امری لحاظ می‌شود، فکر به طور طبیعی از لفظ به سوی مرجع آن هدایت می‌گردد (همان: ۱۰۷/۲). لازمه اخذ امری به عنوان علامت برای اشاره به چیزی، سنخیت میان امر محاکات‌شده و امر مورد محاکات واقع شده است. فارابی به این لازمه با واژه «شان» تصریح کرده است (همان: ۱۰۵/۲-۱۰۷). به غیر از گستره وسیع محاکات باید گفت که سایر کارکردهای قوه متخیله، مانند ترکیب و تفصیل نیز قابلیت شمول گسترده‌تری دارند؛ یعنی ترکیب و تفصیل وارد عرصه مفاهیم نیز -از طریق قوای اخذ تشابهات و تباینات- می‌شوند (همان: ۱۳/۲-۱۴). بنابراین یک قسم از ترکیب و تفصیل مختص رسومی است که تحت قوه متخیله در آثار فارابی ذکر شده‌اند. قسم دیگر گرچه به صراحت در توصیف قوه متخیله عنوان نشده است، اما می‌توان به آن از تأمل در آثار فارابی دست یافت. قسم مرگب و مفصل مفاهیم در حوزه اتصال میان مفاهیم و تشکیل قیاسات -از طریق قوای اخذ تشابهات و تباینات- به کار می‌روند (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۲-۳۷۴ و ۳۸۷). قوای اخذ تشابهات و تباینات از جمله آلات اولی استنباط و تدابیر محسوب می‌شوند (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۴۷). با توجه به شمول گسترده

قوه متخیله در حوزه الفاظ و مفاهیم، تبیین سخن فارابی که می‌گوید: «هرآنچه که نفس آن را تعقل می‌کند، مشوب به تخیل است» و «انسان‌ها اشیاء را به علت استیلای قوای بدنی بر آن‌ها به صورت تخیل ادراک می‌کنند، نه معقول»، مشخص می‌شود (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴ و ۳۹۱)؛ زیرا خیال تمام ساحات معرفتی تصویری و مفهومی را در بر می‌گیرد.

ابن سینا بر خلاف فارابی، خیال و متخیله را مجزای از یکدیگر دانسته و وظیفه نگهداری از رسوم را جدای از وظایف محاکات‌کنندگی، و ترکیب و تفصیل صور قرار داده است. او قوه باطنی خیال معنون به مصوره را قوه محافظت‌کننده صور حس مشترک پس از غیبت محسوسات عنوان کرده، و در تعریف قوه متخیله نیز آن را قوه محاکات‌کننده و مرکب و مفصل صور خیالی در صورت تأثر از عالم سفلی معرفی کرده است. ابن سینا قوه مرکب و مفصل صور خیالی در صورت تأثر از عالم علوی را قوه مفکره نام نهاده است.

گفتنی است که ابن سینا در چندین رساله خود، به ویژگی حکم‌کنندگی قوه متخیله در کنار قوای حاکم حسی، حاکم وهمی، حاکم نظری و حاکم عملی تصریح کرده است؛ برای نمونه، او قوه حسی را حاکم در حوزه محسوسات دانسته است، قوه وهمیه را -به علت اقتران با قوه ناطقه- حاکم در حوزه محسوسات و عوارض محسوس و غیر محسوس عنوان کرده، و قوه نظری را حکم‌کننده در ساحت فوق نفسانی بیان نموده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۵/۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۶؛ همو، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۶). ابن سینا ویژگی حکم‌کنندگی قوه متخیله را در عرصه کارکرد محاکات‌کنندگی آن عنوان می‌کند. به عبارتی، محاکات قوه متخیله مبتنی بر ویژگی حکم‌کنندگی آن است. شایان ذکر است که حاکمیت در حوزه محاکات، لایشرط از صدق و کذب می‌باشد؛ لذا امکان حکم مخالف با حکم عقل در تخیلات می‌رود (همو، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۶). در رساله دیگر منتسب به ابن سینا از قوه متخیله با صفت متفکره یاد شده است؛ یعنی متخیله متفکره که تعبیری متفاوت از سایر آثار او محسوب می‌شود. در رساله مهجه، تقسیم‌بندی متفاوتی از قوا، مواد و احکام آن‌ها ارائه می‌گردد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۱).

۱. در انتساب این رساله به ابن سینا تردید شده است (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: برخوردار، ۱۳۹۱).

۳۵: برای توضیح بیشتر ر.ک: پورصالح امیری، ۱۳۹۳).

غزالی به تبع ابن سینا، قوای خیال و متخیله را مجزای از یکدیگر به کار برده و تعریفی مشترک با او از قوه خیال و قوه متخیله ارائه داده است. قوه خیال یا مصوره به عنوان قوه محافظ صور حس مشترک عنوان شده است. قوه متخیله نیز به عنوان قوه محاکات کننده، و مرکب و مفصل صور و معانی به اعتبار عدم انقیاد از عقل نظری و انقیاد از عالم سفلی تعریف شده است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۸-۲۳۹؛ همو، ۱۴۱۶: ۵۸؛ همو، بی تا(الف): ۳۸؛ همو، بی تا(ب): ۲۸۵-۲۸۶).

۲-۱. کارکرد تعلیمی قوه متخیله

فارابی نحوه انتقال و تعلیم مفاهیم را به دو نحو تصویری (نفسی و تخیلی) و تصدیقی (برهانی و اقلی) میسر می‌داند. او تصور عقلی و تصدیق برهانی تمام حقایق -معنون به فلسفه- را تنها برای حکمای مدینه فاضله میسر می‌داند.

فارابی فهم برهانی این معلومات را برای اکثر مردم -تا زمان زیست دنیوی آن‌ها- میسر نمی‌داند و تعلیم به آن‌ها را -به علت مشغولیت به اشتغالات صرف مادی- از طریق تصدیق اقلی ممکن می‌داند؛ زیرا آن‌ها در مدت زمان زیست مادی خود در ملامت با هیولی به سر می‌برند و قوای بدنی بر آن‌ها استیلا دارد. به تبع این موارد، آن‌ها نیازمند به جسم و جوارح می‌باشند، و ثوق به ادراکات مألوف حسی و خیالی خود می‌یابند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۴) و از معقولات به علت عدم معرفت و الفت با آن‌ها بیزار می‌گردند.

از مهم‌ترین طرق غیر برهانی معرفتی، تخیلات و مثال‌هایی -که نزد مردم معروف‌تر و نزدیک‌تر به فهم آن‌هاست- هستند که از طریق محاکات شکل می‌گیرند. فارابی علوم مشتمل بر معلومات حاصل از این طریق را «الملة»، مقایسه و مناسبت می‌نامد. مقصود از تخیل این است که مخاطب به سوی طلب چیزی برانگیخته می‌شود و به آن تمایل پیدا می‌کند یا از چیزی گریزان می‌شود و از آن کراهت پیدا می‌کند؛ اگرچه تصدیقی عقلی جهت این امور صورت نگیرد. اکثر مردم با تخیل خود، اموری را دوست دارند و یا از چیزی خشمگین می‌شوند و از آن اجتناب می‌ورزند؛ هرچند علم آن‌ها نسبت به این امور با تخیلات آن‌ها مخالف باشد (همو، ۱۴۰۵: ب: ۶۳-۶۴).

اقسام دیگر طریق غیر برهانی معرفتی، یعنی اقناعی، در قالب خطابه و قیاسات جدلی به کار برده می‌شوند. فارابی ملکه مشتمل بر این معلومات را فلسفه ذابعه مشهوره و برانیه نام می‌نهد (همو، ۱۴۱۳: ۱۲۱، ۱۶۷، ۱۷۷ و ۱۸۴؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۳۱-۱۳۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۴۳؛ همو، ۱۹۹۶: ب: ۹۶-۹۷).

صناعت خطابه، اولین صنعت عهده‌دار غایت اقناع می‌باشد که مواد آن را معارف «بادی الرأی» تشکیل می‌دهند. این صنعت به عنوان دورترین تصدیق به یقین، یکی از اقسام تصدیقاتی محسوب می‌شود که منجر به سکون نفس می‌گردد (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۶/۱-۲۶۷). صنعت جدل، صنعتی است که از حیث قرابت با یقین بعد از برهان قرار می‌گیرد (همان)؛ بنابراین یکی از طرق وصول به مراتب اقوای ظن - که ظنی می‌باشد و معاندی برایش یافت نمی‌شود (همان: ۴۶۴/۱) - محسوب می‌شود. این صنعت عهده‌دار بررسی صحت و سقیم آراء مشترک مشهوری می‌باشد که انسان‌ها در آغاز امر در مواجهه با آن‌ها، آن‌ها را بدون بررسی می‌پذیرند. بنابراین اثبات و ابطال، تصحیح اقوال و اوضاع،^۱ و ایقاع ظن قوی، از مؤلفه‌های مقوم صنعت جدل محسوب می‌شود. این هدف در قالب گفتگوی دو طرفه مجیب - که عهده‌دار حفظ وضع است - و سائل - که عهده‌دار ابطال وضع است - روی می‌دهد (همان: ۳۱۱/۱ و ۳۵۸؛ همو، ۱۹۹۶: الف: ۳۹؛ ابن باجه، ۱۴۰۸: ۱۸/۳-۱۹). همچنین فارابی تعریفی را از جدل به نقل از ارسطو ارائه می‌دهد. ارسطو جدل را طریقی معرفتی می‌کند که نقش تمهیدی را برای انسان جهت تشکیل قیاسات در تمام مسائل ایفا می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۵۸/۱).

با توجه به شمول قوه متخیله در هر دو عرصه تصویری و مفهومی، تلابس با هیولی تا مدت زمان حیات مادی انسان‌ها و احتیاج به قوای نفسانی و بدنی در حوزه نظر و عمل (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴) نتیجه گرفته می‌شود که جنس معارف جمهور مردم، خیالی می‌باشد؛ حتی معارف عقلی که توسط قوه ناطقه ادراک می‌شوند، نیز عقلی محض نمی‌باشند و آغشته به خیال هستند. از همین رو، فارابی اذعان می‌کند که انسان‌ها به معرفت امور از طریق لوازم و خواص آن‌ها نائل می‌شوند.

۱. وضع، یکی از سه مؤلفه اصلی صنعت جدل می‌باشد. این مؤلفه که قضیه دارای موضوع کلی است، به عنوان مسئله مورد دعوای مجیب و مورد ابطال سائل می‌باشد (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۵۸/۱).

گفتنی است که فارابی وصول به معرفت به حقیقت اشیاء و فصل‌های قوام‌بخش هر یک از آن‌ها را در توان بشر نمی‌داند و مفهوم‌سازی از امور را حدود حقیقی آن‌ها بر نمی‌شمرد؛ از این رو شناسایی انسان‌ها را در قالب خاصه‌ها، لوازم و اعراض آن‌ها میسر می‌داند (همان: ۳۷۵، ۳۸۷ و ۳۹۷-۳۹۸).

از نتایج دیگر این است که خیال در منظومه فکری مولوی به چند معنا اطلاق می‌گردد. در صورتی که تمام معارف انسان مادی از دریچه مادیت و وابستگی او به هیولی نگریسته شود، خیال را می‌توان به معنای عام آن در نظر گرفت. در این معنا، گستره خیال تمام معارف جمهور از خیالی و عقلانی را در بر می‌گیرد. در صورتی که خیال از دریچه یکی از قوای نفسانی در نظر گرفته شود، خیال را می‌توان به معنای خاص آن در نظر گرفت. در این معنا، محصولات خیالی یعنی تخیلات، یکی از طرق تعلیمی از سوی حکما محسوب می‌شوند.

۲. تولد و نشو و نما و حیات وجودی - معرفتی انسان در مرتبه وسطی خیالی

با توجه به آمیختگی تمام متعلقات انسان مادی با تخیلات او - تا مدت زمان حیات مادی - (معنای عام خیال) (همان: ۳۷۴ و ۳۹۱)، عجز انسان تا مدت زمان حیات مادی از وصول به عالی‌ترین مرتبه وجودی - معرفتی (عقلی) (همان: ۳۷۵، ۳۸۷ و ۳۹۷-۳۹۸)، اطلاق عنوان خیال بر عالی‌ترین مراتب ادراکی از سوی فارابی (همو، ۱۴۰۸: ۴۲۸/۳) و نقش قوه متخیل نبی در تبیین دریافت وحی، نتیجه گرفته می‌شود که تمام فرایندهای ادراکی انسان، پیش از مرتبه عقل مستفاد در مرتبه وسطی حسی - عقلی (خیالی) واقع می‌شوند و مرتبه وجودی - معرفتی خیالی انسان‌ها به موازات بلوغ معرفتی، ارتقا از عقل منفعل به عقل بالفعل و از عقل بالفعل به عقل مستفاد، از ماده و عوارض مادی مجرد بیشتری می‌یابد و به مرتبه عقلانی نزدیک‌تر می‌گردد.

در توضیح مرتبه عقلانی نبوی باید گفت، مرتبه عقلانی این نفوس عظیم‌الشأن، عقل مستفاد می‌باشد. این مرتبه عقلانی مختص نفوسی است که به آن‌ها وحی می‌شود. فرایند دریافت وحی به وسیله نفوس قدسی نبوی به این صورت است که ابتدا عقل منفعل آن‌ها، معقولات را از طریق دو قوه نظری و عملی ناطقه دریافت می‌کند

- و از این جهت آن‌ها متصف به حکیم فیلسوف و متعقل تمام می‌شوند، سپس آن معقولات به صورت معلومات خیالی به قوه متخیله آن‌ها منتقل می‌گردد و از این جهت به آن‌ها صفت مبشّر و منذر داده می‌شود (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۹-۱۲۱). در ادامه به ارائه شاهد مثال‌هایی از آثار فارابی در باب شمول خیال بر تمام ساحات معرفت‌شناسی پرداخته می‌شود.

۱-۲. شاهد مثال‌های نقش خیال در تمام عرصه‌های معرفتی مادی

به معنای عام

از جمله شاهد مثال‌های مؤید بر نقش خیال در تمامی ساحات معرفت‌شناسی را می‌توان در تعاریف فارابی از انسان غَمَر، مجنون و احمق جستجو کرد. فارابی جنس معارف متصف به این انسان‌ها را خیالی عنوان می‌کند. او در تعریف انسان غَمَر می‌گوید: غَمَر کسی است که دارای «قدرت تخیل» سالمی جهت تشکیل قیاسات متشکل از مقدمات مشهور در حوزه شایستگی‌ها و بایستگی‌های حوزه عملی است. فارابی نقص انسان غَمَر را در فقدان تجربه در حیطة عملی عنوان می‌کند (همو، ۱۴۰۵ ب: ۶۰-۶۱). لازم به ذکر است که فارابی در تعریف آراء مشهوره، از آن‌ها با عنوان آرای منتشرشده و برانگیزاننده نزد عموم مردم، اکثریت آن‌ها، علما، عقلا یا اکثریت آن‌ها - بدون هیچ گونه مخالفتی از سوی سایرین - یاد می‌کند (همو، ۱۴۰۸: ۱۹/۱ و ۱۲۴).

مقصود از «قدرت تخیل»، قدرت استنباط آراء جزئی ظنی ناظر به مقام فعل می‌باشد. استعمال عبارت «قدرت تخیل»، نه قدرت تعقل یا تفکر از سوی فارابی، نشان‌دهنده نوع معرفتی غیر یقینی معارف عملی در حوزه استنباطات است؛ همچنین نشانگر استعمال قوای اخذ تشابه و تباین در حوزه استنباطات در گستره وسیع کارکردهای تفصیلی و ترکیبی قوه متخیله در حوزه مفاهیم است.

در باب نوع معارف ظنی و یقینی باید گفت، فارابی در تمام آثار خود، «رأی» را به عنوان مفهوم «کالجنس» مشهورات می‌آورد. او در کتاب الخطاب به طور مفصل در مورد رأی و انواع آن صحبت کرده است. او رأی را به اعتقاد به چیزی (موضوعی) که یا چنین است یا چنین نیست، در حالی که امکان وقوع طرف مقابل در آن می‌رود،

تعریف کرده است. فارابی در ادامه، رأی را به دو نوع یقینی و ظنی تقسیم کرده و در واقع، یقین و ظن را به منزله دو نوع تحت جنس واحد رأی قرار داده است (همو، ۱۴۰۸: ۴۵۶/۱-۴۵۷). او از جمله ویژگی‌های یقین نسبی را امکان زوال اعتقاد به آن از طریق از بین رفتن اعتقاد و یا تغییر آن به طرف مقابل اعتقاد عنوان کرده است (همان: ۴۶۱/۱). امکان زوال اعتقاد، مؤلفه اختصاصی رأی ظنی یا مفهوم کالفصل آن محسوب می‌شود. تعیین نوع معرفتی ظنی به عنوان جنس معرفتی انسان عمر نشانگر ظنی بودن جنس معرفت تخیلی می‌باشد (برای توضیح بیشتر ر.ک: امیرخانی، برخوردار و پورصالح امیری، ۱۳۹۵: ۸۶-۶۵).

مجنون نیز کسی است که تخیلات او به طور دائمی، ضد مشهورات و عادات جامعه است (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۶۱/۱). علت استعمال واژه تخیل در این موضع نیز همانند تبیین فوق است؛ همین طور است در انسان احمق. احمق کسی است که ادراک تخیلی او نسبت به مشهورات، تجارب و غایات صحیح است؛ اما قدرت سنجشگری او جهت هدایت به غایت مورد نظر در حوزه جزئیات ناظر به مقام عمل صحیح عمل نمی‌کند، یا سنجش خیالی او در حصول مقدمات سوق دهنده به سوی ضد مطلوب مورد نظر است. چنین انسانی در ابتدای امر، صورت عاقل‌نمایی دارد؛ اما چه بسیار شروری که از نحوه سنجش او برمی‌خیزد (همان: ۱۹/۱ و ۱۲۴).

شاهد مثال دیگر، استعمال واژه خیال در مواضع سخن از حدیث نفس (همو، ۱۹۸۶: ۱۱۳-۱۱۵؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۸۱، ۸۸، ۹۴ و ۹۶) و ورود به عرصه تمرینی پرسش و پاسخ جدلی است (همو، ۱۹۶۱: ۷۸). علاوه بر صدق تبیینات فوق در باب نقش خیال در این نمونه، قوه متخیله نیز با قدرت تصویرسازی خود، فراهم‌کننده بستر لازم برای حدیث نفسانی و پیش‌بینی پرسش‌ها و پاسخ‌های جدلی است.

شاهد مثال دیگر، این است که فارابی شرط عاقل بودن را اجتماع دو چیز عنوان کرده است: اول برخورداری از قوه تمییز سالم و قوی جهت تشخیص و انتخاب امور محمود و اجتناب از امور قبیح، و دوم استعمال بهترین آلات جهت انجام افعال (همو، ۱۴۰۵ ب: ۸۹).

از تصریحات فارابی در باب عقل نیز - که مشهورات مشترک و مثال‌های آن می‌باشد -

روشن می‌شود که منظور او از معرفت عقلی، ادراک عقلی یقینی اطلاق نمی‌باشد؛ بلکه مراد، استنباطات عقلی آمیخته به تخیل است که در نوع ظنی رأی جای می‌گیرند (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۶۴). نوع ظنی رأی نیز یقین نسبی و موضعی در مقابل یقین اطلاق محسوب می‌شود (همان: ۴۵۷-۴۶۱). یقین وقتی نسبی (موضعی) نیز جنس معرفتی به متغیرات - در مرتبه خیالی غیر عقلی - در مقابل یقین اطلاق - جنس معرفت به ثابتات و موجودات دارای فعلیت تام - محسوب می‌شوند.

شاهد مثال دیگر: به غیر از تفصیل فارابی در کتاب *الخطابه* در مورد ظن و اقسام آن، او در سایر آثار خود، ظن را به معانی دیگر مترادف با وهم و خیال باطل به کار برده است؛ مانند اینکه نفوس بیمار به علت بیماری خود گمان می‌کنند (یظن) که از بدن و نفسی سالم برخوردارند و به سخن هیچ مرشد و طبیبی نیز گوش فرا نمی‌دهند (همو، ۱۹۹۵: ۱۳۷). فارابی علت فساد نفوس بیمار را در فساد تخیلات آن‌ها جستجو می‌کند (همان: ۱۱۱ و ۱۳۷؛ همو، ۱۹۹۶: ۹۳؛ همو، ۱۴۰۵: ۵۶-۵۷) و چنین انسان‌هایی را متصف به نفوس هیولانی غیر کامل می‌نماید.

در باب فساد تخیلات باید گفته شود که فساد خیال در فرایند ادراکات، ابتدا از فساد قوه متخيله در مخزن رسوم، ترکیبات و تفصیلات نادرست صور و همچنین محاکات آن‌ها شروع می‌شود؛ سپس این فساد به حوزه مفهومی تشکیل قیاسات کشیده می‌شود و به تبع در اعمال بروز می‌کند. یکی از علل فساد، عوارضی هستند که بر انسان عارض می‌شوند و سبب فساد مزاج و خیالات او می‌گردند (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۱). در صورت ادامه این سیر معرفتی فاسد و تأثیر آن‌ها بر اعمال، اعمال نیز بر قوا و ادراکات حسی، خیالی و عقلی آمیخته با خیال در مراتب بعدی تأثیر می‌گذارد؛ مجدداً این ادراکات در اعمال مرتبه بعد تأثیر خواهد گذاشت؛ این چنین فرایند تأثیر نظر بر عمل و عمل بر نظر، روند بیماری را تشدید می‌نماید.

بنا بر تعاریف و تبیینات شاهد مثال‌ها، تمامی معارف از حیث ملابست انسان مادی با هیولی، احتیاج به جسم در رفع نیازها، عدم الفت با عالم معقولات و در نتیجه امتزاج ادراک عقلی انسان با متخیلات، متعلق به حوزه وجودی - معرفتی خیالی هستند. بر اساس دوار بودن سیر تأثیر ادراکات حسی، خیالی و عقلی ممزوج با خیال بر اعمال انسان و

تأثیر متقابل اعمال بر ادراکات بعدی، تشکیکی بودن مراتب ادراکی خیالی هر یک از انسان‌ها در زمان‌ها و حالات مختلف اثبات می‌شود. فارابی در *السیاسه*، قوای آدمی را به دو قوه تمییز نطقی و بهیمی تقسیم می‌کند (همو، بی‌تا: ۸). به یک معنا، قوه بهیمی همان قوه حسی و خیالی، و قوه تمییزی نطقی همان قوه ناطقه می‌باشد. در معنای دیگر، مقصود از قوه بهیمی، قوای وجودی - معرفتی خیالی در مراتب سافل خیالی، و مقصود از قوه تمییزی نطقی، قوای وجودی - معرفتی خیالی در مراتب عالی خیالی است.

۲-۲. تسری گستره کارکردهای تفصیلی و ترکیبی رسوم قوه متخیله به گستره قوه بر اخذ تشابهات و تباینات حوزه مفهومی

با توجه به عناوین پیشین روشن شد که قوای اخذ بر تشابهات و تباینات متناظر با کارکردهای ترکیبی و تفصیلی رسوم هستند. قوای اخذ بر تشابهات و تباینات به عنوان یکی از ابزارهای اولی استنباط قیاسات (همو، ۱۴۰۸: ۴۴۷/۱)، برقرارکننده اتصال میان مفاهیم و جلوگیری از رخداد مغالطات محسوب می‌شوند (همان: ۲۲۷-۲۲۸؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸؛ همو، ۱۹۹۵: ۸۲)؛ زیرا در دو مؤلفه تشبیهی و تمیزی با کارکردهای ترکیبی و تفصیلی قوه متخیله مشترک هستند. قوه بر اخذ تشابهات و تباینات به عنوان قائم مقام تفصیل و ترکیب در عرصه مفاهیم، انسان را قادر بر استنباطات، و اتصال و انفراد میان مفاهیم می‌کند. فارابی در *شرح العبارة*، عبارت تفصیل و ترکیب را به معنایی اعم از عرصه تصاویر ذهنی در نظر گرفته (همو، ۱۴۰۸: ۱۴-۱۳/۲) که این سخن خود، مؤید برداشت نگارندگان است.

قوای اخذ بر تشابهات و تباینات - در مرتبه معرفتی نطقی آمیخته با خیال - در استدلالات، تدابیر و سیاست نقش ایفا می‌کنند. فارابی کارکرد قوه بر اخذ تشابهات را جهت اتصال و استنباط مفاهیم در ذهن به کار می‌برد. او کسی را که دارای ضعف در قوه بر اخذ تشابهات باشد، قادر بر استنباط و هدایت ذهن از امری به امر دیگر نمی‌داند. او همین ویژگی را برای انسان ضعیف در قوه بر اخذ تباینات و قوه بر دلالات الفاظ قائل می‌شود (همان: ۲۲۸/۲). شاید بتوان این گفته فارابی را چنین تفسیر کرد که قوه بر اخذ تباینات میان امور، سبب فصل‌بندی آن‌ها بر اساس وجوه تمایزشان می‌شود که همین امر

می‌تواند به منزله مقدمه‌ای جهت قرارگیری اشیاء تحت جنس، فصل واحد یا هر وجه اشتراک دیگر باشد.

یکی از مصادیق بارز استعمال قوه بر اخذ تشابهات و تباینات متناظر با کارکردهای ترکیبی و تفصیلی رسوم قوه متخیله (همو، ۱۹۹۵: ۸۲؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸)، تعریف فارابی از مغالطه در کتاب *المغالطه* است:

«تخیل الباطل بصورة الحق وتلبس على الإنسان موضع الباطل فيما يقصد علمه، فيقع فيه من حيث لا يشعر» (همو، ۱۴۰۸: ۱۹۶/۱).

فارابی در این عبارت، صورت حق را از حق به واسطه قوه بر اخذ تباینات تفصیلی می‌دهد و باطل را با صورت حق به واسطه قوه بر اخذ تشابهات ترکیب می‌کند؛ یعنی تشابه صوری میان باطل و حق ایجاد می‌کند تا فرد ناظر پی به تباین واقعی آن‌ها نبرد. شایان ذکر است که یکی از مواضع مغالطه حق‌پنداری باطل و باطل‌پنداری حق، بسترهایی هستند که ادراک در غیر موضع حقیقی خود به کار می‌رود؛ مانند اینکه فارابی خیال را در موضع یقین‌پنداری غیر یقینیات به کار برده است: «حتی یخیل أنه یقین من غیر أن یكون یقیناً» (همو، ۱۹۹۶: الف: ۳۹)، یا اینکه انسان گمان می‌کند اشیایی محال است؛ در حالی که بعد از تأدیب و حصول تجربه متوجه می‌شود که این طور نمی‌باشد (همو، ۱۴۰۸: ۱۸۸/۱ و ۳۶۶/۲-۴۴۱: همو، ۱۴۰۵: الف: ۸۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۵۶؛ همو، ۱۹۶۷: ۱۰۷۱ و ۱۱۸۶).

۳-۲. مخیلات به معنای عام جانشین مخیلات به معنای خاص

به تبع تناظر قوای اخذ بر تشابهات و تباینات در حوزه مفهومی با کارکردهای ترکیبی و تفصیلی قوه متخیله در حوزه رسوم باید گفت معارف این قوا نیز با یکدیگر در تناظر هستند؛ یعنی معارف مخیلی مفهومی به معنای عام در تناظر با معارف مخیلی به معنای خاص هستند. از مهم‌ترین مصادیق آن، الفاظ، انحاء تعلیم و مخیلات شعری و الحان می‌باشند. گگنتی است مخیلات به معنای خاص که نقش تعلیم جمهور را ایفا می‌کنند (ابن باجه، ۱۴۰۸: ۱۹/۳) و به عنوان اسباب اصحاب سیاست جهت اصلاح امور مدینه و اجرای قوانین به کار گمارده می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۵۰۴)، به قوه متخیله منسوب می‌شوند (همو، ۱۹۹۵: ۸۲-۸۳ و ۱۰۴-۱۰۳؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸-۳۰).

۲-۳-۱. الفاظ، علامات و مخیلات به معنای عام، قائم‌مقام مخیلات به معنای خاص با توجه به ترتیب زمانی حدوث قوای حساسه، متخیله و ناطقه می‌توان نتیجه گرفت که ذهن انسان، به طبع تصویرساز است. یکی از شاهد مثال‌های این برداشت، سخن فارابی در کتاب الحروف در بیان مراتب فرایند ادراکی از محسوس به معقول است. او عنوان می‌کند که آغازین مرحله شناختی از زاویه دید یک کودک، مرحله ارجاعی می‌باشد؛ یعنی شناخت کودک در ابتدا، در قالب ارجاع «هذا» شکل می‌گیرد. کودک در این مرحله از شناخت به علت عدم برخوردارگی از تجربه، قادر به انصاف «هذا» به اسماء و صفات و به تبع تمایز این «هذا» با آن «هذا» نمی‌شود (همو، ۱۹۶۱: ۷۲). بنابراین آغازین مرحله شناختی کودک مبتنی بر ادراک تصویری او، بدون ادراک و انتزاع مفهومی است. با وجود برخوردارگی انسان از ذهنیت فطری تصویری، به مرور زمان و بر اثر تداوم استفاده از الفاظ، انس جمهور با آن‌ها و به حالت ملکه درآمدن الفاظ در اذهان، الفاظ به عنوان قائم‌مقام تصاویر ذهنی قرار می‌گیرند. بنابراین الفاظ به عنوان یکی از اقسام مخیلات و علامات در زمره محاکات به معنای عام (محاکات حوزه مفهومی) محسوب می‌شوند.

فارابی تصریح می‌کند زمانی که لفظی به عنوان علامت جهت امری اخذ شود، ذهن انسان به طور طبیعی به سوی مرجع آن علامت، سوق داده می‌شود (همو، ۱۴۰۸: ۱۰/۲). بنابراین فارابی علامت و محاکات لفظی را شبیه به سایر علاماتی که انسان برای یادآوری هرآنچه مدنظر دارد، در نظر می‌گیرد. یکی از شاهد مثال‌های مخیلی بودن الفاظ از دیدگاه فارابی (در معنای عام آن)، سخن او در باب نشانه بودن مکتوبات بر الفاظ است. او مکتوبات را دال بر مصوتات و مصوتات را دال بر آثار نفسانی عنوان می‌کند (همان: ۱۴/۲). بنابراین مکتوبات و به تبع مصوتات، به گونه‌ای محاکات و علامات خیالات محسوب می‌شوند. الفاظ مفرد، بر خیالات در نفس (غیر موجود در خارج) و بر معقولات (موجود در خارج) دلالت دارند (همان).

شایان ذکر است که فارابی در چرایی کاربرد الفاظ در قیاس‌ها در حوزه تعلیم، ظرفیت ادراکی خیالی متعلمان را مطرح می‌کند. از دیدگاه او، اکثر متعلمان از ظرفیت ادراکی خیالی وسیعی جهت ادراک معقولات و نحوه ترتبات آن‌ها در ذهن برخوردار

نیستند؛ لذا طریقی برای انتقال مفاهیم به آن‌ها جز راه الفاظ دالّ بر آن‌ها باقی نمی‌ماند (همو، ۱۴۰۴: ۱۰۲).

۲-۳-۲. انحاء تعلیم

حوزهٔ دیگر گسترهٔ متعلق به خیال به معنای عام، مفاهیم ذهنی هستند که فارابی از آن‌ها با عنوان انحاء تعلیم نام می‌برد. این مفاهیم عبارت‌اند از: وضع لفظ شیء، حد و اجزاء حد، رسم، خاصه، عرض، شبیه، جزئیات، کلیات، مقابلات و قسمت. فارابی در این موضع، واژهٔ ادراک تخیلی را قائم‌مقام عبارت جودت فهم کرده است. او از انحاء تعلیم به عنوان علامات و امور رهنمون‌کنندهٔ ذهن انسان جهت فهم امور یاد می‌کند (همان: ۸۸). همان‌طور که پیشتر گفته شد، علامات یکی از مصادیق بارز محاکات مخیّله محسوب می‌شوند که در جهت تقریب ذهن به مفهوم مورد نظر - در حوزهٔ معرفت خیالی غیر عقلی - به کار می‌روند.

فارابی نحو اول از مخیّلات انحاء تعلیمی را مشبهات امور عنوان می‌کند. این شباهت می‌تواند یا برآمده از ذات و اجزای ذات امور باشد، یا خارج از ذات (تشابه در نسبت)؛ مانند نسبت رهبر سپاه به سپاه یا مدبر مدینه به مدینه. شایان ذکر است که یکی از مواضع مشتقات واژه «خیل»، زمانی است که فارابی میان اموری مشابهت قائل می‌شود (همو، ۱۹۶۷: ۴۴۸، ۱۰۶۹ و ۱۱۶۵؛ همو، ۱۴۰۸: ۵۳/۲).

نحو ثانی شناسایی - که اقوامی عنوان تحلیل را برای آن برگزیده‌اند - در انتقالات به کار می‌رود. این نحو از شناسایی عبارت است از: ابدال اعراف و اقتضاب آن؛ یعنی استفاده از اسم شناخته‌شده تر در عوض اسم نامأنوس تر و جای‌گذاری لفظ مفرد در عوض ترکیب، و برعکس (شرح‌الاسم و قول شارح)، تحلیل اجزاء حد (اخذ حد شیء، و حدود اجزای حد) و تحلیل شیء به آن مواردی که از آن ترکیب شده است.

اقسام تحلیل نیز عبارت‌اند از:

الف) «ابدال لفظ الأعراف واقتضاب الأعراف»؛ یعنی اخذ اسم شناخته‌شده تر و مأنوس تر در عوض اسم نامأنوس، اخذ لفظ مرکب در عوض مفرد و اخذ لفظ مفرد در عوض لفظ مرکب (شرح اسم).

ب) «تحلیل أجزاء الحدّ» که در آن، عوض آوردن حد شیء، حدود اجزای آن آورده می‌شود. فارابی دامنهٔ قسم دوم را گسترده می‌سازد و می‌گوید: اخذ اجزای حد در عوض حد یا در عوض شیء، همان اخذ جمله مفصل با اجزای آن است؛ به همان وزن است تبدیل اجزای ترکیبی شیء در عوض شیء (تحلیل به اجزای مرکب).

فارابی نحو ثالث را جهت ادراک تخیلی امور، جابه‌جایی لفظ در عوض خود شیء عنوان می‌کند. او در توضیح نحو ثالث می‌گوید: گاهی انسان کلی چیزی را در عوض آن چیز اخذ می‌کند، سپس در عوض آن کلی، اسم کلی را اخذ می‌نماید؛ بر همین وزن است جابه‌جایی اسم خاص چیزی در عوض چیزی.

فارابی از استعمال عرض چیزی در عوض چیزی در تعلیم اجتناب می‌کند. او اخذ شبیه عرض را در عوض عرض آن، از مورد پیش نیز اجتناب‌آمیزتر می‌داند و آن را دورترین علامت جهت شناخت محسوب می‌کند که مجال ورود مغالطات را فراهم می‌آورد.

طریق دیگر شناخت، مقابل شیء است که به فهم بهتر و سریع‌تر امور کمک می‌کند. انحاء دیگر تعلیم عبارت‌اند از: طریق قسمت، طریق مثال - که بررسی جزئیات واحد یا اندک اموری کلی است - و استقراء - که بررسی جزئیات کثیر است - (همو، ۱۴۰۸: ۸۸/۲-۹۴)؛ بنابراین بستر بروز مغالطه در علامات رخ می‌دهد، هر چقدر که علامات دورتر باشند، امکان بروز مغالطه هم بیشتر خواهد بود.

۲-۳-۳. الحان

در موسیقی الکبیر، الحان به عنوان یکی از مصادیق هنر از اقسام مخیلات و به تبع علاماتی معرفی می‌شوند که به محض حضور در ذهن، تصاویر ذهنی متناسب با آن‌ها در سطح ادراک خیالی مخاطب شکل می‌گیرد. فارابی برای اشاره به تصاویر ذهنی از واژهٔ خیالات استفاده می‌کند. او الحان را در صورتی که با قول قرین شوند، برای رساندن مقصود به مخاطب، سریع‌ترین و بهترین شیوه عنوان می‌کند (همو، ۱۹۶۷: ۱۱۷). بنا بر تصریح فارابی، زمانی که انسان الحان را به کار می‌گیرد، این الحان به عنوان علامات و محاکاتی اخذ می‌شوند که رهنمون‌کنندهٔ سامع به سمت غایبات مورد نظر نوازندگان و کارگزاران الحان جهت وصول به مقصود مورد نظر آن‌ها هستند.

نتیجه‌گیری

عطف توجه به تعریف فارابی در آخرین اثر او نشان می‌دهد که قوه متخیله علاوه بر سیطره بر حوزه تصاویر، بر حوزه مفاهیم نیز حاکم است و به ترکیبات، تفصیلات و محاکات معانی نیز می‌پردازد. با توجه به سیطره متخیله بر هر دو حوزه رسوم و مفاهیم، دو معنا از خیال استنباط می‌گردد؛ یک معنا، معنای خاص خیال محدود به قوه متخیله است و معنای دیگر، معنای عام خیال مشمول حوزه مفاهیم می‌باشد. معنای عام، تمام معارف برهانی (یقینی) و غیر برهانی (جدلی و خطبی) را در بر می‌گیرد. با وجود اینکه فارابی، نوع معرفتی برهانی را یقینی و نوع معرفتی غیر برهانی را ظنی عنوان کرده است، باید گفت که جنس معرفتی جمهور - به علت نیازمندی به قوای نفسانی و بدنی برای ادراک و عمل - حتی در صورت یقینی بودن نیز آغشته به تخیل است. آغستگی به تخیل به معنای اختلاط تعقل با لوازم مادی است و اینکه معارف انسان‌ها در تمامی سطوح معرفتی از آمیختگی با تخیل مبرا نیستند.

ابن سینا بر خلاف فارابی، قائل به مجزا بودن قوای خیال از متخیله شده است. او قوه متخیله را قسیم قوه مفکره قرار داده و علت قسیم بودن آن‌ها را ناظر به حیثیت مافوق یا مادون نفسانی کرده است. قسیم بودن متخیله و متفکره از دیدگاه ابن سینا، اتخاذ رویکردی دیگر در مسئله شمول کارکردهای تفصیلی، ترکیبی و محاکاتی قوه متخیله در حوزه مفاهیم است. رویکرد فارابی در تعریف قوه متخیله و شمول آن بر حوزه مفاهیم، مبتنی بر دیدگاه روان‌شناسی و معرفت‌شناسی اوست. از تأمل در دیدگاه فارابی، تشکیکی دانستن معرفت انسان بر حسب تنزیه از ماده و عوارض مادی استنباط می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، جنس طبعی معرفت انسان - که در زمان طفولیت خود را نشان می‌دهد - بر اساس اولین دریچه‌های معرفتی او، یعنی حواس پنج‌گانه، تصویری است؛ اما هر چه که مرتبه معرفتی او به مراتب فراتری نائل می‌شود، از خیالی بودن معارف او به معنای تلبس با عوارض مادی کاسته می‌شود و او به مراتب معرفتی نزدیک‌تری به یقین واصل می‌گردد. این دیدگاه روان‌شناسی و معرفت‌شناسی او، به دیدگاه غایت‌انگاران فارابی - وصول به سعادت - ختم می‌گردد؛ در حالی که رویکرد ابن سینا در این نوع از تقسیم‌بندی

مبتنی بر دیدگاه انسان‌شناختی او در قول به بُعد ملکوتی و ملکی انسان، و معرفت‌شناختی او در ارتباط قوای انسان با عوالم ملکوت و ناسوت است. دیدگاه فارابی در باب گستره خیال - با توجه به ابتدای بر نظریه روان‌شناختی و انسان‌شناختی او - تمام سطوح معرفت‌شناختی انسان مادی را در بر می‌گیرد؛ به طوری که سبب گستردگی دامنه کارکردی تفصیلی، ترکیبی و محاکاتی رسومی قوه متخیله در حوزه مفاهیم - از طریق قوای بر اخذ تشابهات و تباینات، و تعیین انحاء تعلیمی، لفظی و الحانی به عنوان علامات و مخیلات به معنای عام - می‌شود. گستره گسترده خیال سبب می‌گردد که حتی نحوه دریافت وحی از سوی نبی جهت ارتباط با جمهور نیز از طریق قوه متخیله نبی صورت گیرد.

فارابی در مواضع متعددی از آثار خود به استعمال لفظ خیال و تخیل پرداخته که نشان‌دهنده سیطره خیال بر تمام سطوح معرفت‌شناسی و تعیین ظن به عنوان جنس معرفتی آن است. از جمله این موارد، استعمال تخیل در تعاریف انسان‌های غمر، مجنون و احمق، مبحث حدیث نفسانی، اثبات و ابطال‌های جدلی، تفسیر عقل نزد جمهور و جدلیون، و نفوس بیمار هستند.

با توجه به تقدم حدوث قوای حسی بر قوای خیالی و عقلی و به تبع، تقدم ادراک تصویری انسان‌ها و پذیرش طبعی انسان‌ها نسبت به متخیلات - به علت ملائمت آن‌ها با طبع - نتیجه گرفته می‌شود که هنر، آن هم از قسم تصویری آن، می‌تواند به عنوان ابزاری مهم جهت تعلیم معارف عقلی به کار برده شود؛ زیرا معارف عقلی نیز در ارتباطی تشکیکی بر معارف خیالی مبتنی هستند و از این حیث، معارف خیالی می‌توانند نقش تمهیدی را جهت وصول به مرتبه ادراکی عقلی ایفا کنند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن باجه، ابوبکر محمد بن یحیی ابن صائغ نُجیبی سرقسطی اندلسی، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الموجزة فی المنطق*، کتابخانه دانشگاه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳.
۴. همو، *المهجة*، در: برخوردار، زینب، *تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن سینا*، پایان‌نامه دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران، به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸ ش. (الف)
۵. همو، *نکت المنطق*، در: موسویان، سیدحسین، «تحقیق و تصحیح انتقادی رساله نکت المنطق اثر ابن سینا»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، سال ششم، شماره ۲، بهار ۱۳۸۸ ش. (ب)
۶. امیرخانی، مهناز، زینب برخوردار، و سیده ملیحه پورصالح امیری، «تطور تاریخی چیستی مشهورات نزد منطق دانان مسلمان»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۷. برخوردار، زینب، «بررسی انتساب اثر منطقی المَهْجَة به ابن سینا»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌ها)*، سال چهل و پنجم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۸. پورصالح امیری، سیده ملیحه، *تبیین مشهورات در منطق ابن سینا*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س)، به راهنمایی مهناز امیرخانی و مشاوره زینب برخوردار، ۱۳۹۳ ش.
۹. تواناپناه، فغانه، و نادیا مفتونی، «کارکرد معرفتی اقناع و تخیل از دیدگاه فارابی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال هفدهم، شماره ۲ (پیاپی ۶۶)، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۱۰. تیمورپور، سیده، فهمه انصاریان، و حمیدرضا رضازاده بهادران، «جایگاه تربیت در اندیشه فارابی»، *فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی*، سال هشتم، شماره ۲۹ (ویژه‌نامه)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۱۱. رفیعی، بهروز، «فارابی، فیلسوف تربیت»، *مجله علوم تربیتی*، سال بیستم، شماره ۹۷، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۲. سیاح، علی، شمس الملوک مصطفوی، و رضا داوری اردکانی، «فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت»، *دوفصلنامه حکمت معاصر*، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. همو، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، قاهره، الاستقامة، بی‌تا. (الف)
۱۵. همو، «معراج السالکین»، در: *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. همو، *مقاصد الفلاسفة فی المنطق و الحکمة الالهیة و الحکمة الطبیعیة*، مصر، مطبعة السعادة، بی‌تا. (ب)
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۸. همو، *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م. (الف)
۱۹. همو، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. همو، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق. (الف)

۲۲. همو، *السیاسة المدنية*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م. (ب)
۲۳. همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ م.
۲۴. همو، *الموسیقی الكبير*، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، مراجعه و تصدیر محمود احمد حنفی، قاهره، دار الكتاب العربی، ۱۹۶۷ م.
۲۵. همو، *فصول منتزعه*، تحقیق و مقدمه و تعلیق فوزی متری نجار، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهرا(س)، ۱۴۰۵ ق. (ب)
۲۶. همو، *کتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۶۱ م.
۲۷. همو، *کتاب السیاسة*، نشر لويس شیخو الیسوعی، بر اساس نسخ شرقی و واتیکانی، بی‌تا.
۲۸. مفتونی، نادیا، «تبیین تکثر شرایع و راهبردهای آن در مدینه فاضله فارابی»، *دوفصلنامه حکمت سینیوی (مشکوٰة النور سابق)*، سال یازدهم، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۶ ش.
۲۹. میرزامحمدی، محمدحسن، «بررسی مقایسه‌ای اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون و فارابی»، *مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی*، سال سی و سوم، شماره ۲ (پیاپی ۶۷)، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳۰. همو، «بررسی نظریه شناخت فارابی و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت (با تأکید بر برنامه درسی)»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، سال هشتم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

واکاوی نگرش صدرایی به نفی ظهور غیر خداوند در ادعیه ماثوره و اسانید روایی*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- عباس جوارشکیان^۲
- حمید اسفندیاری^۳

چکیده

در منظومه فکری صدرالمتألهین و به اتکاء مبانی‌ای همچون اصالت وجود و تشکیک وجود و از همه مهم‌تر بساطت وجود و نیز قاعده «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا»، تنها یک «ظهور واحد» در عالم هستی محقق است و ماسوی الله از خود ظهوری نداشته و همگی تجلیات، شئون و اطوار وجود بسیط محسوب می‌شوند. لذا اساس هستی که بر وحدتِ اطلاقی استوار است، جز آن حقیقتِ واحد مطلق، همه تعین، تجلی و ظهور آن حقیقت محسوب می‌شوند؛ یعنی تنها بُود اوست و ماسوا نمود او، و همه اشیاء جلوه گاه ظهور آن ذات یگانه و

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (javareskhi@um.ac.ir).

۳. دکتری فلسفه گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
(hamid.es135@yahoo.com).

مطلق با شانی خاص هستند. این نگرش در بسیاری از فرازهای ادعیه حضرات معصومین علیهم السلام (که تخاطب مستقیم، ویژه و بی‌پرده ایشان با پروردگار می‌باشد) وجود دارد. عباراتی همچون «إلهي أنت الظاهر فليس فوقك شيء»، «يا باطناً في ظهوره»، «فَرَأَيْتَكَ ظَاهِراً فِي كُلِّ شَيْءٍ»، «أَيُّكُونُ لِعَبْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» و... به همراه مؤیداتی از روایات و آیات قرآن، گویای این مهم بوده که منجر به استحکام بخشی این نگاه صدرایی می‌باشد و راهگشای طریق معرفت برای طالبان معرفت رب تعالی خواهد بود. برای این پژوهش و استنادنگاری موضوع به ادعیه، سابقه‌ای مشاهده نشده است و روش آن بر اساس کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: تجلیات، ظهور واحد، نفی ظهور غیر، ادعیه، بساطت وجود.

مقدمه

در خصوص تبیین اینکه مخلوقات در عالم هستی و نسبت به وجود خداوند، چه جایگاهی دارند، سخن در بین حکما و عرفا بسیار است. مشهور بین حکما و عارفان مسلمان، این است که مخلوقات و ماسوی الله، همه ظهورات حضرت حق و تجلی وجود او محسوب می‌شوند و همه آنها آیات و نشانه‌ای از او و برای او محسوب می‌شوند. صدرالمتألهین نیز بر اساس مبانی‌ای همچون اصالت وجود و تشکیک در وجود که نهایتاً منجر به تشکیک در مظاهر وجود می‌شود، به این موضوع پرداخته است. در این میان، بساطت وجود، آن هم با قرائت «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» مهم‌ترین پایه و اساس انتفای ظهور از غیر خداوند و انحصار ظهور در وجود حق تعالی محسوب می‌شود که وی در آثار خود به طور ویژه به آن پرداخته است. روی سخن در این مجال آن است که این نگرش که غیر حق تعالی ظهوری از خود ندارد و هر چه هست، ظهورات و تجلیات و تشننات خداوند می‌باشد، مورد واکاوی و بررسی قرار گیرد تا علاوه بر خوانشی مجدد بر اینکه این نگاه ابتناء بر چه قواعدی دارد، معین گردد که این نگرش و مسئله مؤثر در تعیین نوع رابطه و جایگاه مخلوقات با حضرت رب، در ادعیه مأثوره ائمه اطهار علیهم السلام که تخاطب ویژه و بی‌پرده حضرات معصومین علیهم السلام با پروردگار می‌باشد و نوع نگرش و زاویه نگاه یک شخص معصوم به خداوند را بیان

می‌کند، آیا مؤیدات و مستندات دارد یا خیر؟ همچنین آیا این استنادنگاری در روایات و نیز آیات قرآن کریم وجود دارد؟ که در صورت مستند شدن و ابتناء این نوع نگاه به منابع اصلی همچون ادعیه و روایات و آیات، علاوه بر تحکیم و تأیید نگرش صدرایی، راهگشای طریق معرفت برای ره‌جویان و طالبان معرفت رب تعالی خواهد بود. برای دستیابی به این امر، علاوه بر بررسی دقیق مبانی صدرایی دخیل در این مسئله، متون ادعیه و روایات در کتب معتبر روایی و تطبیق آن‌ها با قواعد حکمت متعالیه مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت. لازم به ذکر است که پیشینه‌ای برای این معادل‌سازی و استنادانگاری در خصوص این موضوع بدین شکل یافت نشد.

۱. پیشینه و نوآوری‌های بحث

با تتبع و جستجوی کاملی که در پایگاه‌های داده‌های مقالات در خصوص موضوع مقاله صورت گرفت، مقاله‌ای جامع در تبیین نفی ظهور غیر خداوند و یا عناوینی نزدیک به موضوع مذکور یافت نشد؛ علاوه بر اینکه حتی موضوع و عنوان نزدیک به این موضوع به طور خاص با رویکرد تطبیقی‌ای که در ادعیه دارد، نیز به چشم نخورد. اما در تبیین مبحث «ظهور خداوند»، مقاله «چگونگی ظهور خداوند با تکیه بر روایات» (خواجهمی، ۱۳۸۶)، از جمله مقالات مفیدی برشمرده می‌شود که رویکردی تطبیقی با روایات داشته است. نگارنده در این مقاله با تمسک به روایات، صرفاً انواع ظهور حق تعالی را تبیین نموده و تلاش کرده تا اثبات نماید خداوند ظهوری بر موجودات دارد که به قهر و غلبه بر آن‌هاست: «ظَاهِرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ»، و ظهوری در موجودات دارد که آن‌ها را به گونه‌ای قرار داده که نشان از وجود او دارند: «ظَاهِرٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ»، و ظهوری برای موجودات دارد: «ظَاهِرٌ لِكُلِّ شَيْءٍ»، و این گونه ظهور برای انسان دو صورت دارد؛ یکی ظهور برای عقل است که به سبب آثار الهی است: «ظهور بالآثار»، و دیگری ظهور برای قلب است که به سبب اشراق انوار و حقایق ایمان است: «ظهور بالأنوار». استاد جعفر سبحانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «اسماء و صفات خدا در قرآن» (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۵) با اشاره‌ای اجمالی به معنای لغوی «الظاهر»، صرفاً به تبیین چگونگی جمع میان ظاهر و باطن بودن خداوند پرداخته است. مؤلف مقاله «عرفان سیدالشهداء»

(فرقانی، ۱۳۸۳) نیز به بررسی رابطه ظهور الهی و مسئله وحدت وجود پرداخته و فقط عبارات دعای عرفه را به عنوان شاهد مثال آورده است. اما باید دانست که در هیچ کدام از این مقاله‌ها به تبیین ظهور الهی منطبق بر ادعیه به طور خاص اشاره‌ای نشده است.

بنابراین جستار پیش رو در موارد زیر دارای نوآوری است:

الف) به تبیین یکی از نتایج مهم و حائز اهمیت وحدت وجود، یعنی نفی ظهور استقلالی غیر حق تعالی، آن هم بر اساس قرائت صدرایی پرداخته است.

ب) رویکرد مستندسازی موضوع به ادعیه و مناجات‌ها (که مخاطب ویژه و بی‌پرده معصوم با پروردگار محسوب می‌شوند) دارد.

ج) شاید از همه مهم‌تر، میان مباحث فلسفی و عرفانی با ادعیه و مناجات‌های مورد قرائت همگان، پیوند برقرار نموده است.

د) با این استنادانگاری، اعتماد و آرامش خاطر بیشتری برای طالبان مباحث حکمت و فلسفه، نسبت به نگرش‌های صدرایی ایجاد نموده است.

۲. تبیین نفی ظهور غیر

بر اساس مبانی صدرایی در وحدت وجود و همچنین قرائت تشکیک اخصی ملاصدرا، نظر خاص و نهایی وی بعد از تشکیک در اصل و مراتب وجود، تشکیک در مظاهر وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۷)؛ چرا که بر اساس علیت و نحوه ارتباط معلول (ممکنات) با علت (رب تعالی) در نظام صدرایی، معلول وجود ربطی به علت خویش داشته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۱۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۷) و هویتی جدای از حقیقت علت مفیضه‌اش ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۰۲) و نهایتاً بر اساس وجود ربطی، به تشائی از علت معنا پیدا خواهد کرد (همان: ۲/۳۳۱؛ شکر، ۱۳۸۹: ۱۸۳-۱۸۴). صدرا در این خصوص چنین می‌گوید:

«آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر اینکه در عالم وجود علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل، و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۵۴ و ۲/۳۰۰ و ۳۲۹).

به عبارت دیگر، صدرالمآلهین همه مخلوقات و موجودات را شئونات و اطوار وجود بسیط می‌داند (همان). بر اساس این نگاه متعالی، اساس هستی که بر وحدت، آن هم وحدت اطلاقی استوار است، جز آن حقیقت واحد مطلق، همه تعین، تقید، تجلی و ظهور آن حقیقت هستند (همان: ۷۴/۱ و ۲۹۱/۲)؛ یعنی تنها بود اوست و ماسوی نمود اویند و حقیقتی اصیل و متمایز ندارند. پس تمام عالم از ازل تا ابد، یک تجلی بیشتر نیست و این مطلب بدین معنا خواهد بود که همه اشیاء، جلوه گاه ظهور آن ذات یگانه و مطلق با شأنی خاص هستند. از دیدگاه عرفا نیز هستی یک حقیقت بسیط و اصیل است که در وحدت ناب و صرافت محض خود، با هیچ گونه کثرت همراه نیست و ماسوی نمود آن حقیقت یگانه است. قوام و پایداری این نموده‌ها، با آن حقیقت واحد است که در این نموده‌ها جلوه کرده است (یثربی، ۱۳۹۲: ۲۹۶؛ قیصری، ۱۳۹۳: م/۱۶/۸۶) و این نموده‌ها همیشه در نیستی بوده و جز آن حقیقت یگانه، چیزی هستی مستقل و واقعی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۲؛ ابن عربی، ۱۳۶۳: ۱۹۵). به عبارت دیگر، «ماسوی» عدم‌های هستی‌نمایی بیش نخواهند بود که از یک تحقق غیر مستقل و منحازی برخوردارند. پس غیر حق، تفرداً تحقق‌ی ندارد و متحقق واقعی، حضرت حق است و بس (یثربی، ۱۳۹۲: ۳۰۸).

۳. تبیین ظهور وجودی

در نظام صدرایی بعد از تبیین اینکه همه اشیاء، تجلیات و شئونات وجود واحد بسیط هستند، در مرحله بعد باید گفت چون وجود مطلق و یگانه حق تعالی همه مواطن را احاطه کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است، در همه جا از جمله موطن ظهور، حضور وجودی دارد و در همه جا که ظهوری مشهود است، تنها اوست که ظاهر است. البته این ظهور در دیدگاه وحدت وجود، منافی بطون حق نیست. این منافات نداشتن نیز نتیجه حضور وجودی حق تعالی در تمام مواطن است. وقتی یک وجود بیش نیست که تمام مواطن، چه مواطن ظهوری و چه مواطن بطونی را اشغال کرده است، آنگاه می‌توان حق تعالی را به اعتبار حضورش در موطن عالم عقل، که نسبت به عالم ماده «باطن» است، «باطن»، و به اعتبار حضورش در موطن عالم ماده، «ظاهر» خواند. جمع این دو

جنبه در کنار یکدیگر، تنها با این نظر سازگار می‌باشد که فقط یک وجود است که تمام مواطن را احاطه کرده است. از همین رو گفته شده جست و جوی خدا کاری بی‌معناست؛ زیرا خدا در همه جا جلوه گر است:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را
(فروغی، ۱۳۸۸: ۹۶)

بلکه با این دید باید غیر خدا را جست و جو کرد؛ زیرا چیزی جز خدا در نظر عارف دیده نمی‌شود (بزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۵۱). البته باید توجه داشت که این تعبیر و رسیدن به این نوع نگرش، هرگز به کمک تبیین علیّی تفسیر نمی‌پذیرد؛ چرا که علت (حق تعالی) با تمام کمالات و صفات و اسمایی که جلوه گر اویند، عین آنچه در معلول ظاهر می‌شود، نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که اسماء علت، ارکان معلول را پُر کرده‌اند؛ بلکه تنها می‌توان گفت رقیقه‌ای از حقیقت اسماء علت در معلول دیده می‌شود. اما با تبدیل رابطه علیت به رابطه تشّان، به راحتی می‌توان گفت که ذی‌شأن در همان موطن شأن، حضور وجودی دارد و اساساً نگاه به شأن بدون نگاه به ذی‌شأن امکان‌پذیر نیست. بنابراین در حقیقت کمالات و اسماء ذی‌شأن، ارکان و هویت و ذات شأن را پُر کرده است (همان: ۲۷۰).

۴. اثبات ظهور وُحدانی

ظهور چیزی، عبارت است از نمود وجود آن چیز و نموداری که بیانگر آن است و ظهورات هر شیء متناسب با مراتب وجود او خواهد بود. اما ظهور حق تعالی، عبارت از تجلی در اسماء و صفات و تعینات می‌باشد و گفته شد که همه موجودات بالجمله مظاهر اویند (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۷) و اسماء حق تعالی در آن‌ها ظهور نموده است، که البته (صرفاً جهت اطلاع و اشاره نمودن) این ظهور مراتبی دارد که در مباحث و مناظر حکما بدان پرداخته شده است (قونوی و فناری، ۱۳۸۸: ۳۶؛ احمدنگری، ۱۹۷۵: ۳۸۸).^۱

۱. مراتب ظهور: ۱- ظهور اول که علم اجمالی است؛ ۲- ظهور دوم که علم تفصیلی است؛ ۳- ظهور سوم که ظهور صور روحانی است؛ ۴- ظهور چهارم که ظهور صور مثالی است؛ ۵- ظهور پنجم که ظهور صور جسمانی است که تمام مظاهر حق‌اند.

ملاصدرا به جهت تبیین نحوه ظهور و تجلی حق تعالی در قالب اسماء، صفات و کمالات، از برهانی که آن را عرشی می‌نامد و خود را مبدع آن دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۶/۵) و آن را از تأییدات خداوند متعال و افاضات ملکوت اعلی می‌شمارد (همان: ۱۳۵/۱)، بهره برده است. وی این برهان را برای کسانی که خویشان را در فلسفه پرورش داده‌اند، برهانی برتر از براهین دیگر برمی‌شمارد (همان: ۱۳۷/۱) و آن را «برهان بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ کُلُّ الْأَشْیَاءِ وَ لَیْسَ بِشَیْءٍ مِنْهَا» نام می‌نهد. برهان بسیط الحقیقه گویای آن است که حقیقت واجب‌الوجود، بدون دخالت چیزی بیرون از ذاتش و نیز بدون لحاظ حیثیت تقیدیه یا تعلیلیه، بذاته مصداق واجبیت است و لذا او از تمامی جهات بسیط است. دیگر آنکه واجب‌الوجود از تمامی جهات و حیثیات واجب است؛ یعنی همان گونه که وجود خداوند به نحو وجوبی است، وحدت، بساطت، علم، قدرت و دیگر کمالات الهی او نیز به گونه وجوبی و ذاتی است؛ زیرا اگر خداوند به اقتضای ذاتش دربردارنده همه کمالات نباشد، ناچار در مرتبه ذاتش باید فاقد آن کمالات باشد، بنابراین در مرتبه ذات الهی، جهت امکانی و حیثیت خلقی متمرکز خواهد شد و این تالی فاسد درباره خداوند متعال امکان‌پذیر نیست. نتیجه مرتبط با بحث این خواهد بود که وجود حق تعالی، وجود واحد صرف و بسیطی خواهد بود که محض وجود بوده و کلّ‌الاشیاء است و وحدت او وحدت حقه حقیقیه‌ای است که وجودی بسیط و سریانی می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۹۵-۲۶۲) و همه موجودات بالجمله، تجلیات، تعینات و تشنّات ذات حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۸).^۱ این وجود منبسط و سریانی، «نفس رحمانی» نام دارد. «نفس رحمانی»، نفس ظهور و تجلی و اضافه اشراقی و نسبتی است که بر اساس قاعده الواحد، وحدانی بوده و در همه تعینات سریان دارد. به حکم قاعده «الْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» و به اقتضای وحدت ذاتی‌اش، آنچه از او صادر می‌شود، تنها و تنها یک موجود می‌باشد: «إِنَّ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ لَمَّا لَمْ یَصْدُرْ عَنْهُ لَوْحَدْتِهِ الْحَقِیْقِیَّةِ الدَّائِیَّةِ إِلَّا الْوَاحِدُ»، و او همان وجود عام یا وجود منبسط است (فناری، ۱۳۸۸: ۶۹). بنابراین نفس رحمانی، همان ظهور یا جلوه یا نسبت

۱. «أَنَّ وَجُودَ التَّعَیِّنَاتِ الْخَلْقِیَّةِ إِنَّمَا یَكُونُ بِالتَّجَلِّیَّاتِ الذَّائِیَّةِ الْإِلَهِیَّةِ فِی مَرَاتِبِ الْکَثْرَةِ وَسَرِیَانِ نُورِ الْوَجُودِ عَلَی قَوَابِلِهَا الْکَوْنِیَّةِ».

اشراقی وحدانی سریانی خداوند متعالی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴: ۳۰۷-۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۹۴). بنابراین انحصار اصل ظهور در «ظهور واحد» است؛ یعنی نه تنها یک ظهور از خداوند واحد سر می‌زند، بلکه فقط ظهور از او ناشی شده و ظهور دیگری در کار نیست و هر چه ظاهر است، ظهور اوست. نتیجه اینکه هر گاه وجود حق تعالی، همان وجود حقیقی و واحدی باشد که بسیط علی‌الاطلاق و کلّ‌الاشیاء است، قطعاً دیگر جایی برای غیر باقی نخواهند ماند و لذا تنها او ظاهر خواهد بود و ظهور تفرداً از آن او خواهد بود و چون گیری نیست، پس ظهور مستقل‌گیری هم معنا نخواهد داشت. بدین ترتیب، منظومه نگاه صدرایی فقط به یک ظهور و تجلی قائل بوده و کثرت مشهود در نظام هستی را ناشی از دو امر می‌داند: یکی تشکیک در همین ظهور واحد، که بیشتر به آن اشاره شد؛ و دیگری اعیان ثابته یا ماهیاتی که این ظهور واحد را می‌پذیرند؛ زیرا بر حسب ماهیت‌های مختلف هم نوعی کثرت و تعدد در نظام هستی شکل می‌گیرد که در فلسفه از آن به تشکیک عرضی یاد می‌شود (همو، ۱۳۹۴: ۳۲۴).

مستندات نفی ظهور ماسوی الله در ادعیه

در گام دوم، نوبت به بررسی مستندات و مؤیدات نفی ظهور غیرِ حق تعالی در ادعیه و مناجات‌های ائمه علیهم‌السلام می‌رسد. مشخصاً دعاها و نجواهای ائمه اطهار علیهم‌السلام از ویژگی و برتری خاصی برخوردارند و آن اینکه چون مخاطب ائمه علیهم‌السلام مستقیم و خالصانه به درگاه الهی بوده و به دور از هر گونه ابهام و چند پهلو بودن کلام می‌باشد، بدین جهت حائز اهمیت است و ملاحظاتی از قبیل توجه به سطح دانش و معرفت شخص مقابل که در فهم اکثر روایات و احادیث، ملاک مهمی است، در ادعیه تا حد زیادی نیاز نخواهد بود.

۱. نفی ظهور غیر

همان گونه که گذشت، وجود حق تعالی، وجود واحد صرف و بسیطی است که محض وجود بوده و کلّ‌الاشیاء است و وحدت او وحدت حقه حقیقیه‌ای است که وجودی بسیط و سریانی می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۵۹-۲۶۲) و در تمام موجودات سریان

یافته است و همگی ظهورات خداوند می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۸). پس تنها حق تعالی ظاهر خواهد بود و ظهور از آن او خواهد بود. این نگاه نفی ظهور غیر در منظومه بینش صدرایی، در مناجات و ادعیه مأثوره معصومان علیهم‌السلام نیز به وفور یافت می‌شود؛ برای مثال، امام حسین علیه‌السلام در فرازی از دعای پرمفهوم و گرانسنگ عرفه در صحرای عرفات، ظهور و تجلی ذات الهی را چنین بیان فرمود:

«أَيُّكُونُ لِعَمِيرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ؟!» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۸/۱)؛ [خدایا!] آیا برای غیر از تو ظهوری هست که آن ظهور برای تو نباشد و آن ظهور دلالت کند ما را به سوی تو؟! و

در این نگاه، ظهور منحصرأً از آن خداوند بوده و در واقع، او ظاهر است و ماسوی مظهر، که حتی ماسوای حضرت حق چون خود مظهر هستند، دیگر نمی‌توانند مظهر باشند؛ چرا که ظهور، انحصار در ذات الهی دارد و «الظاهر» فقط او خواهد بود: ﴿هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳). علامه جوادی آملی در تفسیر این فراز عارفانه دعا به بحث «منشأ ظهور هستی» می‌پردازد و با نفی استقلال در آثار و صفات غیر خدا بیان می‌دارد: نه تنها ظهور تو کمتر از ظهور دیگران نیست و تو برای آشکار شدن به دیگران نیازمند نیستی و نه تنها ظهور آنان برگرفته از توست و از خود چیزی ندارند، بلکه معنایش این است که هر گونه خودنمایی و ظهوری که دیگران دارند، از آن تو و مال توست، و چیز دیگری نیست. در نتیجه، این جلوه‌ها پیش از آنکه دیگران را بنماید، تو را نشان می‌دهد. چگونه از ظهور دیگران، تو را می‌توان روشن کرد؟ به بیان دیگر، سخن او این نیست که دیگران توان راهنمایی به سوی تو را ندارند، بلکه سخن او این است که تو از چنان جلوه‌ای برخورداری که به راهنمایی به سوی تو نیازی نیست. در نتیجه، هر ظهور، حضور و قریبی که در جهان هست، از آن خداست (حسینی، ۱۳۸۱: ۱۹۲). بنابراین نمی‌توان تصور کرد که دیگران ظهوری داشته باشند که خدای سبحان از آن برخوردار نباشد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بیان آداب دعا و نیایش، این گونه ذات بی‌کران باری تعالی را ندا می‌دهد و می‌فرماید: «إلهی أنت الظاهرُ فلیس فوقک شیءٌ وأنت الباطن فلیس دونک شیءٌ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۰۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۷/۹۳)؛ پروردگارا! تو پیدایی، و پیداتر از تو چیزی نیست و تو نهانی، و نهان‌تر از تو چیزی نیست.

بر همین مدار، امام حسن مجتبیٰ علیه السلام حق تعالی را به همین وصفِ ظاهر در عین باطن و پوشیده از شدت ظهور خطاب می‌نماید:

«يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَيَا ظَاهِرًا فِي بَطُونِهِ وَيَا بَاطِنًا لَيْسَ يَخْفَى وَيَا ظَاهِرًا لَيْسَ يُرَى»
(ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۱۵۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۹۵).

این ظهور شدید به قدری است که گویا باطن است؛ باطنی که البته مخفی و نهان نیست، و این همان ظهور و تجلی ذات حق تعالی در تشنات و تکثرات ظهوری است، و این دقیقاً همان چیزی است که امیرالمومنین علیه السلام ذات الهی را بدان حمد و ثنا می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۹/۳۴)؛ یعنی تجلی و ظهور حق برای خلق، به وسیله همین خلق و مخلوقات و تکثرات ظهوری، که همان تجلی ذات حق تعالی می‌باشد، محقق شده است؛ به گونه‌ای که ذات ازلی و ابدی حق تعالی هرگز مخفی و پنهان نبوده است تا بخواهد در اثر فرایندی و یا متأثر از حالتی ظاهر گردد: «كَيْفَ تَخْفَى وَأَنْتَ الظَّاهِرُ؟» و دقیقاً همین عبارت عارفانه و عاشقانه اباعبدالله الحسین علیه السلام در دل مناجات که بر عدم غیبت و پنهان بودن او اشاره کرده، هر گونه مدلولی را که بخواهد دلالت بر آن ذات بی‌نهایت نماید، با استفهامی انکاری مردود می‌داند؛ آنجا که می‌فرماید:

«مَتَى غَبْتَ حَتَّى نَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟!» (قمی، ۱۳۸۸: ۲۶۱)؛ خدایا کی تو غایب بودی تا اینکه ما محتاج باشیم یک دلیل و راهنمایی پیدا کنیم که ما را به تو برساند؟!

حال در این مقام که حضرت حق از شدت ظهور، ظاهر است و در همه چیز ظهور و تجلی دارد، امام علیه السلام می‌فرماید: «عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ» (همان) و به طور کلی، استدلال و کمک گرفتن از غیر را که وجودی فقیر دارد و فقر عین ذات او و ذات او عین نیاز و ربط به باری تعالی است، ناممکن شمرده، می‌فرماید: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟!» (همان).

کی رفته‌ای ز دل که تنها کنم تو را کی گشته‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
(فروغی، ۱۳۸۸: ۹۶)

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/ ۳) مؤید همین مهم است که او ظاهر است

و از شدت و فرط ظهور، باطن است (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۲۶/۳). علامه سبزواری گوید:
 «يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفِرطِ نُورِهِ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۶/۲)؛
 ای آن خدایی که از کثرتِ ظهورِ خفا پیدا کرده‌ای، در ظهورِ خود، هم ظاهری و هم
 باطنی.

این ظهور در عین اخفا، و ظاهر در عین باطن، وصفی برای اعلان مکشوفیت تام
 حضرت حق و تجلی او در تمام هستی است (مدرس بستان‌آبادی، ۱۳۷۹: ۴۴۹)؛ عبارتی که
 در غروب روز عرفه در دعایی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ یافت می‌شود، آنجا که در بیان و
 معرفی خداوند در لسان مناجاتی عاشقانه می‌فرماید: «أَنْتَ عَلَوْتُ... وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ
 ظَهَرْتَ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۱/۳۶۹) و این ظهور تام و تجلی اعلی، بر کل هستی احاطه
 دارد و نوری برای هستی و نور وجودی آن‌ها محسوب می‌شود؛ عبارتی که در فرازی از
 دعای امام حسن مجتبی عَلَيْهِ السَّلَامُ در اعمال شب قدر بدان پرداخته شده است: «أَنْتَ نُورُ
 النُّورِ وَرَبُّ الْأَرْبَابِ أَحَطَّ بِجَمِيعِ الْأُمُورِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۹۵).

۲. شدت ظهور حق عامل انتفاء جهل به حق

در ادعیه، تجلی و ظهور ذات الهی چنان مورد توجه و مخاطب ائمه با خداوند بوده
 که حتی فرض عدم شناخت و جهل را برای دیگران منتفی می‌داند. به عبارت دیگر،
 مضمون برخی مناجات‌ها اشاره به این دارد که شدت ظهور و آشکاری حضرت حق
 چنان است که هرچند برخی از آن غافل باشند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۲۸/۳)، اما بدان جاهل
 نیستند. لذا با این نگاه، عدم شناخت و معرفت را تخصصاً خارج می‌دانند؛ چنان که
 پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

«أَنْتَ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرَكَ، تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ، فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ
 فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ» (ابن طاووس،
 ۱۳۶۷: ۱/۳۵۰؛ ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱/۲۶۷)؛ تویی آنکه جز تو خدایی نیست؛
 تو خود را به هر چیزی شناسانده و مشهود ساخته‌ای، چنان که هیچ موجودی از
 معرفت تو جاهل نیست؛ و تویی که در همه موجودات تجلی کرده‌ای و خود را به من
 نشان داده‌ای، به طوری که در هر چیز تو را آشکارا دیده‌ام؛ و تویی که بر هر کس و
 هر چیز پیدایی.

به تو برگردد اگر راهروی برگردد

بس که هست از همه سو وز همه رو راه به تو

(حاج محمدی، ۱۳۹۹: ۴غ)

باید دانست که خداوند با تجلی و ظهور اشراقی‌اش در تمام عالم هستی، ظلمات و تاریکی‌ها و نیستی‌ها را از میان برداشته و با نور وجودی خویش، پهنای عالم وجود را روشن ساخته است. این فراز از دعای امام کاظم علیه السلام در تسبیح و منزه دانستن وجود باری تعالی چنین می‌فرماید:

«سُبْحَانَ مَنْ أَشْرَقَ كُلُّ ظُلْمَةٍ بِضَوْوِهِ» (عطاردی، ۱۴۱۳: ۱۴۰/۲)؛ منزه است خدایی که تمام تاریکی‌ها را با نور اشراقی خود از میان برداشته است.

و بر همین مناسبت است مناجات امام علی علیه السلام در دعای کمیل: «بِئُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ» (قمی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

۳. همه مظهر حق و حق ظاهر در همه

تا بدینجا گذشت که ماسوی الله استقلالاً ظهوری ندارند و شدت ظهور حق، عامل انتفاء جهل به حق است؛ یعنی چنان است که هیچ کس فطرتاً به حق و مظاهر او جاهل نیست. بر این اساس، سخن در این است که پس هر چه هست، همه مظهر و مجلای حق بوده و متقابلاً حق ظاهر در همه هستی خواهد بود. صدرالمآلهین بر اساس مبانی حکمت متعالیه، اذعان می‌دارد که ممکنات و معلول‌های خداوند از جنبه وجودی خود، نمایشگر و آینه‌دار ذات الوهی هستند؛ یعنی تمامی موجودات امکانی، از آن جهت که مجلای ظهور حق بوده و از ظهورات او می‌باشند، به ناگزیر آینه‌هرچند نارسا و کوتاه- و نشان‌دهنده صفات والای ربوبی و اسماء بلند الوهی هستند:

«إِنَّ جَمِيعَ الْمَاهِيَاتِ وَالْمُمَكِّنَاتِ مَرَائِي لَوْجُودِ الْحَقِّ تَعَالَى وَمَجَالِي لِحَقِيقَتِهِ الْمُقَدَّسَةِ وَ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۵/۲).

لذا ارتباط دو سویه‌ای بین ظاهر و مظهر، و متجلی و مجلی برقرار است و همه هستی، شئون ذاتیه خداوند و تجلیات حقّه اویند (همان: ۳۱۸/۲ و ۳۳۹) و وجودات با همه تکثری که دارند، مراتب تعینات حق و ظهورات نور او و شئون ذات او هستند

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۷۳ و ۸۰) و حق تعالی ظهورش با آن‌ها بوده و در آن‌ها متجلی گشته و آن‌ها نیز مجلای اویند. در روایات و ادعیه معصومان علیهم‌السلام نیز ذات حق تعالی متجلی به تجلی در مخلوقات و ممکنات است و این پهنای عالم هستی هر چه هست، همان ظهور و بروز تجلیات ذات الهی است و این کثرات همگی تشنّات و تجلیات ذات اقدس الهی هستند. امام علی علیه‌السلام در بیانی گهربار می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۹/۳۴)؛ ستایش خدای را سزاست که با آفرینش مخلوقات، بر انسان‌ها تجلی کرده است.

عبارت بسیار لطیف است؛ آنجا که می‌فرماید تجلی نموده برای خلق (لِخَلْقِهِ)، اما به وسیله خود خلق (بِخَلْقِهِ)، و این همان معنای تجلی ذات در پهنای بیکران هستی است. در روایتی دیگر، امیر مؤمنان علی علیه‌السلام به صراحت خطاب به خداوند می‌فرماید:

«وَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۵۰/۱)؛ من تو را در هر چیزی مشاهده می‌نمایم.

به گونه‌ای که بالاصاله چیزی را خالی از وجود او نمی‌بیند: «وَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ [شَيْءٌ]» (خزاز قمی رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/۴۱) و هر چیزی که هست از او و برای او و به وسیله اوست (تحریری، ۱۳۸۶: ۳۲۷) و این همان چیزی است که معصوم علیه‌السلام بعد از تکبیر پنجم و قبل از شروع نماز می‌فرماید: «مِنْكَ وَبِكَ وَلَكَ وَإِلَيْكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴/۸۱) و یا در روایتی معروف، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۷۰/۱)؛^۱ من چیزی را ندیدم، مگر اینکه خداوند را قبل و بعد از آن چیز و به همراه آن دیدم!

حضرت در این مقام بیان می‌دارد که هر چیزی که هست، ظهور خدا در آن می‌باشد و به عبارتی، تجلی باری تعالی محسوب می‌شود؛ یعنی نظر به هر موجودی از موجودات که افتاد، اول نظر به خدا افتاد و به دنبال نظر به خدا، موجودات نیز معلوم و مشهود من شدند. پس خدا وجودش ظاهرتر است از وجود معلول، و قوی‌تر است از

۱. صدرالمؤمنین پس از بیان روایت مرفوعه از امیرالمؤمنین علیه‌السلام بدین عبارت، گفته است: «وَرَوَى: "مَعَهُ وَفِيهِ" یعنی: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وفيه"» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱).

وجود معلول، و روشن‌تر است از وجود معلول، تا اینکه انسان بخواهد از معلول حرکت کند و او را بیابد! چون همین معلول، همین مقدار ظهور و روشنائی که در خلقت دارد، آن را از علت گرفته است؛ پس علت در وجود معلول باید ظاهرتر باشد از وجود معلول برای خود معلول! (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۳/۲ و ۳۹۶/۳).

دلی‌گز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید، اول خدا دید
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۸)

همچنین امام صادق علیه السلام در حمد و ستایش خداوند چنین می‌فرماید:
«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ فِي أَوْلِيَّتِهِ وَحَدَانِيًّا... فَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى وَهُوَ بِالْمُنْظَرِ الْأَعْلَى...» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۴/۱؛ همو، بی‌تا: ۱۱۹/۱)؛ ستایش خدایی را که در اولیت خویش یگانه است... پس بر خلق خویش تجلی کرد، بدون آنکه او را ببیند و او در همان دیدگاه بس عالی است.

بنابراین دیدن اشیاء و توجه به سمت آن‌ها ممکن نیست، مگر آنکه پیش و پس و همراه و در درون آن‌ها خداوند دیده شود؛ زیرا هیچ بعدی از ابعاد وجودی اشیاء، بدون خداوند معنا نمی‌یابد و تمام هویت اشیاء قائم به حق تعالی است؛ بلکه هویت آن‌ها چیزی غیر از این قیام به حق نیست (بزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۵۴-۱۵۶). پس تا بدینجا باید گفت حق تعالی است که ظهور و تجلی دارد و مخلوقات همگی تجلیات اویند و انسان با نظاره به متجلیات است که حق تعالی را رؤیت می‌نماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵)؛ مشرق و مغرب از آن خداوند است؛ پس به هر سو که روی کنید، آنجا روی خداوند است؛ آری خداوند فراگیر و داناست. علامه طباطبایی نیز در تفسیر همین بخش از آیه، تعبیر «الله» را به ملکیت حقیقی تفسیر کرده و از همین معنا استنتاج می‌کند که چون مملوک حقیقی، بدون توجه به مالکش هویتی ندارد، پس در توجه به هر سمتی و به هر شیئی، دیدن شیء مملوک بدون رویت مالک حقیقی آن، معنا نخواهد داشت. این همان مفاد روایت ^۱ علی علیه السلام است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۵/۱). در آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)، خداوند به نحو تام، خود را «الظاهر» می‌خواند و همچنان که بیان و افعال خدا تام است، قطعاً ظهورش نیز

۱. «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه ومعهُ».

تام بوده و بلکه او اظهر است و به عبارتی دیگر ظاهر فقط اوست و ظهورش در مخلوقاتش است؛ چرا که در روایت معراج، خداوند خود را به ظهور تام متصف نموده است:

«أَنَا الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقِي وَأَنَا البَاطِنُ فَلَا شَيْءَ تَحْتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۴۰)؛ منم ظاهر، و چیزی آشکارتر از من نیست و منم باطن، و چیزی پوشیده‌تر از من نیست.

از بیانات گذشته می‌توان نتیجه گرفت که در عالم یک وجود بیش نیست و این هستی و همه مخلوقات بالجمله تجلیات و تشنات اویند؛ چرا که ماسوی الله جدای از او نیستند و بر همین اساس نیز دومی برای وی محسوب نمی‌شوند تا وجود بیش از یکی شود.

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم	به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت	نشان روی زیبای ته وینم

(رضایی همدانی، ۱۳۹۶: ۱۶۲)

و در نهایت باید گفت:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۴)

۴. ادراک ظهورات و تجلیات حق تنها با رؤیت قلبی

حال که ظهوری غیر از ظهورات حضرت حق محقق نیست و هر چه هست، تجلیات و مجالی اوست، ادراک و رؤیت ظهورات و تجلیات الهی به معنای واقعی و رسیدن به این مقام که هر چه را که هست، شئونات و ظهورات او ببینیم، تنها با مشاهده و رؤیت قلبی امکان‌پذیر است؛ چرا که وقتی ماسوی همان تجلیات حضرت حق هستند و از طرفی، ذات نامتناهی و قدوس سبحانی بدون تنزل در مراتب تجلیات، از دسترس هر گونه مشاهده و رؤیتی حتی رؤیت قلبی نیز خارج است، پس تجلی او در مظاهر مادی به گونه‌ای که قابل مشاهده بصری و رؤیت جسمانی (مادی) باشد نیز محال است (خرمیان، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۳-۱۴۵). علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف، «رؤیت الهی» به معنای رؤیت با چشمان ظاهری را باطل برمی‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۳/۸). امام باقر علیه السلام در این خصوص فرموده است:

«لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۳۶/۲)؛ خداوند با چشم ظاهری و مشاهده بصری دیده نمی‌شود، ولكن قلوب به حقایق ایمانی، او را می‌بینند.

در روایت امام صادق علیه السلام نیز چنین آمده است:
 «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِنُورِ الْإِيمَانِ... وَأَبْصَرَتْهُ الْأَبْصَارُ بِمَا رَأَتْهُ مِنْ حُسْنِ التَّرْكِيبِ وَإِحْكَامِ التَّلَافِيهِ» (همان؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۱۰)؛ قلب‌ها به نور ایمان او را می‌بینند... و او دیده می‌شود به لحاظ نمایش شگفتی‌ها و زیبایی‌های آفرینش.

فلاسفه مسلمان نیز اتفاق نظر دارند که ذات الهی، وجود صرف و هستی ناب و بدون ماهیت و ویژگی‌های ماهوی است: «إِنَّ الْأَوَّلَ تَعَالَى لَا مَاهِيَّةَ لَهُ غَيْرُ الْإِثْبَاتِ» (خرمیان، ۱۳۹۱: ۱۴۴/۳) و دارای ویژگی‌های موجودات امکانی نیست و لذا امتناع رؤیت خداوند با چشمان ظاهری را امری مسلم و مبرهن می‌دانند و به طور خاص، فیلسوفان صدرایی بر این باورند که خداوند را می‌توان با نور ایمان و از روزنه دل دیدار کرد و هر انسان موحدی به قابلیت وجودی خویش، پس از گذار از هواهای نفسانی و تصفیه درون از رذائل اخلاقی و درک توفیقات ربّانی می‌تواند انوار تجلیات خداوند را با قلب الهی خویش دریافت کند (همان: ۱۴۵/۳). امام حسین علیه السلام در فرازی از دعای عرفه به این مهم اشاره دارد و درک و مشاهده ظهورات را نیز از خود خداوند مسئلت می‌نماید:
 «إِلَهِي أَمَرْتُ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْأَنْوَارِ فَأَرْجِعْنِي إِلَيْكَ بِكِسْوَةِ الْأَنْوَارِ وَهِدَايَةِ الْإِسْتِبْصَارِ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ مِنْهَا كَمَا دَخَلْتُ إِلَيْكَ مِنْهَا مَصُونًا السَّرِّ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهِ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۳۹/۱)؛ خدای من! مردم را امر فرمودی که برای شناختن تو به آثار رجوع کنند، اما مرا به تجلیات انوار و راهنمایی استبصار و بینش قلبی بازگردان تا بدون توجه به آثار و اعراض از آن‌ها به سوی تو برگردم و به شهود حضرت نائل آیم.

این همان چیزی است که خدای تعالی خود در حدیث شریف معراج اراده نموده است که پیامبر (و بلکه تمام انسان‌ها) را به مقام رؤیت قلبی خویش برساند؛ آنجا که می‌فرماید:

«وَأَفْتَحْ عَيْنَ قَلْبِهِ إِلَى جَلَالِي وَعَظَمَتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱/۷۴)؛ چشم دلش را به روی جلال و عظمتم بگشایم.

در مناجات شعبانیه که دارای معارفی بس عمیق و بلند است، نیز این رؤیت قلبی را می‌بینیم که مورد مسئلت از درگاه الهی است (تحریری، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۶۲): «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنْزِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ»، و این رؤیت الهی، افق والا و ارجمندی است که در بسیاری از فرازهای ادعیه به ویژه مناجات‌های حضرت سیدالسادین علیه السلام به وفور یافت می‌شود و رهپویان وادی توحید بدان چشم دوخته‌اند و در دعاها و مناجات‌هایشان، نیل به این مقام توحیدی را از خداوند سبحان درخواست می‌کنند؛ همان گونه که از زبان امام سجاد علیه السلام در مناجاة المریدین می‌شنویم: «إِلَهِي... وَلكَ لَا لِسِوَاكَ سَهْرِي وَشَهَادِي وَلِقَاؤُكَ قُرَّةَ عَيْنِي... وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي» (قمی، ۱۳۸۸: ۴۱۲) و امام جواد علیه السلام نیز در مناجاتی این گونه با حق سخن می‌گوید: «وَأَسْأَلُكَ الرِّضَا بِالْقِصَا... وَلَدَّةَ النَّظَرِ إِلَيَّ وَجِهَكَ وَشَوْقًا إِلَيَّ رُؤْيِكَ وَلِقَائِكَ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۷/۲؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۲۷/۱) و البته در بسیاری دیگر از عبارات امام سجاد علیه السلام یافت می‌شود (ر.ک: موحد ابطحی، ۱۳۸۵):

- «وَأَفْرَزُ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيِكَ» (مناجاة الزاهدين)؛
- «وَلَا تَسْكُنُ النَّفْسُ إِلَّا عِنْدَ رُؤْيَاكَ» (مناجاة الذاكرين)؛
- «وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مَحَبُّوهُمْ أَعْيُنُهُمْ» (مناجاة العارفين)؛
- «وَشَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبُلُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجِهَكَ» (مناجاة المفتقرين)؛
- «وَأَمْسَنْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ» (مناجاة المحبين)؛
- «وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي» (مناجاة المریدين)؛
- «وَالْتَمَعْتُ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ» (مناجاة الراغبين)؛
- «وَلَا تَحْبُبُ مُشْتَأِقِكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَيَّ جَمِيلَ رُؤْيِكَ» (مناجاة الخائفين).

۵. رؤیت ظاهر توسط مظهر به اذن ظاهر

این رؤیت قلبی به حقایق ایمانی نیز به اراده و عنایت خود خداوند محقق می‌شود؛ چرا که خود او در تمام هستی تجلی نموده است و حتی اگر کسی با درک و مشاهده این مشاهدات و تجلیات به خدای تعالی برسد، باز هم توسط خود او به او رسیده است. این نکته در قالب دعا و استعانت در ادعیه مأثوره وجود دارد؛ آنجا که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ»؛ و تو مرا به سوی خودت دعوت کردی.

پس خدای تعالی خودش ما را به سوی خود و به دیدار و رؤیت خود دعوت نموده است. پس او هم داعی است و هم مدعو. هم خواننده و هم خواننده شده؛ که اگر چنین نبود، از آنجا که تمام هستی تجلی و ظهور خود اوست، هرگز شناخت و معرفت و رؤیتی پدید نمی‌آمد:

«وَلَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ»: اگر خودت نبودی، من نمی‌دانستم که تو کیستی [پس علت اینکه من معرفت پیدا کردم که تو کیستی، خودت بودی!].

این عدم توانایی دیدن حق تعالی و اینکه انسانی که خود مظهر است، بتواند ظاهر را به اذن و اراده و لطف خودش ببیند، نیز در عبارات لطیف و پرمعنای مناجات‌های امام العارفین حضرت علی (علیه السلام) دیده می‌شود: آنجا که می‌فرماید:

«سُبْحَانَكَ أَيُّ عَيْنٍ تَقُومُ نَصَبَ بَهَاءِ نُورِكَ وَتَرْقَى إِلَى نُورِ ضِيَاءِ قُدْرَتِكَ؟ وَأَيُّ فَهْمٍ يَفْهَمُ مَا دُونَ ذَلِكَ إِلَّا أَبْصَارُ كَشَفَتْ عَنْهَا الْأَعْطِيَّةَ وَهَتَكَتْ عَنْهَا الْحُجُبَ الْعَمِيَّةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۲۵)؛ منزها خداوند! کدام چشم توانایی دیدار زیبای‌های نور را دارد؟ و کدام دیده توانایی فراز آمدن به دیدار پرتوی از انوار قدرتت را دارد؟ و کدام اندیشه به کمتر از این درجات راه می‌یابد، مگر دیده‌هایی که تو پرده‌ها را از برابر آن‌ها کنار زده‌ای و حجاب‌های نابینایی را از آنان گشوده‌ای.

نیز همانند این عبارت می‌فرماید:

«فَسُبْحَانَكَ أَيُّ عَيْنٍ يُرْمِي بِهَا نَصَبَ نُورِكَ، أَمْ تَرْقَى إِلَى نُورِ ضِيَاءِ قُدْسِكَ؟!» (موحد ابطحی، ۱۳۸۵: ۴۷۵).

این بدان جهت است که جلوه‌ها از اوست و متجلی نیز اوست، ظاهر او و مظهر هم اوست و این فراز دیگری از دعای عرفه است که بیان می‌دارد:

«أَنَّ مَرَادَكَ مِنِّي أَنْ تَعْرِفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ»: [خدایا] خواسته‌ات از من این است که خود را در هر چیز به من بشناسانی تا در هیچ چیز نسبت به تو جاهل نباشم!

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را کی گشته‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غایب نگشته‌ای که شوم طالب حضور پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را

(فروغی، ۱۳۸۸: ۹غ)

نتیجه‌گیری

بر اساس برهان «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ» و قرائتِ تشکیکِ اخصی ملاصدرا و نظر نهایی ایشان یعنی تشکیک در مظاهر وجود و نیز بر اساس اینکه معلول، وجود ربطی به علت خویش داشته و هویتی جدای از حقیقت علت مفیضه‌اش ندارد و نهایتاً به تشائی از علت معنا پیدا خواهد کرد، این مبانی منجر به این خواهد شد که مخلوقات و ماسوی الله همه ظهورات حضرت حق و تجلی و اطوار وجود او محسوب شوند و همه اشیاء، جلوه‌گاه ظهور آن ذات یگانه و مطلق با شأنی خاص محسوب می‌شوند؛ و مهم‌تر اینکه این نگاه صدرایی در نوع رابطه و جایگاه مخلوقات با حضرت ربّ، مستند به ادعیه مأثوره ائمه اطهار علیهم‌السلام (که تخاطب ویژه، ممتاز و بی‌پرده حضرات معصومین علیهم‌السلام با پروردگار می‌باشند) و روایات معتبر و نیز آیات قرآن کریم می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن طاووس، رضی‌الدین سیدعلی بن موسی بن جعفر، *اقبال الاعمال*، تصحیح محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲. همو، *الدرع الواقیه*، بیروت، مؤسسة آل‌البتین (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، *فصوص‌الحکم*، افست از چاپ سنگی، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۴. احمدنگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، *جامع‌العلوم فی اصطلاحات‌الفنون‌الملقب‌ب‌دستور‌العلماء*، بیروت، مؤسسة‌الاعلمی‌للمطبوعات، ۱۹۷۵ م.
۵. تحریری، محمدباقر، *نجوای‌عارفانه؛ شرحی بر مناجات‌شعبانیه*، قم، حر، ۱۳۸۶ ش.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله، *رحیق‌مختوم؛ شرح حکمت‌متعالیه*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۷. حاج‌محمدی، ابراهیم، *دیوان‌غزلیات*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۹۹ ش.
۸. حسن‌زاده‌آملی، حسن، *وحدت‌از دیدگاه‌عارف و حکیم*، قم، تشیع، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسینی، سیدجواد، «نیم‌نگاهی به "شرح‌فرازهایی از دعای عرفه"» (برگرفته از «شرح‌گزیده‌ای از دعای عرفه» آیه‌الله جوادی‌آملی)، *فصلنامه‌مقیات حج*، سال یازدهم، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۱ ش.
۱۰. حسینی‌طهرانی، سیدمحمدحسین، *الله‌شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۲۶ ق.
۱۱. خرمیان، جواد، *قواعد‌عقلی در قلمرو آیات و روایات*، تهران، سهروردی، ۱۳۹۱ ش.
۱۲. خزاز قمی رازی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی، *کفایة‌الاثرفی‌النص علی‌الائمة‌الاثنی‌عشر*، تصحیح سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری خوبی، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. خواجه‌بمی، محمدحسین، «چگونگی ظهور خداوند با تکیه بر روایات»، *فصلنامه مشکوة*، شماره‌های ۹۶-۹۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۶ ش.
۱۴. رضایی‌همدانی، عمادالدین، *دویستی‌های باباطاهر*، تهران، بهزاد، ۱۳۹۶ ش.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، «اسماء و صفات خدا در قرآن»، *ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام*، سال سی و ششم، شماره ۱ (پیاپی ۴۲۱)، فروردین ۱۳۷۵ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح‌المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده‌آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملامت‌دار*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. همو، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، کومش، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. شبستری، محمود بن عبدالکریم، *گلشن‌راز*، تصحیح محمد حماصیان، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. شکر، عبدالعلی، *وجود رابط و مستقل در حکمت‌متعالیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة‌المتعالیه فی‌الاستفار‌العقلیه‌الاربعه*، چاپ سوم، حاشیه سیدمحمدحسین طباطبائی، بیروت، مؤسسة‌الاعلمی‌للمطبوعات، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *الشواهد‌الربوبیه فی‌المناهج‌السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. همو، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۲۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، نسیم کوثر، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. همو، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، بی تا.
۲۶. همو، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح محمدباقر موسوی خراسان، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الکاظم ابی الحسن موسی بن جعفر علی بن محمد باقر، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. فرقانی، محمدکاظم، (عرفان سیدالشهداء علیه السلام)، فصلنامه مشکوة، شماره ۸۲، بهار ۱۳۸۳ ش.
۳۱. فروغی، عباس بن موسی، دیوان فروغی بسطامی، به کوشش وحید سمنانی، تهران، سنایی، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. قمی، عباس، کلیات مفاتیح الجنان، قم، اسوه، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، و محمد بن حمزه فناری، حمزه، مفتاح الغیب (للقونوی) و شرحه مصباح الانس (للفناری)، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸ ش.
۳۵. قیصری، شرفالدین داوود بن محمود، رسائل قیصری (التوحید و النبوة و الولاية)، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
۳۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. مدرس بستان آبادی، محمدباقر، شرح دعای عرفه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. موحد ابطحی اصفهانی، سیدمحمدباقر، صحیفه سجادیه جامعه، ترجمه سیدحسین محفوظی، قم، مؤسسه الامام المهدي، ۱۳۸۵ ش.
۴۱. هاتف اصفهانی، احمد، دیوان هاتف اصفهانی، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، نگاه، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. یربلی، سیدیحیی، عرفان نظری؛ تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۴۳. یزدان پناه، سید بدالله، حکمت عرفانی (تحریری از درس های عرفان نظری...)، نگارش علی امینی نژاد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۴۴. همو، میانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.

مقایسه تطبیقی خلافت

از نگاه شیخ صدوق و ابن عربی*

- سیدمحمدامین درخشانی^۱
- مهدی آزادپرور^۲

چکیده

مسئله خلافت در حوزه‌های مختلف معارف دینی، مورد تفسیر و شرح و بسط قرار گرفته است. مطالعه تطبیقی در این دیدگاه‌ها و ایجاد گفت‌وگو میان آنها به ظهور آثار و نتایج جدید کمک خواهد کرد. اگرچه هم از نظر شیخ صدوق و هم در نگاه ابن عربی، خلیفه دارای دو سویه آسمانی و زمینی و مرجع سیاسی و علمی و معنوی جامعه بوده، جعل این منصب در عالم ظاهر به اراده الهی و خارج از انتخاب مردم است و به حسب باطن، خلیفه واسطه فیض و سبب بقای عالم به شمار می‌آید، اما نگرش کلامی شیخ صدوق و گرایش عرفانی ابن عربی باعث ایجاد وجوه تفریقی میان این دو دیدگاه شده است که برخی از آنها مهم و

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)
(saminderakhshani@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام جامعه المصطفی العالمیه، شعبه اصفهان
(mehdiazadparvar@gmail.com).

قابل توجه است؛ از جمله اینکه شیخ صدوق خلافت را برآمده از صفت الهی «الاتصاف لأولیائه من أعدائه» و برای جلوگیری از ایجاد جبر در عالم دانسته است، اما ابن عربی خلیفه را مظهر اسم جامع «الله» معرفی کرده و برای خلافت، دو مرتبه باطنی یعنی حقیقت محمدیه، و ظاهری یعنی مصادیق بشری اولیاء در نظر گرفته است. همچنین ابن عربی میان خلافت الهی و خلافت رسول تفکیک کرده و خلیفه الله را به عنوان مرجع سیاسی و علمی معرفی نموده است.

واژگان کلیدی: شیخ صدوق، ابن عربی، خلافت، ولایت.

مقدمه

موضوع خلافت از چالشی‌ترین موضوعاتی است که در علم کلام و عرفان مورد بحث و بررسی واقع شده است. اساس این مفهوم برگرفته از آیات قرآنی به خصوص آیه سی و یکم سوره بقره است. خلافت به صورت مستقیم با مفاهیم مهم دیگری همچون امامت، ولایت، جایگاه انسان، انسان کامل و کمال انسان، و نسبت انسان با خداوند، ارتباط پیدا می‌کند. همچنین به نوعی با مباحث دیگری چون نسبت انسان با دیگر موجودات، رهبری سیاسی، معنوی و علمی جامعه، جبر و اختیار و... در ارتباط است. متکلمان شیعی با اهتمام ویژه‌ای با رویکرد کلامی خویش به این بحث پرداخته‌اند؛ اما از میان آن‌ها شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق.) دارای برجستگی‌های ویژه‌ای است. صدوق از معتبرترین عالمان شیعی است که نزدیک به عصر معصومان ع می‌زیسته و کتب فراوانی از وی بر جای مانده است. او بیشتر و بلکه در واقع به عنوان یک محدث شناخته می‌شود تا یک متکلم. شاید بتوان ادعا کرد که تنها متن کاملاً تألیفی که از صدوق بر جای مانده است، مقدمه کتاب *کمال الدین* است.^۱ او در این مقدمه، مباحث کلامی متنوعی از جمله موضوع خلافت را مطرح می‌کند و بر خلاف رویه عمومی‌اش، با تحلیلی قرآنی مطلب را بررسی می‌کند. دانشمند مهم دیگری که به موضوع خلافت

۱. رویکرد حدیثی وی به حدی بوده که تمام آثار به‌جای مانده از او، یا متن احادیث است یا منطبق بر متن احادیث؛ مثلاً دو کتاب فقهی او *الهدایه* و *المقنع* با اینکه ظاهراً تألیف هستند، ولی به آن‌ها فقه متأخر اطلاق می‌شود. مؤسسه امام هادی ع روایی بودن تک‌تک عبارات سه کتاب *المقنع*، *الهدایه* و *الاعتقادات* را به اثبات رسانده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۵؛ همو، ۱۳۹۰؛ همو، ۱۳۹۲).

پرداخته است، ابن عربی (متوفی ۶۳۸ ق.) است. جایگاه ابن عربی نیز در عرفان نظری اسلامی بی‌بدیل است. وحدت وجود و انسان کامل، دو رکن اساسی عرفان ابن عربی را تشکیل می‌دهند. ابن عربی با رویکردی عرفانی به تحلیل موضوع خلافت پرداخته است.

بررسی تطبیقی موضع شیخ صدوق و موضع ابن عربی در رابطه با مسئله خلافت از جهات متعددی مهم به نظر می‌رسد؛ اول آنکه آیا می‌توان به وجوه تشابه جدی میان این دو دیدگاه دست یافت؟ در صورت امکان، وجوه تشابه و افتراق میان این دو دیدگاه چیست؟ آیا می‌توان میان تبیین کلامی صدوق و تبیین عرفانی ابن عربی از موضوع خلافت، رابطه‌ای عمیق یافت؟ با توجه به اینکه خلافت تناسب بیشتری با عقاید شیعه دارد، آیا سنی بودن ابن عربی^۱ تأثیری در نگاه او داشته است؟ و اگر داشته، چه بوده است؟ اجمالاً به نظر می‌رسد که صدوق و ابن عربی علاوه بر اینکه بر محوری واحد صحبت کرده‌اند، در بسیاری از متفرعات نیز شبیه یکدیگر پیش رفته‌اند؛ اما یکی با منش کلامی - شیعی و دیگری با منش عرفانی - فرامذهبی.

پیش از این در مقاله‌ها و رساله‌هایی، به نظرات صدوق و ابن عربی در مورد خلافت به صورت جداگانه پرداخته شده است؛ مثلاً در مقاله «تفسیر شیخ صدوق از آیه خلافت»، نویسنده نظرات صدوق درباره خلافت را گزارش داده است، ولی مقایسه‌ای با نظرات دیگران صورت نگرفته است (کلباسی، ۱۳۹۴). همچنین در برخی موارد، اشتباهاتی در برداشت از کلام صدوق در آن وجود دارد که به برخی از آن‌ها در ضمن متن مقاله اشاره خواهد شد. همچنین در کتاب *رسائل قیصری*، نظرات قیصری و محمدرضا قمشه‌ای و نیز سیدجلال‌الدین آشتیانی در مورد نظر ابن عربی در باب خلافت و ولایت گردآوری شده است (قیصری، ۱۳۸۱) و نیز در مقاله «خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی» به طور خاص به دیدگاه ابن عربی پرداخته شده است (جوادی‌الا، ۱۳۸۹). در این مقاله سعی شده است با بررسی تطبیقی این دو دیدگاه، برداشت دقیق‌تری از نظرات این دو متفکر بیان شود.

۱. هرچند برخی، ادعای شیعه بودن ابن عربی را دارند و دلایل قابل توجهی هم ارائه می‌کنند، ولی به هر حال به صورت رسمی، ابن عربی از علمای اهل سنت محسوب می‌شود.

لغت‌شناسی

«خلف» به معنای پشت سر و ضد پیش رو می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۲/۹). به همین مناسبت، خلیفه به کسی گفته می‌شود که جای‌نشین در مکان یا ایستاده در مقام کس دیگری که قبلاً آنجا بوده، باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۵/۴). از نظر راغب، خلافت نیابت از غیر است و دلیل این نیابت، یا غیبت منوب‌عنه است و یا مرگ او و یا ناتوانی و یا برای گرامی داشتن نائب و مستخلف؛ چنان که بنا بر همین وجه اخیر، خداوند اولیاء خویش را جانشینان خویش در زمین قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱). بنابراین معنای خلیفه همیشه معنایی است که همراه با دو سویه مستخلف و مستخلف‌عنه و یا نائب و منوب‌عنه همراه است. اما از آنجا که حاکمان و پادشاهان اسلامی عموماً خود را میراث‌دار رسول‌الله و جانشین آن حضرت می‌دانستند، کلمه خلیفه به معنای سلطان و رئیس حکومت منقول گردید؛ همچنان که صحاح خلیفه را به «السلطان الأعظم» معنا کرده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۵۶/۴). پس به اجمال می‌توان خلیفه را جانشین، و خلافت را جانشینی ترجمه کرد.

خلافت از نگاه صدوق

صدوق به طور مستقیم خلیفه را معنا نکرده است؛ ولی با توجه به شرایط و ویژگی‌هایی که برای خلیفه ذکر کرده است، می‌توان به مقصود وی از خلیفه پی برد. او بحث از خلیفه را ذیل آیه شریفه خلافت: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) و در مقدمه کتاب *کمال‌الدین* که درباره امام مهدی است، مطرح کرده است. مستخلف در این آیه، گروه خاصی از انسان‌ها هستند و مستخلف‌عنه خداوند است. این خلفا از سویی دارای بعدی آسمانی و الهی‌اند، چون جانشینان خداوند بر زمین هستند، و از سویی دیگر دارای بعدی زمینی‌اند، چون برای انسان‌ها واجب‌الاطاعه هستند و با مفسدان مبارزه نموده و از مؤمنان حمایت می‌کنند. البته این بُعد زمینی، ریشه در بُعد آسمانی آن‌ها دارد. خلفا با مستخلف‌عنه خود بیشترین تطابق را دارند و فقط از جانب او انتخاب می‌شوند و معصوم و مصون از خطا هستند. از نظر صدوق، «خلافت»

منصبی سیاسی - الهی است که خلیفه از طرفی اقامه کننده حدود و مدافع مؤمنان است، و از طرف دیگر، این منصب ریشه در توحید دارد و به قول صدوق قرین توحید است. شاید همین تناسب باعث شده است که از منظر صدوق، مفهوم «خلیفه» کاملاً مطابق با مفهوم «امام» باشد؛ زیرا از منظر شیعیان، امامت منصبی سیاسی - الهی است. شاهد این ادعا آن است که او در برخی موارد، لفظ «امام» را به جای «خلیفه» استعمال می کند؛ مثلاً هنگام بحث از وجوب طاعت خلیفه می گوید: «علمنا بذلك رتبة الإمام وفضله» (صدوق، ۱۳۹۵: ۵/۱)، و یا در مورد وحدت خلیفه می گوید: «قول خداوند: "خَلِيفَةٌ" در آیه خلافت، اشاره به ابطال قول کسانی دارد که "ائمة" متعدد را در زمان واحد جایز می دانند» (همان: ۹/۱).

بنابراین مفهوم خلیفه از نگاه صدوق به اجمال «حاکم الهی است که با اقامه حدود و هدایت بندگان و جلوگیری از مفاسد، از مؤمنان دفاع می کند». به تعبیر دیگر، خلیفه (نماینده خداوند در زمین است).

خلافت مقدم بر خلقت

شیخ صدوق برای تحلیل و تبیین جایگاه خلافت، دوگانه «خلافت و خلقت» را مطرح می کند. این دوگانه متناسب با آیه خلافت است؛ چه اینکه این آیه مربوط به آغاز خلقت انسان نیز هست. شیخ صدوق جایگاه خلافت را برتر از جایگاه خلقت معرفی و بیان می کند که خداوند خلافت را بر خلقت مقدم داشت، در حالی که خلقت اعم از خلافت است؛ یعنی می توان گفت که هر خلیفه ای مخلوق است، ولی هر مخلوقی خلیفه نیست؛ پس خلقت اعم از خلافت است. این تقدم حاکی از آن است که امر خلافت و حکمت آن، مهم تر از امر خلقت و حکمت آن بوده است؛ به همین علت، خداوند حکیم خلافت را مقدم بر خلقت داشته است. اینکه چرا حکمت خلافت، اهم و متقدم بر حکمت خلقت است؟ دلیلش این است که اگر خلیفه در میان خلق نباشد، خلق در معرض نابودی و تلف هستند و کسی مانع از سفاهت سفیهان خلق نیست و نیز با نبود خلیفه، حدود اقامه نمی شود و مفسد به راه راست در نمی آید (همان: ۴/۱).

نسبت خلافت با خدا

صدوق میان توحید و خلافت، ربطی وثیق می‌بیند. او ابتدا برای مدعای خود شاهدی می‌آورد و سپس دلیلش بر این مطلب را بیان می‌کند. شاهد او این است که وقتی میان دو معنا همسایگی باشد، لوازم یکی به دیگری منتقل می‌شود. برخی از طاعات، خاص هستند؛ مانند حج و زکات، و برخی دیگر عام‌اند؛ مانند توحید. مصلحت و اهمیتی که در امر عام نهفته، بسیار بالاتر از مصلحت و اهمیت امر خاص است. همچنین اهمیت امور را از مخاطب آن نیز می‌توان بازشناخت؛ وقتی مخاطب تمامی فرشتگان باشند، نشانگر آن است که سخن و معنا از اهم سخنان و معانی است. خداوند در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰) به صورت امر عام، تمامی فرشتگان را مخاطب قرار داده است. این نشان می‌دهد که در این آیه، معنایی از توحید نهفته است. سپس شیخ صدوق از معنای توحیدی و ارتباط تنگاتنگ میان خلافت و توحید رمزگشایی می‌کند و نشان می‌دهد که چه ارتباطی میان خلافت و توحید وجود دارد. خداوند متعال می‌داند که عده‌ای از بندگانش، توحید او را پذیرفته و اوامر او را اطاعت خواهند کرد و عده‌ای دیگر، دشمنان موحدان گردیده و به مؤمنان تجاوز و تعدی خواهند نمود. از صفات خداوند متعال، «الاتصاف لأولئائه من أعدائه» است؛ یعنی خداوند حق خواه و انتقام‌جوی از دشمنانش برای دوستانش است. اگر خداوند خودش مستقیم بخواهد مانع دشمنان موحدان شود، جبر پیش می‌آید و ثواب و عقاب و عبادات که مبتنی بر اختیار انسان است، باطل می‌گردد. به همین دلیل، خداوند خلافت را قرار داد تا با قوانین و قوه قاهره حکومتی همچون اقامه حدود و زندان و قصاص و... هم از موحدان دفاع نماید و هم جبر پیش نیاید. در اینجا، معنای ولایت نیز محقق می‌گردد؛ زیرا ولایت تنها برای کسی است که از حقوق غافل نباشد و واجبات را ضایع ننماید، و اگر چنین باشد، برای او ولایتی محقق نیست (همان: ۶/۱).

«پس این آیه شریفه به طاعتی بس بزرگ رهنمون است، که قرین و همراه توحید است. این طاعت به نحوی است که هم خلع ید شدن خدا را نفی می‌کند، هم ظلم و تضييع حقوق را نفی می‌کند. همچنین ولایت همراه این طاعت است؛ پس با آن، حجت

کامل می‌گردد و برای کسی عذری در غفلت از حق باقی نمی‌ماند» (همان: ۸/۱).

عقلانی بودن خلافت و تمایل بشر به پذیرش خلیفه

عقل و طبع بشر، مقتضی وجود خلیفه‌ای الهی در میان بشریت است. یعنی خداوند عقل و طبع انسان را چنان آفریده است، که مایل و متناسب و خواهان چنین خلیفه‌ای می‌باشد. صدوق معتقد است که اگر خداوند انسان‌ها را به سمت سبب و وسیله‌ای فرامی‌خواند، حتماً پیش از این فراخوان، نقشی از حقیقت آن سبب و وسیله در ذهن و عقل انسان‌ها تصویر شده است؛ والا اگر چنین هماهنگی میان عقل بشر و دعوت الهی نباشد، هیچ‌گاه آن دعوت محقق نخواهد شد و حجتی ثابت نخواهد گردید. دلیل این امر آن است که هر چیزی با امری مشابه و متناسب با خود اُلُفت گیرد و از امر غیر متناسبِ خویش و ضد خودش گریزان و دور شود. پس حقایق دعوت الهی باید در عقل بشری وجود داشته باشد تا عقل پذیرای حقایق خارجی دعوت الهی گردد. صدوق عقلانی بودن وجود «خلیفه» را به سان عقلانی بودن وجود «انبیاء» معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که انکار عمومیت خلیفه در همه زمان‌ها، به سان انکار ضرورت انبیاء و پذیرفتن اشکال براهمه در این مسئله است (همان: ۴/۱). شبهه براهمه چنین است که آنچه از معارف و شرایع توسط انبیاء آورده شده است، یا مطابق عقل است و یا بر خلاف عقل است؛ اگر مطابق عقل باشد که نیاز به پیامبر نبود و عقل خودش به آن دسترسی داشت، و اگر مخالف عقل باشد، پذیرش آن مخالفت با عقل و ناپسند است (علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۳۴۸). گویا صدوق به این شبهه چنین جواب داده است که اگرچه مطابق عقل است، ولی این به معنای دسترسی عقل به آن معارف و شرایع نیست؛ بلکه عقل و طبع بشر با حقیقت نبوت و خلافت بالاجمال آشناست و همین آشنایی فطری موجب کشش بشر به سمت حقیقت خارجی نبی و خلیفه است؛ عقل و طبع بشر، نبوت و امامت را متناسب با نیازهای فطری خود و دوی دردشان می‌دانند و به همین لحاظ به آن‌ها مایل هستند. در اینجا صدوق مثالی می‌آورد؛ او تناسب «دعوت الهی به نبوت و خلافت» با «حقایق موجود در عقل بشری» را به سازگاری داروی طبیب با طبع بیمار تمثیل می‌کند. در این تمثیل دقیق، اگر دارو متناسب با طبع بیمار نباشد، اثربخش نخواهد بود؛ همچنان که

اگر دعوت به نبوت و خلافت، متناسب با فطرت عقل و طبع بشر نباشد، این دعوت محقق نخواهد گشت. همچنین تناسب دارو با طبع بیمار به معنای بی‌نیازی بیمار از دارو و طبیب نخواهد بود، آنچنان که براهمه گمان می‌کردند که مطابقت دعوت انبیاء با عقول، به معنای بی‌نیازی بشر از وجود انبیاء می‌باشد. بنابراین صدوق هم وجود خلیفه را حقیقتی عقلانی به شمار می‌آورد و هم معنای دقیق عقلانی بودن خلافت را بیان کرده و آن را متناظر با عقلانی بودن نبوت می‌داند (صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱).

فراگیری زمانی خلافت

صدوق عمومیت خلافت در همه زمان‌ها را مبتنی بر چند امر می‌کند: ۱- عمومیت مصلحت؛ ۲- عمومیت طاعت؛ ۳- عقلانی بودن ضرورت خلافت. حکمت الهی حتی چشم برهم‌زدنی هم قابل تخلف و چشم‌پوشی نیست (همان: ۴/۱). مصلحت روی به جانب الهی خلافت دارد، و طاعت روی به جانب بشری آن؛ یعنی اگر پروردگار طبق مصلحتی خلیفه قرار داد، این مصلحت اختصاص به زمانی خاص نداشته و همیشگی است. همچنین اگر بشر به حکم عقل، مکلف به طاعت الهی است، این نیز اختصاص به بشری خاص و زمانی خاص ندارد. مصلحت الهی در خلافت، همان «جلوگیری از در معرض تلف قرار گرفتن بشر و بازداشتن سفیه از سفاهتش و برپا داشتن حدود و به‌راه درآوردن مفسد» است، که این روی دیگر سکه طاعت است. بنابراین عمومیت حکمت و عمومیت طاعت، مقتضی عمومیت خلافت است. همچنین از آنجا که نقش حقایق خلافت در عقل تصویر شده است، عقل طالب خلیفه است و این به زمانی خاص اختصاص ندارد؛ همچنان که دیگر امور عقلانی نیز اختصاص به زمانی خاص ندارند. در اینجا صدوق این اشکال را مطرح می‌کند که اگر عقلانی بودن مقتضی جاودانه بودن است، پس نبوت نیز باید جاودانه می‌بود؛ در حالی که نبوت با حضرت محمد صلی الله علیه و آله پایان پذیرفته است. جواب صدوق چنین است که آری، اگر نص قرآنی مبنی بر ختم نبوت توسط حضرت محمد صلی الله علیه و آله نبود، مقتضای عقل، همان ادامه نبوت می‌بود؛ اما چنین نصی در مورد خلافت وارد نشده است (همان: ۴/۱).

ممکن است به ذهن برسد که صدوق در اینجا دلیل نقلی را مخصص دلیل عقلی

دانسته است و این، خلاف قواعد عقلی و اصولی است و حکم عقل تخصیص ناپذیر است. در پاسخ به این اشکال باید به معنای خاصی که صدوق برای عقلانی بودن خلافت مطرح کرد، توجه شود. او عقلانی بودن خلافت را به وجود «تصویری از خلافت» در عقل معنا کرد، که این تصویر، مصحح تناسب میان عقل بشر و حقیقت خارجی دعوت الهی به خلافت است، نه اینکه عقلانی بودن را به معنای حکم عقل بر ضرورت ارسال نبی و جعل خلیفه بداند، بلکه سازگاری طبع بشری با چنین حقیقتی به معنای عقلانی بودن این امر است، اگرچه چنین معنایی از عقلانیت یک امر، عمومیت دارد، ولی ممکن است مانعی هرچند نقلی مانع از عمومیت آن گردد.

صدوق پس از تصریح به اینکه خلافت تا قیامت ادامه دارد، دفع دخل مقدری می کند و آن اینکه شاید کسی بیندازد با ختم نبوت توسط نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، چگونه ادامه خلافت ممکن است؟ او در جواب می گوید: قضیه خلافت غیر نبوت است؛ زیرا اگرچه قرآن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان خاتم الانبیاء معرفی نموده است (احزاب / ۴۰)، اما به امت پیامبر وعده داده است که عده ای از این امت به عنوان خلفای راشدین برگزیده خواهند شد (نور / ۵۵) و این نشان می دهد که دوام خلافت تا قیامت، منافاتی با ختم نبوت ندارد (همان: ۵/۱).

امام حافظ زمین

صدوق در مقدمه کتاب *کمال الدین* با تکیه بر صفت الهی «الاتتصاف لأولیائه من أعدائه»، از ضرورت وجود خلیفه سخن گفته است؛ اما در متن کتاب در باب «علت احتیاج به امام»، روایاتی نقل کرده است که وجود امام را برای بقای تکوینی عالم دنیا لازم می شمارند. این روایات با مضامینی مشابه در این باره می گویند: زمین بدون امام حتی لحظه ای باقی نمی ماند و اگر زمین بدون امام باشد، اهل خود را فرو خواهد برد (همان: ۲۰۱/۱). پس امام حافظ و سبب بقای عالم است و از همین جهت نیز می توان به فراگیری زمان وجود امام پی برد.

خلافت در امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

صدوق معتقد است که خلیفه‌ای از امت پیامبر و بر امت پیامبر تا قیامت خواهد بود. او برای این مطلب به «کاف خطاب» در ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ استشهاد می‌کند؛ یعنی خداوند به جای آنکه بگوید: «رَبِّهِمْ» فرموده است: ﴿رَبُّكَ﴾. این شیوه بیان نشانگر آن است که خداوند معنای خلافت را در امت پیامبر تا قیامت جاری ساخته است و همیشه در این امت، کسی به عنوان خلیفه متصف خواهد بود. اگر این گونه نباشد، حکمتی در ﴿رَبُّكَ﴾ نخواهد بود. در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که اگر این امر اختصاص به امت پیامبر دارد، آیا امت‌های پیش از پیامبر خلیفه‌ای نداشتند؟ صدوق برای رفع این اشکال می‌گوید:

«حکمت خداوند اختصاص به زمانی خاص یا قومی خاص ندارد، خداوند با کس یا گروهی نسب و خویشاوندی ندارد، حکمت خداوند در پیشینیان همان حکمت خداوند در پسینیان است؛ پس همان گونه که حکمت خداوند در امت پیامبر مقتضی خلافت است، در امت‌های پیش از پیامبر نیز این اقتضا وجود داشته است. اما آیه شریفه به نحوی خاص به وجود خلیفه در امت پیامبر نیز اشاره کرده است»^۱ (همان: ۱۰/۱).

عصمت و پاک‌نهایی خلیفه

صدوق از جهت تناسب خلیفه با خلیفه‌گذار، به ضرورت عصمت خلیفه اشاره می‌کند. همان گونه که حاکمی عادل برای خویش، جانشینی عادل انتخاب می‌کند و از عدالت حاکم به عدالت جانشین او نیز پی‌برده می‌شود، از طرف دیگر شاه ظالم، ظالمی چون خویش را به جانشینی برمی‌گزیند و از ظلم شاه به ظلم جانشین او نیز پی‌برده می‌شود. همچنین باید چنین تناسبی میان خداوند و جانشین او برقرار باشد؛ بنابراین جانشین خداوند باید معصوم باشد (همان: ۵/۱). در این مسئله، صدوق از مسیر علت به معلول نگاه کرده است و می‌توان گفت که از قاعده سنخیت (البته نه به معنای دقیق فلسفی‌اش)

۱. برخی از این عبارت، ضرورت خلافت در همه زمان‌ها را برداشت کرده‌اند (کلباسی، ۱۳۹۴). ظاهراً علت این خطا، عنوان‌هایی است که توسط مصحح به کتاب افزوده شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۰/۱) و عبارات صدوق در این قسمت، دلالت بر چنین معنایی ندارد، مگر بالملازمه.

بهره برده است.

همچنین صدوق علاوه بر جهتی که بیان شد، از جهتی دیگر، پاک‌نهبانی خلیفه را ضروری می‌داند. تنها کسی که درونی پاک داشته باشد، از خیانت دور است و اگر خداوند کسی را که سیرتی ناپاک دارد به خلافت برگزیند، به خلق و بندگانش خیانت نموده است؛ زیرا این مانند آن است که واسطه‌ای، باربری خائن را به تاجری معرفی نماید. خیانت باربر به سان خیانت واسطه است. چگونه می‌توان خیانت را بر خداوند روا دانست؟ در حالی خود فرموده است: ﴿أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (یوسف/ ۵۲) و پیامبرش محمد ﷺ را چنین ادب آموخته که ﴿لَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (نساء/ ۱۰۵) و باز خداوند خودش چنین نفاق یهودیان را زشت شمرده است: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره/ ۴۴؛ همان: ۱۰/۱).

یگانگی خلیفه در هر دوران

صدوق تعدد یا وحدت خلیفه در زمان واحد را چنین تحلیل می‌کند که در این باره، دو ادعا وجود دارد؛ عده‌ای ادعا می‌کنند که ممکن است در زمان واحد، چندین نفر خلیفه باشند، و برخی دیگر ادعا می‌کنند که در زمان واحد فقط یک نفر می‌تواند خلیفه باشد. این دو ادعا محاذی و در برابر یکدیگر هستند. در این صورت، اگر قرآن یکی از این دو نظر را ترجیح داد، همان نظری که قرآن ترجیح داده است، شایستگی پیروی دارد. در آیه خلافت گفته شده است: «من در زمین جانشین (خَلِيفَة) قرار می‌دهم». این لفظ اشاره به واحد بودن خلیفه در هر زمان دارد؛ چه اینکه اگر تعدد خلیفه مطابق با حکمت بود، خداوند به لفظ واحد «خَلِيفَة» اکتفا نمی‌فرمود، بلکه می‌گفت: «خلفا و جانشینان» قرار می‌دهم (همان: ۹/۱-۱۰). اینکه در اینجا صدوق صحبت از رجحان پیش می‌کشد، به این دلیل است که لفظ «خَلِيفَة» اسم جنس است و اسم جنس نسبت به قیود مختلف از جمله وحدت و تعدد اطلاق دارد. بر این اساس، این دلیل چندان محکم نیست و به همین خاطر صدوق نیز بیان می‌کند که لفظ آیه اشاره به واحد بودن دارد.

خلیفه حاکم جامعه

در نگاه صدوق، خلیفه شخصی است که مقابل تعدی و تجاوز کفار بر علیه موحدان می‌ایستد و با دفاع از موحدان، حقوق آن‌ها را احیا می‌کند. همچنین خلیفه وظایفی چون اقامه حدود، قطع دست سارق، قتل جانی، زندانی کردن و تحصیل حقوق بر عهده دارد. در مقابل، جامعه برای سامان یافتن به چنین حاکمی نیازمند است و صرف موعظه بدون قدرت قاهره، مانع از طغیان ستمگران نیست؛ همچنانی که در مثل گفته شده است: «ما یزع السلطان أكثر مما یزع القرآن»؛ سلطان بیش از قرآن مانع و جلوگیری است (همان: ۵/۱-۶). بنابراین یکی از شئون اساسی خلیفه، رهبری جامعه و حکومت و مرجعیت در امور سیاسی است.

همچنین صدوق در مورد ضرورت اطاعت از خلیفه چنین استدلال می‌کند که هنگامی که خداوند آدم را خلیفه خویش در زمین قرار داد، بر اهل آسمان واجب نمود که مطیع او گردند، چه رسد به اهل زمین. همچنین خداوند بر مردم، ایمان به ملائکه را واجب نمود و بر ملائکه، سجده بر خلیفه الله را واجب نمود و آنگاه که کسی امتناع کرد، خداوند او را ذلیل و خوار و لعنت شده قرار داد. ما از این مطلب، پی به مرتبت و فضل امام می‌بریم (همان: ۵/۱). بنابراین صدوق اطاعت امام را واجب و مخالفت با امام را سبب خذلان و خواری می‌داند.

انتخاب خلیفه

صدوق به انحاء مختلف بیان می‌کند که انتخاب امام منحصرأ در اختیار خداوند است، که به اجمال به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- انتخاب خلیفه نیاز به شاهد آوردن فرشتگان دارد، چون هنگامی که خداوند خود را انتخاب کننده خلیفه معرفی کرد، فرشتگان را شاهد گرفت؛ بنابراین اگر کسی ادعا کند که مردم انتخاب کننده خلیفه هستند، او نیز باید تمام فرشتگان را شاهد بیاورد (همان: ۵/۱).

۲- خداوند متعال در همان ترازوی که خود را به «جاعل خلیفه» وصف کرده است:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰)، خود را به عنوان «خالق بشر» نیز وصف نموده است: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (حجر / ۲۸)؛ پس کسی که می‌خواهد انتخاب خلیفه کند، باید بشری را بیافریند؛ پس چون آفرینش بشر از غیر خداوند ناصحیح است، انتخاب خلیفه نیز ناصحیح است (همان: ۹/۱).

۳- فرشتگان با تمام عصمت و فضلی که دارند، صلاحیت انتخاب خلیفه را نداشتند؛ بنابراین انسان با این همه سفاهت و جهل و نیز با اینکه حق نظر دادن در مسائل کم‌اهمیت‌تر از امامت همچون نماز و روزه را ندارد، چگونه حق انتخاب امام داشته باشد؟ (همان).

خلافت از نگاه ابن عربی

غالب مباحث عرفان نظری اسلامی که عمدتاً وامدار ابن عربی است، ذیل دو عنوان وحدت وجود و انسان کامل قرار می‌گیرد. تمام مباحث انسان‌شناسی ابن عربی به شکلی بحث از خلافت انسان است و می‌توان تمام مباحثی را که ابن عربی پیرامون انسان و یا انسان کامل مطرح کرده است، منطبق بر عنوان خلیفه نمود؛ زیرا در نگاه ابن عربی، «خلافت» ویژگی منحصر به فرد انسان و متوجه تمام انسان‌هاست، یعنی اگرچه افراد معدودی از انسان‌ها بالفعل به مقام خلافت راه می‌یابند، اما تمامی انسان‌ها قوه و استعداد خلافت را دارا هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵۷۹-۵۸۲). ابن عربی از این ویژگی خاص، تعبیر به «کون جامع» می‌کند. کون جامع بودن انسان، رمز خلافت انسان است؛ چه اینکه خلیفه هم‌زمان باید دارای دو جهت و دو سویه باشد؛ یکی تناسب با مستخلف‌عنه و دیگری تناسب با مستخلف‌علیهم؛ یعنی جهات حقی و خلقی. تنها موجودی که می‌تواند جامع هر دو جهت باشد، انسان است و کسی که بالفعل به چنین جامعیتی نائل شده باشد، خلیفه و انسان کامل خوانده می‌شود.

ابن عربی دو دست خداوند را که خلقت انسان با آن‌ها صورت پذیرفته است،^۱ به همین دو جهت معنا می‌کند و بیان می‌نماید که آدم (به عنوان مظهر انسان)، جامع

۱. ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص / ۷۵).

صورت حق و صورت عالم است و همین جامعیت، سرّ خلافت انسان است. صورت حقانی او متناسب با مستخلف‌عنه، و صورت خلقی متناسب با مستخلف‌علیهم است. اگر انسان تناسب با حق نداشته باشد، نمی‌تواند از جانب حق خلیفه باشد و اگر تناسب با خلق نداشته باشد، نمی‌تواند خلیفه بر خلق باشد؛ پس آدم حق خلق است و به واسطه همین جامعیتش مستحق مقام خلافت است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۵).

نسبت خلافت با خدا

همان‌طور که گذشت، خلیفه باید دارای تناسبی با حق و تناسبی با خلق باشد. از نظر ابن عربی، عالم تجلی اسماء الهی است و خداوند می‌خواست در آینه عالم خودش را ببیند؛ اما از آنجا که تمام عالم غیر از انسان کامل، تجلی اسمی از اسماء الهی بود، هیچ‌یک از موجودات عالم، آینه جلا یافته‌ای نبود که بتواند جلوه الهی را بنمایاند؛ برای آنکه این آینه صیقل یابد و بتواند تجلی گاه خداوند باشد، نیاز به موجودی بود که تمام اسماء را یکجا جلوه‌گری کند، و آن انسان کامل بود (همان: ۴۹). بنابراین از یکسو در مورد نسبت خلیفه با عالم باید گفت که خلیفه جامع تمامی تفصیل عالم بود؛ یعنی اجزاء عالم هر یک به نحو مفصل و جداگانه تجلی گاه اسماء الهی هستند، اما خلیفه جامع تمام آن مفصلات است. «فالعالم کله تفصیل آدم و آدم هو الکتاب الجامع» (همو، بی‌تا: ۶۷/۲) و از این طریق صیقل آن آینه مکدر است، «فکان آدم عین جلاء تلك المرآة» (همو، ۱۹۴۶: ۴۹). از سوی دیگر در مورد نسبت خلیفه با خدا باید گفت که خلیفه مظهر و تجلی گاه اسم جامع الله است که از آن به عنوان حقیقت محمدیه یاد می‌شود.

نگهداری عالم و فراگیری زمانی خلافت

چنان که گذشت، عالم تفصیل انسان و انسان کتاب جامع عالم است. به همین لحاظ، ابن عربی معتقد است که انسان برای عالم به سان روح برای جسد می‌ماند و عالم بدون انسان مانند جسد بدون روح است (همو، بی‌تا: ۶۷/۲). به باور ابن عربی، خداوند متعال خلق خویش را به وسیله خلیفه و انسان کامل حفظ می‌نماید و تا زمانی

که این انسان کامل در عالم باشد، عالم محفوظ خواهد ماند و فقدان انسان کامل از این عالم به معنای پایان دنیا و انتقال امر به آخرت است (همو، ۱۹۴۶: ۵۰). ابن عربی بیان می‌کند که خلیفه هر چند عبد خداوند است، اما نسبت به عالم، ربوبیت دارد (همو، ۱۳۷۰: ۳). در نگاه ابن عربی، آدم به عنوان اولین انسان خلیفه است و همچنین سلسله خلفا بعد از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هم ادامه دارد (همان: ۱۶۳). اما جدای از این راه، یعنی توجه به تک تک مصادیق خلیفه از نظر ابن عربی، می‌توان با توجه به اینکه عالم بدون خلیفه بقایی ندارد، نتیجه گرفت که وجود خلیفه در گستره زمانی عالم ضرورت دارد.

وحدت یا تعدد خلیفه

نظام عرفانی ابن عربی مبتنی بر اسماء الهی است. بنابراین منشأ «کون جامع» بودن انسان، اسم جامع الله است. انسان چون مظهر اسم جامع الله است، کون جامع است. در عرفان از حقیقت انسانی، که حقیقتی ازلی و ابدی است و مظهر و -از نظری- عین ثابت اسم جامع «الله» است، با عنوان «حقیقت محمدیه» یاد می‌شود. خلفا و انبیاء و اولیاء هر چند متعدد و متکثرند، اما از نظر حقیقت، همگی یک حقیقت بیش نیستند که همان حقیقت محمدیه است. این حقیقت یگانه در نشئه عنصری به وزان شرایط زمانی و مکانی و اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی، تجلیات متکثری پیدا می‌کند؛ اما همه این تجلیات مختلف، مظاهر حقیقتی یگانه هستند و کمال جلوه‌گری آن حقیقت یگانه در بدن عنصری نبی خاتم تجلی یافته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶۳۹). پس از نظر ابن عربی، حقیقت خلافت امری یگانه است، اما مظاهر آن حقیقت، متعدد و متکثر است.

خلیفة الله و خلیفة الرسول

لغت خلیفه به معنای جانشین است. در آیه خلافت درباره جانشینی خداوند سخن آمده است؛ اما در جامعه اسلامی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله لفظ خلیفه در مورد جانشینان پیامبر استعمال گردید. ابن عربی با التفات به این موضوع، معنای این دو خلافت و نسبت آن‌ها با یکدیگر را روشن می‌کند. ابن عربی می‌گوید خلیفه رسول کسی است که با نقل و یا اجتهاد، حکم خدا را دریافت می‌کند و خلیفه خدا را کسی می‌داند که

حکم خدا را مستقیم از خدا دریافت می‌کند. از طرف دیگر، کسی که حکم را مستقیم از خدا دریافت می‌کند، به لحاظ باطن یعنی همین دریافت مستقیم، خلیفه الله خوانده می‌شود و به لحاظ ظاهر، خلیفه رسول خوانده می‌شود؛ چون اگرچه مستقیم از خدا دریافت می‌کنند، ولی چون ماده آنچه خلیفه و رسول دریافت می‌کنند، یکی است و هر دو از منبعی واحد معارف را دریافت می‌کنند، حکم خلیفه در ظاهر مطابق با حکم رسول می‌شود و به همین خاطر در ظاهر تصور می‌شود که آنچه خلیفه دریافت کرده است، از رسول دریافت کرده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۲-۱۶۳). پس خلافت حقیقی چیزی جز دریافت از خداوند نیست؛ بنابراین هر خلیفه اللهی در ظاهر خلیفه الرسول نیز هست، ولی هر خلیفه الرسولی در باطن خلیفه الله نیست.

نسبت خلافت و نبوت

در میان ابن عربی و اتباع او معمولاً بحثی در مورد نسبت ولایت و خلافت و رسالت وجود دارد. ظاهراً مقصود از ولایت همان خلافت است. در این باره، دقت به دو نکته لازم است: نکته اول اینکه ضرورت ندارد هر صاحب مقام ولایتی، نبی نیز باشد؛ یعنی ممکن است کسی ولی باشد، اما نبی نباشد. به همین دلیل، ختم نبوت دلیل بر ختم ولایت نیست و ولایت پس از وجود مبارک خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله ادامه دارد. نکته دوم اینکه از آنجا که ولایت مربوط به جهت حقی است، برتر از نبوت و رسالت است؛ اما مقصود این نیست که هر صاحب مقام ولایتی، برتر از نبی و رسول است، بلکه مقصود آن است که هر شخصی که دارای هر سه مقام است، جهت ولایتش اشرف از دو جهت دیگر است، اما اولیایی که تابع آن پیامبر هستند، در ولایتشان به مرتبت آن پیامبر نرسند (همان: ۶۴؛ جهانگیری، ۱۳۹۰: ۵۱۶-۵۲۰).

خلیفه حاکم جامعه

ابن عربی خلافت را کمال مطلوبی می‌شمارد که انسان برای نائل شدن به آن، خلق شده است. او در ادامه، به مقایسه رسالت و خلافت می‌پردازد و می‌گوید چنین نیست که هر رسولی خلیفه باشد، چه اینکه رسالت فقط به تبلیغ و رساندن خلاصه می‌شود:

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (مانده/ ۹۹)؛ اما خلافت عبارت است از حکم راندن در مورد مخالفان، پس هنگامی که به رسولی شمشیر و امضای فعل عطا شود، آنگاه آن رسول خلیفه نیز هست. پس اگر کسی بدون نبوت حکم راند، آن شخص پادشاه است نه خلیفه (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۷۲). البته مقصود این نیست که خلافت منحصر در نبوت است و اگر کسی نبی نباشد، خلافت نیز ندارد. منظور از نبوت در این عبارت به قرینه عبارات دیگر ابن عربی، نبوت عامه‌ای است که به معنای قرب به درگاه الهی است (جوادی والا، ۱۳۸۹). در نگاه ابن عربی، خلیفه همان اولی الامر است که به طاعت او امر شده‌ایم، همان گونه که به طاعت خدا و رسول الله امر شده‌ایم و اگر دست از طاعت او بکشیم، با مرگ جاهلی از دنیا خواهیم رفت (ابن عربی، بی تا: ۳/۲۸۲). نیز او می گوید:

«هر کس از مردم قطب [یعنی خلیفه الله] را شناخت، لازم است که با وی بیعت کند» (همان: ۳/۱۳۸).

همچنین ابن عربی سعادت را در گرو بیعت با امام و حاکم قرار دادن امام بر جان و مال و اهل می‌داند. او امام و خلیفه را کسی معرفی می‌کند که خداوند خودش، آنها را نازل منزله خویش قرار داده است و به همین دلیل، تبعیت کردن امام متعین است (همان: ۳/۱۳۹). این عبارات پرشور، همه حکایت از آن دارد که ابن عربی به جد، یکی از ستون خلیفه را رهبری سیاسی و اجتماعی می‌دانسته است.

انتخاب خلیفه

با توجه به مباحث پیشین و با توجه به اینکه خلیفه باید دارای دو بعد حقی و خلقی باشد، می‌توان نتیجه گرفت که انتخاب خلیفه از دست مردم خارج و فقط به دست خداست. بر همین اساس، ابن عربی انتخاب خلیفه را منحصر به خداوند متعال می‌داند؛ حتی یک خلیفه، شایستگی انتخاب خلیفه دیگری را ندارد، چه رسد به مردم عادی. ابن عربی کسی را که بدون انتخاب الهی به حکومت بر مردم برگزیده شود، خلیفه نمی‌داند و او را صرفاً پادشاه معرفی می‌کند و تصریح می‌کند خلیفه تنها کسی است که خداوند به او خلافت داده باشد، و بیعت مردم و اینکه مردم کسی را برگزینند و بر خود مسلط کنند، هیچ اعتباری در خلافت ندارد (همان: ۲/۲۷۲). همچنین در عبارتی

که ابن عربی می‌گوید: «رسول خدا از دنیا رفت و خلیفه‌الرسولی برای بعد از خویش معین نفرمود». ^۱ با توجه به فرقی که میان خلیفه رسول و خلیفه الله وجود دارد، مشخص است که ابن عربی می‌گوید پیامبر خلیفه‌الرسولی تعیین نفرمود؛ زیرا خلیفه الله وجود داشت و حضرت آن را می‌شناخت (جوادی والا، ۱۳۸۹). از این عبارت نیز مشخص می‌شود که خلیفه‌اللهی جایگاهی کاملاً الهی است که حتی پیامبر هم در جعل آن نقشی ندارد و فقط از آن آگاهی دارد.

مشابهت‌های دیدگاه صدوق و ابن عربی

اول: تمرکز و محوریت بحث هر دو، قرآن و به خصوص آیه خلافت است. هرچند که صدوق محدث است و در دیگر کتب خود عمدتاً فقط به گردآوری و تنظیم احادیث پرداخته است، اما در این موضع خاص با محور قرار دادن این آیه و با کمک دیگر شواهد قرآنی و کلامی به بررسی موضوع خلافت پرداخته است. اما در مورد ابن عربی اساساً قرآن محوری بیشتر به چشم می‌خورد و در این موضوع نیز با همان روش همیشگی خویش، بحث را پیش برده است.

دوم: در هر دو دیدگاه، خلافت امری است دو سویه که از یک طرف رو به آسمان و خدا دارد و از طرف دیگر رو به زمین و خلاق دارد. در تفسیر آیه خلافت و اینکه مقصود از مستخلف‌عنه چه کسی است، در میان مفسران اختلاف است؛ برخی مستخلف‌عنه را کسانی که پیش از آدم ساکن زمین بوده‌اند، معرفی کرده‌اند و برخی مستخلف‌عنه را خداوند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۹/۲). ولی صدوق و ابن عربی، خداوند را به عنوان مستخلف‌عنه معرفی نموده‌اند. البته ابن عربی در یک عبارت در خصوص حضرت آدم، احتمال داده است که آدم خلیفه ساکنان پیشین زمین بوده باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۲). اما در مورد بُعد زمینی و خلقی، هر دو خلیفه را سامان‌بخش و حافظ عالم دنیا و نیز رهبر واجب‌الاطاعة مردمان معرفی نموده‌اند.

۱. «ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نصّ بخلافة عنه إلى أحد ولا عيّنه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خلیفه عن الله» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۳). تقابل «عنه» (یعنی عن الرسول) و «عن الله» کاملاً گویای مطلب ادعاشده در متن است.

سوم: هر دو الفاظ نسبتاً مشابهی را برای خلیفه استفاده کرده‌اند؛ مثلاً هر دو به جای خلیفه از لفظ امام، ولی، اولی الامر بهره برده‌اند. البته در برخی موارد ضمن پذیرفتن اتحاد کلی معانی این الفاظ، به اختلاف اجمالی معانی این الفاظ با هم نیز اشاره نموده‌اند؛ مثلاً ابن عربی به مناسبتی در مورد آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/ ۱۲۴) می‌گوید: هر چند می‌دانیم که امام در این آیه همان خلیفه است، اما به هر حال خلیفه اسم خاص‌تر برای این معناست (همان) و یا صدوق پس از آنکه ضرورت وجود خلیفه‌ای الهی را که مدافع اولیاء الهی در برابر دشمنان باشد، اثبات می‌کند، می‌گوید در اینجا است که باید «ولایت» همراه خلافت باشد؛ چه اینکه ولایت برای کسی است که از حقوق غافل نمی‌شود و واجبات را پاس می‌دارد (صدوق، ۱۳۹۵: ۷/۱)؛ یعنی هر چند عمق معانی الفاظ مختلفی که به جای خلیفه و خلافت به کار می‌روند، متفاوت است، اما به لحاظ قرابت‌های خاصی این استعمال صورت می‌گیرد.

چهارم و پنجم (نگهبان عالم بودن و ضرورت حضور خلیفه در طول مدت عالم): از آنجا که ابن عربی خلیفه را به منزله روح عالم و مهر خزانه عالم می‌داند، نبود خلیفه را در دنیا به منزله جسم بدون روح و پایان عالم دنیا می‌داند؛ بنابراین وجود خلیفه را در تمام طول مدت عالم ضروری می‌داند. صدوق از یک طرف با تکیه بر حکمت الهی و عمومیت مصلحت خلافت و عمومیت طاعت، و از طرف دیگر با روایاتی که فقدان امام را باعث فرو رفتن اهل زمین در زمین شمرده‌اند، به ضرورت حضور دائمی خلیفه‌ای بر روی زمین اشاره کرده است.

ششم: هر دو، خلافت را معنایی اعم از نبوت می‌دانند؛ یعنی ممکن است کسی خلیفه و ولی باشد، اما نبی نباشد. البته از جهت دیگر دارای اختلاف هستند که در بخش تمایزات اشاره خواهد شد.

هفتم: هر دو، خلیفه را دارای شأن حاکمیت و رهبری جامعه می‌دانند و جامعه را ملزم به اطاعت از او. از نظر ابن عربی، سعادت در بیعت با چنین امامی و سرسپاری محض به او، و مرگ جاهلی نتیجه دست کشیدن از اطاعت اوست و از نظر صدوق، عدم اطاعت از چنین امامی موجب خذلان و خواری است. اگرچه عبارات ابن عربی در این موضوع پرشورتر است، اما صدوق نسبت به حجم عباراتش در بحث خلافت، به

موضوع حکومت بیشتر پرداخته است؛ بلکه باید گفت در نگاه صدوق، شأن حاکمیت برای خلیفه بسیار ریشه‌ای‌تر است، چه اینکه صدوق ضرورت خلیفه را در راستای صفت الهی «الاتصاف لأولیائه من أعدائه» می‌داند؛ یعنی از نگاه صدوق، از آنجا که حکومت مستقیم الهی محذور عقلی (یعنی جبر) دارد، خلافت ضرورت می‌یابد؛ یعنی تنها راهی که خداوند در حکومت دخالت کند، ولی منجر به جبر نشود، قرار دادن جانشین و خلیفه است. بنابراین طبیعی است که از دیدگاه صدوق، شأن حاکمیت برای خلیفه پررنگ‌تر باشد.

هشتم: از آنجا که هر دو، خلافت را امری الهی می‌دانند، تعیین خلیفه را هم کاملاً الهی می‌دانند. صدوق تأکید می‌کند که حتی فرشتگان حق چنین انتخابی ندارند و ابن عربی می‌گوید خلیفه الله با گرفتن مستقیم معارف از خدا (أخذ عن الله)، خلیفه الله می‌شود و نه گرفتن معارف از رسول؛ همچنین حاکمی که برگزیده خدا نباشد، خلیفه نیست، بلکه پادشاه است. البته باید توجه داشت که مقصود از انتخاب خلیفه در اینجا، جعل خلافت است؛ یعنی معنایی ثبوتی دارد نه اثباتی. به عبارت دیگر، مقصود این است که چه کسی به خلیفه خلافت را عطا می‌کند، نه اینکه از چه راهی می‌توان به خلافت خلیفه پی برد.

نهم: هر دو قائل هستند که پس از پیامبر خاتم، خلافت در امت پیامبر ادامه دارد. ابن عربی تصریح می‌کند که پیامبر در هنگام رحلت از دنیا خلیفه الله پس از خویش را می‌شناخته است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۳). همچنین ابن عربی مهدی عجل الله فرجه را که از فرزندان فاطمه ع است، به عنوان خاتم الاولیاء معرفی می‌کند (همو، بی‌تا: ۳/۳۲۷). صدوق نیز از کاف خطاب در آیه نتیجه می‌گیرد که خلافت در امت پیامبر ادامه خواهد داشت و باید گفت که با توجه به عقاید شیعی صدوق، مصادیق این خلفا، همان ائمه دوازده گانه شیعه هستند.

تمایزات دیدگاه صدوق و ابن عربی

اول؛ روشی: این تمایز مربوط به روش کلی صدوق و ابن عربی است. شخصیت علمی صدوق حدیثی و کلامی است و شخصیت علمی ابن عربی عرفانی است. البته

صدوق استثنائاً در این موضوع، مباحث را بسیار قرآن‌محورانه‌تر بررسی نموده است. صدوق سعی می‌کند نظر خویش را با استدلال‌های عقلی و استشهادات قرآنی تبیین کند؛ ولی ابن عربی خود را چندان ملتزم به استدلال نمی‌بیند و اعتبار خویش را بیشتر مربوط به شهودات خود می‌داند؛ البته در ارائه مباحث بیشتر به استشهادات قرآنی تکیه می‌کند. نکته مهم دیگر اینکه گرایش مذهبی آن دو، بر شکل مطالب آن‌ها اثرگذار بوده است. صدوق یک شخصیت شیعی شناخته شده بوده است و مطالب مربوط به خلافت و امامت بر پیشانی‌بند شیعه نقش بسته است؛ اما ارائه این دست مباحث، چندان تناسبی با ابن عربی که متعلق به محیط اهل سنت بوده، ندارد. رویکرد عارفانه ابن عربی باعث شده تا بتواند مباحثی را که بیشتر با مذهب شیعه تناسب داشته، با پوشش عرفان مطرح سازد. به همین لحاظ، هرچند هر دو از عنوان خلافت بحث کرده‌اند، اما صدوق در قالب درون‌مذهبی و شیعی، و ابن عربی در قالب فرامذهبی و در ذیل ساختار عرفانی خودش بحث کرده است.

دوم؛ نسبت خلافت با خدا؛ هرچند هر دو، خلافت را منصبی الهی می‌شمارند، اما در تبیین این مطلب از یکدیگر فاصله گرفته‌اند. ابن عربی با توجه به نظام اسمایی حاکم بر عالم، که در دستگاه عرفانی خودش مطرح ساخته است، خلیفه را تجلی اسم جامع الله می‌داند. اما صدوق بر اساس صفت الهی «الاتصاف لأولیائه من أعدائه»، وجود خلیفه را ضروری معرفی می‌کند و به همین لحاظ خلافت را قرین توحید می‌شمارد.

سوم؛ تعدد و یگانگی خلیفه: ابن عربی حقیقت باطنی خلافت را که همان حقیقت محمدیه است، امری واحد و ازلی و ابدی می‌داند، اما این حقیقت واحده ممکن است در افراد متعددی ظهور و بروز کند و از این لحاظ، ابن عربی محدودیتی تعریف نمی‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶۳۹). اما صدوق صحبتی از حقیقت باطنی خلافت ندارد و تنها می‌گوید که در هر زمان بیش از یک خلیفه وجود ندارد. دلیلی او بر این مطلب، مفرد بودن لفظ خلیفه در آیه خلافت است.

چهارم؛ نسبت خلافت و نبوت: اگرچه هر دو، خلافت را اعم از نبوت می‌دانند، ولی صدوق اعم مطلق، و ابن عربی اعم من وجه می‌شمارد. به این معنا که از نظر صدوق، هر پیامبری خلیفه است، ولی هر خلیفه‌ای پیامبر نیست؛ اما از نظر ابن عربی،

بعضی انبیاء خلیفه هستند و بعضی خلیفه نیستند، همچنین برخی خلفا نبی هستند و برخی خلفا نبی نیستند. البته باید توجه داشت که در برخی عبارات ابن عربی، نبوت برای خلافت ضروری شمرده شده است که در این عبارت، مقصود نبوت عام است که به معنای صرف تقرب به حق تعالی است.

پنجم؛ برخی مسائل که هر کدام به نحو اختصاصی بیان کرده‌اند:

الف) عصمت و پاکی نهان: صدوق بر اساس تناسب خلیفه با خلیفه‌گذار و نیز خائن نبودن ذات مقدس الهی به این صفت اشاره کرده است. البته ابن عربی نبوت عامه را که به معنای تقرب خاص به خداوند است، شرط خلافت دانسته که تا حدی می‌تواند مشابه صفت عصمت باشد.

ب) تقدم خلافت بر خلقت: این نیز از توضیحات اختصاصی صدوق است. البته تقدم مرتبه حقیقت محمدیه که همان عین ثابت انسان کامل و مظهر اسم الله و باطن خلافت است بر عالم کون، می‌تواند مشابه همان تقدم خلافت بر خلقت محسوب شود.

ج) عقلانی بودن و متناسب با طبع بودن خلافت: این نیز از توضیحات اختصاصی صدوق است. صدوق معتقد است که اگر خداوند انسان‌ها را به سمت خلافت و طاعت خلیفه فرا خوانده است، حتماً پیش از این فراخوان، نقشی از حقیقت آن در ذهن و عقل انسان‌ها تصویر شده است؛ والا اگر چنین هماهنگی میان عقل بشر و دعوت الهی نباشد، هیچ‌گاه آن دعوت محقق نخواهد گشت و حجتی ثابت نخواهد گردید. شاید مشابه این مطلب را بتوان در بحث سریان انسان کامل در همه عالم در نزد عارفان یافت. عارفان معتقدند که اسم جامع «الله»، دو نوع نسبت با سایر اسماء الهی دارد؛ در یک مرحله، همه اسماء را به نحو اندماجی در خود دارد و در مرحله دیگر به نحو سریانی همه اسم‌های تفصیل‌یافته عالم را تحت پوشش خود دارد. برای انسان کامل که مظهر اسم جامع الله و متحد با آن است، همین دو مرحله مطرح است؛ در مرحله اندماج، همه موجودات در ذات انسان مندک و مندمج هستند و در مرحله انبساط و سریان، روح و جسم و جان و بدن انسان کامل، همه مراحل عالم تا پایان ماده را شامل و محیط است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶۱۲). به همین لحاظ، رشحه‌ای از اتصال در وجود همه موجودات

عالم نسبت به انسان کامل و خلیفه وجود دارد.

د) تفکیک خلیفه الله از خلیفه الرسول: این از توضیحات اختصاصی ابن عربی است. در دوران پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله عنوان خلیفه در معنایی به کار رفت که تناسبی با خلیفه‌ای که در قرآن مطرح شده، ندارد. دو مصداق مهم برای این معنای از خلیفه وجود داشت؛ یکی حاکمانی که یا با انتخاب مردم و یا با قدرت شمشیر بر حکومت مسلط می‌شدند و دیگری علمایی که خود را وارث علمی پیامبر می‌دانستند. یعنی مرجعیت سیاسی و علمی جهان اسلام به دست کسانی بود که خود را جانشین پیامبر معرفی می‌کردند. ابن عربی تأکید ورزید که اولاً این حاکمان و مراجع سیاسی، خلیفه نیستند، بلکه پادشاه هستند؛ ثانیاً آن عالمان و مراجع علمی، اگر علوم و معارف خود را با نقل یا اجتهاد از پیامبر گرفته باشند، خلیفه الرسول هستند، نه خلیفه الله. در نهایت، شایستگی حقیقی برای عنوان مرجعیت سیاسی و مرجعیت علمی تنها برای خلفاء الله است و لا غیر.

ه) برخی از عناوین اختصاصی همچون حقیقت محمدیه، انسان کامل، قطب و روح عالم...: این عناوین از اختصاصات ابن عربی است که برای توضیح مرامش، برخی از آن‌ها را جعل و برخی را از دیگران اقتباس کرده است. هر کدام از این عناوین، به جهتی از جهات خلیفه اشاره دارند که بحث کامل از آن‌ها متناسب مقام نیست. برای مثال، حقیقت محمدیه اشاره به مقام باطنی خلافت دارد؛ انسان کامل به فعلیت یافتگی دو بُعد خلقی و حقی در شخص خلیفه اشاره دارد؛ قطب و روح عالم بودن، اشاره به وابستگی عالم به وجود خلیفه دارد.

نتیجه‌گیری

صدوق و ابن عربی هر دو با محور قرار دادن قرآن در موضوع خلافت، با استفاده از اصطلاحاتی نسبتاً مشابه به معرفی خلیفه پرداخته‌اند. خلیفه در هر دو دیدگاه، دارای دو سویه آسمانی و زمینی است که باید تناسبی با مستخلف عنه و ارتباطی با مستخلف علیهم داشته باشد؛ چون منصب خلافت جایگاهی الهی است، انتخاب خلیفه و جعل خلافت فقط به دست خداوند متعال است. در هر دو دیدگاه، خلیفه نگهدارنده عالم معرفی شده

است و طبیعتاً وجود خلافت در تمام طول زمان عالم، ضروری و فراگیر خواهد بود. در هر دو دیدگاه، برای خلیفه مرجعیت سیاسی و علمی در نظر گرفته شده است و در امت نبی خاتم با اینکه نبوت به پایان رسیده است، خلافت ادامه‌دار خواهد بود. سعادت بشر در مراجعه به این خلیفه است و خذلان و خواری در رویگردانی از خلیفه است.

عمده تفاوت میان این دو دیدگاه، مربوط به روش آن‌هاست، صدوق با روشی استدلالی و کلامی و ابن عربی با روشی شهودی و عرفانی در این باره به بحث نشسته‌اند. همچنین ابن عربی چون خلیفه را مظهر اسم جامع الله می‌داند، تصویری جامع از خلیفه ارائه می‌دهد؛ اما صدوق اگرچه شئون مختلفی برای خلیفه برمی‌شمارد، ولی عمده توجهش به «حاکمیت خلیفه و حمایت خلیفه از موحدان در برابر کافران» است. دیگر اختلافات در درجه بعد قرار می‌گیرند و چندان اساسی محسوب نمی‌شوند و معمولاً برآمده از همان اختلاف روشی‌اند؛ مثلاً صدوق از ویژگی عقلانی بودن خلافت و یا از تقدم خلافت بر خلقت سخن گفته است، اما در مقابل، ابن عربی از سریان انسان کامل در تمام مراتب هستی و یا تقدم حقیقت محمدیه سخن گفته است، که مشخص است هر دو نظر، برخاسته از مبانی کلامی و عرفانی آن‌هاست.

بنابراین به نظر می‌رسد که مشی هر دو بسیار نزدیک به یکدیگر است؛ اما یکی در فضای کلامی - شیعی و دیگری در فضای عرفانی - فرامذهبی. البته نسبت زمانی هم بی‌اثر نبوده است. به هر حال ابن عربی (متوفی ۵۳۸ ق.) قریب به دو قرن پس از صدوق (متوفی ۳۸۱ ق.) می‌زیسته و مبانی و مباحث علمی در آن زمان تنقیح شده‌تر بوده است. هم‌زبانی این دو دیدگاه همراه با اختلاف بستر کلام و عرفان، نشان از عمق رابطه این دو دیدگاه دارد و می‌تواند الگویی برای ارتباط یافتن شاخه‌های مختلف از علوم محسوب شود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۳. همو، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۴. همو، *نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. جوادی والا، محمود، «خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی»، *فصلنامه معارف عقلی*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۶)، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۸. جهانگیری، محسن، *محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. همو، *المقتنع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. همو، *کتاب الهدایه (فی الاصول و الفروع)*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. همو، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
۱۴. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. قیصری، شرف‌الدین داوود بن محمود، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. کلباسی، مجتبی، «تفسیر آیه خلافت از دیدگاه شیخ صدوق»، *فصلنامه انتظار موعود*، سال پانزدهم، شماره ۴۸، بهار ۱۳۹۴ ش.
۱۹. یزدان‌پناه، سید یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.

مطالعه تطبیقی حدوث جسمانی نفس در کلام اسلامی و حکمت متعالیه*

□ مصطفی عزیزی علویجه^۱

چکیده

«حدوث جسمانی نفس» از جمله مباحث مشترک کلام اسلامی و حکمت متعالیه است. در کلام اسلامی، دو رویکرد تبعی و اصالی در این باب مطرح است؛ رویکرد تبعی، نفس را مشروط به حدوث مزاج معتدل در بدن، حادث دانسته و رویکرد اصالی، نفس را همچون دیگر اجسام و به نحو مطلق حادث می‌داند. دیدگاه حدوث اصالی نفس نیز نسبت به نحوه حدوث، تفسیرهای مختلفی ارائه کرده است؛ عرض بودن، یکسانی با هیكل محسوس، جسم لطیف بودن، جزء اصلی بدن، و جزء لایتجزا بودن نفس از آن جمله است. دلیل اصلی متکلمان بر حدوث مبتنی بر ناسازگاری قدم نفس با صفاتی چون قادر مختار بودن خداوند است. در مقابل، ملاصدرا معتقد به ناسازگاری میان حدوث زمانی نفس و تجرد ذاتی آن بوده و بر انگاره «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» تأکید دارد. مسئله تحقیق، مطالعه تطبیقی و تحلیل دیدگاه کلام اسلامی و حکمت متعالیه در مسئله

حدوث نفس است. تفاوت میان رویکرد کلامی و فلسفی به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن دو بازمی‌گردد. نظریه حدوث جسمانی نفس در کلام و فلسفه، علاوه بر اشتراک در برخی لوازم، دارای پیامدهای متفاوتی همچون تفاوت در ملاک هویت شخصی است. در این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی، حدوث جسمانی نفس از دیدگاه کلام اسلامی و حکمت متعالیه مورد واکاوی قرار گرفته و نقاط تلاقی و تمایز آن دو در مبانی و لوازم برجسته گردیده است.

واژگان کلیدی: حدوث نفس، بدن، جسمانیة الحدوث، کلام اسلامی، حکمت متعالیه، حرکت جوهری.

مقدمه

متکلمان اسلامی به موضوع انسان‌شناسی و نفس‌شناسی اهمیاتی ویژه داشته و عمدتاً این مبحث را در ضمن مباحث فلسفه تکلیف و هویت مکلف و نیز ذیل مبحث معاد مطرح نموده‌اند. دغدغه اصلی متکلمان آن است که مخاطب اصلی در تکالیف الهی کیست؛ این بدن مادی جسمانی یا روح و نفس انسانی؟

در کلام اسلامی عمدتاً دو تفسیر ماده‌انگارانه و فراماده‌انگارانه از نفس مطرح بوده است؛ برای مثال، اندیشمندانی مانند هشام بن حکم، بنی‌نویخت، شیخ مفید، ابوحامد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، راغب اصفهانی و فیض کاشانی، بر تجرد و فرامادی بودن نفس تأکید داشته‌اند. از سوی دیگر، متکلمانی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوبکر باقلانی، سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلّی، بر ماده‌انگاری نفس پای فشرده‌اند.

در باب کیفیت حدوث نفس انسانی، چهار فرض قابل تصویر است: ۱- جسمانیة الحدوث و البقاء بودن نفس، ۲- روحانیة الحدوث و البقاء بودن نفس، ۳- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، ۴- روحانیة الحدوث و جسمانیة البقاء بودن نفس.

برخی از متکلمان شیعه و اهل سنت، دیدگاه نخست را برگزیده و بر حدوث و بقای جسمانی نفس تأکید دارند. حکمت متعالیه در یک بخش از ادعای متکلمان با آن‌ها همراه بوده و حدوث نفس را جسمانی می‌داند؛ اما با بخش دوم ادعای آن‌ها یعنی بقای جسمانی نفس مخالفت نموده و بر انگاره بقای روحانی نفس در عین حدوث جسمانی آن اصرار می‌ورزد. در این تحقیق به دنبال آن هستیم تا مسئله حدوث جسمانی نفس را

بر پایه دو رویکرد کلامی و حکمت متعالیه مورد بازپژوهی قرار داده و نگاه آن دو را نسبت به جسمانی بودن نفس مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم. در این باره، پرسش‌های ذیل قابل طرح است:

تفاوت جوهری دیدگاه حکمت متعالیه با دیدگاه برخی از متکلمان پیرامون حدوث جسمانی نفس چیست؟ منشأ و دلیل پذیرش دیدگاه جسمانی الحدوث بودن نفس از سوی متکلمان مسلمان چیست؟ آیا مستندات مشترکی میان این دو مکتب کلامی و فلسفی برای اثبات این مدعا وجود دارد؟

آیا صدرالمتألهین در مسئله جسمانیة الحدوث بودن نفس، متأثر از متکلمان و نحوه نگاه آن‌ها به آیات و روایات بوده است؟

آیا حدوث جسمانی نفس به معنای ماده‌انگاری هویت انسان است؟ آیا قول به جسمانی الحدوث بودن نفس با تجرد و فرامادی خواندن آن سازگار است؟ صدرالمتألهین چگونه و با چه سازوکاری میان حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، سازگاری ایجاد کرده است؟

در باب تاریخچه این موضوع باید گفت پژوهش‌های گوناگونی از زوایای مختلف در این زمینه صورت گرفته است؛ برای مثال، مقاله «بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس» که بیشتر به چالش‌های نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس پرداخته است؛ همچنین مقاله «بررسی و تحلیل جسمانیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین» که بر جنبه تفاسیر متفاوت از جسمانیت نفس متمرکز شده است؛ نیز مقاله «کارکردهای تمدنی نظریه جسمانی بودن حدوث نفس» که در آن بر مسئله حدوث جسمانی نفس از منظر عوامل جسمانی دخیل در تکامل انسان و تطبیق آن بر عامل اقتصادی تأکید شده است. اما آنچه پژوهش پیش رو را از سایر تحقیق‌های انجام گرفته در این زمینه متمایز می‌سازد، عبارت است از:

۱- تحلیل دیدگاه متکلمان مسلمان پیرامون حدوث جسمانی نفس و طبقه‌بندی آن در ضمن پنج نظریه اصلی، و نیز بیان دلایل نقلی و عقلی جسم‌انگاری نفس در نگرش متکلمان.

۲- نقطه اصلی تمایز این پژوهش، مقایسه نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»

که در حکمت متعالیه مطرح است، با نظریه جسم‌انگاری نفس در کلام اسلامی و تأکید بر «حرکت جوهری نفس» به عنوان وجه امتیاز اساسی آن دو.

۳- بیان وجوه تشابه جسمانیت نفس از دو منظر کلامی و فلسفی با گرایش حکمت متعالیه؛ این وجوه تشابه در دو سطح ادله و پیامدها مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱. دلایل حدوث جسمانی نفس در کلام اسلامی

اصل نظریه حدوث نفس مورد اتفاق همه متکلمان از جمیع فرق و مذاهب اسلامی می‌باشد. از این رو در کلام اسلامی، هیچ یک از متکلمان انگاره قدیم نفس را که افلاطون بر آن تأکید داشت، نپذیرفت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۷).

در یک تقسیم‌بندی نخستین می‌توان متکلمانی را که قائل به حدوث نفس‌اند، به دو دسته کلی تقسیم نمود:

الف) یک دسته به پیروی از حکمت مشاء، نفس را روحانی الحدوث دانسته و بر آن‌اند که نمی‌شود موجودی حادث زمانی باشد، ولی از سوی دیگر مستند به یک علت قدیم باشد؛ زیرا یا مستلزم آن است که قدیم حادث گردد و یا برعکس، حادث قدیم شود. این دسته از متکلمان، حدوث زمانی نفس را با حدوث مزاج در بدن همزمان دانسته و معتقدند که روح مجرد فرامادی به بدن تعلق نمی‌گیرد، مگر آن هنگام که مزاج معتدل در ماده بدنی فراهم شود و همین حدوث مزاج، عامل حدوث زمانی روح و تعلق آن به بدن می‌باشد. این گروه تنها خداوند را قدیم زمانی دانسته و ماسوی الله را حادث زمانی برمی‌شمرند:

«إِنَّ النَّفْسَ حَادِثَةٌ أَفَاضَ عَلَيْهَا الوجود، ذُو الْفِيضِ وَالْجُودُ وَهُوَ اللهُ تَعَالَى الْقَدِيمُ وَلَا قَدِيمَ سِوَاهُ، وَحُدُوثُهَا وَإِفَاضَةُ الْوُجُودِ عَلَيْهَا مَشْرُوطٌ بِحُدُوثِ اسْتِعْدَادِ فِي الْبَدَنِ يَقْتَضِي حُدُوثَهَا فِي وَقْتِ حُدُوثِ ذَلِكَ الْاسْتِعْدَادِ لِيَتَخَصَّصَ إِيجَادُ النَّفْسِ لَهُ (أَيَّ لِلْبَدَنِ) فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ (وَهُوَ الْاسْتِعْدَادُ الْمَذْكُورُ) حَاصِلًا، لَمْ يَكُنْ حُدُوثُ النَّفْسِ فِي الْآنِ أَوْلَى مِنْ حُدُوثِهَا فِي آنِ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ» (مکی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۱۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۵۴۷).

ب) دسته دیگر از متکلمان، حدوث نفس و روح را یک حدوث تبعی نمی‌دانند،

بلکه بر حدوث اصالی نفس پای می‌فشارند؛ بدین معنا که نفس به تبع حدوث مزاج حادث نمی‌گردد، بلکه نفس یک موجود مادی و جسمانی است و هر موجود مادی و جسمانی، حادث زمانی می‌باشد؛ پس نفس حادث زمانی است: «النفس حادثه، لأنها من جملة العالم» (علامه حلی، ۱۴۲۸: ۵۴۴؛ خوانساری، ۱۴۲۰: ۱۴۸).

این دسته دوم نیز ماسوی الله و جهان ممکنات را حادث زمانی دانسته و قدم زمانی را منحصر در واجب تعالی می‌دانند.

متکلمان برای اثبات حدوث نفس، دلایل گوناگونی ذکر نموده‌اند. مهم‌ترین استدلال آن‌ها بر حدوث نفس آن است که نفس اگر ازلی و قدیم می‌بود، یا بایستی واحد باشد یا کثیر. اگر نفس پیش از تعلق به بدن واحد باشد، پس از آنکه به بدن‌های مختلف تعلق گرفت، بایستی هر آنچه یک نفر می‌داند، دیگران نیز آن را بدانند؛ زیرا در واقع یک نفس واحدی است که به بدن‌های گوناگون تعلق گرفته است و این، خلاف واقع و وجدان است. اگر نفس پیش از تعلق به بدن کثیر و متعدد باشد، این بدان معناست که نفس پیش از بدن منقسم به اجزایی بوده است و بی‌تردید ملاک و معیار تعدد نفوس قبل از بدن بایستی ماده یا یک امر مادی باشد؛ در حالی که نفوس قبل از بدن ماده‌ای نداشته‌اند. بنابراین نفس همچون سایر موجودات مادی دیگر حادث است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۷۸-۳۸۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۵۲).

برخی همچون سعدالدین تفتازانی، دلیل حدوث نفس را -چه نفس مجرد باشد و چه مادی- قادر مختار بودن خداوند برشمرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۰-۳۲۵)؛ چون اگر نفس قدیم زمانی باشد، مستلزم آن است که خداوند فاعل مختار نباشد؛ اقتضای فاعل مختار بودن آن است که فاعل، نخست فعلی را انجام نداده باشد، سپس فعلش را ایجاد کند: «إِنَّ كُونَ الشَّيْءِ أَرْزَلِيًّا يَنْفِي افْتِقَارَهُ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۸۱/۳).

دیدگاه متکلمان معتقد به حدوث اصالی نفس را می‌توان در پنج نظریه خلاصه نمود:
 ۱- نظریه عرض بودن نفس، ۲- نظریه یکسان‌انگاری نفس و هیکل محسوس، ۳- نظریه نفس به عنوان جسم لطیف، ۴- نظریه نفس به عنوان اجزاء اصلی بدن، ۵- نفس به عنوان جزء لایتجزا.

ضرار بن عمر (۸۰-۱۳۱ ق.) در جرگه متکلمانی است که نفس آدمی را مجموعه‌ای

از أعراض همچون رنگ و شکل و بو و سردی و گرمی و مانند آن می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۸۱-۳۳۰). به وضوح می‌توان حدوث جسمانی نفس را از دیدگاه عرض‌انگاران نفس که هویت آن را مجموعه از أعراض مادی کنارهم آمده تفسیر نموده‌اند، برداشت نمود.

ابوبکر اصمّ (م. ۲۰۱ ق.) و ابوهذیل علاف (م. ۲۳۵ ق.) و ابوعلی جبائی (۲۳۵-۳۰۳ ق.) از بزرگان معتزله‌اند که حقیقت آدمی را همین هیكل متراکم محسوس و مشهود دانسته و آن را فاقد روح شمرده‌اند (همان: ۳۳۱؛ قاضی‌الجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۱۰/۱۱). جبائی برای اثبات ادعای خویش به دیدگاه لغت‌پژوهان تمسک کرده که می‌گویند: «روح انسان خارج شد»: از این رو معتقد بود که روح عرض نیست (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۴). از میان پیروان مکتب ظاهرگرایی، ابن حزم ظاهری (۳۸۴-۴۵۶ ق.) بر انگارهٔ یکسان‌انگاری نفس و بدن تأکید می‌نمود (ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۸: ۴۷/۵).

از میان متکلمان شیعه، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (م. ۳۲۰ ق.)، سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ ق.)، ابوصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷ ق.) شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی، و سدیدالدین حمّصی رازی (اوایل قرن هفتم)، ساختار وجودی انسان را همین هیكل محسوس و ساختار بدنی او می‌دانستند و بر آن بودند که تکالیف الهی متوجه همین بدن مادی است (علامه حلی، ۱۳۳۸: ۱۴۹-۱۵۰؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

پیروان دیدگاه کسانی که نفس انسان را «جسم لطیف» می‌دانند، بر آن‌اند که نفس جسم لطیفی است که در بدن سریان و جریان دارد؛ همانند سریان آب در گل، و آتش در زغال. در میان متکلمان اهل سنت، دانشمندانی همچون نظام معتزلی (م. ۲۳۰ ق.)، ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ ق.)، امام‌الحرمین جوینی (م. ۴۷۸ ق.)، فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ ق.)، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق.)، ابن قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱ ق.)، نظریه جسم لطیف بودن نفس را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۱؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۱۲/۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۸؛ ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۸: ۴۷/۵؛ امام‌الحرمین جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱۸/۲؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۱: ۲۹۲/۱۰؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۵۷).

از میان متکلمان و اندیشمندان شیعه، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق.) نفس را جسم لطیف

می دانست (طوسی، بی تا: ۴۶۸/۲).

در مورد نظریه «نفس به عنوان جزء اصلی بدن» باید گفت متکلمانی همچون محقق حلّی یا محقق اول (۶۰۲-۶۷۶ ق.) و ابن میثم بحرانی (۶۳۶-۶۹۹ ق.) معتقد بودند که نفس جزء اصلی بدن است و تا آخر عمر انسان در بدن او پایدار و باقی می ماند (محقق حلّی، ۱۴۱۴: ۱۰۶؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۰).

علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ق.) اگرچه دیدگاه‌های متفاوتی درباره ماده‌انگاری یا عدم ماده‌انگاری نفس دارد، ولی در کتاب *الاسرار الخفیة* تصریح می کند که نفس، همان اجزای اصلی بدن است که با مرگ فانی و نابود نمی شود (علامه حلّی، ۱۳۷۹: ۵۷۳).

ابن راوندی (۲۰۵-۲۴۵ ق.) در جرگه متکلمانی است که نفس انسانی را جزء لایتجزّأ می داند. منظور از جزء لایتجزّأ بودن نفس، یعنی همان جوهر فردی که انقسام ناپذیر است (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۷۰/۷). همچنین اشعری از فردی به نام «صالحی» نام می برد که معتقد بود انسان جزء لایتجزّاست و دارای ویژگی‌هایی همچون تماس بودن با اشیاء و جدا شدن از آن‌ها و حرکت و سکون می باشد. وی بر این باور بود که نفس جزئی از این بدن است که در آن حلول کرده و در قلب انسان سکنی گزیده و دارای همه اعراض مادی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۲).

خواجه نصیرالدین طوسی این چند دیدگاهی را که بر جسم‌انگاری نفس تأکید دارند، این گونه توصیف و نقد می کند:

«آنچه که هر انسانی از آن به "من" تعبیر می کند، از چهار حالت بیرون نیست: یا جسم است یا جسمانی، یا نه جسم است و نه جسمانی، یا هم جسم است و هم جسمانی. متکلمان پنداشته‌اند که این "من انسانی" جسم است؛ از این رو جمهور متکلمان بر آن‌اند که من انسانی، همین "بئیه محسوس بدنی" است، در حالی که این دیدگاهی ضعیف و نادرست است؛ زیرا این "بئیه بدنی" همواره در حال دگرگونی و تغییر و انتقال از کوچکی به بزرگی و از لاغری به چاقی است، در حالی که هویت انسان و شخصیت او در همه این مراحل و حالت‌ها باقی و مستمر است. اگر منظور از من، همان قید "محسوس" باشد، این نیز نادرست است؛ زیرا محسوسات عبارت‌اند از رنگ و شکلی که قائم به آن شخص خارجی است، در حالی که انسان تنها همین شکل و رنگ نیست، والا بایستی اعضا و اجزای داخلی بدن انسان که دیده نمی شود، بیرون

از هویت حقیقی انسان باشد. بنابراین هویت و شخصیت انسان محسوس نیست. برخی پنداشته‌اند که آن "من انسانی" اجزاء اصلی بدن انسان است که از اول تا آخر عمر انسان باقی و ماندگار می‌باشد. ابن راوندی معتقد است که آن جزء اصلی در قلب انسان است و حرکت نمی‌کند. برخی معتقدند که این جزء اصلی، همان جسم لطیف ساری در بدن، یا روح دماغی، یا اخلاط چهارگانه است. اما کسانی که معتقدند "من" جسم نیست، بلکه جسمانی است، آن را عبارت از مزاج و اعتدال اخلاط چهارگانه دانسته‌اند. در مقابل، فلاسفه بر آن‌اند که من و هویت انسانی، نه جسم است و نه جسمانی» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۷۸-۳۸۳).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان حدوث جسمانی نفس از منظر متکلمان را این‌گونه در قالب شکل اول منطقی بیان نمود: نفس انسانی موجودی جسمانی است (صغری) و هر موجود جسمانی حادث زمانی است (کبری)؛ بنابراین نفس انسانی حادث زمانی است (نتیجه). صغرای این استدلال در پنج نظریه ماده‌انگاران مذکور تجلی یافته است و کبری آن مورد پذیرش همه متکلمان و فلاسفه می‌باشد.

شایان توجه اینکه خاستگاه جسم‌نگاری نفس و حدوث جسمانی آن در کلام اسلامی را بایستی در نگاه نص‌گرایانه برخی از متکلمان جستجو نمود؛ نگاهی که تلاش می‌کند آموزه‌های بنیادین را با سنجه قرآن و سنت بسنجد تا برهان و دلیل عقلی؛ برای نمونه، در برخی روایات واژه «روح» از ریح به معنای باد گرفته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹/۵۸). همچنین در برخی مجامع روایی اهل سنت، روایاتی بیان شده که می‌گوید روح مؤمن پس از مرگ در چینه‌دان پرندگان سبزرنگ قرار می‌گیرد (امام‌الحرمین جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۱: ۲۹۲/۱۰).

از سوی دیگر، متکلمان وصف «تجرد» و فرامادی بودن را منحصر در واجب‌الوجود می‌دانند؛ زیرا تنها او را قدیم زمانی می‌دانند و ماسوی الله را حادث زمانی، از این رو برای پرهیز از افتادن در ورطه تشبیه و تجسیم خداوند، نفس انسانی را مادی و جسمانی تعریف نموده‌اند تا یک بینونت عزلی میان خالق و مخلوق ترسیم کنند. از آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: کاسته شدن قسمتی از روح با قطع عضو بدنی، و درهم‌تیدگی جسم لطیف با بدن، اشتقاق ماده روح از ریح و باد هوا، قرار گرفتن

روح در چینه‌دان پرندگان، سریان روح در بدن همچون سریان روغن در زیتون، همگی گواه بر هویت مادی و جسمانی نفس دارد و نشانگر حدوث جسمانی آن‌هاست.



۲. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

ملاصدرا همچون همه متکلمان، نفس را حادث دانسته نه قدیم، و برای اثبات حدوث نفس به بطلان تناسخ تمسک جسته، معتقد است که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا در بدن دیگر موجود است که این موجب تناسخ می‌شود و یا نفس از تعلق به همه بدن‌ها پیراسته است؛ در این صورت اگر به بدنی تعلق بگیرد، مستلزم عروض تجدد و دگرگونی زمانی بر موجودی خواهد شد که فراتر از جهان ماده و حرکت و استعداد است، و این نیز محال می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴: ۵۳۷).

صورت دومی که در این استدلال فرض شده، ناظر به این قاعده فلسفی است که «کُلُّ حادثِ زمانیِّ مسبوقِ بمادّةٍ ومُدّةٍ» (همو، بی‌تا: ۳۷). بنابراین اگر نفس پیش از تعلق به بدن موجود باشد، عروضش به بدنی خاص، مستلزم عارض شدن تغییر و تبدل در موجود مجرد محض خواهد شد و این با قاعده مذکور منافات دارد.

صدرالمتألهین با نظریه «روحانیة الحدوث بودن نفس» مخالفت نموده است؛ زیرا این انگاره را با سه اشکال اساسی مواجه می‌دانسته است:

- ۱- تجرد و بساطت ذات نفس با حدوث زمانی آن ناسازگار است.
- ۲- حدوث روحانی نفس در تناقض با تعلق نفس به بدن و تأثیرپذیری آن از بدن است؛ از این رو حالات‌های بدنی همچون سلامتی، بیماری، لذت و درد جسمانی، با حدوث روحانی نفس در تنافی است.
- ۳- حدوث روحانی نفس و تجرد ابتدایی آن با تکثر عددی نفس بر حسب تکثر بدن‌ها مغایرت دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۸).

از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس در آغاز افاضه‌اش به بدن، صورت برای موجودات جسمانی بوده و منطبق در ماده است؛ یعنی همان گونه که مراحل پیش از افاضه نفس، جسمانی و مادی بود، وجود نفس که به ماده مستعد افاضه می‌گردد، جسمانی خواهد

بود؛ همچون صورت محسوس و خیالی. نفس از اول آفرینش خود، صورت عقلی و مجرد برای چیزی نبوده است؛ یعنی حدوثش حدوثی روحانی و فرامادی نمی‌باشد؛ زیرا محال است که از اجتماع یک صورت عقلی مجرد با ماده جسمانی - بدون اینکه مراحل استکمال و ترقی را طی کند-، یک نوع جسمانی جدیدی پدید بیاید، و این نزد ملاصدرا از محال‌ترین محال‌ها به شمار می‌آید؛ زیرا ماده قریبه یک چیز باید از جنس صورت آن باشد؛ چرا که نسبت صورت به ماده همچون نسبت فصل محصل است برای جنس قریب. از این رو، نفس در آغاز آفرینش و فطرت خود یک صورت مادی و جسمانی مانند همه موجودات جهان مادی است؛ با این تفاوت که قوه و استعداد سلوک تدریجی به جهان ملکوت را دارد. بنابراین نفس در آغاز آفرینش، یک صورت مادی و جسمانی از جنس همین جهان مادی است؛ اما استعداد سلوک و ارتقاء تدریجی به جهان ملکوت را دارد و می‌تواند صورت‌های مجرد عقلی را دریافت کند (همان: ۳/۳۳۰).

تبیین ملاصدرا از نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» آن است که: عقل منفعل در انسان، آخرین مرتبه معانی جسمانی و نخستین مرتبه معانی روحانی است؛ از این رو، نفس انسانی گویی صراطی کشیده شده بین دو جهان جسمانی و روحانی است؛ نفس انسانی از یکسو دارای فعلیت و صورت حیوانی، و از سوی دیگر واجد ماده و استعداد تبدیل شدن به فرشته و ملائکه است (همو، ۱۴۰۴: ۵۳۷).

صدرالمتألهین در پرتو نظریه حرکت جوهری معتقد است نفسی که در ابتدای خلقتش جوهری جسمانی است، سریع‌ترین جسم از جهت دگرگونی و تحوّل و استکمال در مراتب خویش است. ایشان برای نفس، سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلی را برمی‌شمرد و بر آن است که نفس در آغاز تکوّن و آفرینش خود، پایان جهان محسوسات و آغاز جهان روحانی و فرامادی است. از این رو، نفس از یکسو صورت همه قوه‌ها و استعدادهای جهان ماده است، و از سوی دیگر ماده همه صورت‌های جهان آخرت می‌باشد. بنابراین نفس نقطه تلاقی دو دریای جسمانیات و روحانیات قلمداد می‌شود، و اینکه نفس پایان معانی جسمانی است، خود دلیل بر آن است که او آغاز معانی روحانی است (همو، ۱۴۰۲: ۲۴۲).

ملاصدرا در جایی دیگر می گوید:

«إنّ النفس حين حدودها نهاية الصور المادّيات وبداية الصور الإدراكيّات، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانيّة وأول اللبّوب الروحانيّة» (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۸).

تفاوت جوهری و بنیادین «جسم» در جسمانی بودن نفس از یکسو و جسم در سایر اجسام از سوی دیگر، آن است که جسم در حدوث جسمانی نفس یعنی جسمی با ظرفیت و توانایی و کشش کمالات نهفته و پنهان که می تواند در اثر حرکت جوهری و تکامل ذاتی به شکوفایی و فعلیت رسیده و کمالاتی از او سر برآورد. به بیان دیگر، مادی بودن نفس یعنی اینکه نفس در اصل پیدایش خود عین ماده بوده و سپس تلطیف و پیراسته از ماده شده و به حقیقتی مجرد تبدیل می گردد:

«إنّ النفس بحسب أوائل تكوّنها وحدوثها، حکمها حکم الطبايع المادّية التي تفتقر إلى مادّة مبهمّة الوجود فهي أيضًا تتعلّق بمادّة بدئيّة مبهمّة الوجود حيث يتبدّل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير» (همان: ۳۲۵/۸).

پرسش مهم آن است که پیوند میان نفس در مرتبه طبیعی و جسمانی با بدن در همان آغاز آفرینش چیست؟

از پاره ای عبارات صدرالمتألهین برمی آید که نفس صورتی مادی و جسمانی است که به بدن افاضه می گردد (همان: ۳۳۰/۳). از برخی دیگر از سخنان ایشان استفاده می شود که نفس در نخستین مرحله آفرینشش موجودی ضعیف است که در قوام خود و نیز در ادراکاتش از بدن مادی بی نیاز نیست. از این رو، نفس در عین نیاز به بدن، وجودی مغایر با وجود بدن دارد (همان: ۴۲۵/۶).

اگر طبیعت هر چیزی را مبدأ قریب آن بدانیم، مبدأ قریب نفس در آغاز آفرینش، همان طبیعت جسمانی است که به آن قوه مزاجی گویند. ملاصدرا بر پایه تشکیک مراتب وجود، نفس انسانی را حقیقتی مشکک و ذومراتب دانسته، معتقد است که مرتبه جسم مطلق و هیولی تنها ویژگی قابلیت امتداد و گسترده گی در جهات سه گانه طول و عرض و عمق است. نفس از این جهت، خاستگاه استعداد و جهل و ناداری و نیز عدم اجتماع و حضور و وحدت است، و این بدان سبب است که هر جزئی از جزء دیگر پنهان و غایب است. سپس مرتبه جسم طبیعی که مبدأ کیفیات فعلی و انفعالی است، همچون

جواهر معدنی، سپس مرتبه جسم نباتی قرار دارد که منشأ پیدایش حرکت و نمو و طلب غذاست؛ مانند نطفه‌ای که قوه جذب و رشد در او به فعلیت رسیده است، زیرا تبدیل به مضغه شده است. سپس مرحله نفس حیوانی است که ملاصدرا از آن به «الجسد الحیوانی» تعبیر می‌کند و اثر ظاهرشده از آن ادراک حسی و حرکت ارادی است؛ مانند طفلی که به دنیا آمده است. سپس مرتبه نفس انسانی است که دارای قوه تمییز میان سود و زیان، و خیر و شر می‌باشد (همو، ۱۳۰۲: ۳۱۳).

پس از تبیین دیدگاه متکلمان و دیدگاه حکمت متعالیه درباره حدوث جسمانی نفس، به تحلیل تطبیقی میان این دو رویکرد می‌پردازیم:

۳. بررسی تطبیقی حدوث جسمانی نفس

نگرش جسمانی به حدوث نفس در کلام اسلامی و حکمت متعالیه دارای نقاط اشتراک و امتیاز گوناگونی است که در ذیل، مورد واکاوی و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱- دیدگاه حکمت متعالیه پیرامون جسمانیة الحدوث بودن نفس بر بنیان‌ها و مبانی خاصی همچون اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری نفس، و اتحاد عاقل به معقول استوار است. در حالی که دیدگاه متکلمان مسلمان در باب جسمانی بودن نفس بر مبانی متفاوتی تکیه زده است؛ مبانی همچون اشتراک لفظی وجود، اصالت ماهیت، بینونت عزلی میان خالق و مخلوق، اختصاص تجرد به خداوند، نگرش نص‌گرایانه به برخی انگاره‌های اعتقادی که تنها با ابزار عقل و برهان و استدلال عقلی قابل تحلیل می‌باشد، مانند همین موضوع تجرد و مادیت نفس. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بنیان‌های هستی‌شناسی حدوث جسمانی نفس از منظر این دو مکتب کلامی و فلسفی متفاوت بوده، اگرچه در نتایج و ثمرات مشترک هستند.

۲- بر پایه دیدگاه حکمت متعالیه، مرز میان ماده و مجرد، بدن و روح، دنیا و آخرت برداشته شده و این دوگانگی‌ها در یک وحدت اتصالی هضم گردیده است. بر این اساس، روح خود عالی‌ترین محصول ماده است؛ یعنی زاییده یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق این دیدگاه، هیچ گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراء الطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود، تبدیل

به موجود غیر مادی شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۸/۱).

صدرالمتألهین به زیبایی این تکامل جوهری ماده و جسم را توصیف می‌کند:

«اللفظة قد فاضت عليها من المبدء الفعّال کمالات متعاقبة جوهریة: أولها كالصورة المعدنیة وهی الحافظة للتركيب والمفیده للمزاج، وثانیها الصور النباتیة، وبعدها الجوهر الحيوانی، وهكذا وقع الاشداد فی الوجود الصوریّ الجوهریّ إلى أن تجرّد وارتفع عن المادّة ذاتاً ثم إدراکاً وتدییراً وفعلاً وتأثیراً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۷/۸).

در حالی که چنین نگاه پویا و زنده‌ای به ماده و جسم در دیدگاه متکلمانی که نفس را جسمانی الحدوث می‌دانند، مطرح نبوده و جسم را متحرک و پویا و درون‌زا نمی‌دانند و این، یکی از تفاوت‌های جوهری میان این دو مکتب فکری است.

۳- از همین جا دانسته می‌شود جسمی که حکمت متعالیه آن را خاستگاه و منشأ حدوث نفس انسانی برمی‌شمرد، در سرشت و ذات خود با جسمی که دیدگاه کلامی بر آن تأکید دارد، متفاوت است؛ جسم از دیدگاه حکمت متعالیه، استعداد و قابلیت تبدیل و تحوّل به امری فرامادی و مجرد را دارد. هر ماده‌ای قابلیت مفارقت شدن و کشش فرامادی شدن را ندارد و تنها ماده انسانی می‌تواند آینه فیوضات و رشحات عالم ملکوت و عقول گردد:

گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض

ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

این در حالی است که جسم و ماده بدن انسان از دیدگاه متکلمان، فاقد چنین ظرفیت و استعداد شگفت‌انگیزی می‌باشد؛ علاوه بر اینکه حرکت جوهری نفس در منظومه فکری کلامی مطرح نبوده و متکلمان تنها حرکت را در اعراض می‌پذیرند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱۴۱/۲).

۴- از دیگر تفاوت‌های بنیادین میان نگرش کلامی و فلسفی به حدوث جسمانی نفس، مسئله «ملاک هویت شخصی» است. پرسش مهم در باب هویت شخصی آن است که بر اساس چه معیاری می‌توان حکم نمود که انسان در ظرف زمانی آخرت بعینه همان انسان در وعاء زمانی دنیاست؟ این‌همانی هویت انسان را با چه میزان و سنجه‌ای می‌توان اثبات نمود؟

میان اندیشمندان، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است؛ برخی متکلمان ملاک هویت شخصی و معیار تشخیص او را اجزای اصلی در بدن او می‌دانند که تا ابد باقی و جاودان است و این اجزای اصلی، هویت ثابت و مستمر انسان را تأمین می‌کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۹۲/۲).

اما بر پایه حکمت متعالیه، معیار ثبات شخصیت و هویت انسان، همان مرتبه تجرد و فرامادی بودن هویت انسان است که از آن به نفس مجرد تعبیر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۸/۳).

۵- شایان ذکر آنکه نباید از دلایل نقلی مشترک میان حکمت متعالیه و نگرش متکلمان غفلت ورزید؛ هر دو مکتب فکری برای اثبات یا تأیید حدوث جسمانی نفس به یک دسته آیات و روایات تمسک جسته‌اند. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید:

«فانظر إلى صورة الأرض التي هي مقرّ جسدك وأمّ بدنك الذي كان في بطنها أولاً ثمّ تولّد منها ثمّ يعود إلى بطنها تارة أخرى، كما قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾» (همان: ۱۳۴/۷).

ایشان تصریح می‌کند که خداوند در موارد گوناگونی در قرآن کریم، سخن از عناصری به میان آورده که انسان را از آنها آفریده است؛ در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ (آل عمران/ ۵۹) که اشاره به مبدأ پیدایش نخستین نفس دارد، در جای دیگر می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ (انعام/ ۲) که اشاره به جمع میان خاک و آب دارد، در جای دیگر می‌فرماید: ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/ ۲۱) که اشاره دارد به گلی که به وسیله هوا متغیر شده، و در موضعی دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (صافات/ ۱۱) که اشاره به گلی دارد که به حالت اعتدال رسیده و مستعد قبول صورت است، و نیز می‌فرماید: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (رحمن/ ۱۴) یعنی گلی که در اثر آتش و حرارت شبیه کوزه گردیده است، تا برسد به آیه کریمه ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا الطُّفْلَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون/ ۱۴) که حقیقتی متمایز از مراحل سابق تکون یافت به نام روح (همو، ۱۴۰۱: ۱۲۸).

همچنین شیخ طوسی برای اثبات حدوث جسمانی نفس، به آیه کریمه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/ ۲۳) استناد نموده و معتقد است که انسان همین جسم

محسوس مادی است؛ زیرا او از نطفه و از عصاره و خلاصه گِل آفریده شده و این انگاره که آدمی از جوهری بسیط آفریده شده و ترکیب‌ناپذیر و تجزیه‌ناپذیر است، مردود می‌باشد (طوسی، بی‌تا: ۳۵۳/۷).

۶- از دیگر نقاط اشتراک میان دیدگاه ملاصدرا و متکلمان، دلیل مشترک عقلی است که هر دو برای اثبات حدوث جسمانی نفس اقامه نموده‌اند و آن اینکه: اگر نفس، مادی و منطبع در بدن نیست، پس چرا نفس بدن خاصی را به کار می‌گیرد و به بدن خاصی تعلق دارد، نه بدن دیگری؟! در حالی که نفس نسبتش با همه بدن‌ها یکسان است؛ زیرا نفس مجرد است و در بدن خاصی حلول نکرده و منطبع نشده است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۹۱/۱).

صدرالمآلهین نیز بر آن است که وجه اختصاص یک نفس به بدنی خاص، نه به سایر بدن‌ها، به خاطر پیوند ذاتی میان نفس با بدن مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۹/۹). آنچه مصحح و مجوز تعلق نفسی خاص به بدنی خاص می‌شود، وجود پیوند ناگسستنی و تنگاتنگی است که میان نفس و بدن برقرار است. شایان ذکر است که حتی بوعلی سینا که باور به انگاره حدوث روحانی نفس دارد، معتقد است که نفس انسانی اگرچه قائم به خویش و منطبع در ماده نیست، اما نمی‌تواند از بدنی به بدن دیگر منتقل شود؛ زیرا هر نفسی بهره‌مند از یک مخصص (وجه اختصاص) برای تعلق به بدنی خاص می‌باشد، به گونه‌ای که مخصص این نفس، غیر از مخصص نفس دیگر است؛ بنابراین به خاطر یک نسبتی نفس به بدن خاصی تعلق دارد که ما آن نسبت را نمی‌دانیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵).

۷- یکی دیگر از نقاط مشترک میان حکمت متعالیه و رویکرد کلامی، پیامدها و لوازم معرفتی و اعتقادی مشترکی است که بر حدوث جسمانی نفس مترتب می‌گردد. یکی از مهم‌ترین این نقاط، پاسخ به مسئله پیوند نفس و بدن است. منتقدان نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن، این پرسش را مطرح می‌کنند که چگونه یک جوهر مجرد محض با یک جوهر مادی و جسمانی محض در ارتباط است؟ بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، این اشکال به آسانی برطرف می‌گردد؛ زیرا نفس و بدن در آغاز آفرینش، دو جوهر کاملاً متمایز و بیگانه از یکدیگر نیستند، بلکه نفس منطبع

در ماده و جسمانی است، چنان که بدن نیز جوهری جسمانی است. از این رو، حکمت متعالیه در پرتو حرکت جوهری نفس، هویت انسان را یک وحدت اتصالی ذو مراتب می‌داند که از بدن شروع شده و تا مجرد محض پیش می‌رود. در این میان، مراتب و طیف‌هایی از مراتب برزخی و مثالی وجود دارد که مصحح پیوند میان دو مرتبه مادی و مجرد محض است. حکیم سبزواری تجرد مثالی و برزخی نفس را نشئت گرفته از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آن می‌داند:

«التحقیق أنّ المتخیلة لها نوع تجرد عن المادّة، و الروح الدماغیّ مظهر لها، و السرفی السرایة ما مرّ، أنّ النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء، و أنّها ذات مراتب، و النفس كلّ القوى، و الأصل المحفوظ فیها، فیسری صفة بعض المراتب، و لو كان من أدنی الأَدانی إلى البعض الآخر، و لو كان من أعلى الأَعالی» (سبزواری، ۱۴۲۱: ۲۴۳/۵).

نتیجه‌گیری

- ۱- دو مشرب کلامی و حکمت متعالیه در اصل حدوث جسمانی نفس اتفاق نظر دارند؛ اما ادله هر یک بر این مدعا متفاوت است.
- کلام اسلامی قدیم بودن نفس را در تنافی با قادر مختار بودن خداوند دانسته و از این رو آن را نفی می‌کند، همچنین توالی فاسدی بر قدیم بودن نفس نیز بار می‌کند. اما حکمت متعالیه، قدیم بودن نفس را مستلزم تناسخ یا تغیر در موجود مجرد می‌داند؛ لذا آن را مردود می‌شمرد. در کلام اسلامی، دو رویکرد تبعی و اصالی به حدوث نفس مطرح است که هر دو بر انگاره حدوث جسمانی نفس تأکید دارند. نگرش غالب در کلام اسلامی، هویت جسمانی و مادی بودن نفس است که در پنج نظریه جلوه‌گر می‌باشد: عرض بودن نفس، یکسان‌انگاری نفس با هیکل محسوس، نفس به عنوان جسم لطیف، نفس به عنوان اجزاء اصلی بدن، نفس به عنوان جزء لایتجزا.
- ۲- تفاوت عمده نگرش کلامی به حدوث جسمانی نفس با نگرش فلسفی به آن را باید در موارد ذیل جستجو کرد:

الف) رویکرد نص‌گرای افراطی به هویت نفس؛

ب) مبانی هستی‌شناختی متفاوت همچون اصالت ماهیت، بینونت عزلی میان خالق

و مخلوق، و نفی حرکت جوهری؛

ج) منحصر نمودن وصف «تجرد» در خداوند متعال؛

د) استناد به معانی لغوی نفس و روح در هویت‌شناسی آن.

حکمت متعالیه نیز در پرتو مبانی هستی‌شناسی خاص خود، همچون اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری، بر نظریه جسمانیة الحدوث پای فشرده و نفس را در حدوثش منطبع در ماده و جسم می‌داند.

۳- دو نگرش کلامی و فلسفی در باب حدوث جسمانی نفس دارای نقاط اشتراکی نیز هستند که عبارت‌اند از:

الف) حلّ اشکال دوگانه‌انگاری میان نفس و بدن که از آن به «مسئله نفس و بدن» تعبیر می‌شود، و آن عبارت است از اینکه چگونه یک جوهر کاملاً مادی همچون بدن با یک جوهر کاملاً مجرد و فرامادی به نام نفس و روح مرتبط است؟ اگر حدوث نفس را جسمانی و مادی بدانیم، این مشکل از اساس مرتفع می‌گردد.

ب) از جمله ادله عقلی مشترک میان دو رویکرد کلامی و حکمی، نیازمندی اختصاص نفسی خاص به بدن خاص است؛ اینکه مصحح اختصاص این نفس به این بدن خاص چیست، یکی از دلایل عقلی مشترک حدوث جسمانی نفس به شمار می‌آید.

ج) استناد به ادله لفظی مشترک از قرآن کریم همچون آیه کریمه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/ ۲۳)، برای اثبات حدوث جسمانی نفس، از جمله ادله مشترک میان دو مشرب کلامی و حکمی به شمار می‌آید.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیة حرانی، ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق محمد رشاد سالم، عربستان سعودی، جامعه محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۳. ابن حزم اندلسی ظاهری، ابومحمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، تصحیح عبدالرحمن خلیفہ، عربستان سعودی، جامعه محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۳۴۸ ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبۃ الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن قیم جوزیہ، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر دمشقی، الروح، تعلیق ابراہیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
۶. ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، قم، کتابخانہ آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۷. ابوصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین بن عبیدالله، تفریب المعارف، قم، الہادی، ۱۴۰۴ ق.
۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاينز، ۱۴۰۰ ق.
۹. امام‌الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبدالله شافعی، کتاب الارشاد الی قواطع الادلہ فی اصول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، چاپ افست قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، شرح المواقف، چاپ افست قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۲. حمصی رازی، سدیدالدین محمود، المنقذ من التقليد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. خوانساری، آقاجمال، الحاشیة علی حاشیة الخضرى علی شرح التجريد، تصحیح رضا استادی، قم، کنگرہ بزرگداشت آقا حسین خوانساری، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. سبزواری، ملاہادی بن مہدی، شرح المنظومہ، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زادہ آملی، تہران، ناب، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نہج المسترشدين، تحقیق سیدمہدی رجائی، قم، کتابخانہ آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. شریف مرتضی علم‌الہدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی اشکور، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تہران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران، ۱۴۰۱ ق.
۱۸. ہمو، الحاشیة علی الہیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۱۹. ہمو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. ہمو، العرشیہ، تصحیح غلام حسین آہنی، تہران، مولی، ۱۴۰۲ ق.
۲۱. ہمو، مجموعۃ الرسائل التسعہ، قم، مکتبۃ المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۲۲. ہمو، مفاتیح الغیب، تہران، مؤسسۃ الدراسات الثقافیہ، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. صفّدی، صلاح‌الدین خلیل بن آیبک، کتاب الوافی بالوفیات، تحقیق احمد ارناؤوط و ترکی مصطفی،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. علامه حلی، جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. همو، *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ق.
۲۷. همو، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیلنا، ۱۴۲۸ ق.
۲۸. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۸ ق.
۲۹. همو، *نهایة المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۳۱. همو، *المحصّل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار اسدآبادی، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج فنوتی، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة، ۱۹۶۵ م.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. مکی عاملی، سیدحسین یوسف، *الاسلام و التناسخ*، بیروت، دار الزهراء علیها السلام، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. همو، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

جایگاه زبان در علم مدنی فارابی*

□ محمدرضا قائمی نیک^۱

چکیده

پس از تحول زبان‌شناسی فلسفی در قرن بیستم و پیدایش و تکامل مکاتب فلسفه تحلیل زبانی، نظریات علوم اجتماعی نیز در ارتباط با «زبان» مطرح شده و با نظر به وجه نمادین معانی زبانی، به عنوان نظریه فرهنگی نیز شناخته می‌شوند. با این حال، ابونصر فارابی از یکسو علم مدنی را به مثابه یک نظریه اجتماعی که دربارهٔ مُدن و اُمم است، تعریف کرده و از سوی دیگر در بخش علم اللسان کتاب احصاء العلوم و با تفصیل بیشتری در کتاب الحروف، مخصوصاً در فصل دوم، اُمم و مُدن را در پیوند با زبان و تکامل صناعات زبانی توضیح می‌دهد. مسئله تحقیق پیش رو، تحلیل نسبت زبان، امت و مدینه در فلسفه فارابی است. در این مقاله، نخست توضیح فارابی دربارهٔ علم مدنی و ویژگی مدن و اُمم از نظر او بیان گردیده و سپس به تحلیل نسبت میان زبان، اُمم و مدن در نظر فارابی پرداخته شده است. ماحصل تحقیق آن است که فارابی، تکامل اُمم را با تکامل

صناعات زبانی پیوند زده و در مرحله‌ای از تکامل صناعات زبانی، بر رابطه فلسفه و دین تأکید می‌کند. به تبع این تفسیر، او از لفظ ملت به جای امت بهره می‌گیرد. نکته دیگر اینکه فارابی علی‌رغم پذیرش رابطه زبان و امت، به جهت تکیه بر ارتباط ملت و فلسفه، در نظام فکری خود گرفتار نسبی‌گرایی زبان‌شناختی نشده است. **واژگان کلیدی:** ابونصر فارابی، کتاب الحروف، زبان، علم مدنی، کلام، فقه.

۱. مقدمه

در میان پژوهشگران از جمله در آثار زیر، اجماعی وجود دارد مبنی بر اینکه سنت چرخش زبانی فلسفی در قرن بیستم، با طرح دیدگاه فلسفه تحلیل زبانی مخصوصاً آراء ویتگنشتاین متقدم یا متأخر و دیدگاه هرمنوتیک در آراء هایدگر و متأثرین از او همچون گادامر، دریدا، ریکور و نظایر آن‌ها پا به عرصه گذاشته است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳۱-۲۹۱؛ خاتمی، ۱۳۸۲: ۱۳۳-۱۸۴). هرچند درباره معنای و چیستی زبان، میان نگاه هرمنوتیکی و تحلیل زبانی، تمایزهای بسیاری وجود دارد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶: ۲۹۱؛ خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۰-۵۵؛ سرل، ۱۳۸۵: ۱۶-۳۰)، اما از حیث تحول نگاه فلسفی نسبت به آراء فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل و نظایر آن‌ها، چرخش زبان‌شناختی به معنای آن است که موطن هستی، زبان است.

«زبان همان نقشی را که کوژتوی دکارتی در فلسفه‌های معرفتی به عهده دارد، در فلسفه‌های زبان ایفا می‌کند، زیرا همان طور که کوژتوی دکارتی یک سوژه مدرک در مقابل جهان بود، زبان در فلسفه‌های زبان نیز در برابر جهان قرار دارد» (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

به تعبیری دیگر:

«کانت با طرح انقلاب کوپرنیکی، توجه فلسفه را از جهان یا متعلق‌شناسایی^۱ به انسان یا فاعل‌شناسا^۲ معطوف گردانید و ویتگنشتاین نیز توجه فلسفه را از فاعل‌شناسا به زبان آورد.... او تأملات معناشناختی زبانی را جایگزین تأملات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گرداند» (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۵).

1. Object.
2. Subject.

ویتگنشتاین متقدم، تراکتاتوس را با جمله مشهور «مرزهای زبان من، به معنای مرزهای جهان من است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۸۹) آغاز کرد و البته مرادش از زبان، گزاره‌های منطقی زبان بود.

«گزاره، تصویر واقعیت است؛ زیرا که در صورت فهمیدن معنی گزاره، می‌توان وضعی را که مجسم می‌کند، به جا آورد و گزاره را می‌فهمیم، بی‌آنکه معنی‌اش را به ما توضیح داده باشند» (همان: ۳۴).

گادامر نیز معتقد بود:

«دیدگاه اساسی هستی‌شناختی، آن است که هستی، زبان است» (Gadamer, 2004: 487).

هرچند زبان را هرمنوتیکی و به جای تأکید بر گزاره، با ابتدای بر گفتار^۱ توضیح می‌داد.

«شکل زبانی و محتوای سنتی در یک تجربه هرمنوتیکی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند» (Ibid.: 441).

این تحولات فلسفی در سنت چرخش زبانی قرن بیستم، در علوم اجتماعی نیز بازتاب یافت. پل ریکور، هرمنوتیک را به مثابه بنیانی برای علوم انسانی و علوم اجتماعی معرفی کرده و «کنش معنادار [وبری] را به مثابه متن» در معرض تفسیر هرمنوتیکی قرار داده است (Ricoeur, 1981: 159-165). میشل فوکو به واسطه تحلیل گفتمان، قلمرو حیات اجتماعی را ذیل رابطه قدرت - دانش و با بهره‌گیری از گفتمان‌های متشکل از «کنش‌های کلامی» توضیح می‌دهد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۵۲-۱۵۵) و یا پیتر وینچ و راجر ترینگ، امر اجتماعی را با بهره‌گیری از نگاه ویتگنشتاینی مورد تحلیل قرار داده‌اند (ترینگ، ۱۳۸۶: ۵۲).

به علاوه، این تحول زبان‌شناختی و ماهیت «نمادین» زبان باعث شده است تا بعضاً نظریات اجتماعی را که در پیوند با زبان شکل می‌گیرند، به عنوان نظریات فرهنگی قلمداد کنند (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۲۰۸). با این حال، از آنجا که زبان و معانی زبانی در این نظریات، صرفاً امری وابسته به فرهنگ است و از فرهنگی به فرهنگ دیگر،

1. Speech.

شاهد معانی متفاوت اجتماعی هستیم، این دست نظریات گرفتار نسبی‌گرایی فرهنگی خواهند شد. در این نظریات به دلیل آنکه زبان، با قلمرو ماوراء فرهنگ بشری پیوندی ندارد، هر نشانهٔ زبان‌شناختی در هر فرهنگی، متناسب با همان فرهنگ معنا پیدا می‌کند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متمایز می‌شود. در این دست نظریات، همان‌طور که نظریات تحلیل گفتمان با نشانه‌شناختی به خوبی نشان می‌دهند، معانی زبانی نسبی می‌شوند و هیچ نقطهٔ اشتراک فرهنگی میان فرهنگ‌های مختلف باقی نمی‌ماند (همان: ۱۷۵-۲۳۹).

با نظر به این رابطهٔ زبان و جهان اجتماعی در نظریات متأخر علوم اجتماعی در جهان غرب که تفصیل آن، خارج از موضوع این مقاله است، به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان را بازخوانی کنیم، احتمالاً باید به دنبال توضیحی دربارهٔ رابطهٔ جهان اجتماعی مدّ نظر متفکران مسلمان و زبان‌شناسی آن‌ها باشیم. این نکته، مهم‌ترین ضرورت مقالهٔ پیش‌روست که در آن سعی خواهیم کرد با مراجعه به آراء ابونصر فارابی و نظریهٔ او دربارهٔ علم مدنی، جایگاه زبان را در آن مورد تأمل قرار دهیم. فارابی در توضیح شکل دیگری از حیات اجتماعی، با تأکید بر مفاهیمی همچون امت و پس از آن ملت، به توضیح «علم‌اللسان» می‌پردازد و در کتاب *الحروف*، مبتنی بر مبانی حکمت اسلامی، به «پیدایش حروف امت و واژگان آن»، «اصل و ریشهٔ زبان امت و تکامل آن» و «اختراع نام‌ها و انتقال آن‌ها» پرداخته و سعی کرده رابطهٔ زبان و امت یا ملت را به مثابه اشکالی از حیات اجتماعی یا به تعبیر دقیق‌تر، حیات فرهنگی توضیح داده و تبیین کند. با این حال در توضیح فارابی از رابطهٔ زبان و اُمم، بر خلاف توضیح نظریات اجتماعی و فرهنگی غربی، گرفتار نسبی‌گرایی نخواهیم شد؛ زیرا از نظر فارابی، معانی زبانی در امت‌ها به دلیل ارتباط وثیقی که با فلسفه و دین پیدا می‌کنند، با حقایق ازلی ارتباط دارند و متأثر از معانی فراتر از فرهنگ بشری هستند.

ما در این مقاله سعی خواهیم کرد ابتدا درک فارابی از حیات مدنی را - که او آن را به تبع تلاش برای توضیح مدینه‌های فاضله یا غیر فاضله، ذیل «علم مدنی» صورت‌بندی کرده است- ترسیم کنیم. پس از آن می‌کوشیم تا از خلال ماهیت مدینه در نظر فارابی که معطوف به مفهوم امت یا ملت می‌شود، جایگاه زبان را در نظر او ترسیم کنیم. در نتیجه‌گیری اشاره خواهد شد که فارابی با تلقی‌ای از زبان که در چارچوب حکمت

اسلامی می‌گنجد، از یکسو امکان فهم فرهنگ را به مثابه قلمرو نمادین حیات مدنی مهیا ساخته و از سوی دیگر، گرفتار نسبی‌گرایی فرهنگی نشده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

توجه فارابی به زبان، بر خلاف توضیح او از طبقه‌بندی علوم یا فلسفه سیاسی او، کمتر مورد توجه اهل تحقیق قرار گرفته است. با این حال، اندک مقالاتی نظیر «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشه ابونصر فارابی» (قرشی، ۱۳۹۱) و عمدتاً با تکیه بر توضیح فارابی در *احصاء العلوم*، به مشابهت و تفاوت‌هایی پرداخته که فارابی میان علم نحو و منطق نهاده است و بر خلاف موضوع مقاله حاضر، اساساً به رابطه علم مدنی و زبان توجهی نداشته است. دو مقاله دیگر با عناوین «ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی» (خبازی کناری و راهبار، ۱۳۹۸) و «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی» (راهبار و خبازی کناری، ۱۳۹۹) نیز عمدتاً به طرح این ایده پرداخته‌اند که فارابی با تکیه بر رابطه لفظ و ذهن یا امر معقول با «دغدغه‌ای سوژکتیویستی، بنیاد لفظ و معنا را به ذهن نسبت می‌دهد» و از این جهت، زبان‌شناسی او همچون زبان‌شناسی سوسوری، در سنت مابعد کانتی و سوژکتیو قابل تعریف است. ما در متن مقاله به نقد ایده اصلی آن‌ها و بیان تفاوت موضع خودمان خواهیم پرداخت. در مقاله‌ای دیگر، پژوهشگران به «مقایسه نظریات منطقی - زبان‌شناختی فارابی با اصول و نظریات زبان‌شناسی معاصر» (مرادیان و نوری خاتونبانی، ۱۹۳۹) پرداخته و عمدتاً سعی داشته‌اند با تأکید بر نگاه فارابی به منطق و تفاوت آن با علم نحو، میان تحلیل فلسفه زبانی فارابی و نظریه ساختاری زبان چامسکی ارتباط و مشابهت‌هایی را بیابند. با این حال، ایده این مقاله را نیز در ادامه نقد کرده‌ایم. مقاله دیگر، «نگاهی به جایگاه زبان‌شناسی در جهان اسلام؛ مطالعه موردی الزجاجی و فارابی» (صحرایی، ۱۳۹۳) است که با یک مرور تاریخی، فارابی را در مقایسه با الزجاجی، متعلق به دوره دوم تحولات زبان‌شناسی در جهان اسلام می‌داند و همچون مقاله قبل، سعی در برقراری تشابه میان دیدگاه فارابی و چامسکی دارد. در ادامه جستار، اشاره خواهیم کرد که این مقایسه نیز چندان سازگار با دیدگاه فارابی نیست. آخرین اثری که می‌توان به عنوان پیشینه تحقیق به آن اشاره کرد و مضمون آن، قرابت بسیاری زیادی با موضوع

این پژوهش دارد، بخشی از کتاب *فارابی، فیلسوف فرهنگ* (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷-۲۹۰) است که البته به شکلی مختصر، به دیدگاه‌های زبان‌شناختی فارابی در کتاب *الحروف* پرداخته است و این مقاله سعی کرده با الهام از آن، دیدگاه فارابی را درباره شأن و مقام زبان در حیات اجتماعی و مدنی، با تفصیل بیشتری توضیح دهد.

۲. چارچوب مفهومی

چنانچه اشاره شد، بعضی از نظریات علوم اجتماعی غربی به ویژه بعد از سنت چرخش زبان‌شناسی فلسفی، متکفل توضیح رابطه حیات اجتماعی و زبان هستند. از این منظر، زبان دیگر صرفاً یک قلمرو لفظی نیست؛ بلکه مسئله اصلی در این نظریات، توضیح رابطه زبان و حیات اجتماعی است. اگر بخواهیم این رابطه را در فارابی مورد توجه قرار دهیم، طبیعتاً ابتدا باید توضیحی درباره نظریه اجتماعی فارابی داشته باشیم. به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه اجتماعی فارابی را معادل توضیح او درباره «علم مدنی» در *احصاء العلوم* و دیگر آثار او دانست. به همین جهت، در ادامه سعی شده است تا توضیح فارابی درباره علم مدنی یعنی همان علم ناظر به «افعال و سنن فاضله پیوسته و رایج در مَدَن و اَمَم که در میان افراد مشترک است» (فارابی، ۱۹۹۱: ۳۸)، صورت‌بندی شود.

با این حال، با مروری بر علم‌اللسان فارابی در *احصاء العلوم* و بیش از آن در کتاب *الحروف*، چنان که در ادامه به تشریح ذکر خواهد شد، درمی‌یابیم که تحلیل فارابی از تحولات زبان، با تحولات ناظر به «مَدَن» و «اَمَم» گره خورده و فارابی مسائل مربوط به علم‌اللسان را فارغ از مسائل علم مدنی مطرح نکرده است. از این منظر، فارابی نیز همچون نظریات علوم اجتماعی غربی به رابطه زبان و حیات اجتماعی توجه نموده است. اما علی‌رغم این اشتراکِ نظر میان فارابی و نظریات علوم اجتماعی غربی، فارابی هم در علم مدنی و هم در علم‌اللسان، اتحاد معانی زبانی با حقایق ازل را لحاظ کرده و بنابراین چارچوب نظری بدیعی را درباره رابطه زبان و حیات اجتماعی در پیش روی ما قرار داده است.

با نظر به توضیح فارابی درباره علم مدنی به عنوان علم مربوط به مَدَن و اَمَم،

می‌توان علم مدنی را شکلی از علم اجتماعی دانست که دربارهٔ افعال و رفتارهای مشترک انسان‌ها در مدینه است. با این حال، وجه نمادین زبان باعث می‌شود که حیات مدنی مدّ نظر فارابی، تبدیل به حیات فرهنگی و نمادهای زبانی شود و با نظر به پیوندی که فارابی میان علم مدنی و زبان برقرار می‌کند، می‌توان علم مدنی او را نظریهٔ فرهنگی نیز دانست. ما در این مقاله، با نظر به پیوند میان امت و زبان، امت را معادل فرهنگ در نظر گرفته‌ایم؛ هرچند به دلیل تقید به متن فارابی، از همان لفظ امت استفاده خواهیم کرد. همچنین علم مدنی فارابی را نیز به عنوان نظریهٔ فرهنگی او در نظر گرفته‌ایم؛ هرچند از لفظ علم مدنی بهره برده‌ایم.

۳. موقع و مقام علم مدنی در فلسفهٔ فارابی

ارسطو در طبقه‌بندی علوم خود، در ذیل فلسفهٔ عملی، فنون «اقتصاد»،^۱ «استراتژی»^۲ و «خطابه»^۳ را تعریف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۳۱۹) و در کتاب سیاست، سیاست را به نوعی فن (ارسطو، ۱۳۹۳: ۲۷)، مانند فن کنترل کردن بندگان یا فن تدبیر منزل اطلاق می‌کند (همان: ۱۷). در این میان، خطابه (ریطوریکا) مهم‌ترین ابزار سخن گفتن سیاسی و برجسته‌ترین فن در میان فنون مذکور است. خطابه، فن اقناع مخاطب از طریق قیاس‌های خطاب‌ی است. به نظر ارسطو:

«مطالعهٔ خطابه به معنای دقیق آن، با شیوهٔ اقناع سروکار دارد. واضح است که اقناع، نوعی قیاس است؛ چون غالباً زمانی اقناع می‌شویم که چیزی به ثبوت رسیده باشد» (همان: ۲۰).

با این حال، تمایز ارسطو از سوفسطاییان در به کارگیری خطابه برای اقناع، در غرض اخلاقی متفاوت آن‌هاست:

«آنچه شخص را سوفسطایی متفاوت می‌گرداند، قوهٔ ذهن او نیست؛ بلکه غرض اخلاقی اوست» (همان: ۲۳).

1. Economics.
2. Strategy.
3. Rhetoric.

فارابی که با نظر به فلسفه یونانی افلاطون و ارسطو، سعی در جمع آراء آن دو حکیم مبدع فلسفه و «بنیان‌گذاران مبادی و اصول آن و پایان‌دهندگان مسائل نهایی و فرعی آن» داشته است (فارابی، ۱۳۹۹: ۳۴)، بر اساس تحولی در مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، طبقه‌بندی علوم متفاوتی را ارائه می‌دهد. علم زبان، علم منطق، علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی و علم مدنی، علومی هستند که فارابی در *احصاء العلوم* آن‌ها را طبقه‌بندی کرده است (همو، ۱۹۹۱). در میان این علوم، علم مدنی که «از اصناف افعال و سنن ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایای این افعال بحث می‌کند» (همان: ۳۸)، شبیه‌ترین علم به فلسفه عملی ارسطوست. موضوعات دیگر علم مدنی، اهداف آن افعال و اعمال، راه‌های تبدیل شدن آن افعال به ملکه‌ای در وجود انسان و در نهایت، نتایج آن افعال و اعمال است (همان). فارابی از خلال طرح نتایج افعال و اعمال مذکور، به دو نوع سعادت در مدینه اشاره می‌کند که مبنای تقسیم مدینه‌های او به فاضله و غیر فاضله است. «بعضی از این نتایج، سعادت حقیقی است و بعضی دیگر سعادت مظنونه است که انسان‌ها آن را سعادت واقعی می‌پندارند» و مصادیق سعادت مظنونه، «ثروت و کرامت و لذت» است (همان). همان‌طور که می‌دانیم، فارابی در *السیاسة المدنیة*، مدینه‌ها را به مدینه فاضله و مدینه‌های فاسده، یعنی مدینه جاهله (شامل شش مدینه ضروریه، نذله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه و حریه)، متبدله، فاسقه و ضاله تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۲ و ۲۶۵) و ثروت و کرامت و لذت، محور بعضی از مدینه‌های جاهله است. بنابراین در مدینه‌های فاسده نیز ما نوعی از سعادت را داریم که فارابی از آن با عنوان سعادت «مظنونه» یاد می‌کند. در ادامه، اشاره خواهیم کرد که فارابی متناسب با این دو نوع سعادت، فلسفه را نیز به دو نوع فلسفه حقیقی و یقینی که در مدینه فاضله وجود دارد و فلسفه مظنونه یا متوهمه که در مدینه‌های غیر فاضله حاکم است، تقسیم می‌کند.

اما فارابی با تمایزی که میان نبی (به عنوان ریاست مدینه فاضله) و فیلسوف می‌نهد، رئیس مدینه را متمایز از رئیس آرمانشهر افلاطونی توضیح می‌دهد. مؤسس فلسفه اسلامی در *تحصیل السعاده* در نام‌گذاری رئیس مدینه فاضله، از تعبیر «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» بهره می‌گیرد (همو، ۱۴۰۳: ۹۲-۹۳).

اما این تعابیر برای فردی به کار می‌رود که به جهت متکامل‌تر بودن از فیلسوف یونانی، پیامبری است که علاوه بر داشتن قوهٔ عقلانی و دریافت کلیات از عقل فعال، مدرکات کلی به قوهٔ متخیلهٔ او نیز افزوده می‌شود:

«هر گاه حلول عقل فعال در هر دو جزء قوهٔ ناطقه، یعنی جزء نظری و جزء عملی آن و سپس در قوهٔ متخیله حاصل شود، در این صورت، این انسان همان انسانی است که به او وحی می‌شود و خداوند به واسطهٔ عقل فعال به او وحی می‌کند. پس هرآنچه از ناحیهٔ خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود، از ناحیهٔ عقل فعال به واسطهٔ عقل مستفاد به عقل منفعل این انسان افزوده می‌شود و پس از آن، به قوهٔ متخیلهٔ او افزوده می‌شود. چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطهٔ عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوهٔ متخیلهٔ او افزوده می‌شود، نبی و منذر است از آینده، و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطهٔ آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۰؛ نیز برای تعبیری مشابه ر.ک: همو، ۱۴۰۳: ۱۲۵).

انسان‌های مدینه همگی «به علت نقص در طبیعتشان» نمی‌توانند همچون فیلسوف یا پیامبر به درک کلیات یا ذات حقایق برسند؛ اما به جهت نزدیکی قوهٔ متخیله به قوهٔ حسی، با تکیه بر آنچه واضح‌النوامیس در ساحت قوهٔ متخیله ارائه کرده، دست کم می‌توانند «خیال‌ها، مثال‌ها و نمونه‌ها یا محاکاتی از آن حقایق را که در قالب وحی بیان شده»، درک کنند (بکار، ۱۳۸۹: ۹۸) و به شیوه‌ای سعادت‌مندانانه زندگی کنند. در ادامه، به توضیح فارابی دربارهٔ نسبت کلام (به عنوان علم اقناع اهل مدینه) و حکمت حقیقی در مدینهٔ فاضله اشاره خواهیم کرد. اما فارابی در اینجا اشاره کرده که حقایقی را که فیلسوف یا نبی در مقام فلسفه و برهان درک می‌کنند، برای عموم اهل مدینه یا عامهٔ مردم، با زبان خیال و مثال بیان می‌شود. در بخش بعد، به تفصیل دربارهٔ این موضوع و ارتباط آن با زبان و صناعات زبانی توضیح خواهیم داد.

تحول مذکور در طبقه‌بندی علوم فارابی به تبع این تحول انسان‌شناختی دربارهٔ تمایز فیلسوف و پیامبر و نظام معرفتی متمایز آن‌هاست. این تعریف از پیامبر به عنوان مؤسس

و رئیس‌مدینه فاضله، این امکان را به فارابی می‌دهد که در ذیل علم مدنی، دو علم کلام و فقه را که هر دو در کلام وحی ریشه دارند، تعبیه کند. فارابی ریاست مدینه فاضله را که اساس آن بر فلسفه و حکمت حقیقی است، پس از نبی مرسل، بر عهده رؤسای مماثل قرار می‌دهد (المله: ۴۹، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۷) که چون آن‌ها را واجد نفس واحده می‌داند، می‌توان آن‌ها را مطابق با احادیث شیعی، ائمه معصوم شیعیان دانست. در غیبت رؤسای مماثل، اداره مدینه توسط رئیس سنت و از طریق تکیه بر شرایع مکتوبی اداره می‌شود که از ائمه گذشته رسیده است. فارابی وظیفه استنباط و اجتهاد در متون مکتوب شیعی را صریحاً بر عهده فقها می‌گذارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۹). فارابی از این منظر و با تأکید بر مدینه فاضله و نقش رئیس آن، رابطه علم مدنی و فقه و کلام را تبیین می‌کند و در *احصاء العلوم*، رابطه علم مدنی و فقه و کلام را در چارچوب طبقه‌بندی علومش بررسی می‌کند. اما این چارچوب نظری در *کتاب الحروف*، دوباره درباره رابطه علم مدنی و کلام و فقه تکرار می‌شود، ولی در بخش دوم *کتاب الحروف*، این رابطه در چارچوب ارتباط امت و ملت با زبان مورد توجه فارابی است، که به تشریح آن خواهیم پرداخت.

۴. موقع و مقام زبان در علم مدنی فارابی

۴-۱. تناسب فرایند تکمیل زبان و امت

تحلیل فارابی از جایگاه زبان در ارتباط با مفهومی به نام «امت»، ناظر به «فرایند» حدوث و تکامل زبان در امت ارائه شده است. از این جهت می‌توان گفت که او علاوه بر آنکه میان امت و زبان، نوعی ترادف برقرار کرده، به نظر می‌رسد تحلیل تاریخی نسبت به تکوین زبان و امت‌ها ارائه داده باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۸۳). در تحلیل فارابی، هرچند شکل‌گیری اولین حروف زبانی تحت تأثیر ویژگی‌های جسمانی و برای ساده‌ترین شکل انتقال معنا وضع می‌شود، اما این وضع از یکسو تابع ویژگی‌های جسمانی هر فرد است و از سوی دیگر، اشتراک این حروف در میان یک امت، تابع شهر و سرزمین مشترک آن‌هاست:

«انواع حرکت‌های زبان‌های کسانی که در یک مسکن زندگی می‌کنند و اعضای بدن آن‌ها دارای خلقت و آفرینش نزدیک به هم است، به طور فطری به سمت اجزایی از دهان یکسان و مشابه است و این حرکت برای زبان آسان‌تر از حرکت آن به سمت اجزاء دیگر است. اگر اعضای بدن اهل یک مسکن یا سرزمینی دیگر بر خلقت‌ها و مزاج‌هایی مخالف و متفاوت از خلقت اعضای افراد یادشده باشد، زبان‌های آنان نیز به طور فطری، به سمت اجزایی از دهان حرکت می‌کند که حرکت به سمت این اجزاء برای آنان آسان حرکت می‌کند. ... این امر خود نخستین دلیل تفاوت در زبان‌های امت‌هاست و این آواهای نخستین، حروف الفبا هستند» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۸).

با این حال، فارابی در *احصاء العلوم* نیز علم‌اللسان را در ارتباط با امت تعریف کرده و شامل دو قسم کلی می‌داند:

«علم زبان به طور کلی، دو قسم است: یکی فراگرفتن الفاظی است که در نزد امتی دارای معناست و شناخت حدود دلالت آن الفاظ، و دیگر شناخت قوانین این الفاظ» (همو، ۱۹۹۱: ۹).

الفاظ معنادار نیز در زبان هر امتی، شامل دو قسم مفرد و مرکب هستند (همان) و علم و شناخت قوانین الفاظ، شامل پنج بخش «علم قوانین الفاظ مفرد، علم قوانین الفاظ مرکب، علم قوانین درست نوشتن، علم قوانین درست خواندن و علم قوانین اشعار» می‌شود (همان: ۱۰). فارابی در توضیح علم‌اللسان در *احصاء العلوم*، این بخش‌های هفت‌گانه را به اجمال تعریف می‌کند و شاید به دلیل توضیح علم مدنی در فصل پنجم *احصاء العلوم*، توضیحی دربارهٔ رابطهٔ زبان و امت نمی‌دهد؛ اما در کتاب *الحروف* به تفصیل به این رابطه پرداخته است.

پس از تکوین حروف الفبا، فارابی از خلال تکوین الفاظ مفرد و مرکب، به الفاظ ناظر به امور معقول در قیاس با الفاظ مشار به امور محسوس می‌پردازد (همو، ۲۰۰۶: ۷۸) و با اشاره به نحوهٔ کاربرد الفاظ مفرد و مرکب در مخاطب میان افراد امت (همان: ۷۹)، شکل‌گیری اولین صناعت زبانی یعنی صناعت خطابه را با نظر به الفاظ معقول توضیح می‌دهد:

«معانی معقول نزد این امت، همه خطابه‌ای هستند؛ زیرا همگی مفاهیمی مشترک میان آن‌ها هستند. همهٔ مقدمات الفاظ و کلام آنان در ابتدا خطابه‌ای بودند؛ پس خطابه بر دیگر صناعت‌ها مقدم است» (همان: ۸۱).

همزمان یا پس از خطابه، فن شعر «با کاربرد مثال‌ها و الگوهای معانی و خیال و تصورات آن برای درک یا جایگزینی آن آغاز می‌شود» (همان: ۸۲).
در سیر تکامل زبان و امت، پس از صناعات خطابه و شعر، فنون و صناعات دیگر شکل می‌گیرند.

«افراد این امت پیوسته به حفظ آثار پیشینیان همت می‌گمارند تا اینکه به دلیل حجم زیاد این آثار، حفظ آن‌ها برایشان بسیار دشوار شد و بنابراین در فکر یافتن راهی برای حل این مشکل، به امر کتابت پی بردند» (همان: ۸۳).

صناعت بعدی که محصول پیچیده‌تر شدن این فرایند است، در واقع یکی از علمی است که فارابی در *احصاء العلوم* آن را در عداد دیگر علوم نظیر علم طبیعی و علم مدنی قرار داده و آن، علم اللسان یا زبان‌شناسی است:

«افراد امت پس از حفظ اشعار، خطبه‌ها و اقوال مرکب، به تدریج به فکر ایجاد علم اللسان افتادند» (همان).

با تکوین علم اللسان است که امکان تعامل با دیگر امت‌ها و همچنین ایجاد فرایند تعلیم و آموزش معانی به نسل‌های دیگر فراهم می‌شود:

«آنان با این روش، زبان خود را به فنون و صنعتی تبدیل می‌کنند که امکان آموزش و فراگیری آن را با سخن و گفتار فراهم کرده، حتی امکان دریافت دلایل سخنان آنان را نیز مهیا می‌سازد» (همان: ۸۵).

همان‌طور که اشاره شد، در *احصاء العلوم* پس از علم اللسان، علم منطق است که در مقایسه با علم نحو مطرح می‌شود. نحو که از جهت پرداختن به قوانین زبان، با منطق اشتراک دارد، به ویژگی‌های اختصاصی زبان هر امت خاص (مثلاً امت عرب یا امت یونان) می‌پردازد (همو، ۱۳۸۱: ۶۰)؛ در حالی که منطق به قوانینی از الفاظ و زبان می‌پردازد که «الفاظ تمام امت‌ها در آن مشترک است؛ یعنی منطق آن قوانین را به واسطه مشترک بودن برمی‌گزیند، بدون آنکه به حالاتی که به الفاظ یک امت [خاص] اختصاص دارد، توجه کند» (همان: ۶۱). فارابی منطق را با نظر به مفهوم «نطق» نیز توضیح می‌دهد و نطق را ناظر به سه معنا به کار می‌برد: «کلام بیرونی» (یا همان علم نحو)، «کلام درونی مرکوز در نفس» و «قوة نفسانی ذاتی انسانی که فصل ممیزه انسان از حیوان است»

(همان: ۶۱-۶۲). باید توجه داشت که این قوه نفسانی ذاتی انسان، همان قوه‌ای است که فارابی در توضیح فیلسوف و پیامبر، با تکیه بر آن، امکان اتحاد و یکی شدن با عقل فعال را تبیین می‌کند؛ زیرا نطق در معنای سوم، «همان نیرویی است که فراگرفتن معقولات و علوم و صنایع را برای انسان ممکن می‌سازد و باعث وجود فکر و اندیشه می‌شود و با مدد همین نیروست که آدمی میان کارهای نیک و بد فرق می‌گذارد» (همان: ۶۲). این معنا از نطق را اگر با نظر به انسان‌شناسی ناظر به حکیم یا پیامبر در مدینه فاضله در نظر فارابی در یابیم، بی‌تردید با معنای فطری بودن زبان در نظر چامسکی یکی نخواهد بود و بر خلاف نظر برخی (مرادیان و نوری خاتونبانی، ۱۳۹۳)، نمی‌توان مدعی شد که «کلام مرکوز در نفس» فارابی، همان زیرساخت‌های زبانی چامسکی است (همان: ۱۵۵)؛ زیرا نفس در فارابی، امکان اتحاد با عقل فعال را خواهد داشت و صرفاً امری این‌دنیایی نیست. همین اتحاد است که باعث می‌شود معانی زبانی و به تبع پیوند میان امت و زبان، افعال و سنن امم و مدن، متأثر از حقایق ازلی و ماوراء مدینه‌های مختلف شکل بگیرند و نظریه فارابی گرفتار نسبی‌گرایی نشود.

فارابی در توضیح علم منطق در کتاب *احصاء العلوم*، به پنج صناعت زبانی برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر اشاره می‌کند که همگی از روش قیاس بهره می‌گیرند؛ اما ماده آن‌ها با یکدیگر متفاوت است (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۷). این صناعات به ترتیب از قیاس‌های یقینی، ظنی، سفسطه‌ای، اقناعی و تخیلی بهره می‌برند (همو، ۱۳۸۱: ۶۸). در برهان، مسئله نیل به علم یقینی مطرح است و در جدل، تلاش برای ایجاد ظن قوی توسط مشهورات رایج در یک امت است، به نحوی که گمان رود که آن عقیده، امری یقینی است؛ در حالی که واقعاً یقینی نیست. صناعتی که سوفسطایی به کار می‌گیرد، متناسب با فلسفه متوهمه و به منظور به اشتباه انداختن و فریفتن دیگران است. خطابه، پایین‌تر از ظن قوی در جدل است و بر تصدیقات اقناعی مبتنا دارد و در نهایت، صناعت شعری که با بهره‌گیری از خیال شکل می‌گیرد و مراد از آن، فهم زیبایی و زشتی و نظایر آن‌هاست (همان: ۶۴-۶۷).

مقایسه عبارت‌های *احصاء العلوم* و کتاب *الحروف* درباره صناعات زبانی، به خوبی نشان داده است که هرچند فارابی در ذیل علم منطق کتاب *احصاء العلوم*، صرفاً

صناعات زبانی مذکور را تعریف کرده، اما در کتاب *الحروف*، آن‌ها را در ضمنِ تکوین و تکامل زبان در حیات مدنی (امت) تشریح می‌کند. او در ذیل عنوان «اصل و ریشهٔ زبان امت و تکامل آن» و «پیدایش فنون و صناعات‌های عمومی» و «پیدایش فنون و صناعات‌های قیاسی در میان امت‌ها»، فرایند مدنی تکوین صناعات زبانی مذکور را توضیح می‌دهد. این توضیح چنان که خلاصه‌ای از آن را ارائه دادیم، به خوبی نشانگر پیوند عمیق و وثیق زبان و علم مدنی فارابی است.

در *احصاء العلوم* پس از علم منطق، علم‌التعالیم یا همان ریاضیات ارائه شده و در کتاب *الحروف* نیز در سیر مراحل تکاملی زبان و امت‌ها، فارابی متذکر می‌شود که با تکامل روش‌های جدلی، این درک حاصل شد که «برای حصول یقین و اطمینان، این روش‌ها کافی نیست. در این هنگام بررسی روش‌های تعلیم و علم یقینی آغاز شد و از خلال آن‌ها، مردم به روش‌های ریاضی (تعالیمیه) و در آستانهٔ کامل کردن آن‌ها قرار گرفتند» (همو، ۲۰۰۶: ۸۷). این سیر تکاملی برای رسیدن و نیل به علم یقینی از خلال تحولات زبانی، به علم مدنی نیز می‌رسد. امور مدنی، «اشیایی است که مبدأً آن، اراده و اختیار انسان است» (همان). در علم مدنی که در *احصاء العلوم* در فصل پنجم تشریح شده، شیوه‌های تکامل یافتهٔ جدل به نهایت استحکام خود رسیدند تا آنکه در آستانهٔ علمی شدن قرار گرفتند (همان). در سیر تاریخی که فارابی ترسیم می‌کند، غایت این فرایند تکامل، آنجایی است که در زمان افلاطون، دانش فلسفه شکل گرفت. پس از افلاطون، در ارسطاطالیس، علوم نظری به نهایت خود رسید و فلسفهٔ عمومی و کلی و نظری کامل شد (همان).

این صناعات‌ها در فرایند تکوین، همواره توسط فصحا و بلغا و حکما و مدبرونی از امت سامان می‌یابند که محل رجوع مردم‌اند (همان: ۸۲). فارابی وظایفی را برای این نظم‌دهندگان زبان امت برمی‌شمارد. کسی که تدبیر امور امت به دست اوست، اولاً به احداث تصویبات یا آوای‌های مورد نیاز برای دلالت بر امور دیگری اقدام می‌کند که برای آن‌ها آوایی وضع نشده است (همان: ۷۹) و ثانیاً اگر الفاظی که برای معانی وضع می‌شوند، بر خلاف فطرت افراد ملت باشد، مدبر امور آنان، نظم فطری میان الفاظ و معانی را تشریح می‌کند (همان). این چنین رهبر یا مدبری که همان واضع‌النوامیس مدینه

است که پیشتر بدان اشاره شد، «واضع زبان امت است و پیوسته در تدبیر امور آنان، برای همهٔ نیازهای ضروری‌شان الفاظی را وضع می‌کند» (همان). وظیفهٔ سوم او آن است که افراد را در صناعت‌ها و فنون عملی استخدام کند و صناعت‌های آنان را حفظ نماید. فارابی مجموع این وظایف را در صناعت مدیر خلاصه می‌کند و آن را بالاترین صنایع در این نوع یا جنس می‌داند (همان: ۸۹). با نظر به اینکه فارابی این وظایف را اولاً و بالذات معطوف به واضع نوامیس یا قوانین زبانی یا سننِ مدینه فاضله که همان پیامبر است، می‌داند، به راحتی نمی‌توان همچون برخی (صحرائی، ۱۳۹۳)، زبان‌شناسی فارابی را از حیث زبان درونی و بیرونی یا از حیث فطری بودن زبان در معنای مدّ نظر چامسکی مورد تفسیر قرار داد و این دو زبان‌شناسی را از یک منظر قضاوت کرد.

۲-۴. تکوین ملت با تکمیل فرایند زبان در فلسفه

فرایند تکاملی فوق، با تحقق فلسفه به نقطهٔ عطفی می‌رسد که در آن، زبان و صناعات زبانی همراه با تکامل امت، به مرحلهٔ علم یقینی و برهانی نائل می‌آید. فارابی بر خلاف عبارات گذشته، از این نقطهٔ عطف به بعد، یعنی بعد از مرحلهٔ افلاطون و ارسطو، ناگهان به جای واژهٔ «امت»، از کلمهٔ «ملت» بهره می‌گیرد. فارابی، تا این مرحله از تکوین زبان و امت، هیچ‌گاه از لفظ «ملت» استفاده نکرده و امت را معادل حیات مدنی در معنای عام آن، که می‌توان آن را اجتماعی از افراد دانست، دنبال کرده است. تا فصل‌های ۲۰ (حدوث حروف الأمة و ألفاظها)، ۲۱ (أصل لغة الأمة و اکتمالها)، ۲۲ (حدوث الصنائع العامیة)، و ۲۳ (حدوث الصنائع القیاسیة فی الأمم)، همگی ناظر به مفهوم «امت» مطرح شده‌اند؛ اما فصل ۱۹ یعنی قبل از این فصول، سخن از «الملّة والفلسفة، تقال بتقدیم وتأخیر»، و فصل ۲۴ یعنی بعد از این فصول مربوط به امت و زبان، به «الصلة بین الملّة والفلسفة» اختصاص یافته است. به تعبیر دیگر، بحث رابطهٔ امت و زبان فیما بین دو مسئلهٔ مربوط به ملت در فصل ۱۹ و ۲۴ مطرح شده است. اما رابطهٔ ملت و فلسفه چیست که فارابی در این دو فصل، آن هم در ابتدا و انتهای یک بحث زبان‌شناختی مطرح کرده است؟

فارابی در فصل ۱۹ متذکر شده است:

«باید دانست که قوا و نیروهای جدلی، سوفسطایی، فلسفه‌مظنونیه یا فلسفه متوهمه از حیث زمانی، بر فلسفه یقینی و برهانی تقدم دارند» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۴).

پارسایا نیز در شرح این فقره تأکید دارد که این تقدم، نه تقدم رُتبی بلکه تقدم زمانی است؛ زیرا از حیث تقدم رُتبی، همان طور که مشاهده شد، صناعات زبانی در یک سیر تکاملی به فلسفه یقینی می‌رسند (پارسایا، ۱۳۹۶: ۱۱۰). فارابی در ادامه با طرح مفهوم «ملت»، معما را قدری پیچیده‌تر می‌سازد:

«هرگاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۴).

فارابی در فصل‌های بعدی می‌کوشد تا از این معنا در پرتو تحولات زبان، رازگشایی کند. چنان که ذکر شد، فلسفه به لحاظ زمانی، با تأخر و در یک فرایند تکاملی، در زمان افلاطون و ارسطو پس از تکوین خطابه و شعر و سفسطه و نظایر آن‌ها شکل می‌گیرد. این فرایند تکاملی را فارابی پیوسته با مفهوم «امت» گره می‌زند تا اینکه به مرحله تکوین «فلسفه» و یقین می‌رسد و پس از آن، برای اولین بار سخن از «ملت» به میان می‌آورد. به نظر می‌رسد که می‌توان به عنوان دلیل این واژه‌گزینی متذکر شد که در نظر فارابی، تنها با نیل به یقین و برهان است که می‌توان دست به وضع قوانین زد و امت با وضع قوانین از جمله قوانین زبانی، تبدیل به ملت می‌شود:

«پس از همه این موارد [یعنی بعد از تکوین خطابه و شعر و دیگر صناعات زبانی]، لازم بود تا قوانینی (نوامیس) وضع شود و امور نظری استنباط و تأییدشده با برهان‌ها و همچنین امور عملی درک‌شده از راه نیروی فکر و تعقل به مردم آموزش داده شود. صناعت وضع قوانین (نوامیس)، صنعتی است که توان تصور درست معقولات نظری را که برای عموم دشوار است، داراست. همچنین این صنعت توان درک و استخراج درست تک‌تک اعمال اجتماعی سودمند برای سعادت‌مند شدن مردم را دارد» (همان: ۸۸).

فارابی بلافاصله بعد از این عبارات، در فصل ۲۴ به پیوند میان ملت و فلسفه می‌پردازد. تأمل در این فقره و اهمیت آن می‌تواند پرتوی جدید و روشنگر بر بحثی افکند که درباره تفسیر فارابی راجع به تقدم فلسفه بر ملت یا تقدم ملت بر فلسفه مطرح شده است

(ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۳۸؛ بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵). اشاره شد که فارابی در فصل ۲۹ کتاب

الحروف متذکر شد:

«هر گاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است» (فارابی،

۲۰۰۶: ۷۳).

این عبارت با تمایزی که فارابی میان فیلسوف و پیامبر می‌نهد، سازگاری دارد. پیامبر و نبی مانند فیلسوف، در آغاز (حداقل از حیث تقدم زمانی)، حقایق عقلی و خیالی را از عقل فعال دریافت می‌کند و آن‌ها را در شکل نوامیس مدینه و شرایع با بهره‌گیری از قوه متخیله که برای عموم مردم قابل درک است، تبیین می‌نماید. معلم ثانی در کتاب *الحروف متذکر شده است:*

«دانش کلام و فقه از نظر زمانی متأخر و ذیل ملت هستند» (همان: ۷۴).

مطابق این عبارت، اولاً فارابی بر «تأخیر زمانی» و «منظر و حیثیت انسانی» تأکید دارد و بنابراین تقدم مذکور، تقدم رُتبی نیست. عثمان بکار نیز این مسئله را از منظری دیگر مورد توجه قرار داده، می‌گوید:

«به عقیده فارابی، ملت و فلسفه، هر دو با حقیقتی واحد سروکار دارند. هر دو موضوعی واحد دارند، هر دو اصول غایی موجودات (ذات مبدأ نخستین و ذات مبادی ثانوی غیر مادی) را شرح می‌دهند، هر دو هدف غایی انسان، یعنی سعادت اعلی و هدف غایی دیگر موجودات را بیان می‌دارند، اما هر جا فلسفه بر اساس ادراک عقلی و به روش برهانی سخن می‌گوید، ملت، اصول خود را بر اساس تخیل و به روش اقتناعی بیان می‌دارد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

ثانیاً می‌توان با تدقیق در معنای ملت در نزد فارابی، این بحث را مورد توجه قرار داد. مفهوم ملت که فارابی آن را از حیث زمانی، متأخر از فلسفه می‌داند، مطابق با حواشی ابراهیم شمس‌الدین بر کتاب *الحروف*، برگرفته از «أَمَلْتُ الْكِتَابَ» بوده و ناظر به اصول شرایعی است که نبی ﷺ آن‌ها را املاء کرده و میان انبیاء ﷺ نیز در این عمل تفاوتی نبوده است. مقصود از ملت، دین خالص است که به اعتبار پذیرش دو امر اطاعت و فرمانبری است. مصداق این معنا از ملت، ملت ابراهیم است که دینی استوار است (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۳).

بیشتر اشاره شد که فارابی از حیث زمانی و در یک روند تاریخی در فرایند تکامل الفاظ و صناعات زبانی، پس از خطابه و جدل و شعر، به فلسفه در افلاطون و ارسطو می‌رسد و در مرحله بعد، در فصل ۲۴ و بند ۱۴۷، از «الصلة بين الملة والفلسفة» یاد می‌کند (همان: ۸۹). روشن است که تأخر زمانی ملت بر فلسفه، اگر مطابق عنوان فصل ۲۱ کتاب، یعنی «أصل لغة الأُمَّة واكتمالها» مورد توجه قرار گیرد که از بند ۱۲۰ تا ۱۲۸، فرایند تکاملی تکوین زبان را در امت‌ها توضیح می‌دهد، به خوبی آشکار می‌شود که تأخر زمانی ملت (دین حنیف) نسبت به فلسفه در افلاطون و ارسطو، ناظر به فرایند زمانی و تاریخی تکوین ملت در معنای دین و اصول شرایی است که پیامبر ﷺ از طریق اتحاد عقلی و خیالی با عقل فعال، آن‌ها را درک کرده و مدینه فاضله را بر اساس آن‌ها تأسیس نموده است. این تقدم، تقدم زمانی است و به معنای تقدم ژنتی نباید باشد؛ وگرنه با برتری ژنتی که فارابی به پیامبر نسبت به فیلسوف، یا تقدم ژنتی که به فلسفه بر دیگر صناعات زبانی می‌دهد، سازگار نخواهد بود.

«این انسان [یعنی پیامبر] در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۰).

تقدم ژنتی وحی بر فلسفه، اگر از حیث انسانی نگریسته شود، با تقدم زمانی فلسفه بر ملت همواره خواهد شد؛ زیرا فارابی، نحوه تکوین زبان را از حیات طبیعی انسان‌ها در جامعه و از صنعت خطابه آغاز می‌کند و به فلسفه و سپس به ملت می‌رسد. بنابراین تقابلی میان فلسفه حقیقی و ملت حقیقی نخواهد بود. بکار در توضیح این معنا از ملت متذکر می‌شود:

«واژه ملت، اصطلاحی مناسب است؛ زیرا به جامعه‌ای دینی با مجموعه‌ای از اعتقادات و قوانین یا احکام اخلاقی - شرعی مبتنی بر وحی اشاره دارد. بُعد خارجی سنت مبتنی بر وحی را باید با اعتقادات و آداب عملی این جامعه دینی پیوند داد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

سومین نکته این مطلب از فارابی، به رابطه تحولات زبانی و فقه و کلام در ملت برمی‌گردد که نیازمند توضیح بیشتری است.

۳-۴. تأخر زمانیِ فقه و کلام از ملت

فارابی پس از تبیین پیوند ملت و فلسفه، در سیری بر خلاف آنچه تا کنون توضیح داده شد که ناظر به تکوینِ صناعاتِ زبانی و فلسفه و ملت بود، در مقام تعلیم و آموزش و انتقالِ حقایق به خواص یا عوام، سخن از تأخر صناعاتِ مذکور نسبت به فلسفه و ملت به میان می‌آورد. اگر به مقام آموزش توجه نداشته باشیم، احتمالاً می‌توانیم فارابی را دچار تناقض گویی قلمداد کنیم؛ اما توجه به مقام آموزش آن حقایق برهانی، به خوبی نشان می‌دهد که در نظر فارابی، بهره‌گیری از قیاس‌های برهانی یا قیاس‌های جدلی و خطابی هر کدام منوط به شأنتی خاص است. این تعلیم و تعلم به دو صورت، برای خواص با روش‌های برهانی، و برای عموم با روش‌های جدلِ خطابه و شعر انجام می‌شود و صورت دوم، برای آموزش جمهور مردم، از نظر او مناسب‌تر است (فارابی، ۲۰۰۶: ۸۸).

اما فارابی بر خلاف فیلسوفان یونانی، این تعلیم و تعلم حقایق برهانی به ملت را از خلال به کارگیریِ صناعات‌های خطابی و جدلی، ناظر به دو دانشی می‌داند که تنها با فرض تمایز نبی از فیلسوف قابل فهم است و آن دو، فقه و کلام‌اند. طرح این دو دانش، خود مؤیدی بر این است که واضع‌النوامیسی که فارابی در بخش قبل به عنوان مدیر صناعات‌های زبانی از آن یاد کرد، در حقیقت همان نبی و پیامبر است. توضیح جایگاه فقه و کلام در مدینهٔ فاضله در بخش اول مقاله اشاره شد؛ اما توضیح فارابی در بند ۱۴۵ به بعد کتاب *الحروف* دربارهٔ این دو دانش، پرتو جدیدی از انسجام فکری او را آشکار می‌کند:

«اگر پس از وضع قوانین و نوامیس، گروهی به تأمل در محتویات ملت پردازند و کسانی باشند که امور عملی جزئی و قطعی در ملت را که واضع ملت به آن‌ها تصریح کرده است، دریافت کنند و در پس آن باشند تا از امور جزئی صریح و آشکار آن با اقتدا به الگوی واضع آن در این امور، امور غیر مصرح را استنباط کنند، دانش فقه ایجاد می‌شود. و اگر گروهی در پی استنباط امور نظری و عملی کلی باشند که واضع ملت آن‌ها را مشخص نکرده یا با اقتدا به روش وی در امور صریح، در صدد استنباط اموری باشند غیر از آنچه که وی به آن‌ها تصریح کرده است، صناعت کلام به وجود می‌آید» (همان).

فارابی در مقام جمع بین دین و فلسفه، چنان که گفته شد، یک بار از زاویه نقش پیامبر در تأسیس مدینه و مقایسه پیامبر با فیلسوف و بیان مشابهت و تمایز آن‌ها در درک حقایق کلی استدلال کرده بود و این بار از منظر تحولات زبان‌شناختی سعی در پیوند میان ملت و فلسفه دارد.^۱ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تکوین ملت در مقایسه با امت، مستلزم آن است که دانش‌های زبانی رایج در ملت یا دین حنیف، متمایز از امت‌های دیگر نظیر امت یونانی باشد. با توجه به اینکه ملت، در ذیل نگاه اسلامی و ناظر به مدینه فاضله مطرح شده است، کلام و فقه که دانش‌های اسلامی هستند، در ملت معنادار هستند و در امت‌های دیگر نظیر یونان، جایی ندارند. به همین جهت، فارابی از تأخر زمانی فقه و کلام از ملت سخن می‌گوید.

با این حال، فارابی علاوه بر توضیح شرایط مدینه فاضله با تکیه بر فلسفه حقیقی و یقینی، به شرایط گسترش فلسفه مطنونه یا متوهمه نیز می‌پردازد:

«اگر ملت، تابع فلسفه‌ای باشد که پس از جدایی و تمایز همه فنون و صناعت‌های قیاسی از یکدیگر به همان روش و ترتیب بیان‌شده، کامل شده باشد، ملتی بسیار نیک و صحیح خواهد بود؛ اما اگر فلسفه هنوز در نهایت نیکی و صحت به شکل برهانی و یقینی تبدیل نشده باشد و هنوز آراء و نظرهای آن با روش‌های خطابه جدل یا سفسطه در حال تصحیح و تأیید باشد، احتمال وقوع آراء و اندیشه‌های کاملاً دروغ و درک‌نشدنی در تمام فلسفه یا در بخش عمده آن وجود دارد که در این صورت، فلسفه مطنونه یا متوهمه است. پس از این اگر ملتی به وجود آید که تابع چنین فلسفه‌ای باشد، آراء و نظرهای دروغ زیادی به آن راه یافته است» (همان: ۸۹).

فارابی استمرار این ملت فاسد را که تصور آن هم برای جمهور دشوار است، موجب

۱. از این جهت به نظر می‌رسد تفاسیر برخی (راه‌بار و خبازی کناری، ۱۳۹۹)، که با برقراری مشابهت میان علم‌اللسان فارابی و زبان‌شناسی سوسوری معتقدند که فارابی، «با دغدغه‌ای سوبژکتویستی، بنیاد لفظ و معنا را به ذهن نسبت می‌دهد و توجه به این مسئله، بنیاد و منطق معرفت‌شناسی تفکر وی است» (همان: ۱۶۰؛ خبازی کناری و راه‌بار، ۱۳۹۸: ۵۹). چندان دقیق نباشد؛ زیرا فارابی از یکسو به تصریح آن‌ها، زبان‌شناسی سوسوری در سنت مابعد کانتی قرار دارد، در حالی که فارابی به مابعدالطبیعه به مثابه یک علم معرفت‌بخش معتقد است و از سوی دیگر، تفسیر سوبژکتیو از زبان به دلیل نسبت دادن لفظ و معنا به ذهن در فارابی با اعتقاد فارابی به اتحاد عقل مستفاد با عقل فعال در حکیم مسلمان (فارابی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)، نمی‌تواند مؤدی به دغدغه‌ای سوبژکتیو باشد.

فساد بیشتر و مضاعف می‌داند (همان). این توصیف کاملاً با توضیح او از مُدُن ضاله در کتاب *السیاسة المدنیة* سازگار است:

«و اما مُدُن ضاله، مُدُنی هستند که سعادت مورد پذیرش آن‌ها سعادت حقیقی نیست و آن سعادت دیگری است که برای آنان [به جای سعادت حقیقی] حکایت شده است؛ برای آن‌ها افعال و آرایی ترسیم شده است که از طریق آن‌ها به سعادت حقیقی نخواهند رسید» (همو، ۱۳۷۷: ۳۰۵).

بیشتر اشاره کرده بودیم که فارابی مدینه فاضله را مبتنی بر سعادت حقیقیه، و مدینه‌های غیر فاضله را با تکیه بر سعادت مظنونه توصیف کرده بود.

۵. موقع و مقام تعامل بین‌فرهنگی در فلسفه فارابی

شواهدِ دالّ بر پیوندی که فارابی میان زبان و امت‌ها برقرار می‌سازد، در کتاب *الحروف* کفایت بحث درباره رابطه زبان و حیات مدنی را می‌نماید. با این حال، فارابی مخصوصاً درباره توضیح رابطه فلسفه و ملت که پس از تکوین فلسفه در زمان افلاطون و ارسطو بود، به مسئله چگونگی انتقال معانی و الفاظ از یک امت به امت دیگر می‌پردازد و عمدتاً در مقام اشاره به مصادیق، به انتقال الفاظ از یونان به جهان اسلام اشاره دارد. اگر توجه کنیم که این توضیح در ادامه بحث از زبان و الفاظ و معانی است، به خوبی آشکار می‌شود که فارابی در اینجا بحث از رابطه انتقال معانی از یک امت به امت دیگر را با نظر به نقش الفاظ و معانی زبانی توضیح می‌دهد:

«اگر دین، از امتی که آن دین برای آن امت است، به امتی منتقل شود که فاقد آن دین است، یا امتی دین دیگر را اخذ کند، اگر آن امت مبدأ، همراه با شناخت فلسفی بوده باشد و امت مقصد، پیش از فلسفه یا جدل برگرفته از فطرت آن‌ها باشد، در جریان این نقل و انتقال، ممکن است در میان امت مقصد به واسطه انتقال دین، فلسفه نیز رواج یافته و ظهور کند» (همو، ۲۰۰۶: ۸۹).

بنابراین در نظر فارابی، با انتقال دین از یک امت به امت دیگر، فلسفه نیز می‌تواند به آن امت منتقل شود. اگر به جایگاه فلسفه در تحولات زبان‌شناختی که بیشتر اشاره شد، توجه کنیم، در خواهیم یافت که چندوچون این انتقال، تا چه اندازه برای فارابی در

جریان انتقال فلسفه از جهان یونانی به جهان اسلام حائز اهمیت است. اما در مقابل، یکی از ثمرات انتقال ناقص، مخصوصاً در نسبت میان دین و فلسفه، شرایطی است که در آن، در یک ملت، اسباب تکفیر فلسفه و فلاسفه فراهم می‌شود. این تکفیر از نظر فارابی، نه در ذات دین، بلکه محصول انتقال ناقص معانی زبانی است. اگر ملتی نتواند با براهین فلسفی، به صورت کامل توضیح داده شود و این رابطه در حد مثال‌ها و الگوهای نظری باقی بماند (یعنی انتقال از طریق جدل یا سفسطه صورت گیرد)، اگر این دین به امتی دیگر منتقل شود و امت مقصد، از راهی به فلسفه دست یابد، به دلیل درک ناقص و مثال‌واره‌شان از دین، فلسفه را تکفیر خواهند کرد و «چه بسا فلاسفه نیز برای سلامت خود، ناگزیر به مخالفت با اهل دین برخیزند. البته آنان قصد مخالفت با خود دین را ندارند، بلکه با گمان و باور اهل دین که دین را ضد و مخالف فلسفه برشمردند، مخالفت کرده و تلاش می‌کنند با تفهیم این موضوع که گزاره‌های موجود در دین آنان [فقط] مثال‌هایی از امور فلسفی‌اند، این گمان اشتباه را از بین ببرند» (همان: ۹۰).

فارابی در مجموع، نهی اهل دین نسبت به فلسفه را ناشی از یکی از این سه دلیل می‌داند: دلیل اول، روش این امت در آموختن حقایق صریح و آشکار، تنها و تنها از طریق مثال‌ها و نه دانش نظری بوده است؛ دلیل دوم در استمرار دلیل اول، بر انحصار تعلم از طریق اعمال و افعال و اشیاء و نه از طریق امور نظری برهانی تأکید دارد. در نهایت، دلیل سوم به دینی برمی‌گردد که واضح آن، به صورت دین جاهل و فاسدی ارائه کرده و در نتیجه از ترس آگاهی امت به آموزه‌های فاسد او و آنچه که به واسطه آن، مردم از او اطاعت می‌کنند، از طریق فلسفه و دانش نظری به نهی از فلسفه می‌پردازد (همان: ۹۱).

در جریان این انتقال معانی، یکی دیگر از وظایف واضح زبان که همان واضح نوامیس یک امت است نیز آشکار می‌شود. واضح دین، در جریان انتقال و تعاملات زبانی باید اولاً معانی انتقال‌یافته زبانی از یک امت به امت خودش را به نحوی سامان دهد یا به تعبیر امروزی، واژه‌سازی و واژه‌گزینی کند تا از یکسو نزدیک‌ترین دلالت را در امت مقصد داشته باشد و از سوی دیگر، نطق امت خویش با واژه‌های جدید را

تسهیل کند (همان). علاوه بر این و مخصوصاً اگر در جریان تعامل زبانی، فلسفه به امتی وارد شود، واضع آن دین باید بتواند حتی الفاظی را جعل و اختراع کند (همان: ۹۲). شاید یکی از بهترین مصادیق این نقل و انتقال زبانی و اختراع نام‌ها، تلاش خود فارابی در جمع بین رأی الحکیمین، افلاطون الهی و ارسطو، و تعریف الفاظی متناسب با مدینه اسلامی باشد. اشاره شد که فارابی در تحول ناظر به طبقه‌بندی علوم یونانی و نیز تعریف رئیس مدینه نسبت به فیلسوف یونانی، ابداعات و نوآوری‌هایی داشته است که تعریف علم مدنی به جای سیاست یونانی، یکی از آنهاست. فارابی در کتاب الحروف با نگاهی انتقادی به انتقال مفهوم اسطقس و معادل مبهم آن به عنوان «هیولی» یا عنصر اشاره می‌کند (همان: ۹۳) و در احصاء العلوم به معادل‌های قاطیغوریاس، پاری‌ارمیناس، انالوطیق‌ای اول، انالوطیق‌ای دوم، طوبیقا و ریطوریکا در زبان فارسی با عنوان مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل و خطابه اشاره می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۶۹-۷۱).

نتیجه‌گیری و طرح مسئله برای پژوهش‌های بعدی

داوری اردکانی، فارابی را با دو صفت «مؤسس فلسفه اسلامی» (داوری اردکانی، ۱۳۷۷) و «فیلسوف فرهنگ» (همو، ۱۳۸۹) خطاب کرده است. از این حیث، فارابی با تحولی که در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفه یونانی رقم زده و ما در این مقاله به بخشی از آن اشاره کردیم، فلسفه اسلامی را تأسیس کرده است. اما این رویه تأسیسی، از حیث زبان و نقشی که زبان در امت و ملت ایفا می‌کند، در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. فارابی در کتاب الحروف، امت‌ها را از یکسو با تحولات زبان‌شناختی و صناعات زبانی تحلیل می‌کند و از سوی دیگر در اوج این تحولات زبان‌شناختی، به فلسفه می‌رسد و ملت را پس از ظهور فلسفه مورد توجه قرار می‌دهد؛ از آنجا که در نظر فارابی، میان فلسفه و ملت تمایزی نیست، با فلسفه است که ملت شکل می‌گیرد.

شکل‌گیری ملت با فلسفه حقیقی، در حقیقت چیزی جز مدینه فاضله نیست؛ چون در این مرحله است که امکان وضع نوامیس زبانی توسط واضع‌النوامیس مهیا می‌شود. باین حال در مدینه فارابی، واضع‌النوامیس، صفت خاص مؤسس مدینه فاضله است که «در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی

به تمام افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰). فارابی، هم در بحث از اصل و ریشه پیدایش لغات امت (همو، ۱۳۹۴: فصل ۲۱) و هم در پایان بخش دوم (بند ۱۵۸)، فرایند تکوین زبان و به تبع، تکوین امت‌ها را به شکل تکاملی و به تعبیری، تشکیکی می‌داند (همو، ۲۰۰۶: ۹۵). به این معنا، زبان در نظر فارابی، در حقیقت ماهیت هر امتی را در مسیر تکامل خودش، یحتمل تا مدینه فاضله نمایندگی می‌کند.

با نظر به طرح مسئله‌ای که در این مقاله دنبال شد، به نظر می‌رسد موضوع این مقاله در دو قالب برای پژوهش‌های بعدی قابل پیگیری باشد: اول، از حیث تکامل فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه است. همان‌طور که می‌دانیم، بسیاری از موضوعات فلسفی که فارابی طرح کرده، در ادامه تأملات حکمای مسلمان، مخصوصاً در حکمت متعالیه ارتقاء یافته و نقایص آن تکمیل شده است. از این منظر می‌توان موضوع زبان و نسبت آن با حقیقت وجود و تلقی تشکیکی از وجود را به مثابه موضوعی قابل تحقیق در حکمت متعالیه دنبال کرد. فی‌المثل اگر فارابی به رابطه لفظ و نفس انسانی در توضیح مفهوم «نطق» اشاره کرده است، با طرح اصل حرکت جوهری در علم النفس حکمت متعالیه، وضعیت الفاظ نسبت به نفس ناطقه دچار چه تحولاتی می‌گردد؟

قلمرو موضوعی دوم برای پژوهش‌های پیش‌رو، قلمرو مربوط به پژوهش‌های تطبیقی درباره رابطه زبان و فرهنگ در دنیای معاصر غربی است. همان‌طور که در مقدمه مقاله به اختصار اشاره شد، در چرخش زبان‌شناختی سده بیستم، زبان به مثابه خانه هستی تلقی شده و مخصوصاً در نظریات علوم اجتماعی، با توجه به نقش نمادین زبان در توضیح حیات اجتماعی، نظریات فرهنگی متکفل توضیح زندگی اجتماعی شده‌اند. فارابی با طرح علم‌اللسان و توضیح نقش زبان در امت و مدینه، ایده‌های اولیه‌ای را مطرح ساخته که با تکیه بر آن می‌توان به نقش زبان در علم اجتماعی با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه و مطالعه تطبیقی با آثار متفکران غربی اندیشید.

کتاب‌شناسی

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.
۲. اسمیت، فیلیپ، و الگرنندر رایلی، نظریه فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴ ش.
۳. بکار، عثمان، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹ ش.
۴. پارسانیا، حمید، «ترجمه و شرح باب ثانی از کتاب الحروف ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۵. تریگ، راجر، فهم علم/اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی، ۱۳۸۶ ش.
۶. خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، جهان در اندیشه هیلگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴ ش.
۸. همو، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علمی، ۱۳۹۱ ش.
۹. خبازی کناری، مهدی و ندا راه‌بار، «ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی»، دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۱۰۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. همو، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. دریفوس، هیوبرت، و پل رابینو، میشل فوکو؛ فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. راه‌بار، ندا و خبازی کناری، مهدی، «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی»، دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۴. زندیه، عطیه، دین و باور دینی در اندیشه ویگنشتاین، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. سرل، جان آر، افعال گفتاری؛ جستاری در فلسفه زبان، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. صحرائی، رضامراد، «نگاهی به جایگاه زبان‌شناسی در جهان اسلام؛ مطالعه موردی الزجاجی و فارابی»، نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۳۳۲، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، احصاء العلوم، بیروت، المناره، ۱۹۹۱ م.
۱۸. همو، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. همو، السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. همو، تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. همو، جمع میان آرای دو فیلسوف افلاطون الاهی و ارسطو، ترجمه مهدی فدایی مهربانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ش.
۲۳. همو، کتاب الحروف، تحشیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.
۲۴. همو، کتاب الحروف، ترجمه طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۴ ش.

۲۵. قرشی، محمدحسین، «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشه ابونصر فارابی»، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مرادیان، محمودرضا، و علی نوری خاتونبانی، «مقایسه نظریات منطقی - زبان‌شناختی فارابی با اصول و نظریات زبان‌شناسی معاصر»، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال پنجم، شماره ۳، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۲۸. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
30. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, London, Bloomsbury Academic, 2004.
31. Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, John B. Thompson (Trans. & Ed.), United Kingdom, Cambridge University Press, 1981.

اصل «تمایز وجود از ماهیت»:

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی*

□ لیلا کیان خواه^۱

چکیده

بر اساس اصل «تمایز وجود از ماهیت»، که از جمله مهم‌ترین اصول مابعدالطبیعه ابن سینا به شمار می‌رود، ماهیت فی حد ذاته فقط مشتمل بر ذاتیات خود است و برای موجود شدن باید عنصر مابعدالطبیعی وجود از خارج و از سوی علت موّجده بر آن عارض شود. ابن سینا بر مبنای این اصل، اصل مهم «تمایز واجب از ممکن» را نیز تأسیس می‌کند و بر مبنای این دو اصل، مسئله خلقت و اثبات وجود خدا را تبیین فلسفی می‌نماید. برخی عبارات ابن سینا در شرح و تبیین تمایز وجود بر ماهیت، موجب ایجاد خوانش‌های متفاوت از کلام او شده است. یکی از مهم‌ترین این خوانش‌ها، خوانش ابن رشد است که از طریق ترجمه آثار او و پیروانش در میان متفکران قرون وسطی نیز رواج پیدا کرده است. بر اساس دیدگاه ابن رشد، ابن سینا تمایز ماهیت و وجود را خارجی می‌داند و معتقد است که وجود همانند مقولات عرضی، بر ماهیت عارض می‌شود. اما دقت در عبارات

ابن سینا نشان می‌دهد که مقصود او از عرضی دانستن حمل وجود بر ماهیت، به این معناست که وجود جزء ذات و ذاتیات نیست و از خارج بر ذات و ماهیت عارض می‌شود؛ نه اینکه وجود همانند اعراض مقولی بر ماهیت عارض شود. توماس آکوئینی نیز هرچند که تحت تأثیر ابن رشد، اصل تمایز خود را متفاوت از ابن سینا می‌داند و در برخی موارد جزئی از ابن سینا متفاوت است، ولی بررسی آثار او نشان می‌دهد که در چارچوب اصلی اصل تمایز، متأثر از ابن سیناست و در شرح و تبیین آن، تفاوت عمده‌ای با ابن سینا ندارد.

واژگان کلیدی: تمایز وجود از ماهیت، ابن سینا، توماس آکوئینی، وجود، ماهیت، ذات، عرض.

۱. مقدمه و بیان مسئله

بررسی نظام فکری ابن سینا و توماس آکوئینی نشان می‌دهد که اصل «تمایز وجود از ماهیت» در مابعدالطبیعه هر دوی آن‌ها نقشی محوری و تعیین‌کننده دارد. در نزد ابن سینا، این اصل از جمله مهم‌ترین اصول و مبانی فلسفی است که منجر به اصل مبنایی «تمایز واجب از ممکن» می‌شود. ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان، بر مبنای این دو اصل توفیق می‌یابد که مسئله فلسفی خلقت را که نزد فیلسوفان غیر دینی مطرح نبوده، مستدل سازد. او اثبات وجود خدا را نیز بر مبنای دو اصل فوق اقامه کرده است.

توجیه و تبیین فلسفی خلقت از مهم‌ترین دغدغه‌های توماس آکوئینی، متفکر بزرگ مسیحی نیز به شمار می‌رود و به صورت یک مسئله مهم در اندیشه‌های مابعدالطبیعی او بروز پیدا کرده است. او همانند ابن سینا، نظام فکری و عقلانی خود را بر پایه اصل «تمایز وجود از ماهیت» بنا کرده و با پذیرش این اصل است که به عنوان اولین متفکر قرون وسطی، خلقت را توجیه عقلانی می‌کند. بنابراین در نزد هر دوی آن‌ها، اصل تمایز زیربنای توجیه عقلانی آموزه خلقت است. اما توماس اصل تمایز خود را متفاوت از ابن سینا دانسته و انتقاداتی را نیز در این زمینه بر او وارد کرده است.

ارسطو در فصل دوم کتاب چهارم *مابعدالطبیعه*، پس از بیان معانی موجود و دیدگاه خاص خود در خصوص نحوه اطلاق موجود بر موجودات، نکته‌ای را در خصوص

ارتباط معنای واحد و موجود بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که «موجود» و «واحد» مساوق‌اند و عبارات «یک انسان»، «انسان موجود»، «انسان» و «یک انسان موجود» به یک معنا هستند؛ چرا که «یک» غیر از «موجود» نیست. ارسطو از اینجا نتیجه می‌گیرد که بررسی واحد و انواع آن همانند بررسی موجود و انواع آن، وظیفه دانش مابعدالطبیعه است (1003b24-30). این موضع از کتاب *مابعدالطبیعه* دقیقاً همان جایی است که هم ابن رشد و هم توماس آکوئینی، دیدگاه ابن سینا در خصوص تمایز وجود از ماهیت را نقد کرده‌اند. ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* پس از تفسیر این دیدگاه ارسطو، انتقاد تندی به ابن سینا وارد کرده، معتقد است که ابن سینا به اشتباه گمان کرده که وجود و وحدت همانند مقولات عرضی بر موضوعاتشان عارض می‌شوند (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۳۱۳-۳۱۴). توماس نیز در این بخش از *شرح مابعدالطبیعه*^۱ با پذیرش اینکه وجود یک شیء، غیر از ذات آن است، دیدگاه ابن سینا را مورد تشکیک قرار داده، توضیح می‌دهد که هرچند وجود یک شیء، غیر از ماهیت آن است، ولی بر خلاف اعتقاد ابن سینا، موجود و واحد بر جوهر یا ذات یک شیء به طریق اعراض عارض نمی‌شوند (Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* 4, c2, n.556-n.558).

با مشاهده انتقادات ابن رشد و توماس آکوئینی بر این دیدگاه ابن سینا، این پرسش مهم مطرح می‌شود که دیدگاه ابن سینا در خصوص تمایز وجود و ماهیت، چه خصیصه‌هایی دارد که موجب شده تا ابن رشد و توماس آکوئینی و نیز بسیاری از متفکران قرون وسطی دیدگاه او را نپذیرند. در این راستا، مسئله اصلی این مقاله، بررسی دقیق دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی در خصوص تغایر وجود از ماهیت و شرح و تبیین دقیق رابطه دیدگاه این دو فیلسوف است.

بر مبنای مسئله اصلی این مقاله، در ابتدا اصل تمایز وجود و ماهیت و نتایج آن از دیدگاه ابن سینا بررسی می‌شود. سپس انتقادات ابن رشد به عنوان واسطه انتقال دیدگاه ابن سینا به قرون وسطی و بعد از آن دیدگاه توماس آکوئینی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲. اصل تمایز وجود و ماهیت از دیدگاه ابن سینا^۱

از دیدگاه ابن سینا، ماهیت موجودات (موجودات مخلوق)، غیر از وجود آنهاست و از هر موجود مخلوق، دو معنا و مفهوم مختلف انتزاع می‌شود؛ یکی وجود و دیگری ماهیت.^۲ ابن سینا وجود (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۷۹) و موجود را از جمله عام‌ترین امور می‌داند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۰) که چون دارای جنس و فصل نیستند و چیزی عام‌تر از آنها وجود ندارد، امکان ارائه هیچ تعریفی برای آنها نیست و تنها می‌توان برای آنها شرح‌الاسم ارائه داد (همو، ۱۳۷۹: ۴۹۶). در نظام فکری سینیوی، وجود (همو، ۱۴۱۳: ۲۱۹) و موجود، مشترک معنوی هستند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۴) و بر تمام مصادیقشان به یک معنا، اما به نحو تشکیکی حمل می‌شوند (همان؛ همو، ۱۴۰۴ ب: مقولات ۹-۱۰).

ابن سینا در مدخل شفاء، ماهیت یک شیء را به معنای چستی آن شیء و به تعبیر خودش، «چیزی که یک شیء به آن همان است که هست» و نیز حقیقت و ذات شیء می‌داند (همو، ۱۴۰۴ ب: مدخل/۲۸) و در الهیات شفاء نیز حقیقت یک شیء را به معنای «چیزی که یک شیء به آن همان است که هست» (هو بها ما هو) و همان ماهیت شیء می‌داند و در ادامه توضیح می‌دهد که گاهی به حقیقت یک شیء، «وجود خاص» نیز اطلاق می‌شود و البته مراد از آن، «وجود اثباتی» نیست که با ماهیت شیء مغایر است و بر آن عارض می‌شود (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۱). ابن سینا در آثار خود از طریق شرح و تبیین

۱. در مقاله دیگری با عنوان «محکمی موجود بما هو موجود از دیدگاه ابن سینا» (کیان‌خواه، اکبریان و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰)، اصول زیربنایی نظام فکری سینیوی به منظور کشف محکی موجود بما هو موجود به عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مورد بحث و بررسی قرار گرفته که یکی از این اصول، اصل تمایز وجود از ماهیت است. در این مقاله به منظور تحلیل دقیق دیدگاه ابن سینا و بررسی رابطه آن با دیدگاه توماس، به ناچار بایستی تحلیل و بررسی اصل تمایز وجود از ماهیت ارائه می‌شد و لذا بخشی از تحلیل و بررسی دیدگاه ابن سینا در خصوص اصل تمایز با بخشی از مقاله «محکمی موجود بما هو موجود از دیدگاه ابن سینا» مشابهت دارد؛ هرچند که این مقاله دربردارنده اطلاعات و تحلیل‌های بیشتری است.

۲. البته این سخن ابن سینا، یعنی اصل تمایز وجود از ماهیت، ریشه در عباراتی کوتاه در آثار ارسطو دارد. ارسطو در کتاب *تحلیلات ثانی* می‌گوید: «اما انسان چیست و انسان هست، دو معنای مختلف‌اند» (92b10). اما باید توجه داشت که این تمایز نزد ارسطو، تمایزی منطقی و مفهومی است؛ چرا که در فلسفه ارسطو، موجود به معنای جوهر است و اساساً وجود محمولی در فلسفه ارسطو مطرح نبوده تا بتواند از ناحیه غیر بر ماهیت علی‌السویه شده و آن را موجود گرداند؛ ولی تمایزی که ابن سینا بین وجود و ماهیت طرح می‌کند، صرفاً منطقی نبوده و تمایزی مابعدالطبیعی است.

اعتبار «لابشروط» ماهیت، توضیح می‌دهد که ماهیت یک شیء فی حد نفسه و در ذات خود، فقط خود ماهیت و چیستی آن شیء است و هر چیز دیگری غیر از چیستی شیء در آن راه نداشته و نسبت به ذات شیء، بیرونی و خارجی محسوب می‌شود (همان: ۱۹۶). او در کتاب *اشارات*، بر اصل تمایز وجود از ماهیت، استدلال اقامه کرده و توضیح می‌دهد که معنای ماهیت یک موجود، غیر از معنای وجود آن است؛ چرا که برای مثال در یک مثلث، بعد از درک چیستی مثلث و معنای مثلث بودن، در مورد وجود آن تردید داریم؛ در حالی که اگر ماهیت یک موجود، همان وجودش بود و تغایری با آن نداشت، پس از درک ماهیتش، اذعان به وجود آن شیء نیز حاصل می‌شد و هیچ تردیدی در مورد وجود آن رخ نمی‌داد (همو، ۱۳۷۵: ۱۳/۳). ابن سینا در *الهیات شفاء*، استدلال دیگری نیز مشابه با محتوای استدلال فوق بر این اصل اقامه کرده است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۱).

البته به نظر می‌رسد که دو استدلال فوق، تنها مثبت تغایر مفهومی هستند و در حقیقت، بعد از درک معنای دقیق عروض وجود بر ماهیت است که دیدگاه ابن سینا در خصوص تغایر مابعدالطبیعی روشن می‌شود. از نظر ابن سینا، در موجودات مخلوق، وجود مغایر با ماهیت است و محمولی است که بر ماهیت آن‌ها حمل می‌شود. برای فهم «حمل وجود بر ماهیت»، متنی از کتاب *منطق المشرقیین* راهگشا است. ابن سینا در *منطق المشرقیین*، محمولاتی را که بر اشیاء حمل می‌شوند، بر سه قسم می‌داند: محمول مقوم، محمول لازم و محمول عارض. محمول مقوم، جزء ذات و ماهیت یک شیء است، محمول لازم، محمولی است که هر شیء پس از تحقق ذاتش به آن متصف می‌شود و داخل در ذات نبوده بلکه تابع ذات است و محمول عارض، محمولی است که از بیرون ذات بر شیء حمل می‌شود و لازم نیست که شیء همیشه به آن متصف شود؛ در حالی که مقوم و لازم هرگز از شیء جدا نمی‌شوند. محمول مقوم همانند شکل بودن برای مثلث، محمول لازم همانند مساوی بودن زوایای مثلث با دو قائمه، و محمول عارض همانند پیری و جوانی انسان است (همو، ۱۴۰۵: ۱۳-۱۴). با بررسی آراء ابن سینا در مورد تمایز وجود از ماهیت می‌توان گفت که ابن سینا نوع حمل وجود بر ماهیت را همانند محمول نوع سوم یعنی محمول عارض می‌داند؛ چرا که از دیدگاه

ابن سینا، ماهیت نسبت به وجود و عدم مستوی‌النسبه است و وجود و عدم در تعریف و ذات آن راه ندارد. بنابراین وجود، محمول مقوم ماهیت نیست (همان: ۱۷). وجود محمول لازم ماهیت هم نیست؛ چرا که اگر وجود محمول لازم ماهیت باشد، وجود در وجود داشتن تابع ماهیت خواهد بود و در نتیجه لازم است که ماهیت قبل از وجود، موجود باشد و این امر با مبانی فکری سینوی سازگار نیست (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۷-۳۴۶). بنابراین، وجود مقوم و لازم ماهیت نیست، بلکه محمول عارض است و به نحو عرضی بر ماهیت حمل می‌شود (همو، ۱۳۳۱: ۳۸-۳۹).

۳. اصل تمایز واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا پس از تبیین اصل تمایز وجود از ماهیت و عروض وجود بر ماهیت، آن را مقدمه اصل «تمایز واجب از ممکن» می‌داند که از ارکان اساسی نظام فکری اوست و نسبت به اصل تمایز، جایگاه مهم‌تری را داراست. ابن سینا در این اصل، امکان ذاتی و وجوب ذاتی را در حوزه مابعدالطبیعه وارد کرده و موجودات عالم را به دو دسته اصلی واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات تقسیم می‌کند. موجودات ممکن بالذات، موجوداتی هستند که بدون در نظر گرفتن هر شرطی بیرون از ذات، ذاتاً اقتضای وجود و اقتضای عدم ندارند. اما در صورت همراه شدن شرط وجود با ذات ممکن‌الوجود بالذات، ممکن‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات شده و چنانچه هیچ شرط وجودی با ذات ممکن‌الوجود بالذات همراه نباشد، متمتع‌الوجود بالذات می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۱۸/۳؛ همو، ۱۴۰۰ ب: ۵۵؛ همو، ۱۳۳۱: ۳۹). ابن سینا مبحث مهم علیت را بر اصل تمایز واجب از ممکن بنا می‌کند و معتقد است که امکان لازم ماهیت، و ماهیت موضوع امکان است (همو، ۱۳۷۹: ۵۴۶). بر این اساس، ابن سینا معتقد است که هر ممکن‌الوجود بالذاتی، زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۷) و وجود توسط علتِ موجد بر آن عارض می‌شود. در مقابل، واجب‌الوجود بالذات، هیچ ماهیتی غیر از آنیت و وجودش ندارد و وجود محض است (همو، ۱۳۳۱: ۶۵).

ابن سینا بر خلاف متکلمان، حدوث را ملاک نیازمندی به علت ندانسته و ملاک نیاز شیء به علت را امکان ذاتی ماهوی می‌داند. بنابراین از دیدگاه ابن سینا، امکان

ذاتی در حین وجودِ ممکنات هم همراه آنان است و ممکنات، هم در حین حدوث و هم در حین بقا، نیازمند به علت و مبدأ وجودند (همو، ۱۴۱۳: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۳۳ و ۵۳۸). علاوه بر ملاک نیازمندی معلول به علت، یکی دیگر از مهم‌ترین ابتکارات ابن سینا در بحث علیت، تأکید بر تمایز بین علت فاعلی نزد عالم طبیعی و علت فاعلی نزد عالم الهی است. علت فاعلی از دیدگاه عالم طبیعی، علت حرکت است؛ در حالی که علت فاعلی از دیدگاه عالم الهی علت مفیض وجود و موجد است و نه علت حرکت (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۵۷). ابن سینا در مواضع متعددی از آثار خود تأکید می‌کند که واجب‌الوجود بالذات فاعل وجود و موجد است و آنچه به معلول اعطا می‌کند، وجود است (همو، ۱۴۰۰ الف: ۱۱۷؛ همو، ۱۴۰۰ ب: ۶۵).

دقت در اصل تمایز وجود از ماهیت و ارتباط آن با اصل تمایز واجب از ممکن و تبیین آموزهٔ خلقت، روشن می‌کند که ابن سینا از تمایز مفهومی وجود و ماهیت گذر کرده و وجود را یک عنصر متمایز مابعدالطبیعی و افاضه‌شده از علت فاعلی می‌داند که ماهیات علی‌السویه را موجود و متحقق می‌کند. از دیدگاه ابن سینا، وجود به عنوان یک عنصر مابعدالطبیعی، میان موجودات مشترک است، ولی کثرات نیز حقیقی‌اند. از دیدگاه ابن سینا، وجود عامل مشترک بین موجودات است و بر اساس اشتراک معنوی و به طور تشکیکی بر موجودات حمل می‌شود؛ اما ماهیت عامل کثرت و تمایز اشیاء در خارج است (همو، ۱۴۱۳: ۴۱). بنابراین مرتبط دانستن اصل تمایز وجود از ماهیت با مبحث علیت و خلقت، از جمله شواهد مهم در فلسفهٔ سینوی است که اثبات می‌کند ابن سینا در مبحث تمایز صرفاً تمایز مفهومی وجود و ماهیت را مطرح نمی‌کند؛ بلکه اعتقاد دارد که عنصر مابعدالطبیعی وجود، توسط علت به ماهیت ممکن بالذات که نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است، افاضه می‌شود و آن را واجب‌بالغیر می‌کند.

۴. بررسی عبارات ابن سینا

تأکید ابن سینا بر برخی اصطلاحات و عبارات پیچیده و دیرپاب در تشریح اصل تمایز وجود از ماهیت موجب شده که برخی متفکران پس از وی، به کنه این مطالب دست نیابند و لذا این امر موجب بروز خوانش‌هایی متفاوت از اصل تمایز وجود از

ماهیت شده است. مهم‌ترین این عبارات، یکی تأکید ابن سینا بر «عروض» وجود بر ماهیت و استفاده از اصطلاح «عرض» برای وجود است و دیگری تأکیدات مکرر او بر «ماهیت لابشرط» است که نه عدم در ساحتش راه دارد و نه وجود. این دو دسته از عبارات، در ضمن اینکه شواهد مهمی بر این است که تمایز وجود و ماهیت در نزد ابن سینا، فقط یک تمایز مفهومی و منطقی نیست، در عین حال موجب سردرگمی متفکران در فهم مقصود ابن سینا شده است. از بین دو دسته عبارات فوق، ابن رشد عروض وجود بر ماهیت را مورد توجه قرار داده و دیدگاه ابن سینا را نقد کرده است و توماس آکوئینی بر هر دوی آن‌ها اشکال وارد کرده است. در ادامه این نوشتار، این عبارات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۴. عروض وجود بر ماهیت

دقت در عبارات شیخ‌الرئیس در توضیح عروض وجود بر ماهیت نشان می‌دهد که هرچند او در تشریح تمایز وجود و ماهیت، بارها از اصطلاحات «عرض» و «عروض» استفاده کرده (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۵۳، ۱۵۴ و ۲۷۲)، ولی در عین حال بارها هر گونه تحقق ماهیت بدون وجود و تقدم ماهیت بر وجود را رد کرده است (برای نمونه ر.ک: همان: ۱۰۹ و ۲۷۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۳/۳۱).

برخی متفکران، کلام ابن سینا را شرح داده، معتقدند که عروض وجود بر ماهیت امری خارجی نبوده (همو، ۱۳۷۵: ۳/۳۹) و عروض وجود از قبیل عروض مقولات عرضی بر جوهر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸). در مقابل، برخی دیگر خوانش دیگری از کلام ابن سینا ارائه داده، معتقدند که او عروض وجود بر ماهیت را خارجی و از قبیل عروض مقولات عرضی بر جوهر دانسته است؛ از جمله این متفکران می‌توان به ابن رشد (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۰) و سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۲) اشاره کرد.

در بین متفکرانی که ابن سینا را قائل به عروض مقولی وجود دانسته‌اند، بررسی خوانش ابن رشد مرتبط با مسئله اصلی این مقاله است؛ چرا که آراء ابن رشد از طریق ترجمه آثارش و نیز آثار پیروان لاتینی‌اش همانند سیگریوس براباتی، تأثیر زیادی بر متفکران قرون وسطی از جمله توماس آکوئینی داشته است و خوانش ابن رشد از

عروض وجود بر ماهیت ابن سینا و انتقادات او، چنان تأثیری بر متفکران قرون وسطی داشته که دامنه آن تا به امروز هم ادامه دارد. ابن سینای لاتینی که نه تنها نزد توماس آکوئینی بلکه برای بسیاری از متفکران قرن سیزدهم شناخته شده بود، علاوه بر ترجمه آثار ابن سینا، همراه با ترجمه آثار ابن رشد و متأثر از آثار ابن رشدیان لاتینی از جمله سیگریوس براباتی شکل گرفته بود که معتقد بود تمایز میان ماهیت و خارجی است و وجود همانند عرض بر جوهر، بر ماهیت عارض می شود (Wippel, 2006: 45).

ابن رشد در چند موضع از آثارش به نقد دیدگاه ابن سینا پرداخته است. او در *تلخیص مابعدالطبیعه* در عباراتی نزدیک به *کتاب الحروف فارابی* (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۳-۱۱۴)، پس از ذکر معانی «موجود»، توضیح می دهد که اسم موجود از جمله اسامی منقول است که معنای لغوی آن متفاوت از معنای مصطلح آن است. موجود در نزد جمهور، دلالت بر حالتی در موضوعی دارد و همین امر موجب شده که برخی افراد گمراه شوند و همان موجودی را که بر امر صادق دلالت دارد، بر ذات نیز اطلاق کنند و آن را عرض بدانند (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۰)؛ ولی موجودی که بر امر صادق دلالت دارد، با موجود به معنای ذات، متباین است (همان: ۱۱). ابن رشد با بیان اینکه ابن سینا نیز دچار همین اشتباه شده و به طور مکرر در آثارش موجود را عرض می داند، به نقد دیدگاه ابن سینا می پردازد و توضیح می دهد که عرض بودن اسم موجود، ممکن است به دو معنا باشد: یا به معنای معقول ثانی است، و یا به معنای معقول اول؛ یعنی یکی از مقولات است. اگر به معنای مقولات باشد، دو حالت برای آن قابل تصور است: یا باید یکی از مقولات نه گانه عرضی باشد که در این صورت، امکان ندارد که بر جوهر و نیز سایر مقولات اطلاق شود، و یا جنس واحدی از اعراض است که میان همه مقولات عشر مشترک است. از دیدگاه ابن رشد، همه این حالتها محال و نادرست است. اما اگر موجود، به معنای معقول ثانی باشد، امری ذهنی است که در این صورت به معنای صادق بوده و عارض شدن آن بر ذوات، ممتنع نیست (همان: ۱۰). بنابراین ابن رشد، تمایز و عروض موجود به معنای صادق را که معقول ثانی و ذهنی و البته متباین از موجود به معنای ذوات است، جایز می داند؛ ولی عروض موجود به معنای دیگر آن یعنی به معنای ذوات خارجی را امری محال می شمرد.

ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت*، این عروض را با بیان مفصل تری نقد می‌کند و توضیح می‌دهد که از دیدگاه ابن سینا، وجود امری نیست که موجودات به آن قوام داشته باشند؛ بلکه زائد بر ماهیت است. در این صورت لازم است که اسم موجود بر امری خارج از نفس دلالت کند که بر مقولات عشر عارض می‌شود. اما وقتی که در مورد این عرض می‌گوییم: «إنه موجود»، این سؤال پرسیده می‌شود که آیا موجود در این جمله به معنای صادق است و یا امری خارجی است که بر ذوات عارض می‌شود؟ اگر در پاسخ این سؤال بگوییم موجود به معنای امری خارجی است که عارض شده است، این سؤال مجدداً مطرح می‌شود و در نتیجه این امر به تسلسل می‌انجامد که امری محال است (همو، ۱۹۹۳: ۱۷۶).

ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* نیز به این دیدگاه ابن سینا اشاره می‌کند و اینکه ابن سینا واحد و موجود را دال بر صفات زائد بر ذات اشیاء می‌داند، اشتباه بزرگ ابن سینا تلقی می‌کند:

«وقد غلط ابن سینا فی هذا غلطاً کثیراً وظنَّ أنَّ الواحد والموجود يدلان علی صفات زائدة علی ذات الشیء، والعجب من هذا الرجل، کیف غلط هذا الغلط...» (همو، ۱۳۷۷ الف: ۳۱۳).

او در مورد دو صفت موجود و واحد توضیح می‌دهد که ابن سینا در قبال دیدگاه متکلمان اشعری، چنین موضع‌گیری را اتخاذ کرده و دیدگاه اشعریان را که می‌گویند واحد و موجود صفاتی هستند که به ذات موصوف برمی‌گردند و صفاتی زائد بر ذات محسوب نمی‌شوند، بر اساس مذهب فکری خودش نمی‌پذیرد؛ چرا که ابن سینا معتقد است اگر موجود و واحد معانی یکسانی داشته باشند، جمله «الموجود واحد» بیهوده شده و به معنای «الموجود موجود» و «الواحد واحد» خواهد شد. ابن رشد به منظور رفع این اشتباه ابن سینا توضیح می‌دهد که این دو جمله در صورتی بی‌معنا می‌شوند که موجود و واحد را دال بر معنای واحد از جهت واحد بدانیم؛ در حالی که این دو بر ذات واحد ولی به جهات مختلف دلالت می‌کنند و چنین نیست که بر صفات مختلفی زائد بر ذات دلالت داشته باشند. ابن رشد معتقد است که در واقع، ابن سینا متوجه این نکته نبوده و تفاوتی بین دلالات بر ذات واحد از جهات مختلف و دلالات معانی زائد

بر ذات قائل نشده است (همان: ۳۱۳-۳۱۴).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، ابن رشد به هیچ وجه، نه عروض وجود بر ماهیت و نه حتی تمایز وجود از ماهیت را نمی‌پذیرد. بررسی عبارات او نشان می‌دهد که معذور اصلی او در انتقادات فوق بر ابن سینا، عروض مقولی وجود بر ماهیت است که با آن مخالفت کرده و جایز نمی‌داند که وجود همانند مقولات عرضی بر ماهیت عارض شود. اما دقت در آراء ابن سینا نشان می‌دهد که عرض دانستن وجود بر ماهیت، به این معناست که وجود داخل در ذات ماهیت نبوده و جزء ذاتیات اشیاء نیست. در واقع، ابن سینا بر عرضی بودن یعنی خارج از ذات بودن وجود نسبت به ماهیت تأکید دارد و نه عرض بودن وجود همانند مقولات عشر. از دیدگاه ابن سینا، ماهیت به خودی خود نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است و برای موجود شدن به علتی نیاز دارد که به آن وجود افاضه کرده و آن را از حد استواء خارج کند. بنابراین، همان گونه که خواجه طوسی در شرح اشارات توضیح می‌دهد، افاضه وجود بر ماهیت به معنای موجود شدن ماهیت است و نه عارض شدن موجود بر ماهیتی که هست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۹/۳). بنابراین عروض وجود بر ماهیت، نمی‌تواند عروض مقولی باشد؛ چرا که ماهیت در وجود داشتن به وجود نیازمند است، ولی در عروض مقولی، جوهر در وجود داشتن بی‌نیاز از اعراض است.

ملاصدرا در کتاب‌های *الشواهد الربوبیه* و *المشاعر* به منظور شرح و تبیین مقصود اصلی ابن سینا از عروض وجود بر ماهیت، به سخنان شیخ‌الرئیس در کتاب *تعلیقات* ارجاع می‌دهد^۱ و با تأکید بر تفاوت اعراض نه گانه مقولی و وجود توضیح می‌دهد که

۱. ملاصدرا در این دو اثر، عباراتی از *تعلیقات* را نقل می‌کند که در نسخه‌های موجود در *تعلیقات* ابن سینا به چشم نمی‌خورد. سیدحسین موسویان در مقدمه تصحیح *تعلیقات* بعید می‌داند که ملاصدرا به نسخه‌ای قدیمی‌تر و کامل‌تر از نسخه ۲۳۹۰ ایاصوفیه دسترسی داشته باشد که یکی از نسخ مبنای تصحیح *تعلیقات* قرار گرفته است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۸، مقدمه مصحح). بنابراین ممکن است ملاصدرا تحت تأثیر آثار دیگری، چنین توضیحاتی را ارائه داده باشد. به نظر می‌رسد این عبارات ملاصدرا بیشتر تحت تأثیر مشایبان پیرو ابن سیناست که تلاش کرده‌اند تا بر اساس مبانی فکری ابن سینا، توضیحاتی را در خصوص معنای دقیق عروض وجود بر ماهیت ارائه کنند. برای مثال، غیاث‌الدین دشتکی در *اشراق میاکل النور* (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۶ و ۱۹۸) و میرداماد در *التقدیسات* (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۶۸)، با عباراتی مشابه آنچه ملاصدرا از *تعلیقات* ذکر کرده است، عروض وجود بر ماهیت را توضیح داده‌اند.

بر اساس دیدگاه ابن سینا، وجود فی نفسه اعراض، وجود آن‌ها در موضوعاتشان (یعنی جواهر) است؛ ولی وجود برای وجود داشتن، نیازمند امر دیگری نیست و بالذات موجود است؛ لذا متفاوت از اعراض نه گانه مقولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲).

بنابراین، تأمل در آراء ابن سینا نشان می‌دهد که از دیدگاه او، چنین نیست که وجود همانند یکی از نه مقوله عرضی در موضوعش حلول کند؛ بلکه عروض وجود بر ماهیت، به این معناست که وجود، ذاتی ماهیت نیست و از بیرون از ذات بر آن حمل می‌شود. با توجه به منطق سینوی می‌توان گفت که نزدیک‌ترین معنا به این نوع عروض، عرض در مقابل ذاتی باب ایساغوجی یعنی محمولی است که جزء ذات نیست و از بیرون از ذات بر ذات حمل می‌شود.

۲-۴. اعتبار لابشرط ماهیات

اما علاوه بر عبارات ابن سینا بر عروض وجود بر ماهیت، تأکید ابن سینا بر اعتبار لابشرط ماهیت نیز موجب بروز برخی پیچیدگی‌ها شده است؛ به ویژه ترجمه لاتینی این عبارات، تأثیر مهمی در شکل‌گیری دیدگاه متفکران قرون وسطی داشته است (Wippel, 2006: 48-49).

مقصود ابن سینا از اعتبار ماهیت لابشرط، نوعی اعتبار کردن ذات ماهیات به خودی خود و بدون در نظر گرفتن هر چیز بیرون از ذات است. ماهیت در این اعتبار فقط مشتمل بر ذات و ذاتیات است و به خودی خود، نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر، و به طور کلی در این اعتبار، هر چیز بیرون از ذات و ذاتیات در ماهیت راه ندارد: «... فإنه [الفرسیّة] فی حدّ نفسه لا واحد ولا کثیر ولا موجود فی الأعیان ولا فی النفس ولا فی شیء من ذلك بالقوّة ولا بالفعل علی أن یكون داخلًا فی الفرسیّة، بل من حیث هو فرسیّة فقط...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۶).

«فإذا جعلنا الموضوع فی المسئلة هویة الإنسانیة من حیث هی إنسانیة کشیء واحد، وسئل عن طرفی النقیض، فقیل أ واحد أم کثیر؟ لم یلزم أن یجاب، لأنّها من حیث هی هویة الإنسانیة شیء غیر کلّ واحد منها، ولا یوجد فی حدّ ذلك الشیء إلا الإنسانیة فقط. وأما أنّه هل یوصف بأنّه واحد أو کثیر علی أنّه وصف یلحقه من خارج، فلا محالة

أَنَّهُ يوصف بأَنَّهُ واحد أو كثير على أَنَّهُ وصف يلحقه من خارج، فلا محالة أَنَّهُ يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانِيَّة فقط، فلا يكون من حيث هو إنسانِيَّة هو كثيرًا بل إِنَّمَا يكون كَأَنَّ ذلك شيء يلحقه من خارج» (همان: ۱۹۷-۱۹۸).

ابن سینا در عبارات فوق و عباراتی از این قبیل، تأکید دارد که ماهیت به اعتبار لایشرط، حتی ذهنی و یا خارجی هم نیست و همان گونه که اشاره شد، این اعتبار نوعی در نظر گرفتن ذات و ذاتیات بدون صفات زائد بر آن هاست و او در این اعتبار تأکید و توجهی به ظرف تحقق ماهیات ندارد. روشن است که در عالم واقع، به هر حال ماهیت، یا موجود به وجود ذهنی است یا موجود به وجود خارجی، ولی در هر دوی این ظروف تحقق، وجود و عدم در چیستی و ماهیت اشیاء به خودی خود راه ندارد و وجود و عدم و تمام صفات خارج از ذات ماهیت در تعریف اشیاء اخذ نمی شوند؛ برای مثال، هیچ گاه انسان را «حیوان ناطق موجود» یا «حیوان ناطق معدوم» تعریف نمی کنیم.

همان گونه که در بحث عروض هم بیان شد، ابن سینا بارها در آثار خود بر عدم تقدم وجودی ماهیت بر وجود تأکید دارد:

«لأنَّ التوابع معلولات، والمعلول وجوده وحصوله بعد وجود علته، فنفس وجود الماهية لا تكون معلول الماهية وإلا لكان للماهية وجود سابق على وجود المعلول وحصوله» (همو، ۱۴۱۳: ۱۰۹).

علاوه بر این، ابن سینا به تحقیقی غیر از وجود هم اعتقاد ندارد که بخواهیم تحقق را اعم از وجود بدانیم و برای ماهیت بدون وجود، نوعی تحقق در نظر بگیریم. ابن سینا در فصل پنجم مقاله اول الهیات شفاء به دیدگاه معتزله در قائل شدن به تحقق ثابتات معدومه در عالم خارج اشاره می کند و آن را باطل دانسته و هر گونه تحقیقی وراء وجود را باطل می داند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۱-۳۳).

با وجودی که ابن سینا در مواضع متعددی از آثارش، هر گونه تحقق فراتر از وجود و نیز تقدم وجودی ماهیت بر وجود را نفی می کند، اما برخی عبارات پیچیده در کلام شیخ الرئیس و نیز ابهامات موجود در ترجمه لاتینی آثار او و تأثیر خوانش ابن رشد و ابن رشدیان لاتینی، موجب بروز خوانش متفاوتی بین متفکران قرون وسطی شده است. جان ویپل از محققان قرون وسطی، یکی از تأثیرگذارترین متن های ابن سینا در بروز این

خوانش را متنی از مقاله هشتم *الهیات شفاء* می‌داند:

«ویکون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته. فذاته له بذاته، وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازم ما لطبيعته كالحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه، أو كلي، وجودي أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وإنسان فقط» (همان: ۲۰۱).

به طور قطع، چنین عباراتی باید با توجه به بیانات صریح ابن سینا و در چارچوب کلی نظام فکری او فهمیده شوند. ابن سینا در نظام فکری اش نافی هر گونه تقدم ماهیت بر وجود است و مقصود اصلی او از این قبیل عبارات، نوعی اعتبار است و نه مرتبه‌ای از تحقق.^۱

در ادامه این نوشتار به تحلیل و بررسی دیدگاه توماس آکوئینی در اصل تمایز می‌پردازیم.

۵. بررسی اصطلاحات موجود، وجود و ماهیت از دیدگاه توماس آکوئینی

قبل از بررسی اصل تمایز وجود از ماهیت از دیدگاه توماس آکوئینی، لازم است به اختصار به اصطلاحات کلیدی توماس در این باب، یعنی «وجود»، «موجود» و «ماهیت» اشاره شود. واژگان لاتین *Esse* و *Ens* مشتق از *Sum* (فعل اول شخص مفرد و به معنای «هستم») هستند. *Esse* به معنای وجود، مصدر فعل *Sum*، و *Ens* حال کامل فعل *Sum* است. *Ens* (موجود) بر شیئی که دارای فعل بودن است، دلالت دارد، ولی در مقابل *Ens*، *Esse* (وجود) اصطلاحی انتزاعی است. «موجود» عیناً در عالم خارج وجود دارد، ولی «وجود» امری انتزاعی و به معنای فعل بودن است که از موجود انتزاع می‌شود. در فلسفه توماس، این *Esse* است که به *Ens*، مشخصه وجود را می‌دهد

۱. برخی از مفسران با تکیه بر عباراتی از این قبیل معتقدند که از دیدگاه ابن سینا، ماهیات قبل از موجود شدن به وجود الهی موجودند؛ اما حتی این مفسران نیز غیر از وجود الهی، تحقیقی خارجی برای ماهیات قبل از وجود قائل نیستند (Rahman, 1958).

8-9: Aquinas, 1968). البته گاهی توماس Ens را به معنای فعل وجودی نیز به کار می‌برد (Aquinas, *Sententia libri Metaphysicae*, IV; *Scriptum super Sententiis*, I, d.8, a.2, ad.2). ولی از دیدگاه توماس، استعمال غالب او برای معنای وجود، Esse است. او گاهی Esse را به معنای ذات یعنی معادل سنتی آن نیز به کار می‌برد؛ ولی به طور معمول در آثار خود از آن استفاده نمی‌کند.

توماس برای دلالت بر ماهیت یعنی آنچه که با Esse ترکیب شده و موجود خارجی (Ens) را شکل می‌دهد، به مقتضای مناسباتی که در متن وجود دارد، از سه اصطلاح Essentia (ذات)، Natura (طبیعت) و Quidditas (ماهیت) استفاده کرده است. Essentia همانند Esse از فعل Sum ساخته شده و در آثار توماس «آنچه یک شیء در خلال آن، دارای وجود است»، تعریف می‌شود. Essentia (ذات)، به معنای علت صوری وجود یک موجود (Ens) است و به آن تعیین صوری می‌دهد. Natura که ریشه در مابعدالطبیعهٔ بوئتیوس دارد، به معنای طبیعت است و اصطلاح سوم یعنی Quidditas به معنای «چه چیزی» و ناظر به تعریف ذات و مشتمل بر جنس و فصل است (Kenny, 2002: 6-7).

۶. بررسی اصل تمایز وجود از ماهیت از دیدگاه توماس آکوئینی

با ترجمهٔ آثار ابن سینا در قرن دوازدهم میلادی و ورود آثار وی به جوامع فکری اروپایی، نظام فکری سینوی به متفکران قرون وسطی ارائه شد و بسیاری از نظریات راهگشا و منحصر به فرد ابن سینا، مورد استقبال و امعان نظر این متفکران قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین دلایل استقبال متفکران قرون وسطی از دیدگاه‌های ابن سینا، توفیق او در برقراری ارتباط عقلی و فلسفی بین آراء فلسفی و برخی آموزه‌های دینی از جمله خلقت بود. توماس آکوئینی نیز همانند بسیاری از متفکران قرون وسطی، آراء ابن سینا را بسیار مورد توجه قرار داد و در بسیاری از مواضع دیدگاه‌های فلسفی همانند اعتقاد به اصل تمایز وجود از ماهیت، از او متأثر گردید.

همان گونه که اشاره شد، ابن رشد خوانش دیگری از اصل سینوی تمایز وجود از ماهیت ارائه کرده و بسیاری از متفکران قرون وسطی از جمله توماس آکوئینی را تحت تأثیر

خود قرار داده است. توماس آکوئینی همانند ابن سینا، اصل تمایز وجود از ماهیت را از ارکان اصلی نظام فکری خود می‌داند و معتقد است که تمایز مفهومی میان وجود و ماهیت، حق مطلب را ادا نمی‌کند (Aquinas, *Expositio libri De hebdomadibus*, 2.32)؛ لذا تمایز میان وجود و ماهیت را مابعدالطبیعی می‌داند و در چند موضع از آثارش، این تمایز را اثبات کرده است. یکی از براهین او بر اصل تمایز وجود از ماهیت که در بخش چهارم کتاب در باب موجود و ذات اقامه شده، به قرار زیر است:

- هر چه که متعلق به مفهوم ذات یا ماهیت نیست، از خارج ذات بر آن وارد می‌شود.
- هر ذاتی را بدون ذاتیاتش نمی‌توان درک کرد، ولی می‌توانیم ذات اشیاء را بدون آنکه چیزی دربارهٔ وجودشان بدانیم، درک و تصور کنیم؛ برای مثال، ما می‌توانیم ماهیت انسان یا ققنوس را درک کنیم، بی‌آنکه بدانیم موجود است یا خیر.

بنابراین وجود مغایر با ذات یا ماهیت است؛ مگر اینکه موجودی باشد که ماهیت او همان وجودش است (Id., *De ente et essentia*, c.4)

این استدلال توماس در شرح کتاب الجمل هم موجود است (Id., *Scriptum super libros sententiarum*, I, d.1, q.1, a.1; II, d.8, q.4, a.3)

توماس در ادامهٔ این استدلال در کتاب در باب موجود و ذات، توضیح می‌دهد که امور متعلق به یک شیء، یا معلول مبادی ذات آن شیء هستند همانند ضاحک برای انسان، و یا اینکه از یک مبدأ خارجی بر آن شیء وارد شده‌اند همانند روشنایی که تحت تأثیر خورشید به وجود آمده است. اما وجود، معلول ذات یا ماهیت شیء نیست؛ زیرا در این صورت لازم است که یک شیء خودش را ایجاد کند که محال است. بنابراین از آنجا که هر چه از ناحیهٔ ذات نباشد، از علتی بیرون از ذات بر شیء وارد شده است، وجود اشیاء هم از ناحیهٔ علتی خارج از ذات بر آنها وارد شده است. علاوه بر این، از آنجا که محال است سلسلهٔ علل تا بی‌نهایت ادامه یابد، در نتیجه وجود همهٔ اشیاء به یک علت نهایی باز می‌گردد که وجود محض است و وجودش زائد بر ذاتش نیست. این موجود، علت اول وجود همهٔ موجودات یعنی خداست (Id., *De ente et essentia*, c.4). بر این اساس، توماس به تبعیت از ابن سینا اثبات می‌کند که وجود موجوداتی که وجود محض نیستند، با ماهیتشان مغایر است و این موجودات برای موجود شدن نیازمند مبدئی هستند

که وجود را به آن‌ها اعطا کند.^۱

توماس در شرح رساله هفت‌گانه‌ها در برهانی مرتبط با «آموزه خلقت»، تمایز وجود از ماهیت را ثابت می‌کند. توماس در این برهان توضیح می‌دهد که همه مخلوقات دارای وجود (Esse) محدود هستند، ولی وجود خدا که عین ذاتش است، بهره‌مند شده از غیر نیست و فعل محض و نامحدود است. بنابراین مخلوقات که در وجود از غیر بهره‌مند شده‌اند، باید بر دو جزء یعنی وجود (Esse)، و جزء دیگری که وجود را دریافت کرده و آن را محدود ساخته، مشتمل باشند. بنابراین مخلوقات مرکب از وجودی هستند که دریافت می‌کنند و ذاتی که وجودی را که دریافت می‌کنند، محدود می‌سازد. توماس تأکید می‌کند که تمایز صرفاً مفهومی برای توجیه اصل بهره‌مندی در تبیین خلقت کافی نیست (Id., *Expositio libri De hebdomadibus*, 2.32).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، توماس در براهین و عبارات فوق، کاملاً مشابه با ابن سینا، اصل تمایز وجود از ماهیت را تشریح می‌کند؛ ولی از آنجا که از مفهوم عرض صرفاً برداشتی مقولی و خارجی دارد، کاملاً مراقب است که از دو اصطلاح عرض و عروض استفاده نکند و در نتیجه، قائل به تمایز خارجی وجود و ماهیت نشود. او در شرح *مابعدالطبیعه* ارسطو، که از آخرین رساله‌هایش به شمار می‌رود، در شرح فصل دوم از کتاب *گاما*، دقیقاً در همان موضعی که ابن رشد به تندی ابن سینا را مورد انتقاد قرار داده است (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۳۱۳-۳۱۴)، تمایز وجود از ماهیت را مطرح می‌کند؛ ولی به دلیل اینکه به تأثیر از ابن رشد، از تمایز ابن سینا، برداشتی خارجی و عینی دارد، ابن سینا را نقد می‌کند.^۲

۱. توماس در ادامه، نکته‌ای را اضافه می‌کند که در فلسفه ابن سینا وجود ندارد و آن، ترکیب عقول از قوه و فعل است. ابن سینا تنها موجودات مادی را مرکب از قوه و فعل می‌داند و معتقد است که ترکیب قوه و فعل در عقول راه ندارد. اما از دیدگاه توماس، همه موجودات حتی عقول که بسیط‌اند و ماده و صورت ندارند، مرکب از قوه و فعل‌اند؛ چرا که توماس معتقد است هر آنچه چیزی را از دیگری دریافت می‌کند، نسبت به آنچه که دریافت می‌شود، بالقوه است و آن چیزی که در آن حاصل می‌شود، فعلیت آن است. پس ماهیت عقل نسبت به وجودش که از ناحیه خدا دریافت می‌کند، بالقوه است و این هستی به عنوان یک فعلیت توسط عقل دریافت می‌شود. بنابراین هرچند که عقل، مرکب از ماده و صورت نیست، ولی مرکب از قوه و فعل است (Aquinas, *De ente et essentia*, c.4).

۲. البته انتقاد توماس به تندی انتقاد ابن رشد نیست. ابن رشد می‌گوید که ابن سینا اشتباه بزرگی را مرتکب شده است (قد غلط ابن سینا فی هذا غلطاً کثیراً)؛ ولی توماس می‌گوید که به نظر می‌رسد ابن سینا در این دیدگاه بر حق نباشد.

(Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* 4, c2, n.556-n.558). توماس در شرح این بخش از کلام ارسطو توضیح می‌دهد که موجود و واحد، دو وصفی هستند که بالذات بر شیء حمل می‌شوند و اعراضِ جوهر محسوب نمی‌شوند. او بر این دیدگاه، برهانی را نیز به شرح زیر اقامه می‌کند:

- اگر موجود و واحد بالذات بر جوهر شیء دلالت نکنند، بلکه موجود و واحد به علت عرضی که بر جوهر اضافه می‌شود (یعنی وجود)، بر جوهر شیء دلالت داشته باشند، در این صورت از آنجا که موجود و واحد بر همه اشیا دلالت دارند، لازم است که همین سؤال در مورد عرضی که از بیرون بر جوهر اشیا وارد می‌شود (یعنی وجود) نیز پرسیده می‌شود: آیا بالذات موجود است یا به واسطه چیزی که از خارج به آن اضافه شده است، موجود است؟

- اگر حالت دوم صحیح باشد، این سؤال تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند که محال است.

بنابراین، فرض خلف باطل است و جوهر یک شیء بالذات موجود است و نه به واسطه عرضی بیرون از ذاتش.

توماس پس از تقریر این برهان، به دیدگاه ابن سینا اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که ابن سینا در مورد اشیایی که وجود خود را از دیگری دریافت می‌کنند، به تمایز وجود از ذات قائل است و معتقد است که لفظ موجود، به صورت بالذات بر وجود دلالت دارد؛ اما بر ذات، به علت وجود که از بیرون به آن اضافه می‌شود (به طریق اعراض)، دلالت می‌کند. او در ادامه، این دیدگاه ابن سینا را مورد تشکیک قرار داده و می‌گوید:

«به نظر می‌رسد که ابن سینا در این دیدگاه بر حق نیست؛ چرا که هرچند وجود یک شیء غیر از ذاتش است، اما نباید چنین فهمیده شود که وجود همانند عرض، بر ذات شیء اضافه می‌شود؛ بلکه وجود چیزی است که توسط مبادی ذات ایجاد می‌شود و از این رو لفظ موجود که بر شیء به واسطه وجودش دلالت دارد، دال بر همان چیزی است که آن لفظ به واسطه ذاتش بر آن دلالت دارد» (Ibid.).

دقت در عبارات فوق که از جمله نهایی‌ترین دیدگاه‌های توماس محسوب می‌شود،

نشان می‌دهد که او تا پایان فعالیت‌های فلسفی خود، به تمایز وجود از ذات در موجودات مخلوق معتقد است؛ ولی در عین حال معتقد است که ابن سینا در تفسیر اصل تغایر وجود از ماهیت بر حق نبوده و معتقد به عروض وجود بر ماهیت و تغایر خارجی شده است. بنابراین با توجه به این عبارات می‌توان گفت که توماس به طور کلی دو اشکال اصلی بر دیدگاه ابن سینا وارد کرده است:

اولاً به تأثیر از ابن رشد، از عروض وجود بر ماهیت، برداشت مقولی داشته و با اینکه تمایز وجود از ماهیت را می‌پذیرد، عروض وجود بر ماهیت را قبول نمی‌کند. ثانیاً عبارات توماس در شرح فصل دوم گاما نشان می‌دهد که به باور او، ذات یک شیء بالذات موجود است و نه به واسطه وجودی که از بیرون بر آن اضافه می‌شود و در حقیقت، او دیدگاه ابن سینا در خصوص وساطت وجود برای موجود بودن ماهیت را نقد می‌کند؛ چرا که معتقد است وساطت وجود برای موجود بودن ماهیت، مستلزم تغایر خارجی وجود و ماهیت است. اما مراجعه به آثار ابن سینا نشان می‌دهد که ابن سینا هرچند که ماهیت را نسبت به وجود و عدم علی‌السویه می‌داند و معتقد است که برای موجود شدن ماهیت، باید از جانب علت موجوده، وجودی از غیر به آن اضافه شود، ولی این امر به معنای تغایر خارجی وجود و ماهیت نیست؛ بلکه از دیدگاه ابن سینا، وجود و ماهیت دو حیثیت متغایر هستند که در خارج در موجودی واحد تحقق دارند.^۱ بنابراین، در نهایت می‌توان گفت که توماس به تأثیر از ابن سینا، تمایز وجود از ماهیت را در موجودات مخلوق پذیرفته است؛ ولی تفسیر ابن سینا از این تمایز را مورد انتقاد قرار داده است. اما علاوه بر این، توماس همانند ابن سینا معتقد است که این تمایز در ذات خدا راه ندارد و معتقد است که ذات خدا همان وجود اوست.

۱-۶. ذات خدا همان وجود اوست

توماس آکوئینی در رساله در باب وجود و ذات، پس از شرح اصل تمایز وجود و

۱. به نظر می‌رسد که تفسیر فیاضی در کتاب چپستی و هستی در مکتب صدرایی می‌تواند تفسیر مناسبی را برای دیدگاه ابن سینا ارائه کند. مطابق این تفسیر، وجود و ماهیت هر دو در خارج موجودند؛ ولی وجود تحقق بالذات دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۴۴؛ برای مطالعه بیشتر در فهم تغایر وجود از ماهیت از دیدگاه ابن سینا ر.ک: زالی، ۱۳۹۷).

ذات و توضیح در مورد اینکه وجود در موجودات مرکب، از ناحیه غیر اعطا می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که در نهایت، وجود همه اشیا به یک علت نهایی باز می‌گردد که وجود محض است و وجودش زائد بر ذات نیست (Id., *De ente et essentia*, c.4). او در فصل پنجم این رساله، هم‌رأی با ابن سینا توضیح می‌دهد که ذات خدا از وجودش متمایز نیست؛ بلکه ذات خدا همان وجودش است و خدا تحت هیچ جنسی مندرج نیست (Ibid., c.5). او در رساله جامع در رد کافران نیز این مطلب را با برهان دیگری اثبات می‌کند (Id., *Summa contra gentiles*, I, c.25).

از دیدگاه توماس، چون ماهیت خداوند همان وجود اوست، بنابراین از آنجایی که وجود، جنس نیست، خدا جنس نبوده و هیچ فصلی به او اضافه نمی‌شود. لذا به دلیل اینکه ذات خدا مشتمل بر جنس و فصل نیست، تعریف منطقی هم ندارد (Ibid.). علاوه بر این، توماس معتقد است که به کار بردن لفظ جوهر هم برای خدا جایز نیست؛ چرا که جوهر، ماهیتی است که در موضوع وجود ندارد، ولی خداوند اصلاً ماهیت ندارد که در موضوعی باشد یا نباشد (Ibid.).

باید توجه داشت که از نظر توماس، خدا وجود محض (*Ipsium esse*) است، ولی خدا وجود کلی (*Esse commune*) نیست؛ زیرا وجود کلی، در ضمن اینکه شامل ویژگی‌ها و خصوصیات دیگر نیست، مانع از اضافه شدن آن‌ها هم نیست، ولی وجود خدا به گونه‌ای است که هیچ ویژگی و خصوصیتی به آن اضافه نمی‌شود. بنابراین خدا با وجود محضش متمایز از دیگر موجودات است (Id., *De ente et essentia*, c.5). عبارات ابن سینا در *الهیات شفاء*، شباهت قابل ملاحظه‌ای با این بیانات توماس دارد و به نظر می‌رسد که منبع اصلی توماس در این زمینه باشد. ابن سینا در فصل چهارم از مقاله هشتم *الهیات شفاء* در عبارتی دقیق، این مطلب را شرح می‌دهد و دو موجود مجرد یا دو موجود مطلق را از یکدیگر تفکیک می‌کند. از نظر او اگر موجود، به شرط لای از تمام زوائد و هر آنچه موجب ترکیب در ذات است، اعتبار شود، ذات واجب‌الوجود بالذات است که موجود بالفعل است و تمام ممکنات را ایجاد می‌کند؛ اما اگر موجود، به خودی خود و لابشرط و بدون اعتبار هر چیزی غیر از وجود در نظر گرفته شود و به عبارت دیگر، موجود بما هو موجود اعتبار شود، میان تمام موجودات مشترک است

(ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۷).

با توجه به مطالب ذکرشده در باب اصل تمایز وجود از ماهیت از دیدگاه توماس، به نظر می‌رسد هرچند که توماس گمان می‌کند ابن سینا این تمایز را خارجی می‌داند، ولی شرح و تبیین او از این اصل، تفاوتی با دیدگاه ابن سینا ندارد. او نیز همانند ابن سینا معتقد است که در موجودات مخلوق، وجود جزء ذاتیات شیء نیست و توسط علتی خارج از ذات به ذات اضافه می‌شود. به علاوه، از جمله وجوه اشتراک این دو متفکر آن است که هر دوی آن‌ها -و به عبارت دقیق‌تر، توماس آکوئینی به تأثیر از ابن سینا- با استفاده از این اصل می‌توانند آموزه خلقت را توجیه و تبیین عقلانی کنند. در میان متخصصان فلسفه توماس، کاپلستون تفاوت چندانی بین دیدگاه توماس و دیدگاه ابن سینا قائل نیست و معتقد است که توماس در این نظریه از ابن سینا و فارابی پیروی کرده است. ولی کاپلستون بیانات توماس را نیز در این باب خالی از ابهام نمی‌داند و معتقد است که این ابهامات در بیان اصل تمایز موجب بروز اختلاف نظرات زیادی در مدارس شده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۲۷/۲-۴۳۰). در مقابل دیدگاه کاپلستون، برخی از جمله ژیلسون معتقدند که تمایز توماس کاملاً متفاوت از تمایز ابن سیناست (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۴۸-۲۶۶). ایلخانی دیدگاه ژیلسون را نمی‌پذیرد و معتقد است که بر خلاف دیدگاه برخی مورخان فلسفه قرون وسطی از جمله ژیلسون، سخن توماس آکوئینی در شرح رابطه وجود با ماهیت، تازه‌تر از گفته‌های ابن سینا نیست و توماس بر همان دیدگاه ابن سینا باقی مانده است (ایلخانی، ۱۳۸۳: ج ۸/ ذیل مدخل توماس آکوئینی).

نتیجه‌گیری

از آنچه که بیان شد روشن می‌شود که:

۱- ابن سینا بین وجود و ماهیت تغایر مابعدالطبیعی قائل است؛ چرا که این تغایر را یکی از اصول مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و بر اساس این تمایز مابعدالطبیعی، وجود و ماهیت را دارای دو اثر مابعدالطبیعی متفاوت می‌داند. بر اساس این تمایز است که ابن سینا می‌تواند خلقت را توجیه فلسفی کند.

۲- ابن سینا از یکسو عنصر مابعدالطبیعی و واقعی وجود را میان موجودات مشترک

می‌داند و علاوه بر این اشتراک، نوعی اختلاف را هم در ناحیه موجودات شناسایی می‌کند. این اختلاف و تغایر بین موجودات از ناحیه ماهیات آن‌هاست.

۳- برخی عبارات پیچیده و دیریابِ ابن سینا در شرح و تبیین عروض وجود بر ماهیت و عرض دانستن وجود و نیز اعتبار لابلشروط ماهیت، موجب ایجاد خوانش‌های متفاوت از کلام او شده است. یکی از مهم‌ترین این خوانش‌ها، خوانش ابن رشد است که از طریق ترجمه آثار او و پیروانش در میان متفکران قرون وسطی نیز رواج پیدا کرده است. بر اساس دیدگاه ابن رشد، ابن سینا تمایز ماهیت و وجود را خارجی می‌داند و معتقد است که وجود همانند مقولات عرضی، بر ماهیت عارض می‌شود.

۴- دقت در عبارات ابن سینا نشان می‌دهد که او حمل وجود بر ماهیت را عرضی می‌داند؛ به این معنا که وجود جزء ذات و ذاتیات نیست و از خارج بر ذات و ماهیت عارض می‌شود، نه اینکه وجود همانند اعراض بر ماهیت عارض شود. در واقع به نظر می‌رسد که ابن رشد تفکیکی بین عرض و محمول عرضی قائل نشده است.

۵- هرچند که دیدگاه توماس آکوئینی در برخی موارد با دیدگاه ابن سینا متفاوت است، ولی او در چارچوب اصلی «تمایز وجود از ماهیت» از ابن سینا متأثر بوده و بر همان طریق مشی نموده و در تبیین و توضیح آن فاصله زیادی از طریق سینوی اتخاذ نکرده است. البته او در برخی موارد، نکات و نتایج متفاوتی را نسبت به ابن سینا مطرح کرده است.

۶- این اصل در نظام فکری توماس، نقشی اساسی و محوری دارد. او با اثبات اصل تمایز وجود از ماهیت می‌تواند به عنوان یک الهی‌دان مسیحی، مسئله خلقت را توجیه و تبیین فلسفی کند. البته باید توجه داشت که او به علت تعالیم و انگیزه‌های دینی، در تبیین اصل خلقت از طریق سینوی دور شده است. ابن سینا مسئله خلقت را بر اساس نظریه صدور تبیین می‌کند؛ ولی توماس با اعتقاد به اینکه نظریه صدور به نوعی به وحدت وجود منتهی می‌شود و در نتیجه با آموزه تثلیث در تعارض است، از نظریه صدور گریزان است و به دلیل انگیزه‌های مذهبی، برای تبیین آموزه خلقت، نظریه بهره‌مندی را جایگزین نظریه صدور می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش. (الف)
۲. همو، *تلخیص مابعدالطبیعه*، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش. (ب)
۳. همو، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ م.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیهات مع شرح الخواجه نصیرالدین الطوسی و المحاکمات لقطب‌الدین الرازی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۶. همو، «الحدود»، در: *رسائل*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق. (الف)
۷. همو، *الشفاء (الالهیات)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الابد قنوتی و سعید زاید، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۸. همو، *الشفاء (المنطق)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیفی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۹. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. همو، *النحاة من الفرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. همو، *دانشنامه علایی*، تهران، انجمن آثار علمی، ۱۳۳۱ ش.
۱۲. همو، «عیون الحکمه»، در: *رسائل*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق. (ب)
۱۳. همو، *منطق المشرفین*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. ایلخانی، محمد، «توماس آکوئینی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. زالی، مصطفی، «تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا، ذهنی یا خارجی»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال هجدهم، شماره ۵۶، پاییز ۱۳۹۷ ش.
۱۷. ژیلسون، اتین، *تومیسیم: درآمدی بر فلسفه قدیمی توماس آکوئینی*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *الحروف*، مقدمه و تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۲۲. فیاضی، غلامرضا، *چیستی و هستی در مکتب صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (جلد دوم: فلسفه قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس)*،

- ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. کیان‌خواه، لیلا، رضا اکبریان، و محمد سعیدی‌مهر، «محکمی موجود بما هو موجود از دیدگاه ابن سینا»، *دوفصلنامه حکمت سینوی (مشکوة النور)*، سال پانزدهم، شماره ۴۵، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۲۵. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، «التقدیسات»، در: *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
26. Aquinas, Thomas, *An Exposition of the "On the Hebdomads" of Boethius*, Janice L. Schultz (Trans.), Washington D.C., 2001.
27. Id., *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John P. Rowan (Trans.), USA Indiana, Notre Dame, 1995.
28. Id., *De ente et essentia*, <<https://isidore.co/aquinas>>.
29. Id., *On being and essence*, Armand Maurer (Translation, Introduction & Notes), Toronto, The Political Institute of Medical Studies, 1968.
30. Id., *Scriptum super libros Sententiarum*, <<https://isidore.co/aquinas>>.
31. Id., *Summa contra gentiles*, Anton C. Pegis (Trans.), London-Notre Dame, 1975.
32. Id., *Summa contra gentiles*, <<https://isidore.co/aquinas>>.
33. Aristotle, *The Complete Work of Aristotle*, Jonathan Barnes (Ed.), USA, Princeton University Press, 1995.
34. Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, 2002.
35. Rahman, Fazlur, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies* 4, 1958.
36. Wippel, John F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, USA, The Catholic University of America Press, 2006.

بررسی تطبیقی حدیث «داخل فی الأشياء...» و قاعده فلسفی «بسیط الحقیقة...» از دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان*

- رامین گل‌مکانی^۱
- سیدعلی دلبری^۲
- محمد غلامی جامی^۳

چکیده

توانایی عقل در استنباط، تبیین، استدلال و دفاع از برخی معارف، امری مسلم و انکارناپذیر است. در کتب روایی، کلامی، فلسفی و عرفانی به نقل از حضرت علی علیه السلام، روایتی در نحوه ارتباط حق تعالی با اشیاء با این مضمون نقل شده است که خداوند «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء». بی‌شک این کلام از سنخ معما و رمز نبوده و معنایی فهم‌پذیر برای مخاطب دارد. مسئله تحقیق این است که منظور از داخل بودن یا خارج بودن خداوند از اشیاء چیست؟ آیا تفسیر آن با استفاده از مبانی فلسفی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (r_golmakani@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (delbari@razavi.ac.ir).
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (mmdhydr587@gmail.com).

ممکن است یا باید فهم آن را به زمان حضور و مواجهه با معصوم علیه السلام واگذار نمود؟ در این مقاله ضمن بررسی سندی و دلالتی حدیث و بیان اقوال و برداشت‌های مختلف، به ذکر شواهدی از آیات و روایات پرداخته، نشان داده‌ایم که با تبیین قاعده فلسفی «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء...» می‌توان معنایی معقول از این حدیث ارائه کرد و نشان داد که خداوند بسیط‌الحقیقه و بی‌نهایتی است که فراگیر همه اشیاء و کمالات آن‌ها بوده و هیچ کدام خارج از او نیستند؛ در عین حال، هیچ یک از محدودیت‌های امکانی در او راه ندارد.

واژگان کلیدی: داخل فی الأشياء، خارج عن الأشياء، قاعده بسیط‌الحقیقه، حکمت متعالیه.

۱. مقدمه

یکی از احادیثی که به صورت بسیار دقیق به ارتباط اشیاء با حق تعالی دلالت دارد، حدیث «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء وخارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء» است، که در کتب روایی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ در عین حال مانند عباراتی در فقه، از جهاتی مورد اختلاف است که آیا این سخن از معصوم است یا ساخته ذهن برخی از صاحبان علوم است؟! مفهوم دقیق و درست حدیث چیست؟ منظور از داخل بودن خداوند در اشیاء یا خارج بودن او از آن‌ها چیست و به چه نحوی است؟ درباره حدیث مذکور، مقاله‌ای مستقل ارائه نشده و آنچه در کتب آمده است، به اشارات مختصر و ذکر حدیث به عنوان شاهد بسنده شده است. اما درباره قاعده بسیط‌الحقیقه، اگرچه کتاب‌ها و مقالات مستقلی نوشته شده (برای نمونه رک: شهابی، ۱۳۵۵؛ قمی، ۱۳۷۸؛ مؤمنی و جوارشکیان، ۱۳۹۲)، -از جمله مقاله «جایگاه و کاربرد قاعده بسیط‌الحقیقه کلّ الأشياء» (جمال‌زاده، ۱۳۷۳) که بیشتر ناظر به اثبات قاعده و جنبه‌های فلسفی آن است-، چیزی جز استخراج و اقتباس از کتب متقدم نیست.

لذا در این نوشتار برآنیم که به روش تطبیقی و میان‌رشته‌ای، این سخن پرمغز منسوب به حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در باب توحید را نخست از جنبه سندی و دلالتی به روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار دهیم و به مدد و آیات و روایات هم‌مضمون، و سپس

با تبیین قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء ولیس بشیء منها»، از ابهامات موجود برده برداریم و مشخص کنیم که این قاعده نه تنها با اقوال و برداشت‌های محدثان، مفسران و متکلمان سازگار است، بلکه با توجه به کلیت فلسفی آن، دربرگیرنده همه دیدگاه‌های مختلف فکری است که درباره حدیث مذکور بیان شده است؛ هرچند عده‌ای تنها به دلیل فلسفی بودن این قاعده از پذیرش آن سر باز زدند.

بنابراین وجه تمایز و نوآوری این مقاله اولاً در تبیین اصل حدیث «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء وخارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء» بر اساس برداشت‌های مختلف از آن است، و ثانیاً بررسی تطبیقی آن با قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه».

۲. گزارش متن حدیث

در مهم‌ترین جوامع حدیثی شیعی همچون محاسن برقی، کافی کلینی و کتب شیخ صدوق، حدیث «داخل فی الأشياء...» آمده است:

۱- «عَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ، عَنْ أَبِي زَيْبَةَ [رَبِيبَةَ] مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفَعَهُ قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ بِمَا عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفْتَ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ: لَا تُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يَحْسُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالْقِيَاسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ تَحْتَهُ وَتَحْتَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ، فَسُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَلِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۳۹/۱)؛

برقی حدیث کرده از بعض اصحاب از صالح بن عقبه از قیس بن سمعان از ابی ربیحه غلام آزادشده رسول خدا ﷺ، که آن را مرفوع ساخته، گفت: از امیرالمؤمنین (علیه السلام) سؤال شد که پروردگار خود را به چه چیز شناختی؟ فرمود: به آنچه که خود را به من شناسانیده است. به آن حضرت عرض شد: چگونه خود را به تو شناسانیده است؟ فرمود: هیچ چهره‌ای به او شباهت ندارد و به وسیله حواس پنج‌گانه حس نمی‌شود و با مردم مقایسه نمی‌شود؛ در عین دوری نزدیک و در عین نزدیکی دور است؛ بالای هر چیزی است، به طوری که گفته نمی‌شود: چیزی بالای او هست؛ روبه‌روی هر چیزی است به طوری که گفته نمی‌شود: او مقابلی دارد؛ داخل در هر چیزی است،

نه مثل داخل بودن چیزی در چیز دیگر؛ از اشیا خارج است، نه مثل خارج شدن چیزی از چیزی؛ پاک و منزّه است کسی که این گونه است و غیر از او کسی این گونه نیست و برای هر چیزی آغازی وجود دارد.

۲- «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي زُبَيْحَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ ... داخل في الأشياء لا كشيء في شيءٍ داخلٍ وخارجٍ من الأشياء لا كشيء من شيءٍ خارجٍ فسبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيءٍ مُبتدأ» (كليني، ۱۴۰۷: ۱/۸۵).

۳- «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ ﷺ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي زُبَيْحَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفَعَهُ، قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ ... وَلِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۵).

۴- «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّعْرَانِيُّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ سُعَيْبٍ، عَنْ عَيْسَى بْنِ مُحَمَّدٍ الْعُلَوِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ بَسَّامٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي السَّرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ سَعْدِ الْكِنَانِيِّ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ بَثَّابَةَ، قَالَ: لَمَّا جَلَسَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْخِلَافَةِ وَبَايَعَهُ النَّاسُ خَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ مُتَعَمِّمًا بِعِمَامَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا بِسَا بُرْدَةٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُتَنَعِّلًا نَعَلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُتَقَلِّدًا سَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَصَعِدَ الْمِئْبَرِ فَجَلَسَ عَلَيْهِ مُتَّكِنًا ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ فَوَضَعَهَا أَسْفَلَ بَطْنِهِ ثُمَّ قَالَ: ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مِمَّا رَجَعَتْ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مَبَائِنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ...» (مفيد، ۱۴۱۳: ۲۳۵).

۳. بررسی سند حدیث

در این مقال، سند حدیث به روش متأخران (وثوق سندی) و نیز روش قدما (وثوق صدوری) مورد بررسی قرار می‌گیرد. این روایت در کتب معتبر حدیثی به ترتیب زمانی همچون محاسن، اصول کافی، توحید و امالی شیخ صدوق و اختصاص شیخ مفید آمده است:

«عَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ، عَنْ أَبِي زُبَيْحَةَ [زُبَيْحَةَ] مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفَعَهُ...».

۱. «عنه»: مقصود از ضمیر «ه»، نویسنده کتاب یعنی احمد بن محمد بن خالد برقی است که فردی امامی، ثقة و جلیل القدر است. نجاشی درباره اش می گوید: «احمد بن محمد برقی شخصی مورد اعتماد است؛ اما از ضعفا روایت می کند و به روایات مرسل نیز اعتماد می کند» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷).

البته این نکوهش در نقل روایت، به درجه جرح راوی نمی رسد. ابن داود می گوید: «وی را در بخش ضعفا آوردم، از این جهت که ابن غضائری او را طعن کرده؛ لکن ثقة بودن او نزد من قوی است» (ابن داود حلّی، ۱۳۴۲: ۴۰).

۲. «بعض أصحابنا»: از آنجا که نام راوی ناشناخته و مجهول است، موجب ارسال روایت شده است؛ اگرچه به کمک طریق شیخ صدوق به صالح بن عقبه می توان مقصود از این «اصحاب» را کشف کرد که «محمد بن خالد برقی از محمد بن سنان» و نیز «محمد بن خالد برقی از یونس بن عبدالرحمن» هستند و هر دو راوی در این طریق دوم، امامی ثقة هستند؛ آنجا که شیخ صدوق می نویسد: «آنچه که از صالح بن عقبه آمده است، آن را از محمد بن موسی بن متوکل از علی بن حسین سعدآبادی از احمد بن محمد بن خالد برقی از پدر برقی از محمد بن سنان و یونس بن عبدالرحمن، که این دو نفر از صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ربیحه نقل کرده اند، روایت کرده ام» (صدوق، ۱۴۰۴: ۵۱/۴).

۳. «صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ربیحه»: وی یک شخصیت بیشتر نیست؛ زیرا در اصول کافی و کتب شیخ صدوق و مشیخه صدوق به صورت یک راوی آمده است و در دیگر روایات نداریم که صالح بن عقبه از قیس بن سمعان روایت نقل کرده باشد. علاوه بر این، در همه کتب رجالی به صورت یک شخصیت بیشتر نیامده است. تنها در محاسن این چنین آمده است: «صالح بن عقبه، عن قیس بن سمعان، عن ابی ربیحه». بنابراین طبق بررسی های صورت گرفته و قرائن موجود در مورد نسخه محاسن، واژه «عن» به «بن» تغییر یافته است. به هر حال، صالح بن عقبه شخصی امامی است؛ اگرچه علامه حلّی و ابن غضائری او را تضعیف کرده و گفته اند: «غال کذاب لا یلتفت الیه» (علامه حلّی، بی تا: ۲۳۰؛ ابن غضائری، ۱۳۸۳: ۶۹/۱).

صالح بن عقبه بن قیس از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است و به قرینه

اکثر نقل محمد بن اسماعیل بن بزيع و نیز نقل یونس بن عبدالرحمن از ایشان می‌توان وی را توثیق کرد (صدوق، ۱۴۰۴: ۵۱/۴). با توجه به مرفوعه بودن این حدیث، از روایات ضعیف به اصطلاح متأخران شمرده می‌شود. کلینی نیز این حدیث را آورده و به نظر می‌رسد منبع وی محاسن برقی است.^۱ در روایت کلینی، یک طبقه دیگر تحت عنوان «عده من أصحابنا» افزون بر سند محاسن آمده است. بخش زیادی از اسناد کلینی با عبارت «عده من أصحابنا» آغاز گردیده است. مقصود از «عده» کلینی، جماعتی از مشایخ حدیث خود اوست. بنابراین «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی...» در سند کلینی، عبارت‌اند از:

۱- ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی،

۲- علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی،

۳- احمد بن عبدالله بن امیه،

۴- علی بن حسین سعدآبادی (دلبری، ۱۳۹۱: ۲۹۸).

البته در کافی چاپ اسلامی، کلمه «رفعه» افتاده است، که به قرینه اسناد موجود در همین حدیث در برخی از نسخه‌های کافی موجود در چاپ دارالحدیث و نیز اسناد صدوق در کتاب *امالی و توحید* می‌توان به نقیصه کلمه «رفعه» در کافی چاپ اسلامی پی برد.

سند حدیث در کتاب ارزشمند *توحید* به این صورت آمده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَفَعَهُ، قَالَ: ...».

سند روایت شیخ صدوق، همان سند برقی است که در طریق آن، شیخ صدوق از استادش ابن ولید و او نیز از محمد بن حسن صفار و ایشان از برقی با همان طریق برقی از امام علی عليه السلام نقل می‌کند:

۱. محمد بن حسن بن احمد بن ولید: او از اساتید و مشایخ شیخ صدوق است و

۱. «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عتبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيعة مولى رسول الله ﷺ، قال: ...».

در کتب رجالی، تصریح به وثاقت او شده است. نجاشی درباره اش می گوید: ابوجعفر، شیخ و فقیه قمی ها و مورد اعتماد آنهاست (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸).

شیخ طوسی نیز در کتاب رجال خود او را ستوده و با عبارتی چون «جلیل القدر بصیر بالفقه ثقة» از او یاد کرده است و او شخصی بزرگوار، آگاه به فقه و مورد اعتماد است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳). علامه درباره وثاقت او آورده است: محمد بن حسن فردی بزرگوار و آشنای به دانش رجال و دارای منزلتی والا و مورد اعتماد است (علامه حلی، ۱۳۸۳: ۱۴).

۲. محمد بن حسن صفار: محمد بن حسن ملقب به صفار، امامی و ثقة است. نجاشی در کتاب خود آورده است: محمد بن حسن صفار از شخصیت های معروف قمی ها و مورد اعتماد و دارای منزلت است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۴).

۳-۱. نتیجه بررسی سند

بنابراین طبق بررسی فوق، این روایت همان روایت محاسن برقی است و چنان که گذشت، به جهت مرفوع بودن ضعیف است. اما بنا بر مسلک قدما، در پی جمع آوری قرائن اعتبارزا و اعتماد آفرین برای حدیث، قرائن همسویی با کتاب، سنت، بدهت عقلی، وجود روایت در کتب معتبری مانند کافی و کتب شیخ صدوق و شهرت روایت، موجب اطمینان به صدور اصل خبر است و با فرض عدم سندیت و ضعف سندی، بدهت معنایی روایت، آن را از اختصاص به سندی معین بی نیاز می سازد و نسبت به جمله اصلی «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء» که بر سر زبان هاست، می توان ادعای وثوق کرد؛ چنان که برخی نسبت به اخبار معارفی که ملاک تأیید و اعتقاد به محتوا و دلالت آنها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش محتوای عقلی و عمیق آنها ندانسته و یقین به صدور را قطعی می دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۷۱/۲).

۴. بررسی دلالت حدیث

از میان الفاظ به کار رفته در روایت مذکور، دو تعبیر «داخل فی الأشياء» و «خارج عن الأشياء» نیاز به تبیین و تفسیر دارند که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرند.

۱-۴. مفهوم «داخل فی الأشياء»

«دَاخِلٌ كُلُّ شَيْءٍ: بَاطِنُهُ الدَّخَالُ»، «داخل» بر وزن فاعل به معنای درون و باطن است و مقابل «خارج» است، و وقتی گفته می‌شود: داخل فی کذا، یعنی آنچه که در چیزی درج شده است، یا آنچه که در ضمن چیزی درآید (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۰/۱۱): چنان که طریحی می‌گوید: «الدُّخُولُ فِي الشَّيْءِ: النُّفُوذُ فِيهِ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۷۱/۵).

۱-۱-۴. اقوال در معنای «داخل فی الأشياء»

همان طور که از ظاهر این عبارت برمی‌آید، بحث در چگونگی ارتباط خداوند با اشیاء است. همه بزرگان دخول حقیقی و متمکن بودن خداوند در مکان را نفی کرده‌اند؛ اما در معنای مجازی دخول خداوند در اشیاء اختلاف دارند. لذا دخول را بر سه معنای ذیل حمل کرده‌اند:

۱-۱-۱-۴. تصرف و حضور علمی خداوند بر اشیاء

علامه مجلسی درباره این روایت می‌نویسد: خداوند داخل در اشیاء است؛ یعنی هیچ چیزی از تصرف و حضور علمی و افاضه فیض او خالی نیست؛ در عین حال مثل دخول جزء در کل یا دخول عارض بر معروض و متمکن در مکان نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۱).

ملاصالح صالح مازندرانی نیز داخل بودن در اشیاء را به معنای علم و احاطه به کلیات و جزئیات اشیاء و تصرف در آن‌ها دانسته و در ضمن به این نکته دقیق اشاره کرده که چون متبادر از واژه معنای دخول، ظرفیت و حلول است، برای تنزیه حق تعالی از جسمانیت و حلول، قید «لا کشیء داخل فی شیء» آمده تا هر گونه دخول جزء در کل، حال در محل و همچنین دخول جسم در مکان که از لواحق امکان و افتقار است، از واجب تعالی نفی شود (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۱۱۳/۳).

۲-۱-۱-۴. احاطه و معیت قیومیه حق تعالی با اشیاء

ملاصدرا «داخل فی الأشياء» را به معنای دخول شیء قوام‌دهنده در شیئی دانسته، که شیء دوم به آن قائم است؛ اما نه مثل دخول و حلول جزء در کل (خواه این دخول

جزء در کل، جزء خارجی باشد یا جزء ذهنی)، بلکه دخول مقوم در ما یتقوم به، که نوعی خاص از دخول و نفوذ است که تنها راسخان علم الهی آن را درک می کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۳).

قاضی سعید قمی نیز «دخول خداوند در اشیاء» را به معنای معیت و همراهی حق تعالی با اشیاء دانسته است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۶۲/۳). مراد از این معیت و همراهی، برگرفته از آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴) است، که از نظر عرفا و فلاسفه الهی به معنای معیت قیومی خالق با مخلوق است؛ یعنی همه چیز قائم به حق است و حق تعالی در همه جا و همه حال با ماست؛ چنان که هر حالی از احوال بشر مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی، و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیتی از حق تعالی است (همای، ۱۳۸۵: ۹۹/۱).

یار نزدیک تر از من به من است این عجب تر که من از وی دورم

۴-۱-۳. عینیت وجه الله و فیض الهی با اشیاء

خداوند متعال داخل در اشیاء است؛ یعنی وجه الله و فیض الهی، اشیاء را ایجاد نموده و عین اشیاء است. بیان نورانی حضرت که فرمود: «داخل فی الأشیاء»، ذات الهی داخل در اشیاء نیست و صفات ذات الهی هم که عین ذات است، داخل در اشیاء نیست، این وجه الله و فیض الله است که عین اشیاء است، ظهور خداوند است که داخل در اشیاء است. طبق این بیان، در جمیع اشیاء وجه اللهی هست، و این وجه الله باقی و پایدار است. فیض داخل در مستفیض است (لا بالممازجه)؛ این مستفیض ها یک روز هستند و یک روز نیستند؛ اما فیض الهی همواره ثابت است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: تفسیر آیات ۵۷-۶۱ سوره واقعه).

امام خمینی آیه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۲۵) را از جمله آیاتی می داند که بر حضور و احاطه قیومی خداوند بر همه اشیاء و معیت او با همه اشیاء تأکید دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۹). از نگاه ایشان، اشیاء در ذات خود هیچ گونه استقلالی ندارند و هویت آن ها ربط و قیام به حق تعالی است و تمام مراتب متنزل از مبدأ اعلی فقیرند و همه مراتب، لمعات و ظلال حق تعالی هستند؛ لکن این موجودات فقیر

از مبدأ سلب و جدا نمی‌شوند؛ بلکه ظلّ مبدأ هستند. طبق آیه مذکور، سلب و جدایی وجه از ذی وجه محال است و موجودات، مرتبه‌ای از عین مرتبه الهی هستند، با یک نقصانی از آن مرتبه الهی (همو، ۱۳۸۵: ۴۸/۱). صفحه وجود، همان وجه حق است و وجه حق، نشانه‌ای غیر از ذات حق نیست، البته با یک تنزلی؛ زیرا ظلّ، حیثیتی غیر ذی ظل ندارد و در عین حال، عین ذی ظلّ نیست (همان: ۸۰/۱).

۲-۱-۴. جمع‌بندی دیدگاه‌ها در معنای «داخل فی الأشياء»

برایند سخن اهل حدیث و اهل حکمت و عرفان از عبارت «داخل فی الأشياء» آن است که هیچ شیئی از اشیاء عالم، نه تنها از تصرف و تدبیر حق تعالی و حضور علمی او خارج نیست، بلکه افاضه فیض وجودش بر اشیاء، نه مثل دخول جزء در کل است، نه مثل دخول عارض در معروض، نه مثل دخول حرارت در آب؛ زیرا این‌ها همه از اوصاف جسم و جسمانیات است و این حضور علمی، همان معنای «معیت» از منظر حکمای اسلامی است که خداوند متعال با اشیاء، معیت قیومیه دارد و چیزی جز خداوند متعال قیوم اشیاء نیست. وقتی می‌گوییم خداوند متعال داخل در اشیاء است، یعنی ذات و حقیقت اشیاء را با فیض خود در بر می‌گیرد؛ پس هویت و وجودشان از خداوند متعال است. بنابراین ذات حق، احاطه قیومیه به اشیاء دارد و نحوه تقوم اشیاء به حق، اتم است از تقوم انسان به حیوان ناطق. پس هر معلولی متقوم به علت است و علت اشیاء صریح ذات است به اعتبار وحدت در کثرت؛ چنان که فرمود: ﴿تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶)؛ ﴿هُوَ [ذات] مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/۴)؛ ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ (زخرف/۸۴) که اشارت و صریح در وحدت در کثرت است. لذا وجودات امکانی عین ربط به حق‌اند و متقوم به او؛ «فهو داخل فی الأشياء باسمه اللطیف» (قبصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۷۱).

علامه شعرانی با حمل عبارت مذکور بر وحدت وجود می‌نویسد: این احاطه علمی و احاطه وجودی حق تعالی، همان است که امیرالمؤمنین علیه السلام به الفاظ مختلفه فرمود: «مع کلّ شیء لا بمداخلة» یا «داخل فی الأشياء لا بالممازجة» یا «لا کدخول شیء فی شیء و خارج عنها لا بمباينة»، و معنای صحیح وحدت وجود همین است و صدور

این عبارت از امیرالمؤمنین برهانی قوی است بر صحت دین مبین اسلام که قوی‌تر از معجزه شق القمر و رد الشمس است (غیائی کرمانی، ۱۳۸۶: ۱۱۵۰/۳).

چنان که صائن‌الدین ابن ترکه، که خود در جرگه عرفای اهل نظر است، می‌گوید: احدیت حق تعالی، احدیت جمع است؛ به طوری که همه چیز به او برمی‌گردد و هیچ شیئی از اشیاء منفصل و جدای از او نیست. حق تعالی هویت اطلاقیه و سعه وجودی بر همه اشیاء دارد؛ به طوری که هر شیئی بدون او باطل‌الذات است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۹۴/۱).

۲-۴. مفهوم «خارج عن الأشیاء»

«الخروج: نقيض الدخول، خَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجًا فهو خارج» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۸/۴). «خارج» بر وزن فاعل به معنای بیرون هر چیزی: «خارجُ كلِّ شیءٍ: ظاهره» (ابن سیده مُرسی، ۱۴۲۱: ۳/۵).

۱-۲-۴. اقوال در معنای «خارج عن الأشیاء»

«خارج عن الأشیاء» یعنی ذات مقدس حق تعالی خارج است از اینکه همراه با اشیاء باشد و پاک و منزّه است از اینکه متصف به صفات اشیاء گردد و «لا کشیء خارج عن شیء»؛ یعنی نه خروج چیزی از چیزی به نحو خروج مکانی یا محلی. خروج خداوند از اشیاء به معنای بینونت و جدایی ذاتی و کنهی خداوند از هستی اشیاء است؛ چه آنکه اشیاء، مادی و مقداری‌اند و خداوند متعال غیر مقداری و غیر مادی است. بر خلاف عبارت «داخل فی الأشیاء» که اقوال مختلفی مطرح بود، درباره «خارج عن الأشیاء» تنها یک قول با دو تعبیر مختلف بیان شده است: عدم اتصاف ذات حق تعالی به صفات اشیاء یا تباین ذات و صفات الهی با اشیاء.

۱-۱-۲-۴. عدم اتصاف ذات حق تعالی به صفات اشیاء

علامه مجلسی درباره خروج حق تعالی از اشیاء می‌نویسد: «خارج عن الأشیاء» یعنی ذات مقدس حق تعالی والاتر از آن است که با اشیاء، ملابست و مقارنت داشته باشد و منزّه است از آن که متصف به صفات اشیاء گردد. این خارج بودن حق تعالی از

اشیاء، مانند خروج چیزی از چیزی به نحو خروج مکانی یا محلی نیست (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۰/۱).

کسانی همچون ملاصالح مازندرانی از این عدم اتصاف، تعبیر به تباین ذات و صفات الهی با اشیاء کرده‌اند؛ چنان که می‌نویسد:

«... مراد از خروج خداوند از اشیاء، به معنای تباین ذات مقدس الهی و صفات کاملش از مشابهت با اشیاء است؛ نه مانند خروج جسمی از مکانی» (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۱۱۳/۳).

قاضی سعید قمی نیز این خروج را به معنای مباینت حق تعالی با اشیاء دانسته، که این خروج مثل خروج چیزی از چیزی نیست؛ زیرا ذاتش با طبیعت اشیاء متفاوت است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۶۲۹/۳) و ملاصدرا در چرایی این خروج می‌نویسد: «خارج من الأشیاء» برای اینکه او موجودی است که حقیقتش تامّ و فوق تمام است و همواره فیضش به اشیاء می‌رسد و خروجش از اشیاء، مثل خروج شیئی منفصل و جدا از شیئی دیگر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۳۱/۱).

۵. برآیند دیدگاه‌ها در معنای حدیث

از برآیند دیدگاه‌ها در تحلیل مفاهیم حدیث به دست می‌آید که خداوند داخل در اشیاء است، یعنی حق تعالی معیت قیومیه و احاطه وجودی و علمی و تدبیری بر اشیاء دارد؛ و او خارج از اشیاء است، یعنی ضمن معیت و احاطه بر اشیاء، منزله از آن است که به صفات اشیاء متصف شود.

۶. شواهدی از آیات در تأیید معنای حدیث

در تأیید اینکه هیچ چیزی از اشیاء از تصرف علمی خداوند خارج نیستند و همه اشیاء عین ربط و نیاز به وجود خداوندند، مؤیداتی از آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام وجود دارد:

۱- ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/۴)؛ او با شماست هر جا که باشید. این آیه در اصل برای بیان وحدت در کثرت و جمع کثرات در وحدت است؛ یعنی حق تعالی با

تمام اشیاء معیت داشته و در تمام ممکنات جلوه گر است و در این تجلی و ظهور، از مقام شامخ خود تنزل به معنای تجافی مکانی نیافته است (همو، ۱۳۶۰: ۴۷۰).

در مورد معیت ذات باری تعالی با کل موجودات، باید دانست که این معیت، معیت قیومی است، نه معیت تقارنی و جسمانی؛ لذا تحصیل موجودات به معیت قیومیه اوست و او متحصّل بالذات است. چگونه معیت باری تعالی با کل ممکنات و فرد فرد آنان چنین نباشد، در صورتی که او عین وجود مطلق در اصطلاح عرفاست و فوق اطلاق و تقیید در مصطلح حکما (رضانژاد، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

۲- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳)؛ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن. خداوند اول است از آن جهت که امر عالم از جانب او شروع شده است، و آخر است از آن حیث که وجود اشیاء به سوی او انسباق دارد؛ زیرا وجود از او صادر شده و برای او تحقق پیدا کرده است. به بیان دیگر، اول بودن اشاره به قوس نزول دارد که آغاز با اوست و آخر اشاره به قوس صعود است که بازگشت همه موجودات به سوی اوست، که او غایت همه نظام هستی است. پس خداوند متعال هم ظاهر است و هم باطن، اما به دو اعتبار؛ به اعتبار مرتبه ذاتش باطن است و به اعتبار مرتبه فعلش ظاهر است؛ یعنی با فعلش ظهور پیدا کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۴/۶-۱۵۵).

۳- ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۱۵)؛ به هر طرف روی کنید، به سوی خدا روی آورده اید، که خدا به همه جا محیط و به هر چیز داناست (همان: ۴۶۷/۷).

۴- ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/۱۷)؛ ای پیامبر هنگامی که به سوی دشمنان تیر پرتاب کردی، تو پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد. در این آیه شریفه، «ما رمیت» نفی است، و «إذ رمیت» اثبات است. اولی، نفی اراده استقلال از عبد است، و دومی، اثبات اراده تبعی برای عبد است. اینکه خداوند فاعل رمی را به خود نسبت داده است، همان احاطه قیومیه خداوند نسبت به اشیاء است (همان: ۴۶۲/۲).

۵- ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و اطراف جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان حق مشخص شود؛ آیا کافی

نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟! (همو، ۱۳۶۰: ۴۶).

۶- ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/ ۱۶)؛ و ما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم. اگر چیزی به چیزی، از خود آن چیز نزدیک‌تر است، یعنی قوام‌دهنده ذات اوست؛ بنابراین به سبب قوام‌دهندگی و احاطه خداوند متعال به اشیاء، او از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است (همو، ۱۳۸۳: ۳۰۶/۳).

۷- ﴿وَمَا يَعْرُوبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (یونس/ ۶۱)؛ و به اندازه وزن ذره‌ای در زمین و آسمان از پروردگارت پوشیده نیست و نه کوچک‌تر از آن ذره و نه بزرگ‌تر از آن نیست، مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است (همان: ۳۰/۴).

۸- ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبا/ ۳)؛ دانای غیبی که در آسمان‌ها و زمین هم‌وزن ذره‌ای از او پوشیده نیست و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر از آن، مگر اینکه در کتابی روشن ثبت است. این آیه بیانگر علم خداوند نسبت به موجودات است و علم او یعنی عدم غیبت اشیاء از او، چگونه اشیاء از او غایب باشند، درحالی که او داخل در اشیاء و همراه اشیاء است؛ چنان که قوام‌دهنده شیء هیچ وقت از آن جدا نیست (همان: ۲۹۳/۳).

۷. شواهدی از روایات در تأیید معنای حدیث

در میان روایات حضرات معصومین علیهم‌السلام در منابع شیعی نیز روایات فراوانی که ناظر به وجود حق تعالی در اشیاء است، می‌توان یافت. بخش زیادی از این روایات از مولا امیرالمومنین علیه‌السلام است، و شخصیت‌های بزرگ عرفانی در اسلام که توانستند در تبیین معارف دینی به این تعالی برسند، به سبب همین بیانات قدسی است.

۱- در حدیثی طولانی در جواب از سؤالات جاثلیق، عالم مسیحی، «... قَالَ لَهُ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَيْنَ هُوَ؟ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام: هُوَ هَاهُنَا وَهَاهُنَا وَفَوْقَ وَتَحْتُ وَمُحِيطٌ بِنَا وَمَعَنَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۰/۱) که در تفسیر آیه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاعِيَهُمْ...﴾ (مجادله/ ۷) آمده است که به معیت قیومی اشاره دارد.

۲- خطبه نخست نهج البلاغه: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَعَيْرٍ كُلُّ شَيْءٍ لَا بِمَزَائِلَةٍ»

(نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۰).

۳- کلام ۴۹: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَىٰ مِنْهُ وَقَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ

فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعِدُهُ عَنِ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ» (همان: ۸۸).

۴- خطبه ۶۵: «لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالَ هُوَ [فِيهَا] كَائِنٌ وَلَمْ يَأْنِ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا

بَائِنٌ» (همان: ۹۶).

۵- خطبه ۱۵۲: «الْبَائِنُ لَا يَتْرَاخِي مَسَافَةَ وَالظَّاهِرُ لَا يَرُؤِيَةَ وَالْبَاطِنُ لَا يَلَطَافَةَ بَانَ مِنَ

الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَبَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَالرُّجُوعِ إِلَيْهِ» (همان: ۲۷۴).

۶- خطبه ۱۶۳: «لَمْ يَقْرُبَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّصَاقِ وَلَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِالفِتْرَاقِ» (همان: ۲۳۲).

۷- خطبه ۱۸۶: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» (همان: ۲۱۲).

۸- خطبه ۱۷۹: «قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرٌ مَلَابِسٍ [مُلَامِسٍ] بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرٌ مُبَايِنٍ»

(همان: ۲۵۸).

۹- خطبه ۱۹۵: «إِنَّهُ لِبِكُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَجَانٍّ» (همان:

۳۰۹).

۱۰- «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عَزْلَةٌ» (طبرسی،

۱۴۰۳: ۲۰۱).

۱۱- «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ احْتِجَابٌ بَغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَاسْتَرَّ

بَغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۹).

۱۲- «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْ يَكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا

لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَىٰ غَبَّتْ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَىٰ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَىٰ

بَعُدَتْ حَتَّىٰ تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ» (مجلسی، ۱۴۰۴:

۱۴۲/۶۴).

در دل هر ذره بودن بدون ممزوج شدن، و رای اشیاء بودن بدون اینکه بیرون از آن‌ها

باشد، بینونت وصفی داشتن بدون اینکه جدایی در آن‌ها باشد، در دل هر مکانی بودن

بدون اشغال مکانی، عباراتی است از سر ناچاری؛ زیرا ما برای بیان این همراهی و این

جدایی لفظ نداریم و قامت الفاظ از بیان این معانی بلند، کوتاه است. پس موحد باید

بداند که این خداست که دارد خدایی می‌کند و در عین حال «عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ». پس موحد باید با دو چشم، هر دو جانب وحدت و کثرت را بنگرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۵۵/۳).

با توجه به شواهد فوق، بی‌تردید عبارت «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء» به معنای معیت قیومیه و احاطه وجودی، علمی و تدبیری است و چنان که خواهیم گفت، با قاعده فلسفی «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء و لیس بشیء منها» تلاقی و تداخل داشته و بر نظریه وحدت شخصی در عرفان نظری و حکمت متعالیه دلالت می‌کند، و بدون تأویل و با تکیه بر ظهورات لفظی، مضمون آن‌ها به سهولت قابل تبیین است.

۸. قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء...»

یکی از قواعد فلسفی مهم که ملاصدرا با بهره‌گیری از مبانی عرفانی، آن را تبیین و بر آن برهان اقامه نموده، قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء و لیس بشیء منها» است که در حل بعضی از مسائل فلسفی از آن بهره گرفته است.^۱ او این قاعده را از غوامض علوم الهیه می‌داند و ادراکش را جز برای کسانی که از ناحیه حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه یافته‌اند، در نهایت اشکال می‌داند و بعد از اثبات این قاعده می‌نویسد: حق تعالی بسیط الحقیقه‌ای است که همه اشیاء وجودی منسوب به اویند و هیچ شیئی از اشیاء خارج از او نیست؛ به جز اموری که به نقص و عدم منسوب‌اند. او از جمیع

۱. ملاصدرا این قاعده را در بیشتر آثارش مانند *عرشیه*، *مشاعر و اسفار اربعه* مورد بحث قرار داده و در موارد متعدد به مناسبت‌های مختلف از این قاعده استفاده برده و آن را زیربنای بسیاری از مسائل فلسفی قرار داده است. بعد از صدرالمتألهین، پیروان وی مانند حاج ملاهادی سبزواری، آقاعلی مدرس زنوزی و ملامحسن فیض کاشانی، از اهمیت قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء» غافل نبوده‌اند و هریک در آثار خود آن را مطرح کرده و به مناسبت‌های مختلف مورد بحث قرار داده‌اند. از جمله مواردی که این قاعده در آثار و نوشته‌های این بزرگان مورد استناد واقع شده است، یکی مسئله فردانی الذات و تمام الحقیقه بودن واجب‌الوجود است. مورد دوم، مسئله اجمال در تفصیل و مقام تفصیل در اجمال است که از کتب عرفا اخذ و اقتباس شده و با قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء» درآمیخته است. مورد دیگری که در مورد این قاعده مطرح شده و اهمیت آن کمتر از دو مسئله گذشته نیست، مسئله نفس ناطقه انسانی و اتحاد آن با کلیه قوای خویش است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۰۲/۱).

جهات وحدت دارد؛ «فهو كل الوجود وكله الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶)؛ زیرا هنگامی که ثابت شد سلسله وجودات و موجودات از علل و معلولات، همگی به حقیقت واحدی به نام وجود حق منتهی می‌گردند و به جز حقیقت وجود حق تعالی، مبدئی برای این سلسله متصور نیست، پس او «نور السماوت والأرض»، و حقیقة الوجودی است که غیر او شئون ذات و اسماء و صفات او، و ماسوای او اطوار و فروع اویند (همو، ۱۳۶۰: ۵۰)؛ چون معلول، عین فقر و نیاز است و شأنت و وجود مستقلى از علت خود ندارد و تنها وجود مستقل، وجود حق تعالی است که علة العلل است.

۱-۸. مفهوم «بسیط الحقیقه»

کلمه بسیط مقابل مرکب و دارای معانی متعدد است و بر امور مختلف اطلاق شده است؛ از جمله:

الف) آنچه جزء نداشته باشد؛ نه جزء عقلی و نه خارجی، و بالجمله چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن راه نداشته باشد؛ نه ترکیب علمی و نه وصفی و نه خارجی و نه ذهنی، و نه مرکب از اجزای تحلیلی عقلی و حملی باشد و نه عینی خارجی و نه مقداری (همو، ۱۳۶۸: ۱۰۰/۶). چنین موجودی، همان ذات حق تعالی است که در کتب فلسفی، بعد از اثبات ذات واجب و توحید در ذات و نفی شریک، به بساطت او می‌پردازند و از آن تعبیر به احدیت می‌کنند؛ چنان که حکیم سبزواری می‌فرماید:

«كما هو الواحد أنه الأحَد لیس له الأجزاء لا أجزاء حدّ»

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۳۵/۳)

یعنی «هو البسيط الذی لا ترکیب فیهِ أصلاً».

ب) آنچه از اجسام مختلفة الطباع ترکیب نیافته باشد؛ مانند افلاک که هر یک را طبیعت نوعیه جداست و عناصر در حال خلوص و محوضت.

ج) آنچه اجزایش نسبت به غیرش کمتر باشد که بسیط اضافی هم می‌گویند.

د) آنچه وجود محض باشد و مرکب از وجود و ماهیت نباشد و یا وجود آن‌ها بر

ماهیات آن‌ها غالب باشد؛ مانند مجردات.

ه) آنچه جسم و جسمانی نباشد؛ مانند عقول و نفوس (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۰).

حسن‌زاده آملی معتقد است:

«برای کلمهٔ "بسیط الحقیقه" لفظ مأنوس‌تر در اوراد و اذکار داریم و آن کلمهٔ "فرد" است، ولی "فرد" به معنای یکی و در مقابل جفت مراد نیست؛ مثلاً این انسان یکی است و آن دیگری یکی دیگر؛ بلکه "فرد" به معنای یکتاست، و یکتا و فرد مترادف هستند و به معنای بسیط الحقیقه و مأنوس‌تر از بسیط الحقیقه‌اند؛ پس بسیط الحقیقه یعنی ترکیب در او راه ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۸۴/۱).

در هر صورت، حکمای مسلمان «بسیط الحقیقه» را در مورد حق تعالی به کار می‌برند و مراد از آن، وجودی است که از همه انحاء ترکیب، اعم از خارجی، ذهنی و تحلیلی خالی است و هیچ جهتِ عدمی در او راه ندارد. بنابراین مراد از بساطت، صرافت وجود، وجود محض و فعلیت محض است.

۸-۲. مراد از «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء»

حکما بر این عقیده‌اند که اگر حق تعالی به حسب ذات، به کمالی از کمالات موجودات متصف نباشد، به طوری که چیزی از هویت بسیط او خارج باشد، لازم می‌آید که ذات مقدسش عاری از آن کمال باشد؛ در حالی که «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و جمیع الكمالات». لذا ملاصدرا در اثبات این قاعده می‌نویسد: اگر هویت بسیط الهیه، کلّ اشیا نباشد، لازم می‌آید که ذاتش از کون شیء و لا کون شیء دیگر ترکیب یافته باشد؛ اگرچه این ترکیب، بر حسب اعتبار عقل بوده باشد؛ در حالی که بر حسب فرض و برهان، هویت الهی بسیط محض است، و این خلاف فرض است. به این ترتیب، آنچه بر حسب فرض و برهان، بسیط است، اگر عبارت باشد از شیئی که شیء دیگر نباشد - مانند اینکه الف باشد، ولی ب نباشد - در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود؛ حیثیت اول مثلاً الف بودن و حیثیت دوم ب نبودن. حیثیت اول یعنی الف بودن، بعینه حیثیت دوم یعنی ب نبودن نیست؛ وگرنه مفهوم الف بودن با مفهوم ب نبودن یکی خواهد بود و این امر بالضروره باطل است؛ چون یکی بودن وجود و عدم محال است، و چون این لازم که یکی بودن وجود و عدم است، بالضروره باطل است، پس ملزومش که هویت بسیط شیئی باشد و شیئی دیگر نباشد،

نیز باطل است. بنابراین هویت بسیط عبارت است از کل اشیاء. به عبارت دیگر، خلاصه برهان این است که هر هویت، که سلب شیء یا اشیاء از آن صحیح باشد، قهراً متشکل از سلب و ایجاب خواهد بود و چنین هویتی مرکب است. نتیجه آنکه هر هویتی که سلب شیء یا اشیاء از آن صحیح باشد، مرکب است. در اینجا از قانون عکس نقیض استفاده کرده و این قضیه را که نتیجه برهان است، به عکس نقیض آن منعکس می‌کنیم و می‌گوییم اگر هر هویتی که سلب شیء از آن صحیح باشد، مرکب است، در عکس نقیض آن می‌گوییم: هر هویت بسیط الحقیقه‌ای، سلب شیء از آن ممکن نیست، و این همان معنای «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶-۱۱۲).

ممکن است کسی اشکال کند: اگر بسیط الحقیقه همه اشیاء است، پس هر سنگ و کلوخی باید خدا باشد! جواب آن است که گفته‌اند: «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء بنحو الوحده والبساطة»، نه برعکس که گفته شود: «کلّ الأشیاء بسیط الحقیقة». پس مغالطه از باب «ایهام الانعکاس» شده است؛ نظیر شبهه ثنویت که توهم کرده‌اند «شرّ» که مقابل «خیر» است، ضدّ است برای «خیر»! پس امری وجودی است و مانند «خیر» فاعل وجودی می‌خواهد، و حال آنکه «شرّ» عدمی است و فاعل وجودی برای آن بی‌معناست (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

علامه طباطبایی نیز در تبیین این بخش از قاعده می‌نویسد: «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» است، یعنی جهات وجودیه همه اشیاء، قائم به اوست و او تبارک و تعالی واجد هر کمال و جمال، و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» و در عین حال، او هیچ یک از این اشیاء محدود نیست؛ پس حمل مذکور، یعنی حمل «کلّ الأشیاء» بر «بسیط الحقیقة» (حق تعالی) بالضروره حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی نیست، بلکه حمل رقیقت بر حقیقت،^۱ و حمل مشوب بر صرف، و حمل محدود بر

۱. مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و محمول در ذات و مفهوم نیست که حمل اولی محسوب شود؛ چنان که اتحاد موضوع و محمول در وجود و حقیقت نیز نیست که حمل شایع صناعی به شمار آید؛ بلکه اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و کمال است که اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل، بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد. این نوع حمل، میان وجود معلول و وجود علت برقرار است؛ به این صورت که معلول در حالی که مقوم به علت است، بر علت حمل می‌شود و در واقع، مرتبه ضعیف علت و شأن و تجلی علت بر مرتبه قوی علت حمل می‌گردد، و این، حمل رقیقت بر حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۴۶/۲).

مطلق منحازاً از نقایص و اعدام است که در حقیقت نتیجه‌اش همان قیومیت مطلقه واجب تعالی شأنه بر همه موجودات است، و این مطلب در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف‌تر بیان شده است: «مع کل شیء لا بمقارنة، و غیر کل شیء لا بمزایلة» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۳/۱).

همچنین سیدجلال‌الدین آشتیانی ضمن رعایت دیدگاه حکما، مبنای عرفا را نیز مورد توجه قرار داده و می‌نویسد: بر اساس قاعده مذکور، حقیقت بسیط حق تعالی در مرتبه ذات به نحو اعلی و اتم، کمالات همه موجودات را داراست و فاقد جمیع نقایص آن‌هاست، و در مرتبه فعل چون احاطه قیومیه به اشیاء دارد، مقوم وجود اشیاء، و به حسب فعل، ساری در جمیع ذرات وجود است و همه افعال و کمالات وجودی اشیاء، بالذات مستند به او هستند؛ چنان که عرفا نیز فاعلیت حق تعالی نسبت به اشیاء را تشأن و ظهور او می‌دانند. پس اثبات مبدأ اعلی برای اشیاء به طریق قیومیتی مستقیم، مأخوذ از کلمات قرآنی و سنت نبویه و اخبار است؛ آن‌چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/۴)؛ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/۱۸)؛ ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (زخرف/۸۴)؛ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فصلت/۵۴). بنابراین «بسیط الحقیقه» در مقام بیان آن است که حقیقت حق تعالی فردانیه‌الذات است، و چون وحدت حقیقتش، حقیقت اطلاقی و سعی است، همه اشیاء را در بر گرفته و هیچ چیز از حیطه وجود، قدرت، علم، اراده و سلطه حق تعالی، بیرون نیست. این قاعده مؤید این فرموده حق تعالی است: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (انعام/۱۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۸۵).

۸-۳. مراد از «لیس بشیء منها»

با توجه به آنچه اشارت رفت که حقیقت بسیط حق تعالی، همه کمالات وجود را به نحو اعلی و اتم دارا و فاقد جمیع نقایص آن‌هاست، مراد از سلب در «لیس بشیء منها»، به جهات ظلمانیه اشیاء و به ماهیات امکانیه و حدود و نقایص آن‌ها برمی‌گردد، که خداوند از همه آن نقایص عاری است، و این همان است که در حدیث فرمود: «لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة».

۹. وجه جمع حدیث «داخل فی الأشياء...» با قاعده بسیط الحقیقه

از مجموع سخن اهل حدیث و اهل حکمت و عرفان چنین به دست می‌آید:

۱- «داخل فی الأشياء» یعنی هیچ شیئی از اشیاء عالم، نه تنها از تصرف و تدبیر حق تعالی و حضور علمی او خارج نیست، بلکه افاضه فیض وجود حق تعالی به اشیاء، نه مثل دخول جزء در کل است، نه مثل دخول عارض در معروض، نه مثل دخول حرارت در آب؛ زیرا این‌ها همه از اوصاف جسم و جسمانیات است، و این حضور علمی، همان معنای «معیت» از منظر حکمای اسلامی است که خداوند متعال با اشیاء معیت قیومیه دارد و چیزی جز خداوند متعال، قیوم اشیاء نیست. وقتی می‌گوییم خداوند متعال داخل در اشیاء است، یعنی ذات و حقیقت اشیاء را با فیض خود در بر گرفته و هویت و وجودشان از خداوند متعال است. بنابراین ذات حق، احاطه قیومیه بر اشیاء دارد.

۲- «خارج عن الأشياء» یعنی عدم اتصاف ذات حق تعالی به صفات اشیاء یا تباین ذات و صفات الهی با آن‌ها.

۳- حق تعالی بسیط الحقیقه‌ای است که همه اشیاء وجودی منسوب به اویند و هیچ شیئی از اشیاء، خارج از او نیست؛ «فهو کلّ الوجود وکلّ الوجود». به بیان دیگر، او در مرتبه فعل چون احاطه قیومیه به اشیاء دارد، مقوم وجود اشیاء، و به حسب فعل، ساری در جمیع ذرات وجود است و همه افعال و کمالات وجودی اشیاء، بالذات مستند به او هستند؛ چنان که عرفا نیز فاعلیت حق تعالی نسبت به اشیاء را تشأن و ظهور او می‌دانند.

۴- حقیقت بسیط حق تعالی، اگرچه همه کمالات وجودی را به نحو اعلی و اتمّ داراست، در عین حال از جمیع نقایص اشیاء که منسوب به عدم و جهات ظلمانی آن‌هاست، عاری است.

بنابراین با توجه به تلاقی معنایی حدیث «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء...» با قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء ولیس بشیء منها»، نحوه ارتباط حق تعالی با اشیاء به نحو اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی که دارای دو طرف مستقل است؛ بلکه رابطه شیء و شیء یا مستقل و رابط است که از باب تقریب به ذهن، مثال زده‌اند

به خورشید و شعاع آن، دریا و موج یا دریا و قطره. پس هیچ شیئی از اشیاء، و وجودی از وجودات، از احاطه وجودی خداوند و تصرف او خارج نیست و همه اثر فیض اویند؛ چنان که فرمود: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و در عین حال، ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ که هر لحظه شاهد ظهور حق تعالی در آیاتش هستیم. بنابراین، نسبت بین قاعده فلسفی بسیط الحقیقه با حدیث «داخل فی الأشیاء» به خوبی روشن است و اختلاف اهل حدیث با فلاسفه و عرفا در نحوه بیان است؛ زیرا در تبیین معنای حدیث، هر کسی بر وجهی حمل نموده است؛ از جمله آنکه برای «داخل فی الأشیاء» سه وجه (تصرف و حضور علمی خداوند بر اشیاء، احاطه و معیت قیومیه حق تعالی با اشیاء، عینیت وجه‌الله و فیض الهی با اشیاء) بیان شد، در حالی که قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» جامعیت دارد و هر سه معنای فوق را شامل می‌شود. لذا سیدجلال‌الدین آشتیانی می‌گوید: حکما از قاعده عقلی بسیط الحقیقه با تعابیر مختلفی تعبیر کرده‌اند؛ از جمله در جایی فرموده‌اند: «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء الوجودیة علماً و قدرةً و کمالاً و سعةً و لیس بشیء من الأشیاء الوجودیة نقصاً» و این تعبیری است که از آیات و روایات مذکور استفاده شده است که هو الظاهر والمُظهِر موافقاً لقوله تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ و «داخل فی الأشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الأشیاء لا کخروج شیء عن شیء»، «داخل فی الأشیاء لا بالممازجة و خارج عن الأشیاء لا بالمباینة» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۸۵).

نتیجه‌گیری

در بررسی سندی و دلالی حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف خداوند: «داخل فی الأشیاء لا کدخول شیء فی شیء»، نتایج زیر حاصل شد:

۱- روایت مزبور از نظر سندی بر مسلک متأخران به جهت مرفوع بودن ضعیف است؛ اما بنا بر مسلک قدما، در پی جمع‌آوری قرائن اعتبارازا و اعتمادآفرین برای حدیث، قرائن همسویی با کتاب، سنت، بدهات عقلی، وجود روایت در کتب معتبری مانند کافی و کتب شیخ صدوق و شهرت روایت، موجب اطمینان و وثوق به صدور اصل خبر است.

۲- علامه مجلسی و دیگران از باب وضع الفاظ برای معنای عام، «داخل فی الأشیاء»

را به معنای تصرف و تدبیر حق تعالی و حضور علمی او بر اشیاء دانسته و «خارج عن الأشیاء» را به معنای عدم اتصاف ذات حق تعالی به نقایص اشیاء حمل نموده‌اند.

۳- حق تعالی بسیط الحقیقه‌ای است که همه اشیاء وجودی منسوب به اویند و هیچ شیئی از اشیاء، خارج از او نیست؛ مگر اموری که به نقص و عدم منسوب‌اند و این معنا دربرگیرنده همه اقوال و برداشت‌های مختلف مستفاد از حدیث است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۵. ابن ترکه اصفهانی، صائِن‌الدین علی بن محمد، شرح فصوص الحکم، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۸ ش.
۶. ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۷. ابن سیده مرسى، ابوالحسن علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، تحقیق و تصحیح عبدالحمید هنداوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۹. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. بروقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. جمال‌زاده، عبدالرضا، «جایگاه و کاربرد قاعده "بسیط الحقیقه کلّ الأشياء"»، دوماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۵۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره واقعه»، ۱۳۹۶/۱۰/۵ ش. قابل دستیابی در وبگاه مدرسه فقهت به نشانی: <www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/javadi/tafsir/96/961005>.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. دلبری، سیدعلی، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. رضانژاد (نوشین)، غلامحسین، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه صدرالمآلهین شیرازی، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم، مقدمه صدوقی سها، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. همو، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. شهابی، محمود، النظرة الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۲۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سیدهاشم

- حسینی تهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۵. هـ، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. هـ، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم، دار الذخائر، بی تا.
۳۲. غیائی کرمانی، سیدمحمدرضا، پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. قمی، محسن، «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء ولیس بشیء منها»، مجله حوزه، سال شانزدهم، شماره ۹۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۸ ش.
۳۶. قیسری رومی، محمد داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح الکافی، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۳۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. هـ، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الاختصاص، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، تقریرات فلسفه امام خمینی، تقریر سید عبدالغنی اردبیلی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۴۳. هـ، شرح دعاء السحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۴. مؤمنی، مصطفی، و عباس جوارشکیان، «قاعده بسیط الحقیقه و کاربردهای آن در حکمت متعالیه»، فصلنامه خردنامه صدر، شماره ۷۲، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴۵. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

دیدگاه علامه جعفری

در تبیین عقلانی و علمی عمل

و مواجهه با چالش‌های نظریه علی*

- حسن لاهوتیان^۱
- عبدالله نصری^۲

چکیده

چگونگی تبیین عمل، یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه عمل معاصر است که نقطه پیوند این شاخه نوپای فلسفی با فلسفه علوم انسانی محسوب می‌گردد. برخی فیلسوفان عمل این مسئله را به نحو علمی و بر اساس رابطه علی دلیل با عمل توضیح داده و برخی دیگر به تبیین عقلانی آن اقدام نموده، آن را متفاوت از تبیین علمی تفسیر کرده‌اند. علامه جعفری ضمن تحلیل عمل انسان و تأکید بر عنصر اختیار در آن، سعی کرده تا نشان دهد که عمل اختیاری با وجود سلطه عامل بر انجام و ترک کارها، قابل تبیین است. علامه ضمن تفکیک میان تبیین عقلانی و تبیین علمی، اگرچه تبیین علی را در حوزه تحقیق علمی پذیرفته است، اما آن را در تبیین با دلیل منحصر نمی‌کند؛ بلکه با تأکید بر نقش اختیار و آزادی انسان، ملاحظه عوامل چهارگانه درون‌ذاتی متغیر، درون‌ذاتی ثابت، برون‌ذاتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (lahotian@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (nasri_a32@yahoo.com).

متغیر و برون‌ذاتی ثابت را در تبیین علمی ضروری می‌داند. همچنین علامه تبیین را به دو مرحله پیش و پس از عمل تقسیم کرده، روش تبیین پیشینی را استقرایی و بر اساس حساب احتمالات، و روش تبیین پسینی را قیاسی معرفی می‌کند. پژوهش حاضر ضمن استخراج و تنظیم نظریه علامه جعفری در تبیین عمل، سه چالش مهم هنجارمندی، ارتباط منطقی و انحراف در سلسله عمل را که در نظریه‌های علی مطرح است، توضیح و نشان می‌دهد که مبتنی بر تحلیل عمل و اختیار انسان می‌توان به این اشکالات پاسخ داد.

واژگان کلیدی: تبیین عمل، علامه جعفری، تبیین عقلانی و علمی، چالش‌های نظریه علی.

مقدمه

تبیین در فلسفه علم، به عنوان یکی از عناصر پارادایم علم به حساب می‌آید که نسبت به آن، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است. به لحاظ تاریخی، بحث از تبیین به ارسطو می‌رسد که با استفاده از علل اربعه (فاعلی، غایی، مادی و صوری) به سؤال از چرایی وقوع اشیاء و رویدادها پاسخ می‌داد. در قرن بیستم و با توسعه فلسفه علم، تعاریف دیگری برای تبیین ارائه شدند. این تعاریف در پارادایم‌های مختلف شکل گرفتند که سه نوع غالب آن عبارت‌اند از: پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی. تبیین، مطابق پارادایم اثباتی به نحو علی بوده و به دنبال ارائه قوانین عام و جهان‌شمولی است که مشاهدات جزئی را پوشش می‌دهد. تبیین اثباتی، روش حاکم بر علوم تجربی طبیعی است که تا کنون موفقیت‌های چشمگیری داشته و همین امر سبب شده که برخی سعی کنند آن را به حیطه علوم انسانی نیز تسری دهند؛ به این صورت که موضوعات این علوم را همچون یک شیء قلمداد کرده و قوانین علی حاکم بر آن را شناسایی نمایند.

طرفداران تبیین تفسیری، مخالف رویکرد اثباتی بوده و معتقدند که در علوم انسانی باید به پرسش از چگونگی تبیین پدیده‌های انسانی، به نحو دیگری پاسخ داد. برای این منظور، طرفداران پارادایم تفسیری، از معنایی که انسان خلق می‌کند سخن گفته و هدف اصلی تبیین را تفسیر کنش‌های معنادار انسانی می‌دانند. تبیین تفسیری، ادعای

تعمیم و جهان‌شمولی یافته‌های خود را ندارد و بیشتر سعی می‌کند یک موقعیت یا مورد خاص را به صورت عمیق شرح دهد. این خصیصه نشانگر محلی یا بومی بودن این تبیین است.

نوع سوم یعنی تبیین انتقادی، تبیینی دیالکتیکی است که هم مانند اثبات‌گرایان، ضرورت حاکم بر جهان و جامعه را در نظر می‌گیرد و هم اختیار و اراده انسان و کنترل او بر زندگی فردی و اجتماعی را لحاظ می‌کند. طرفداران تبیین انتقادی با توصیف و نقد شرایط موجود و سپس ارائه راهکار برای تغییر، به دنبال توضیح چگونگی تحولات اجتماعی هستند (ایمان، ۱۳۹۳: ۱۰۶-۱۱۴).

از آنجا که موضوع علوم انسانی، شامل کنش و عمل انسان می‌شود، مباحث مطرح در این تبیین‌ها، با مسئله مهم «کیفیت تبیین عمل» در فلسفه عمل معاصر ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کند. فلسفه عمل، شاخه نوپایی از فلسفه‌های مضاف است که پیرامون چهار پرسش اصلی درباره (۱) چیستی عمل، (۲) تشخیص عمل، (۳) تبیین عمل، و (۴) اختیار (اراده آزاد) شکل گرفته است (ذاکری، ۱۳۹۴: ۵). البته باید توجه کرد که فیلسوفان هر فعل صادر از انسان را عمل نمی‌دانند؛ بلکه عمل، فعلی است که عمداً و با قصد عامل انجام می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۰: ۱۷۵). لرزش دست پیرمرد، عمل او نیست؛ زیرا عمدی نیست. اما حرکت دست شما برای ورق زدن این مقاله، عمل عمدی شماست.

مسئله پژوهش حاضر، پرسش از چگونگی تبیین عمل است. در حوزه فلسفه عمل، تحقیقاتی انجام گرفته است؛ لکن این مقاله معطوف به اندیشه علامه محمدتقی جعفری در این حوزه است که در فضای علمی، پیشینه خاصی ندارد، علامه جعفری در حوزه عمل و به ویژه برای ارائه راه حلی برای معضل اختیار، به تحلیل عمل پرداخته و با بحث از روش تحقیق علمی در علوم انسانی به تبیین عمل وارد شد است. از طرفی نظریه‌های تبیینی در فلسفه عمل با چالش‌های مختلفی روبه‌رو هستند که نگرش علامه می‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد. در این پژوهش، نظریه علامه جعفری در تبیین عمل را استخراج و تنظیم نموده و سپس نشان می‌دهیم اشکالاتی که نظریه‌های معاصر را به چالش کشیده‌اند، بر اساس نظریه علامه جعفری قابل حل‌اند.

۱. تبیین عمل و نظریه‌های موجود

مسئله تبیین عمل که به پرسش چرایی عمل می‌پردازد، به گونه‌های مختلفی قابل طرح بوده و پاسخ‌های متنوعی دریافت می‌کند. گاهی به روش ارسطویی از علت وقوع عمل پرسش می‌شود، آن طور که از علت وقوع پدیده‌های طبیعی سؤال می‌گردد؛ مثلاً می‌پرسیم: «چرا ساختمان فرو ریخت؟» و در جواب علت آن را این گونه بیان می‌کنیم: «چون خاک زیر ساختمان نشست کرد». این همان تبیین علی عمل است.

علاوه بر این، گاهی به دنبال چرایی ایجاد عمل از سوی عامل هستیم و اینکه چه چیزی آن عمل را از نظر عامل، معقول یا ارزشمند کرده تا عامل آن را انجام دهد؛ مثلاً «چرا سینا فلان دارو را به مجید داد؟» پاسخ می‌دهیم: «چون سینا می‌خواست درد مجید را تسکین بخشد». فیلسوفان این نوع تبیین را تبیین عقلانی عمل می‌دانند و معتقدند که انگیزه و دلیل عمل در چنین تبیینی نقش ایفا می‌کند (Davidson, 2001: 12). با وجود این، تبیین عقلانی با پاسخ‌های دیگری نیز روبرو شده که به ادعای صاحبان آن‌ها، بهتر از تبیین با دلیل هستند (See: Paul, 2021: 18-22).

از میان نظریات فوق، نظریه تبیین علی را که با دیدگاه علامه جعفری قرابت دارد، مختصراً توضیح داده و اشکالات آن را بیان می‌کنیم.

۱-۱. تبیین علی عمل

تاریخچه تبیین علی به ارسطو می‌رسد و سنتی است که توسط هابز و هیوم ادامه یافته و با تلاش‌های میل و همپل رشد کرده است (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۳). دیویدسن به ویژه در باب عمل، مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد به حساب می‌آید که در مقاله «عمل، دلیل، علت» (Davidson, 2001: 12-24 in: 1963) با قوت از آن دفاع نموده است. همپل در تبعیت از میل، قائل به الگوی قانون فراگیر برای تبیین علمی بود که بر اساس آن، تبیین پدیده‌های طبیعی نتیجه تطبیق قوانین عام طبیعت بر پدیده تبیین‌خواه است. این قوانین بر اساس رابطه علیت میان اشیاء است و از این جهت، تبیین فوق به نحو علی است. البته این تبیین اگر به صورت قیاسی انجام گیرد، از نوع قیاسی - قانونی، و اگر به روش استقرایی و از مقدماتی که لااقل یکی از آن‌ها مبتنی بر آمار و احتمالات است،

به دست آید، تبیین استقرایی - آماری خواهد بود. همپل همین الگوی فراگیر در پدیده‌های طبیعی را به پدیده‌های انسانی نیز توسعه داد و معتقد به وحدت روش در تمامی علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی شد (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۴):

«تبیین عمل... اگر به نحو مناسبی تقریر شود، مطابق با شرایط تبیین علی است» (Hempel, 1965: 255).

تبیین علیّی میل و همپل در دایره علوم طبیعی مورد استقبال قرار گرفت، لکن در خصوص تسری آن به علوم انسانی با اعتراض روبه‌رو شد. مخالفانی چون دری، قائل به تبیین عقلانی در حوزه علوم انسانی شدند که بر اساس دلیل و مبتنی بر اصلی هنجاری صورت می‌گرفت (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۴-۱۲۵).

در مقابل، همپل می‌گفت که نمی‌توان بدون تبیین علیّی و تنها بر اساس تبیین عقلانی، چرایی وقوع عمل انسانی را توضیح داد. به عبارت دیگر، دلیل داشتن عامل در انجام کار برای وقوع آن کافی نیست. دلیل تنها می‌تواند عقلانی بودن عمل را توضیح دهد نه وقوع آن را. اینکه عامل به لحاظ عقلانی به چه نحوی باید عمل کند، ارتباطی با این ندارد که عامل چگونه عمل خواهد کرد. از این رو، دلیل پاسخ خوبی برای چرایی عمل نیست، مگر آنکه خودش علت عمل نیز باشد (همان: ۱۲۵). این دقیقاً راهی است که دیویدسن آن را پیموده و از این طریق، تبیین عقلانی را به تبیین علیّی پیوند زده است. دیویدسن برای توضیح اینکه عقلانی بودن تبیین‌ها، نوعی تبیین علیّی است، بیشتر از آنکه به استدلال بپردازد، این سؤال را مطرح می‌کند که: «آنها چه چیز دیگری می‌توانند باشند؟» این سؤال، چالش بزرگی در مقابل مخالفان است؛ زیرا همگان تبیین با دلیل را عقلانی می‌دانند و بر این اساس باید توضیح دهند که چرا و چگونه دلیل، عقلانی بودن را تأمین می‌کند؟ اگر دلیل، علت عمل نیست، پس چگونه آن را عقلانی‌سازی می‌کند؟ این سؤال وقتی نمایان‌تر می‌شود که موقعیت‌هایی با وجود دلایل متعدد برای انجام در نظر آوریم؛ در این موارد باید تبیین کنیم که چرا عامل با وجود داشتن دو یا چند دلیل، تنها به خاطر یکی از آنها عمل می‌کند. مثلاً پدر بزرگ سینا در وصیت‌نامه‌اش، ثروت خود را به او اهدا کرده است. همچنین قبلاً به سینا گفته بود که در صورت مرگ مغزی، می‌خواهد با اهدای اعضای بدنش، بیماران پیوندی را

نجات دهد. حال پدربزرگ مدتی است که در اثر حادثه تصادفی به کما رفته و دچار مرگ مغزی شده است. سینا در اینجا حداقل دو دلیل دارد برای اینکه از پزشکان بخواهد دستگاه‌های بیمارستانی را از او جدا کنند و مرگ او را رسماً اعلام نمایند؛ دلیل اول، احترام به خواسته پدربزرگ برای اهدای عضو است و دلیل دوم، به دست آوردن ثروتی که بنا بر وصیت‌نامه به او می‌رسد.

حال اگر سینا به دنبال ثروت پدربزرگ باشد و به این منظور، سریع‌تر اجازه قطع اتصال دستگاه‌ها را بدهد، بر چه اساسی می‌توان گفت که این کار را به خاطر دلیل اول انجام داده نه دلیل دوم؟ به عبارت دیگر، میان دلیل اول و عمل چه رابطه‌ای است که میان دلیل دوم و عمل نیست؟ (Paul, 2021: 25-26) پاسخ علی‌گرایان معاصر آن است که در مورد اول، رابطه علیت برقرار است بر خلاف دومی. نتیجه آنکه:

«وقتی بدیل قانع‌کننده‌ای نداریم، بهترین استدلال برای طرحی مانند طرح ارسطو [یعنی تبیین علی] این است که تنها این طرح است که نویدبخش ارائه تبیینی از «ارتباط مرموز» بین دلیل و عمل است» (Davidson, 2001: 19).

بر اساس نسخه اخیر، نظریه علی تبیین عمل، اساسی‌ترین شکل تبیین را به علم روان‌شناسی گره می‌زند. ایده اصلی این است که عمل را می‌توان با ذکر فعالیت روانی که باعث بروز آن شده است، تبیین کرد (Paul, 2021: 25) و از این طریق، بحث از عمل امتداد خود را در علوم پیدا می‌کند.

۲-۱. چالش‌های پیش روی نظریه علی

با وجود دفاع خوب دیویدسن از نظریه علی، اما این نظریه همچنان با چالش‌های سختی روبه‌روست که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۱. چالش هنجارمندی

هنجارمندی، یکی از ویژگی‌های نفس است که باید‌ها و نبایدهای زندگی انسانی شامل حوزه‌های اخلاق، معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی را رقم می‌زند. این هنجارها بیانگر عقلانیت هستند و معیار عقلانی بودن انسان و عمل او، پیروی از آن‌هاست. هنجارمندی و عقلانیت، قلمرو وجود انسان و پدیده‌های انسانی را از قلمرو طبیعت و

پدیده‌های طبیعی متمایز می‌کند. در حوزه انسانی، اصول هنجاری مطرح‌اند؛ ولی حوزه طبیعت، غیر هنجاری بوده و بر اساس قوانین علیت توصیف می‌گردد (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۶۱-۱۶۲).

اشکال دری به همپل آن بود که تبیین علی، هنجارمندی و عقلانیت را از بین می‌برد. اگر ما در پاسخ به چرایی عمل، به علت‌ها بسنده کنیم، آنگاه عمل را همچون پدیده‌ای طبیعی لحاظ کرده و هنجارمندی را از آن سلب کرده‌ایم؛ در حالی که عمل، پدیده‌ای انسانی بوده و اصول هنجاری بر آن حاکم است. به عبارت دیگر، تبیین با دلیل که هنجارمندی و عقلانیت در عمل را نشان می‌دهد، کارکردی کاملاً متفاوت از تبیین علی دارد که تنها به چرایی وقوع آن می‌پردازد.

۲-۲-۱. چالش ارتباط منطقی

دومین چالش نظریه علی، چالشی معروف به «ارتباط منطقی» است. اشکال آن است که تبیین علی مبتنی بر قوانین است و از سوی دیگر، گزاره‌های بیانگر قوانین باید صدقشان تألیفی باشد نه تحلیلی؛ به این معنا که موضوع و محمول (علت و معلول) دو موجود متمایز باشند که در خارج رابطه علی میانشان برقرار است، نه آنکه صرفاً به لحاظ منطقی و تحلیلی با هم مرتبط شوند (Paul, 2021: 24). به عبارت دیگر، همان طور که هیوم می‌گفت، صدق علیت باید تألیفی و در نتیجه امکانی باشد، نه تحلیلی و ضروری (مسلمین، ۱۳۸۸: ۲۷۸؛ ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۷). در غیر این صورت ما می‌بایست بدون تجربه و به صورت پیشینی، همه قوانین حاکم بر جهان را بدانیم؛ در حالی که چنین نیست (Paul, 2021: 24). پس شرط تأمین رابطه امکانی در علیت، عدم رابطه ضروری و منطقی است.

مخالفان نظریه علی می‌گویند دلیل (میل و باور و قصد) با عمل رابطه تحلیلی دارد و از این جهت، آن‌ها دو وجود متمایز ندارند تا برقراری ارتباط علی میان آن‌ها ممکن باشد. موجوداتی که با هم روابط تحلیلی و منطقی دارند، نمی‌توانند روابط علی داشته باشند و بنابراین باورها، امیال و قصدها نمی‌توانند علت عمل باشند (Ibid.). علت تحلیلی بودن رابطه باور و عمل این است که اگر معانی واژه‌هایی نظیر

«خواستن»، «باور داشتن» و «قصد کردن» را تحلیل کنیم، می‌بینیم که آن‌ها دربردارنده معنای عمل نیز هستند (مسلمین، ۱۳۸۸: ۲۷۸):

«بخشی از معنایی که از "قصد کردن a" منظور می‌کنیم، این است که در غیاب عوامل دخالت‌کننده، انجام a در پی آن می‌آید. اگر من در غیاب موانع یا سایر عوامل خنثی‌کننده، باز هم نمی‌توانستم a را انجام دهم، در این صورت نمی‌توانستم بگویم من a را قصد کرده‌ام. بنابراین قصد من تقدّم علی بر رفتار من ندارد» (Taylor, 1964: 33).

همچنین ارتباط میان میل و باور با عمل، بخشی از معنای «باور داشتن» است. پس حسب ادعا:

«دلایل نوعی رابطه منطقی و مفهومی با عمل داشته و نمی‌توانند علت آن‌ها باشند. بنابراین عمل، باور و میل به لحاظ مفهومی به صورت متلازم تعریف می‌شوند: امیال حالتی هستند که با توجه به باورهای ما عمل ایجاد را می‌کنند. باورها فقط حالت‌هایی هستند که با توجه به امیال ما به سمت عمل هدایت می‌کنند و عمل فقط محصول این است که چیزی را بخواهیم و باور کنیم که می‌توانیم آن را به دست آوریم» (Paul, 2021: 23).

۱-۲-۳. چالش انحراف در سلسله علی

چالش انحراف در سلسله علی به دنبال ارائه مثال‌هایی است که در آن‌ها نشان داده می‌شود دلیل با وجود آنکه علت حرکت بدنی است، ولی به خاطر تغییر و انحرافی که در سلسله علی مورد نظر عامل به وجود می‌آید، آن حرکت، عمل عمدی تلقی نمی‌شود و علت نمی‌تواند به لحاظ عقلانی عمل را تبیین نماید (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۷۴). به عبارت دیگر، در این مثال‌ها عامل بر اساس تصویری که از سلسله علی دارد، باور می‌کند که با انجام عملی خاص، به هدف خود نائل می‌شود و همین باور و میل، سبب عمل او می‌گردد؛ لکن هرچند معلول نهایی، عمل مورد نظر شخص است، اما به جهاتی کار آن‌گونه که او در نظر داشت، پیش نمی‌رود و سلسله علی دچار تغییرات می‌گردد:

«ممکن است یک کوهنورد بخواهد خودش را از وزن و خطر ننگه داشتن شخصی دیگر بر روی طناب خلاص کند و بداند که با شل کردن گیره‌اش بر روی طناب می‌تواند خودش را از وزن و خطر خلاص کند. چه بسا این باور و خواست، چنان او را دلسرد و ضعیف کند که سبب شود او گیره‌اش را شل کند و با این حال ممکن است چنین

باشد که او هرگز شل کردن گیره‌اش را انتخاب نکرده باشد و عمداً هم این کار را انجام نداده باشد» (Davidson, 2001: 73).



در این موارد ممکن است ترس و دلهره حاصل از میل و باور، چنان بر شخص غالب شود که به صورت غیر عمدی، عمل شل کردن گیره از او صادر شود. همان‌طور که مشاهده می‌کنید، این بار انحراف علی در درون عامل شکل می‌گیرد. شاید شما تصور کنید که با اضافه کردن «قصد» به دلایل عمل، این مشکل قابل حل باشد، یعنی دلیل علاوه بر میل و باور، مشتمل بر قصد هم باشد. در این صورت در مثال مذکور، دلیل علت عمل نخواهد بود؛ زیرا عامل شل کردن گیره را قصد نکرده است.

این دقیقاً راه حلی است که برخی برای این چالش پیشنهاد می‌دهند؛ همچنان که آرمسترانگ برای حل مثال، راه حل مشابهی عرضه کرده است (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۸۱-۱۸۲). کافی است تصور کنید که کوهنورد مطابق میل و باور، قصد می‌کند گیره طناب را چند دقیقه بعد شل کند و آنگاه این میل و باور و قصد در طول این چند دقیقه، چنان او را دلسرد کنند که به صورت غیر عمدی گیره را شل کند (Paul, 2021: 31؛ ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۸۵).

نتیجه این نوع مثال‌ها آن است که دلیل با وجود آنکه تبیین علی می‌کند، ولی قادر به تبیین عقلانی نیست. این در حالی است که نظریه علی مدعی بود با دلیلی که علت عمل است، هم تبیین علی و هم عقلانی شکل می‌گیرد.

۲. تبیین عمل از نگاه علامه جعفری

علامه جعفری در مباحث مربوط به تحلیل عمل، بحث مستقلی را به چرایی صدور عمل یا به تعبیر خودش ریشه عمل اختصاص می‌دهد. او معتقد است که انسان بنا بر اصل علاقه به من، لذت و الم من را مبنا قرار داده و پدیده‌ها و رویدادها را به نافع و مضر تقسیم می‌کند. هر عملی، تنها یا برای جلب نفع و یا دفع ضرر و یا هر دو انجام می‌گیرد. جلب منفعت یا دفع ضرر، هدف عمل و انگیزه عامل از آن بوده و اراده و خواست را به دنبال خود می‌آورد. اراده هدف، دلیل عامل برای عمل است:

(«تعلیل کار همیشه با اشتیاق به غایت انجام می‌گیرد؛ یعنی اگر در تمام مسئولیت‌های

حقوقی و اخلاقی و دینی بپرسیم: "علت این کار چه بوده است؟"، اشتیاق به هدف را علت می‌آورند. اگر هم انجام‌دهنده کار از بیان این علت خودداری کند، ما خود انگیزه بودن هدف کار را در نظر می‌گیریم» (جعفری، ۱۳۹۹: ۱۶۹).

این تبیین، همان تبیین عقلانی است و اگر علامه جعفری را با این سؤال مواجه شود که چگونه دلیل، عمل را عقلانی‌سازی می‌کند؟ بر اساس سه اصل زیر پاسخ می‌دهد:

- غریزه «علاقه به من» با زندگی مطلوب، موجب احساس لذت و الم است.
- لذت و درد موجب تقسیم اشیاء به نافع و مضر می‌شود.
- کار یا فعل = فعالیت انسان برای جلب نفع و دفع ضرر (همان: ۲۶-۲۷).

جلب نفع و دفع ضرر، همان هدف است که اراده آن، دلیل و انگیزه کار محسوب می‌شود. پس علامه جعفری ریشه عمل را اراده هدف به عنوان انگیزه و دلیل می‌داند و بر اساس آن، تبیین عقلانی را توضیح می‌دهد.

علامه جعفری در کنار این تبیین عقلانی، از تحقیق علمی درباره عوامل کار اختیاری نیز سخن گفته است. مراد او از تحقیق علمی، همان تبیین علی است که در علوم طبیعی رواج دارد؛ زیرا او پدیده‌های انسانی را نیز همچون امور طبیعی، تصادفی و بدون علت نمی‌بیند و معتقد است همان طور که در فیزیک نوین و در بحث ذرات بنیادین جهان، عدم تعیین پیشینی نمی‌تواند مانع تبیین علمی این پدیده‌ها شود، اختیار و سلطه انسان بر دو قطب انجام و ترک عمل نیز امکان تبیین علمی را سلب نمی‌کند. از این رو، او روش تحقیق در هر دو عرصه را تبیین علی قرار می‌دهد. این تبیین مبتنی بر قانون علمی انجام می‌گیرد که چنین تعریف می‌شود:

«قانون علمی، آن قضیه کلیه‌ای است که بیان‌کننده یک جریان منظم در عالم هستی است که برای به وجود آمدنش، شرایط و مقتضیاتی لازم است، به طوری که در صورت تخلف یکی از آن شرایط و مقتضیات، جریان مربوط به وجود نمی‌آید و در حقیقت، استمرار آن شرایط و مقتضیات موجب استمرار جریان است» (همو، ۱۴۰۰: ۱۳/۴۶۳).

قانون علمی در مورد عمل انسانی نیز قابل استنباط است. به طور کلی، علامه جعفری هر موضوعی را که از ابعاد زیر قابل شناسایی باشد، موضوعی می‌داند که می‌توان آن را تبیین علمی کرد:

- (۱) ماهیت و مشخصات آن مشخص باشد.
 - (۲) علل، شرایط، مقتضیات و موانع تحقق آن قابل شناسایی باشد.
 - (۳) معلول‌های آن قابل شناخت باشد.
 - (۴) تفکیک میان پدیده‌هایی که تنها با موضوع مورد نظر تعاقب دارند، از پدیده‌هایی که رابطه علیت با موضوع دارند، ممکن باشد.
 - (۵) با موضوعات و پدیده‌های مشابه قابل مقایسه باشد.
 - (۶) با اصول و قوانین حاکم بر مسائل علمی که به صورت پیشینی مورد قبول‌اند، همچون استحاله اجتماع نقیضین، هماهنگ باشد (همان: ۴۶۸/۱۳-۴۶۹).
- این موارد، شناسایی‌هایی است که در جریان مطالعات علمی در مورد پدیده‌های تجربی معمولاً به آن‌ها پرداخته می‌شود و علامه جعفری مدعی است که آن‌ها را در مورد پدیده‌های انسانی نیز می‌توان انجام داد. او خود این شش شناسایی را در مورد موضوع عدالت به تصویر می‌کشد (ر.ک: همان: ۴۷۳-۴۶۹/۱۳). در مورد عمل انسان نیز چون این شناخت‌ها قابل دستیابی است، در نتیجه عمل امکان تبیین علمی را دارد. اما آنچه برای علامه جعفری بیشتر اهمیت دارد و به آن پرداخته است، روش تبیین و ملاحظاتی است که در جریان تبیین باید در نظر داشت.

۱-۲. روش تبیین علمی عمل

گفتیم که کارهای اختیاری انسان همچون پدیده‌های طبیعی نیز از دیدگاه علمی کاملاً قابل تبیین است. اما می‌دانیم که پدیده‌های طبیعی چون در تحت قوانین جبری طبیعت هستند، تبیین علی آن‌ها ممکن است؛ ولی در خصوص انسان که دارای اختیار است و رفتارهای او تعیین پیشینی نداشته و قابل پیش‌بینی نیستند، چگونه می‌توان چنین تبیینی را انتظار داشت؟ در این صورت، آیا قانونمند بودن با اختیار داشتن قابل جمع است؟ علامه جعفری نادیده انگاشتن عنصر اختیار و آزادی در تبیین عمل انسانی را اشتباه بزرگی می‌داند که منجر به انکار انسانیت در مطالعه علمی انسان می‌شود و او را به یک ماشین نظام‌مند پیچیده تبدیل می‌کند که در مجرای قوانین طبیعت همچون دیگر اشیاء قرار گرفته است (همان: ۱۸۹/۱۲). همچنین علامه با تفسیری که از اختیار

دارد، به دشواری این پرسش تذکر می‌دهد؛ زیرا سلطه و اختیار انسان از نگاه علامه جعفری، فعالیتی نیست که مانند تبیین مشهور، مرحله مشخصی در میان مراحل مختلف صدور عمل داشته باشد و به ترتیب زیر بیان شود:

- ۱- توجه و خواستن هدف،
- ۲- توجه به عمل و امکان ایجاد آن،
- ۳- موازنه مصالح و مفاسد عمل،
- ۴- میل به عمل،
- ۵- اراده عمل،
- ۶- تصمیم به عمل،
- ۷- اختیار.

در این ترتیب، اختیار به عنوان آخرین فعالیت در سلسله رویدادهای مقدماتی عمل قلمداد شده است. اما این تلقی از اختیار و همچنین ترتیب مقدمات عمل از نگاه علامه جعفری، صحیح نیست. علامه اختیار را به صورت یک جزء علی در سلسله علل نمی‌بیند. تفسیری که ایشان از اختیار ارائه می‌دهد، تفسیری از عاملیت انسان است و می‌خواهد نحوه دخالت شخصیت یا من در صدور عمل را نشان دهد، نه آنکه خود به صورت یک پدیده عینی در کنار میل و اراده و تصمیم جای گیرد. این دخالت شخصیت یا نقش من در تعریف علامه جعفری از اختیار، به صورت «سلطه و نظارت بر دو قطب مثبت و منفی عمل» بیان می‌شود (همان: ۴۸/۱۰). نظارت و سلطه از نظر علامه جعفری، سازنده اجزاء علی عمل اختیاری است، نه آنکه خود، جزء علی عمل باشد (همان: ۵۱/۱۰). علامه معتقد است که «من» همچون راننده‌ای است که با در نظر داشتن بی‌عیب بودن خودرو، آن را هدایت می‌کند (همو، ۱۳۹۹: ۲۱۶). راننده با رانندگی اش قوانین جهان هستی را نقض نمی‌کند، بلکه از آن‌ها بهره برده و خودرو را به سمت مقصد مورد نظرش پیش می‌برد.

نیروی اختیار انسان نیز برای انجام یا ترک عمل، چنین هدایت و رهبری انجام می‌دهد. من با تسلطی که بر غرایز، قوا و عوامل درونی دارد، می‌تواند رهبری جریان اراده تا رسیدن به کار را بر عهده گیرد. به تعبیر دیگر، سلطه من را نباید به معنای بی‌قانونی

تفسیر کرد و گمان برد که «من» در میان عوامل و جریان‌ها حاضر شده و مستقیماً در آن‌ها تصرف می‌کند:

«ما نمی‌خواهیم بگوییم آزادی و اختیار عبارت است از توانایی تصمیم و یا اقدام به کار بدون علت» (همان: ۱۳۷).

راننده هیچ‌گاه خودش کار موتور، چرخ، کلاچ یا دیگر اجزای ماشین را نمی‌کند و به جای آن‌ها وارد عمل نمی‌شود، بلکه با سلطه و آگاهی به اجزاء مختلف و روابط و قوانین حاکم بر آن‌ها، هر یک را آن‌گونه که بخواهد، به کار می‌گیرد. بر همین قیاس، «من» با آگاهی به غرایز، قوا و وسایل خود و همچنین قوانین و روابط حاکم بر عوامل درونی و بیرونی، به رهبری پرداخته و با آن‌ها عمل را صادر می‌کند.

در هر حال، عاملیت انسان یا نقش «من» در صدور عمل، در دیدگاه علامه جعفری جایگاهی ویژه داشته و در عین حال در بند سلسله‌علی حوادث گرفتار نمی‌شود. از اینجا تفاوت در شخصیت‌های انسانی، تأثیر خود را در صدور عمل نشان داده و تبیین عمل را با مشکل روبه‌رو می‌سازد:

«اختلاف من‌ها از یک طرف و اختلاف حالات خود من و اختلاف عواملی که برای من انگیزگی پیدا می‌کنند از طرف دیگر، ما را از اکتشاف یا تشخیص یک قانون کلی به عنوان اصل جلوگیری می‌کنند» (همان: ۱۶۱).

با توجه به اختلاف شخصیت‌ها نمی‌توان تبیین واحد و ترتیب ثابتی برای عمل همه انسان‌ها ارائه داد؛ مثلاً در برخی افراد، فاصله میان میل و اراده (شوق اکید) و تصمیم بسیار کم است و همین که متوجه هدف می‌شوند، این فعالیت‌ها در درون آن‌ها بروز می‌کند، اما برخی دیگر این‌گونه نیستند؛ برخی من‌ها با کوچک‌ترین تردید، جریان اراده را قطع کرده، برخی دیگر با عامل تردید مقابله می‌کنند و اجازه از بین رفتن اراده را نمی‌دهند یا اراده برخی افراد با حدس ۵۵ درصدی وصول به هدف، به جریان می‌افتد، ولی در دیگران ممکن است آگاهی ۷۰، ۸۰ یا ۹۰ درصد هم نتواند اراده را تحریک نماید (همان: ۱۶۰-۱۶۱). حال با توجه به این عدم قانونمندی اختیار، چگونه می‌توان از تبیین عمل اختیاری سخن گفت؟ این سؤال مهم، نقطه شروع بحث علامه جعفری از روش تبیین علمی عمل انسان است.

علامه دو پاسخ ارائه می‌دهد که اولی نقضی و دومی پاسخی حلی است. پاسخ نقضی علامه جعفری، مستند به فیزیک نوین است. همان طور که در بحث علیت، امروز فیزیک‌دانان معتقدند که حرکات و حالات ذرات بنیادین جهان قابل پیش‌بینی نبوده و از تعیین پیشینی برخوردار نیستند و تنها می‌توان از حالات احتمالی آن‌ها سخن گفت، با این حال هیچ کس مدعی نیست که این پدیده‌ها قابل تبیین علمی نباشند، پس اگر عمل انسان به دلیل داشتن اختیار و عدم تعیین پیشینی قابل تبیین نباشد، همین مشکل در فیزیک کوانتوم نیز مشکل‌ساز است و هر جوابی فیزیک‌دانان به آن بدهند، جواب ما نیز خواهد بود (همو، ۱۴۰۰: ۱۳/۴۹۱).

اما پاسخ حلی علامه جعفری - که پاسخ اصلی و تعیین‌کننده روش تحقیق در علوم انسانی است - با تفکیک میان دو مرحله پیش از وقوع عمل و پس از وقوع آن آغاز می‌شود. در مرحله پیش از وقوع عمل اختیاری، ما هر دو قطب انجام و ترک عمل را در پیش روی خود دیده و هر دو را محتمل می‌دانیم؛ اما باید به این نکته دقت کرد که هر چه فاصله میان انسان و عملی که در آینده محقق می‌شود، بیشتر باشد، حوادث و عوامل مختلفی مطرح‌اند که احتمال تأثیر در فرایند صدور عمل را دارند. در عوض با نزدیک شدن به زمان وقوع، گزینه‌های مؤثر محتمل کمتر و میزان تأثیرگذاری مشخص‌تر می‌گردد، ولی به هر حال صحبت قطعی از علل تنها بعد از وقوع آن ممکن است. پس تحقیق علمی، نهایتاً ما را به علمی آمیخته با جهل می‌رساند. این جهل، به دلیل عدم آگاهی صد درصد ما به نحوه مدیریت شخصیت عامل در ارتباط با حوادث و عوامل مختلف است.

اما این میزان جهل، به علمی بودن تحقیق ما ضربه‌ای نمی‌زند؛ زیرا عامل هر عملی را انتخاب کند، تنها تصمیم می‌گیرد که چگونه آن‌ها را به کار اندازد و هیچ اخلاقی در قوانین جهان ایجاد نمی‌کند. همین شرایط در جریانات طبیعی نیز قابل رؤیت است؛ مثلاً فرض کنید ما نمی‌دانیم که آیا می‌توانیم اندازه حرارتی را که برای ذوب یک فلز خاص لازم است، ایجاد کنیم؟ در این صورت، این تردید مانع از وجود قانون علمی که می‌گوید: «این فلز خاص، در دمای معینی ذوب می‌شود»، نیست. همان طور که جهل ما به اینکه آیا می‌توانیم از این قانون بهره برده و فلز را ذوب کنیم یا نه، مانعی از علمی بودن

این قانون نیست، همچنين جهل و عدم اشراف ما به شخصیت عامل که باعث تردید در صدور یا عدم صدور یک عمل است، مانع علمی بودن تحقیق پیرامون عمل نیست. پس مشخص شد که آنچه در این مرحله تبیین مشکل ساز است، خروج عامل از قوانین جهان نیست؛ بلکه آن است که ما نمی‌دانیم عامل کدام قانون را به کار می‌گیرد. بنابراین روش تحقیق خود را باید به گونه‌ای تنظیم کنیم که بتواند این مشکل را پاسخ دهد. راه حل علامه جعفری در اینجا، مشابه تبیین استقرایی - آماری همپل است. علامه معتقد است روش علمی در این موارد آن است که از راه حساب احتمالات به بررسی علت پرداخته و «با قوت و ضعف احتمال، معرفت ما درباره علت ارزیابی می‌شود» (همان: ۵۲۰/۱۳). از این رو، علامه جعفری تبیین علمی در مرحله پیش از وقوع عمل را تبیین احتمالاتی می‌داند:

«در این هنگام طبیعی است که روش علمی ما، محاسبه احتمالات را برای ما ضروری می‌کند؛ یعنی ما تنها به وسیله محاسبه احتمالات در حوادث و عواملی که تا موقع صدور کار اختیاری ممکن است داشته باشیم، به فعالیت شناختی خود می‌پردازیم و هر اندازه به زمان صدور کار نزدیک‌تر می‌شویم، به علت روشن‌تر شدن سرنوشت تأثیر حوادث و عوامل در کار اختیاری مفروض، سرنوشت خود کار نیز برای ما واضح‌تر می‌شود» (همان: ۴۹۲/۱۳).

اگرچه پیش از وقوع عمل، ما نسبت به قوانین و سلسله علی صدور عمل، علم صد درصد نداریم و از این رو نمی‌توانیم عمل را (همچون حرکت ذرات بنیادین جهان) به صورت کامل تبیین علی نماییم، اما بعد از صدور عمل، این امکان برایمان فراهم بوده و با توجه به اینکه هیچ پدیده‌ای در عالم بدون علت نیست، می‌توانیم همه حوادث، عوامل و انگیزه‌های دخیل در صدور عمل را مشخص کرده، آن‌ها را با استفاده از قوانین عام و به روش قیاسی تبیین کنیم.

پس تبیین علمی عمل، امری ممکن و برای علوم انسانی ضروری است؛ هرچند این بررسی‌ها هیچ‌گاه ما را به یک اصل کلی که مطابق آن، عمل همه انسان‌ها به یک شکل تبیین شود، نمی‌رساند (همو، ۱۳۹۹: ۱۶۱)؛ زیرا ملاحظات علمی و مؤلفه‌هایی که برای تبیین لحاظ می‌شوند، در انسان‌های مختلف، متفاوت هستند. بنابراین در به کارگیری

هر دو روش، لازم است مؤلفه‌هایی که در فرایند صدور عمل تأثیرگذار بوده و باید در تبیین علمی مورد مطالعه قرار گیرند، مشخص شوند.

برای این منظور، علامه جعفری این مؤلفه‌ها را در قالب ملاحظات علمی به دو

دسته کلی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۵۲۲/۱۳):

۱- ملاحظات علمی در قلمرو انگیزه و عوامل آن؛

۲- ملاحظات علمی در قلمرو شخصیت انسانی.

کمیت و کیفیت عوامل انگیزشی بر صدور عمل، در مطالعه علمی مهم است؛ هر اندازه انگیزش قوی‌تر باشد، احتمال صدور عمل بیشتر است؛ همچنین است هر اندازه دایره عوامل برانگیزنده وسیع‌تر باشد. در قلمرو شخصیت انسانی نیز توجه به ارتباط مستقیم شخصیت آدمی با آزادی عمل در مطالعات علمی اهمیت بسزایی دارد (همان). در این راستا باید در بحث تبیین، اختلاف شخصیت افراد (اختلاف من و حالات من) و در نتیجه اختلاف در نحوه به کارگیری اختیار را نیز در نظر داشت؛ زیرا اگر برای دانشمندان علوم انسانی، کنش اختیاری انسان موضوعیت دارد و اگر - آن گونه که علامه جعفری بارها تأکید می‌کند- اختیاری و جبری بودن عمل، امری تشکیکی است، لازم است بر این نکته تمرکز شود که هر اندازه شخصیت انسان نسبت به عمل و ابعاد مختلف آن نظارت و سلطه گسترده‌تری داشته باشد، درصد اختیاری بودن عمل بالاتر می‌رود (همان: ۵۲۲/۱۳-۵۲۳).

دو قلمرو بیان‌شده از سوی علامه جعفری برای ملاحظات علمی، معادل بحث دیگری است که او در خصوص عوامل دخیل در تعیین هدف دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۲. عوامل دخیل در تبیین عمل

اکنون می‌خواهیم عوامل دخیل در صدور عمل را که باید در بررسی‌های علمی مورد نظر قرار گیرد، تنظیم و دسته‌بندی کنیم. در این دسته‌بندی که از ابداعات علامه جعفری است، عوامل در گام اول به درون‌ذاتی و برون‌ذاتی تقسیم می‌شوند. به نظر ما، این تقسیم با بحث قبلی علامه جعفری پیرامون دو قلمرو انگیزه و شخصیت انسانی

همانگ است؛ زیرا در آن بحث، مراد از آنچه قلمرو انگیزه و عوامل آن خوانده شد، اشیاء و رویدادهای بیرون از ذات انسان بودند که قابلیت ایجاد انگیزه در انسان را داشتند. در مقابل، قلمرو شخصیت انسانی را می‌توان معادل یا اخص از عوامل درون‌ذاتی عمل به حساب آورد. پس بحث فعلی در ادامهٔ ملاحظات علمی است که در تبیین عمل نیازمند آن هستیم.

چنان که گفتیم، در نگاه علامه، اصل علاقه به من به عنوان ریشه عمل، حس لذت و درد را ایجاد می‌کند. دو حس مذکور سبب می‌شوند که موضوعات به نافع و مضر تقسیم شوند و حس جلب منفعت و دفع ضرر در انسان شکل گیرد. اشباع دو حس مذکور که در هر جاننداری وجود دارد، باعث می‌شود که میل یا اراده در او تحقق یابد. عوامل مختلفی در تولید اراده نقش ایفا می‌کنند. این عوامل در دو دسته کلی درون‌ذاتی و بیرون‌ذاتی قابل تنظیم بوده و بعد از ایجاد حس جلب نفع و دفع ضرر در تعیین مصداق نافع و مضر تأثیرگذارند (همو، ۱۳۹۹: ۲۸). هر کدام از عوامل بیرون‌ذاتی و درون‌ذاتی به دو قسم متغیر و ثابت تقسیم می‌شوند.

شرح این عوامل چنین است:

۱- عوامل بیرون‌ذاتی متغیر: پدیده‌هایی هستند که نمودهای آن‌ها در طول شبانه‌روز توسط حواس ظاهری از اشیاء، حوادث و پدیده‌های پیرامونمان دریافت شده و با درون ذات انسان نه به طور مستمر، بلکه در برخی زمان‌های محدود تماس پیدا می‌کنند؛ مثلاً مناظر زیبا و زشت، سخنان گوناگون، رنگ‌های مختلف و... درون انسان در تماس با این عوامل و نمودهای آن‌ها متناسب با ملایم و ناملایم بودن آن‌ها با روح، متأثر می‌شود؛ زیرا روح معمولاً برای پذیرش ملایمات و مقاومت در برابر ناملایمات آمادگی دارد. تأثیرگذاری این عوامل همانند پرتاب جسمی در آب بوده، که به میزان ثقل خود نوساناتی ایجاد می‌کند. البته برخورد عوامل متغیر با روح همواره مشابه تأثیر جسم بر آب نیست، بلکه حالات مختلف در برخورد این عامل با روح به وجود می‌آید؛ ممکن است هیچ اثری در درون ایجاد نکند و یا با مقاومت روح روبه‌رو شود و یا بعد از ایجاد، به سرعت از میان رود و یا آن اثر، نوسانات دیگر را در پی آورد و یا حتی تا زمان‌های زیاد در درون ذات باقی بماند (همان: ۲۸-۲۹).

۲- عوامل برون‌ذاتی ثابت: این عوامل اجزا و روابط ثابت محیط زندگی هستند؛ مانند: آب و هوا، وضع جغرافیایی محل چگونگی روابط اجتماعی، آداب و رسوم، عادات و... این عوامل معمولاً در نشان دادن راه‌هایی که روح برای انجام فعالیت‌های خود و به کار بستن خواص انتخاب می‌کند، تأثیر قابل توجهی دارند؛ زیرا با توجه به دائمی بودن تماس این عوامل با روح، نوعی هماهنگی میان آن‌ها و روح برقرار بوده و اثرهای مادی و معنوی آن‌ها در جهت‌دهی حس جلب نفع و دفع ضرر نمایان می‌شود؛ مثلاً کسی که در محیط روستایی زندگی می‌کند، حس کنجکاوی او در زمین، دام، آب، جنگل و... به کار می‌افتد (همان).

۳- عوامل درون‌ذاتی متغیر: عواملی هستند که «روح بدون احتیاج فعلی به تماس با پدیده‌های خارجی، آن‌ها را ایجاد می‌کند» (همان: ۳۱)؛ مانند تفکرات عقلی، تخیلات، تجسیمات، تداعی معانی. مراد از عدم احتیاج فعلی به جهان خارج، آن نیست که روح در این فعالیت‌ها کاملاً از آن جهان جدا شود؛ بلکه مقصود آن است که عوامل برون‌ذاتی، یا از قبل در درون انسان بوده و یا در آن لحظه به طور ناگهانی ایجاد می‌شوند. همچنین ممکن است رابطه فعلی (بالفعل) با آن عامل خارجی برقرار باشد، اما پدیده‌های درونی بسیار بیشتر از مقتضای تأثیر آن عامل خارجی شکل گیرد. البته در حالت اخیر می‌توان گفت که روح بعد از تماس با جهان خارج، به جریانات درونی خود می‌پردازد و یک رشته افکار، تداعی معانی و تجسیمات را ایجاد می‌کند؛ هرچند ممکن است عوامل پیدایش این جریانات با تأملات درونی به راحتی قابل تشخیص نباشد (همان).

۴- عوامل درون‌ذاتی ثابت: این عوامل عبارت‌اند از قوا، استعدادها و خواص ثابت درونی ما، که در انسان‌های مختلف شدت و ضعف و نقصان و کمال دارند؛ مانند هوش و ذکاوت، حافظه، قدرت تحلیل، نیروی اراده، غریزه کنجکاوی، عاطفه، اضطراب، مقاومت در مقابل انگیزه‌های برونی و درونی، وراثت، عادت، اعضای حسی و غیر آن؛ همچنین از همین قبیل است: احساس گرسنگی، تشنگی، بیماری و... این عوامل نیز می‌توانند در جهت‌دهی به منفعت‌طلبی انسان تأثیر داشته باشند؛ مثلاً کسی که بسیار عاطفی و حساس است، سرعت انفعال یا فعالیت روحش بالاست و در نتیجه در برخورد با موضوعاتی که او را متأثر می‌کنند، به راحتی جهت‌گیری می‌کند، البته اگر نیروی

مقاومت درونی او ضعیف بوده و در مقابل تأثرات عاطفی نایستد؛ همچون سربازی که به لحاظ عاطفی، دل‌بستهٔ کودکان خویش است، ولی مقاومت درونی او در مقابل این فشار عاطفی ایستاده و اجازهٔ انفعال روح را نمی‌دهد و بر خلاف دیگران به سمت میدان جهاد و هم‌آغوشی با مرگ می‌رود (همان: ۳۱-۳۲).

عامل درون‌ذاتی ثابت را می‌توان بیانگر گوناگونی من در افراد دانست. اینکه علامه جعفری تفاوت تأثیر انگیزه اراده در انسان‌های مختلف را به گوناگونی من نسبت می‌دهد، ریشه در عامل درون‌ذاتی ثابت دارد. او می‌گوید:

«یک پدیده مشخص برای فردی معین می‌تواند انگیزه اراده باشد، در صورتی که همان پدیده مشخص نمی‌تواند برای فردی دیگر جنبه انگیزه‌ای داشته باشد. انسانی از دیدن خونی متأثر می‌شود و در مقابل، فردی پیدا می‌شود که خون انسانی را می‌ریزد و هیچ انفعالی پیدا نمی‌کند» (همان: ۱۰۶).

۳. نظریهٔ علامه جعفری در مواجهه با چالش‌ها

نظریهٔ علامه جعفری در تبیین عمل، مبتنی بر علیت است و ممکن است مانند دیگر نظریه‌های علی با اشکالاتی روبه‌رو شود. در ادامه به سه مورد از چالش‌برانگیزترین آن‌ها اشاره کرده و نشان می‌دهیم که نظریه علامه جعفری توان پاسخگویی به اشکالات فوق را دارد.

۳-۱. پاسخ به چالش هنجارمندی

عقلانیت و هنجارمندی در نظریه تبیین جعفری، به عنوان عامل درون‌ذاتی ثابت مورد لحاظ قرار می‌گیرد و در تعیین هدف عمل و رنگ‌آمیزی اصل علاقه به من، نقش خود را نشان می‌دهد. توجه به این عامل در تبیین علمی پیش از صدور عمل با تبیین پس از صدور تفاوت دارد. پاسخ چالش هنجارمندی در تبیین بعد از صدور، چندان دشوار نیست؛ زیرا در این صورت، تأثیر عقلانیت در کنار عوامل دیگر می‌تواند به صورت گزاره‌های توصیفی بیان شده و در قیاس تبیینی از آن استفاده شود. توصیفی بودن این گزاره‌ها، ضربه‌ای به هنجارمندی عمل و تفاوت دو حوزهٔ انسان و طبیعت نمی‌زند؛ زیرا سخن در تبیین بعد از صدور است که عمل تعیین یافته، و مانند دیگر موجودات متعین

جهان، علتی تعیین‌بخش دارد. این تعیین از نگاه جعفری، پسینی است نه پیشینی، و بنابراین با تبیین علی بعد از صدور که در آن به نقش علی هنجارهای عقلی نیز توجه می‌شود، منافاتی ندارد.

اما پاسخ به چالش فوق در تبیین پیش از صدور عمل، نیازمند توجه به سه اصلی است که علامه جعفری برای توضیح پدیده اختیار و حل مسئله اراده آزاد بیان کرده است (همان: ۱۴۱):

- ۱- من بر دو جهت مثبت و منفی عمل نظارت و سلطه دارد.
- ۲- عوامل مرجح (و از جمله عقلانیت)، هیچ‌گاه تحقق عمل را به مرحله ضرورت و تعیین پیشینی نمی‌رسانند.
- ۳- عمل بدون علت صادر نمی‌شود و من عامل با بهره‌گیری از عوامل درونی و بیرونی، عمل را انجام می‌دهد.

این سه اصل در کنار هم، پدیده اختیار و اراده آزاد و نقش عاملیت در عمل را تبیین می‌کنند. از جمله اصل اول و دوم تأمین‌کننده هنجارمندی عمل است؛ زیرا از طرفی ناظر به سلطنت من و علیت عامل بوده و از سوی دیگر تعیین پیشینی را نفی می‌کند. با این حال ضمن تأکید بر مرجح بودن عوامل، در اصل سوم بیان می‌شود که عمل، بدون علت صادر نخواهد شد و من عامل، با عوامل و وسایل و قوایی که در دست دارد، به انجام عمل می‌پردازد، نه آنکه مستقیماً زنجیره علی جهان را شکافته و عمل را ظاهر کند.

عامل همانند راننده‌ای است که خودرو را به کمک اجزای خود خودرو و روابط علی که میان آن‌ها برقرار است، هدایت می‌کند. همان‌طور که حرکت یا توقف خودرو قابل تبیین علی است، عمل انسان نیز که پدیده‌ای حاصل از فعالیت اجزای علی تحت نظارت و سلطه من است، می‌تواند تبیین علمی (علی) داشته باشد. لکن چون در مرحله عدم تعیین پیش از عمل قرار داریم، عوامل دخیل تنها می‌توانند میزان احتمال صدور عمل را برای ما بیان کنند. از این رو، همان‌طور که علامه جعفری تأکید کرد، روش تبیین در این صورت، روش استقرایی و حساب احتمالات است که باید با لحاظ مؤلفه‌های گوناگون دخیل در عمل انجام گیرد. این روش تبیین علی، هیچ منافاتی با هنجارمندی

نداشته و انسان را به صورت موجودی ماشینی نمی‌بیند؛ بلکه سلطنت و عاملیت را برای او محفوظ دانسته، جایگاه بایدها و نبایدهای عقلی را حفظ می‌کند.

۲-۳. پاسخ چالش ارتباط منطقی

چالش ارتباط منطقی این بود که دلیل (میل، باور و قصد) به خاطر ارتباط منطقی و تحلیلی که با عمل دارد، نمی‌تواند علت آن باشد و تبیین بر اساس آن انجام گیرد؛ زیرا خواستن یا باور داشتن و یا قصد کردن نسبت به یک عمل، به معنای آن است که عامل دارای این دلایل، اگر موانع و عوامل مزاحم برایش وجود نداشته باشد، عمل مورد میل یا باور و یا قصد را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر با تحلیل مفهومی دلیل، به عمل می‌رسیم، در حالی که علت و معلول هیچ‌گاه نمی‌توانند با هم رابطه تحلیلی و در نتیجه ضروری داشته باشند.

پاسخ علامه جعفری به این چالش نیز با توجه به اصول پیش گفته روشن می‌شود؛ زیرا علامه بر عدم رابطه ضروری میان دلیل (عوامل مرجح) و عمل تأکید دارد و ضمن قبول نقش علت برای آن‌ها، تامه بودن آن را نمی‌پذیرد. میل، اراده، تصمیم و یا قصد، همگی در تحت نظارت و سلطه من بوده و من عامل می‌تواند با استفاده از عوامل دیگر، هر کدام از آن‌ها را متوقف کند؛ به ویژه آنکه اراده و میل، جریانی در درونی آدمی است و با سلطه من قابل گسیختن است. همچنین تصمیم اگرچه حالت جریان ندارد، ولی من می‌تواند با تغییر در مقدمات تصمیم، آن را منتفی کند (همان: ۱۶۲).

۳-۳. پاسخ به چالش انحراف در سلسله علی

چالش انحراف در سلسله علی، نسبت به نظریه‌هایی مطرح است که هم تبیین عقلانی و هم تبیین علی را بر اساس دلیل انجام می‌دهند. اما در دیدگاه علامه جعفری چنین ادعایی وجود ندارد. هرچند علامه تبیین عقلانی را با دلیل می‌داند و در تبیین علمی نیز از دلیل و دیگر عوامل دخیل بهره می‌برد، ولی هیچ‌گاه مدعی نیست که تبیین علمی (علی) تنها و تنها بر اساس دلیل انجام می‌گیرد و همواره بر عنصر مهم اختیار و آزادی انسان در تبیین عمل تأکید دارد. به عبارت دیگر، عمل از نگاه جعفری، متقوم به اختیار است. به همین دلیل است که اگر دقت کنیم، مثال بیان‌شده برای انحراف در

سلسلهٔ علمی، از نظر علامه جعفری ناظر به کارهای بازتابی است و اساساً عمل محسوب نمی‌شود تا بخواهیم در خصوص تبیین آن با مشکل مواجه شویم.

نتیجه‌گیری

بحث تبیین از نگاه علامه جعفری، با تفکیک میان تبیین عقلانی از تبیین علمی آغاز می‌شود. علامه تبیین عقلانی را از طریق دلیلی می‌داند که مبتنی بر اصل علاقه به من شکل می‌گیرد. دلیل، کسب منفعت و یا دفع ضرر است. در تبیین علمی، او علمی‌گرایی را می‌پذیرد و با تفکیک میان تبیین قبل از عمل و بعد از عمل، دو روش استقرایی و قیاسی را عرضه می‌نماید. در هر دو روش، در نظر گرفتن عناصر دخیل در صدور عمل اعم از عوامل درون‌ذاتی و برون‌ذاتی و همچنین متغیر و ثابت، اهمیتی بسزا دارد. همچنین دیدگاه علامه جعفری، این قدرت و قابلیت را دارد که در مواجهه با اشکالات دیگر نظریه‌ها از جمله سه چالش مهم مطرح‌شده در نظریه‌های تبیین علمی، به آن‌ها پاسخ دهد.

کتاب‌شناسی

۱. ایمان، محمدتقی، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۲. جعفری، محمدتقی، *جبر و اختیار*، تدوین عبدالله نصری، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۹ ش.
۳. همو، *مجموعه آثار علامه محمدتقی جعفری*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۰ ش.
۴. ذاکری، مهدی، *درآمدی به فلسفه عمل*، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
۵. مسلین، کیت، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۶. ملکیان، مصطفی، «جزوه روان‌شناسی اخلاق (سلسله جلسات درس گفتاری)»، ۱۳۹۰ ش.
7. Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Berkeley, University of California, 2001.
8. Hempel, Carl Gustav, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965.
9. Paul, Sarah, *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2021.
10. Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, London - New York, Routledge & Kegan Paul - Humanities Press, 1964.

بررسی انتقادی دیدگاه استفان هاوکینگ درباره ملازمه میان

«بی‌آغازی زمانی کیهان» و «خدانا باوری»

بر اساس مبانی حکمت متعالیه*

- احمد منصوری ماتک (گیلانی)^۱
- فهمیه شریعتی^۲
- سیدمجید صابری فتحی^۳

چکیده

مسئله آغاز زمانی کیهان، یکی از مسائل چالش برانگیزی است که افزون بر فلسفه و الهیات، مورد توجه فیزیک دانان معاصر قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی از آنان، واکنش‌های متافیزیکی - الهیاتی و حتی سوگیری‌های الحادی را نیز در انتخاب دیدگاه‌های خود ابراز داشته‌اند. بررسی آثار استفان هاوکینگ نشان می‌دهد که او بدون بهره‌گیری از روش متافیزیکی و فلسفی، تنها با مبنا قرار دادن

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، مدرس دانشگاه فردوسی و حوزه علمیه مشهد (نویسنده مسئول) (ahmad.mansori14@gmail.com).
۲. استادیار گروه معارف اسلامی و هسته پژوهشی مطالعات میان‌رشته‌ای هستی‌شناسانه، دانشگاه فردوسی مشهد (shariati-f@um.ac.ir).
۳. دانشیار گروه فیزیک و هسته پژوهشی مطالعات میان‌رشته‌ای هستی‌شناسانه، دانشگاه فردوسی مشهد (saberifathi@um.ac.ir).

قواعد فیزیکی که بر روش حس و تجربه استوار است، برخی نتایج متافیزیکی مانند بی‌آغازی زمانی آفرینش کیهان را نتیجه گرفته و از این رهگذر، وجود خدا را انکار نموده است. در جستار حاضر که باروش توصیفی - تحلیلی و بارویکرد فلسفی نگاشته شده است، یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که دیدگاه بی‌آغازی زمانی کیهان در نظر هاوکینگ با دیدگاه برخی از فلاسفه مانند ملاصدرا هماهنگ است؛ ولی ملاصدرا بر خلاف هاوکینگ، از بی‌آغازی زمانی کیهان، خداناباوری و قرائت آتیستی را نتیجه نمی‌گیرد. برخی برداشت‌های هستی‌شناختی هاوکینگ، سبب مغالطه در استنتاج و منجر به تناقضات درونی در مباحث فلسفی شده است که در این جستار، با اصول و مبانی حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته و ارزیابی شده است. در پایان، این نتیجه به دست آمده است که ملاصدرا در حکمت متعالیه، ملاک نیازمندی کیهان به علت را «امکان» دانسته و میان «بی‌آغازی زمانی کیهان» و «وجود خدا» جمع نموده است.

واژگان کلیدی: هاوکینگ، بی‌آغازی زمانی، مه‌بانگ، آتیسم، حکمت متعالیه.

مقدمه

موضوع زمان و آغاز کیهان (عالم، جهان، عالم طبیعت، عالم ماده، جهان طبیعت، کائنات)^۱ به جهت بینارشته‌ای بودن در فیزیک و فلسفه (علم و الهیات) و وجود ملازمات متافیزیکی ناشی از نظریه انفجار بزرگ، جایگاه ویژه‌ای یافته است؛ به گونه‌ای که شخصیت‌هایی همچون ویلیام لین کریگ^۲ و کورتین اسمیت^۳ نسبت به زمینه‌های متافیزیکی این موضوع، مقالاتی در نقد آرای یکدیگر منتشر نموده‌اند. کریگ که فیلسوفی خدا‌باور است، صحت مدل انفجار بزرگ را استدلالی قوی برای وجود آفریدگار و مؤید اعتقاد کتاب مقدس مبنی بر «خلق از عدم» می‌شمارد. ولی اسمیت که فیلسوفی ملحد است، نه تنها مدل کیهان‌شناسی انفجار بزرگ را سازگار با خدا‌باوری نمی‌داند، بلکه بر فرض صحت، این مدل را تأییدکننده گرایش الحادی برمی‌شمارد

1. Universe.
2. William L. Craig.
3. Quentin Smith.

استفان هاوکینگ یکی از فیزیک‌دانان نظری معاصر، به دنبال چگونگی خلقت کیهان و زمان آن بر اساس مبانی متافیزیکی، به امور فیزیکی پرداخته که برخی موارد، دارای نقاط مشترک با متافیزیک بوده و با حکمت متعالیه ملاصدرا قابل بررسی است. چالش اساسی، زمانی رخ می‌نماید که امروزه جمع کثیری از فیزیک‌دانان به سبب علم‌زدگی، عدم نگرش کلی به کیهان و آشنا نبودن با مباحث فلسفی، تلاش نموده‌اند با روش علمی و فیزیکی که بر حس و تجربه استوار است، برخی مسائل مهم متافیزیکی و فلسفی را رد نمایند! همین چالش سبب شده است تا مبدأ حیات و خدا باوری که به عنوان مهم‌ترین اصل و پایه زندگی انسان است، توسط برخی فیزیک‌دانان مانند هاوکینگ به چالش کشیده شود. بی‌آغازی و یا آغازمندی زمان پیدایش کیهان، مسئله چالش‌برانگیز دیگری است که هاوکینگ نسبت به آن اظهار نظر نموده است. دیدگاه هاوکینگ نسبت به آغازمندی و یا بی‌آغازی کیهان و به تبع آن، پذیرش یا نفی انگاری وجود خالق، متأثر از بحث زمان و مدل خاصی از کیهان‌شناسی است که با جستجو در آثار وی، دیدگاهی دوگانه به نظر خواننده می‌رسد. این دوگانگی ممکن است ناشی از مفروضات و نظریات متفاوت مورد استناد وی باشد. این اظهار نظر وی، ضمن اینکه به لحاظ روش‌شناختی و بر اساس مبانی فلسفه علم، قابل نقد و ارزیابی است که باید در مجال دیگری به آن پرداخت، اما دیدگاه هاوکینگ در اینجا از جهت هستی‌شناختی بر اساس مبانی حکمت متعالیه مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

با توجه به اینکه فلاسفه اسلامی، کیهان را قدیم زمانی (نبودن در زمان، ولی معلول بودن) معرفی کرده‌اند و عده‌ای از فلاسفه همچون فارابی، معتقد به قدم عالم بوده و آموزه‌های ادیان مبنی بر حدوث عالم را به حدوث ذاتی تأویل کرده‌اند که به معنای احتیاج کیهان به خالق است (فارابی، ۱۹۸۵: ۱۰۰/۱)، در عین حال، ملاصدرا این تأویل را نادرست دانسته و قائل به حدوث عالم است. از سویی دیگر، چون مراد متکلمان اسلامی از قدم و حدوث، زمانی است و آنان تنها برای خداوند ازلیت قائل بوده و کیهان را حادث زمانی می‌دانند، ملاصدرا در مسئله آفرینش، ضمن اینکه نظریه حکمای مشاء را (که تنها حدوث ذاتی عالم را می‌پذیرند و نه حدوث زمانی عالم را)،

مردود دانسته، اعتقاد به حدوث زمانی عالم ماده داشته و کیهان را مطابق نظریه حرکت جوهری در حال خلق جدید می‌داند؛ به گونه‌ای که وجود عالم در هر لحظه مسبوق به عدم آن در لحظه قبل است. این نگرش حکمت متعالیه که مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود، حرکت جوهری، وجود رابط و... است، می‌تواند به خوبی در جهت کیهان‌شناسی و حیانی استفاده گردد.

حال با توجه به اینکه موضوع زمان و آغاز کیهان به صورت گسترده در سطح دنیا مورد تأمل برخی اندیشمندان رشته‌های علوم تجربی و الهیات قرار گرفته و نیز یکی از فصول رساله دکتری نگارندهٔ مسئول با عنوان «بررسی انتقادی دیدگاه‌های متافیزیکی استفان هاوکینگ از منظر فلسفی با تأکید بر حکمت متعالیه» است، در این مقاله تلاش می‌شود اهمیت این بحث در تبیین فلسفی و عقلی قوانین فیزیکی و طبیعی در خصوص شناخت مبدأ کیهان و ارائه تعابیری از این قوانین سازگار با مبانی حکمت الهی تبیین شود. بدین ترتیب با بررسی انتقادی نسبت به برداشت‌های طبیعت‌گرایانه و آتیستی از قوانین فیزیکی و همچنین ارائه نظریات قابل دفاع، هدف دینی کردن علوم که ناظر به نگاه توحیدی به کیهان است، فراهم گردد. اهتمام به گسترش مطالعات بینارشته‌ای نه تنها برای اندیشمندان دغدغه‌مند در حوزه علوم تجربی به ویژه دانش فیزیک، بلکه برای فرهیختگان حوزه علوم عقلی و نقلی به ویژه حوزه‌های علمیه دوجندان است تا در برابر فراگیر شدن قرائت‌های خداناباورانه و الحادی از تعابیر و مفروضات ساینس، مواجهه علمی و جریان‌ساز انجام پذیرد.

۱. بی‌آغازی زمانی آفرینش کیهان از نگاه هاوکینگ

اولین زمینه اصلی همکاری هاوکینگ با پن‌رژ، پژوهش درباره این مسئله بوده که آیا زمان آغازی داشته است یا نه؟ و آیا پایانی خواهد داشت یا نه؟ از منظر هاوکینگ، عده‌ای از اندیشمندان از جمله ارسطو، مشهورترین فیلسوف یونانی، به آغازمندی جهان باور نداشتند. در مقابل، هاوکینگ استدلال کسانی را که معتقد به آغازمندی جهان بودند، به عنوان استدلالی برای وجود خدا به عنوان اولین علت یا محرک اصلی جهان برمی‌شمارد (Hawking, 2018: 44). از سویی دیگر، وی و پن‌رژ نظریه‌های هندسی‌ای را

ارائه کردند که در فرض صحت نظریه نسبیت عام اینشتین و تحقق شرایط معقول و منطقی، جهان باید از نقطه‌ای آغاز شده باشد (Ibid.: 40). اما هاوکینگ در سال ۱۹۸۳ میلادی در مقاله‌ای با همکاری «هارتل»^۱ فرمول‌بندی را ارائه می‌دهد (Hartle & Hawking, 1983) که در آن، هستی^۲ بدون مرز است و کیهان را همچون توپ بدمینتون تصویر می‌کنند. مطابق «هستی بدون مرز»^۳، هستی از نقطه صفر بدون سائز به تدریج و به آرامی انبساط یافته است. هارتل و هاوکینگ فرمولی را اثبات کردند که توپ بدمینتون کامل را توصیف می‌کند و آن را «تابع موج هستی» نامیدند. این تابع موج، حاوی کل گذشته، حال و آینده است. این توپ بدمینتون تمام تأملات آفرینش و آفریننده یا گذار از زمان قبل را می‌سازد. از این رو، هاوکینگ «مطابق هستی بدون مرز»، پرسش درباره قبل از بیگ‌بنگ را بی‌معنا می‌داند (صابری فتحی، ۱۴۰۰: ۱۵۶)؛ زیرا مفهوم زمان قابل اشاره، موجود نیست. هاوکینگ و هارتل مفهوم زمان را تغییر می‌دهند و بیان می‌کنند که هر لحظه، سطح مقطعی از توپ بدمینتون است. به عبارت دیگر، هارتل بیان می‌کند:

«همان گونه در ابتدای هستی، پرنده وجود نداشت و بعد از آن به وجود آمد، در ابتدای هستی، زمان وجود نداشت، ولی بعد از آن زمان داریم».

طبق نظر هاوکینگ، چون آغازی (زمان از ابتدا وجود ندارد) برای هستی نیست، پس نیاز به خالق خارج از کیهان نیست. اگر زمان ابتدا داشته باشد، لازم است خالق در زمان صفر (لحظه آغاز)، هستی را به وجود آورد که قبل از زمان صفر وجود داشته باشد. هاوکینگ می‌گوید:

«ساده‌ترین توضیح در دیدگاه من این است که خدا وجود ندارد» (Hawking, 2018: 35).

طبق این نظریه، هاوکینگ بیان می‌کند که کیهان بدون خالق به وجود آمده است. چون وی نظریه‌ای کیهان‌شناسی دارد که مطابق آن می‌گوید خدا نیست. هاوکینگ فرضیه بی‌آغازی زمان را دلیلی بر بی‌نیازی به خالق و در نتیجه نفی آفریدگار تصور

1. J. Hartle.
2. Universe.
3. No-boundary proposal.

نموده است. هاوکینگ این تفکر را که فضا- زمان سطح بسته بی کرانه‌ای تشکیل می‌دهد، دارای دلالت‌های ضمنی عمیقی نسبت به نقش خداوند در امور عالم می‌داند. از نظر وی، موفقیت نظریه‌های علمی در توضیح رویدادها سبب شده که عموم مردم باور کنند که خداوند گردش کیهان را مطابق مجموعه‌ای از قوانین اراده کرده و برای نقض این قوانین دخالتی ندارد. ولی قوانین درباره آغاز کیهان چیزی به ما نمی‌گویند. هنوز این خداوندگار است که ساعت کیهان را کوک می‌کند و چگونگی آغاز آن را برمی‌گزیند؛ تا جایی که هاوکینگ بر اساس قوانین کوانتومی، اصل عدم قطعیت و حساب احتمالات، معتقد است که سطح مشخصی از احتمال و عدم قطعیت در طبیعت وجود دارد و حتی خداوند نیز پایبند به اصل عدم قطعیت است و قادر نیست موقعیت و سرعت الکترون را تشخیص دهد (Id., 1999: 2).

هاوکینگ معتقد است مادامی که جهان آغازی داشته باشد، می‌توان برای آن آفریدگاری فرض کرد. اما اگر جهان واقعاً یکسره خودگنجا و بدون کرانه و لبه‌ای باشد، برای کیهان آغاز و انجامی قائل نیست. در نتیجه جهان بدون نیاز به آفریدگار، صرفاً وجود دارد. وی قوانین را نسبت به توضیح درباره آغاز جهان نارسا دانسته و به شرطی که برای کیهان آغازی قابل تصور باشد، خداوند را مؤثر در حرکت و چگونگی آغاز جهان می‌داند. وی همچنین در یک سخنرانی در سال ۲۰۱۱ بیان کرد که فلسفه مرده است و فلاسفه با پیشرفت‌های جدید علم به ویژه فیزیک، همگام نبوده‌اند و دانشمندان جایگزین فیلسوفان شده‌اند تا به پرسش‌های اساسی در مورد جهان و زمان پاسخ دهند (Warman, 2011). اما در سال ۲۰۱۷ مقاله‌ای چاپ شد و ایده‌هاوکینگ و هارتل مورد تردید قرار گرفت (Feldbrugge et al., 2017). آن‌ها شرط هستی بدون مرز را در حالتی معتبر می‌دانند که هستی از یک نقطه بدون ساینز رشد یافته باشد و حال آنکه چنین ادعایی مطابق مکانیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت، ناممکن است (هاوکینگ، ۱۳۸۵: ۱۸۷). هاوکینگ مطابق «هستی بدون مرز»، پرسش درباره قبل از بیگ‌بنگ را بی‌معنا می‌داند و هیچ مفهوم زمانی را که به آن اشاره شود، موجود نمی‌داند. او در آکادمی کاتولیک^۱

1. Pontifical Academy.

در سال ۲۰۱۶ (دو سال قبل از مرگش) با بیانی تمثیلی، این گونه بر ادعای خود شاهد می‌آورد که مثل اینکه بخواهیم دنبال نقطه‌ای در جنوبِ قطب جنوب بگردیم، در حالی که چنین چیزی تعریف نشده (Hawking, 2018: 40) و هیچ مفهومی از زمان وجود ندارد تا بتوان به آن رجوع نمود. مفهوم زمان فقط در جهان ما وجود دارد (Ibid.: 52). این گونه برمی‌آید که هاوکینگ با عدم پذیرش حدوث زمانی کیهان، عملاً با نفی یکی از ضدین (حدوث زمانی و قدم زمانی)، ضد دیگر را که قدم زمانی است، پذیرفته و با استناد به فرضیه انفجار بزرگ در کیهان‌شناسی مدعی شده که نقطه آغاز انفجار، در زمان واقع نشده، بلکه فضا - زمان نیز با انجام انفجار بزرگ ایجاد شده است.

همان طور که بیان شد، هاوکینگ فقط با معرفی یک تابع موجی که می‌تواند کل هستی را توصیف کند، نتیجه می‌گیرد که نیازی به متافیزیک نیست. سپس نتیجه‌ای مهم‌تر می‌گیرد که خدا وجود ندارد! (صابری فتحی، ۱۴۰۰: ۱۵۷). با اینکه فرض هاوکینگ و هارتل در مقاله فوق‌الذکر در مورد خلقت جهان از هیچ، مبتنی بر به وجود آمدن بر اثر تصادف ذره نقطه‌ای و بدون بُعد است و طبق اصل عدم قطعیت، امکان نقض قانون بقای جرم و انرژی برای لحظاتی مجاز است، اما مشکلی که در اینجا وجود دارد، این است که با توجه به اصل عدم قطعیت، وجود ذره نقطه‌ای ممکن نیست (Feldbrugge et al., 2017). ضمن اینکه مسئله فضا - زمان، یک مدل‌سازی فیزیکی است و چیزی را در عالم واقعیت ثابت نمی‌کند. قوانین کوانتومی هنگامی می‌تواند جریان داشته باشد که فضا - زمان، واقعی باشد. قانون و مدل‌سازی‌های فیزیکی که امری اعتباری است، همواره متأخر از تحقق امور واقعی و پدیده‌های هستی تدوین می‌گردد. حال اگر به گذشته و نقطه صفر پدیده‌ای بازگشت نماییم، واقعیت عینی از پدیده وجود ندارد تا قوانین کوانتومی در آن جاری باشد. اما هاوکینگ در یک اقدام نوآورانه، فضا - زمان را واقعی پنداشته! و از مدل‌سازی فیزیک عدول می‌نماید که نتیجه آن، خروج از حوزه فیزیک و ورود به متافیزیک است.

شاید بتوان استدلال هاوکینگ را درباره زمان پیدایش کیهان این گونه صورت‌بندی

کرد:

فرضیه اول: کیهان آغاز زمانی ندارد و قدیم و ازلی است. هاوکینگ مطابق این

فرض، هستی را فاقد کرانه و مرز می‌داند و نقطه آغاز زمانی برای کیهان قائل نیست؛ بلکه جهان را همیشگی دانسته که نیازی به خالق خارج از خود ندارد. وی از اصل مهم خود یعنی انفجار بزرگ دست می‌کشد تا بگوید که جهان نقطه آغاز زمانی ندارد و محتاج هستی‌بخش نیست. لذا هاوکینگ طبق این فرضیه، وجود خداوند را برای جهان عبث می‌انگارد.

فرضیه دوم: کیهان آغاز زمانی دارد؛ یعنی زمانی قابل تصور است که در آن زمان، کیهان موجود نبوده و توسط انفجار بزرگ ایجاد شده است. در چنین فرضی، کیهان ناگزیر محتاج خالق خواهد بود و وجود خالق به عنوان آغازگر کیهان ضرورت دارد تا انفجار بزرگ را ایجاد نماید. در فرض دوم اگر کیهان آغاز زمانی داشته باشد، دیدگاه هاوکینگ نسبت به خالق دو حالت خواهد داشت: اول، خداوند نقشی در کیهان ندارد، بلکه جهان توسط قوانین طبیعی (قوانین علم) مدیریت می‌شود. دوم، خداوند فقط جهان را در لحظه آغازین ایجاد نموده و گیتی در ادامه و استمرار نقش خود، نیازی به خالق ندارد.

هاوکینگ در برخی از دیدگاه‌های خود بر اساس دسته‌ای از فرضیه‌های فیزیک اخترشناسی، آغازی را برای آفرینش کیهان نمی‌پذیرد؛ بلکه به نوعی با انکار آغازمندی کیهان، نظر برخی فلاسفه را به طور ناخودآگاه می‌پذیرد که در این باره مستلزم پذیرش براینده متافیزیکی قدم عالم و عدم نیاز کیهان به خالق می‌گردد و با اینکه دیدگاه اولیه وی، آغازمندی زمانی کیهان بوده، ولی به تبع نظریه ایستایی کیهان از آغازمندی زمانی عدول کرده است که در آثار و سخنرانی‌های متأخرش به وضوح دیده می‌شود.

۱-۱. بی‌آغازی زمان بر اساس نظریه ایستایی کیهان

نظریه حالت پایدار، قائل به ایستایی کیهان می‌باشد. بر پایه این نظریه، با فاصله گرفتن کهکشان‌ها از هم، کهکشان‌های جدیدی از ماده‌ای تشکیل شده که قرار بود به‌طور مداوم در سراسر فضا ایجاد شوند. بر این اساس، کیهان همیشه وجود داشته و در هر زمانی یکسان دیده می‌شود (Hawking, 2018: 42-43). هاوکینگ بر اساس نظریه

ایستایی کیهان در برابر دیدگاه آغازمندی زمان، معتقد به بی‌آغازی زمان پیدایش و ازلیت کیهان می‌شود. هاوکینگ فرض خلق کیهان را پیش از انفجار بزرگ بی‌معنا می‌شمارد و کیهانی در حال گسترش را منافی با وجود یک آفریننده نمی‌داند؛ ولی ممکن است محدودیت‌هایی بر زمان آفرینش هستی ایجاد کند (7: Hawking, 1988). وی در آثار پیشین خویش، بحث درباره اصل و مبدأ پیدایش کیهان را الزاماً مرتبط با دیدگاه‌های مذهبی دانسته، ادعا می‌کند که بیشتر دانشمندان ترجیح می‌دهند نسبت به جنبه‌های مذهبی این مباحث وارد بحث و بررسی نشوند. وی با تغییر رویکرد در آثار اخیرش مبنی بر بی‌آغازی کیهان، سؤال‌هایی بر فرض آغازمندی کیهان مطرح می‌کند که مربوط به اتفاقات قبل از آفرینش کیهان است. در حالی که وی پیش از این، ورود در بحث اتفاقات قبل از انفجار بزرگ را غیر منطقی می‌دانست. هاوکینگ تصویر کاتی از کیهان را دغدغه بسیاری از دانشمندان معاصر دانسته و پرسش‌هایی در این باره مطرح می‌کند که اگر کسی معتقد باشد که کیهان آغاز دارد، سؤال‌های روشن این خواهد بود که چه اتفاقی قبل از آغاز کیهان افتاد؟ خدا قبل از اینکه دنیا را بسازد چه می‌کرد؟ آیا او جهنم را برای افرادی آماده می‌کرد که چنین سؤال‌هایی را پرسیدند؟ (Ibid.: 40-41). وی علاوه بر اینکه با طرح این پرسش‌ها، در حوزه متافیزیک ورود نموده است، با نوعی بیان سرزنش‌گونه، از تهدید پرسشگران به مجازات جهنمی سخن می‌راند!

۲-۱. اثبات بی‌آغازی زمان بر اساس نظریه «هستی بدون مرز»

همان‌گونه که گذشت، هاوکینگ بر اساس نظریه «هستی بدون مرز»، ادعا کرده که زمان آغازی ندارد. چنین ادعایی منجر به بیان ادعای دیگرش مبنی بر بی‌نیازی کیهان به خداوند شده است. وی در کتاب *تاریخچه زمان*، تمامی قوانین شناخته‌شده علم در نقطه آغاز کیهان را ختنی شده و همچون کشتی به گل نشسته می‌داند. لذا نظریه کلاسیک را برای توصیف کیهان ناتوان می‌شمارد و روش مناسب برای شناخت مراحل آغازین کیهان را استفاده از یک نظریه کوانتومی گرانش می‌داند (74: Ibid.). او بر اساس این نظریه، قوانین معمولی علم را برای آغاز زمان دارای کاربرد دانسته است.

لذا وضع قوانین جدید برای تکینگی^۱ را لازم نمی‌داند؛ چون معتقد است که در نظریه کوانتوم، نیازی به تکینگی نیست. تکینگی هنگامی رخ می‌دهد که گرانش بسیار شدید باشد یا چگالی در مرکز یک سیاهچاله بی‌نهایت باشد که در این حالت فضا - زمان از بین می‌رود. در واقع، این پدیده بخشی از فضا - زمان قاعده‌مندی که ما می‌شناسیم، نیست و نمی‌توان آن را با قیده‌های «مکان» یا «زمان» بیان کرد.

هاوکینگ در این باره اندیشید که چگونه چگالی و حجم کیهان در حال انبساط، در طول زمان تغییر می‌کند و دریافت که در هر لحظه از گذشته، جرم کیهان چگالی بیشتری داشته است؛ یعنی شدت خمیدگی فضا در هر نقطه متوالی از زمان که رو به عقب دورتر و دورتر می‌شویم، بیشتر می‌شود. هاوکینگ درک می‌کرد که وقتی با این قرائن و شواهد به زمان عقب برمی‌گردد، برخی نقاط از خمیدگی جهان به یک حد و حریم می‌رسد؛ یعنی به یک انحنای بی‌نهایت فشرده می‌رسد که حجم فضایی‌اش معادل با صفر است و چنین وضعیتی را تکینگی می‌نامند (بیهیر، ۱۴۰۱: ۲۱۹).

هاوکینگ بر این باور بود که هنگام برگشت به زمان قبل، ممکن است این بی‌نظمی‌ها در میان ذرات زیاد شود، به حدی که همدیگر را طرد کرده و به حالت غیر تکینه منجر شوند. ذرات در چنین شرایطی، هنگام انقباض کیهان، از هم دور شده و کیهان بدون رسیدن به تکینگی مجدد منبسط می‌گردد. فیزیک‌دانان قادر نبودند اتفاقات آن لحظه رخ دادن تکینگی را معین کنند؛ چون آنجا پایان راه و نقطه‌ای است که طبق نظر هاوکینگ، مفاهیم معمولی فضا - زمان فرو می‌ریزد. وی معتقد بود که کیهان از حالتی منظم آغاز شده و با مرور زمان، بی‌نظم و متلاطم می‌شود (Hawking, 1988: 67). او مهم‌ترین گام در کیهان‌شناسی را تجزیه و تحلیل نظریه مه‌بانگ (بیگ‌بنگ: آفرینش آبی، انفجار بزرگ آغازین)^۲ می‌دانست (بازلو، ۱۳۷۲: ۶۲). نظریه مه‌بانگ معتبرترین مدل میان مدل‌های کنونی کیهان‌شناسی (دریای سیاه‌چاله، کیهان‌های متناوب و کیهان از هم گسسته) است که وجود کیهان قابل مشاهده را از ابتدایی‌ترین دوران شناخته‌شده در سراسر دوره فرگشت آن توضیح می‌دهد. این مدل توصیف می‌کند که چگونه

1. Singularity.
2. Big Bang Theory.

کیهان از یک وضعیت نخستین با دما و چگالی بسیار زیاد در گذر زمان، انبساط یافته است (Perennial, 2005: 560).

کشف نظریه انبساط کیهان، از بزرگ‌ترین تحولات فکری قرن بیستم بود. این کشف شگفت‌انگیز، بحث درباره مبدأ کیهان را دگرگون کرد. لذا ممکن است کیهان با همه محتوای خود در نقطه تکینگی آغاز شده باشد. ولی بسیاری از دانشمندان به جهت فروپاشی قوانین فیزیک در آن نقطه، موافق نظریه آغازمندی کیهان نبودند. لذا به دنبال نظریه‌هایی بودند که کیهان کنونی را بدون اینکه زمانی داشته باشد، در حال گسترش بدانند. هاوکینگ در آثار متقدم خود و بر اساس نظریه مه‌بانگ معتقد است که در زمان، آن قدر به عقب برمی‌گردیم تا به نقطه تکینگی برسیم، که در آن لحظه انفجاری رخ داده و منشأ آغاز کیهان شده است. وی تکینگی را نقطه‌ای دانسته که رفتن بیش از آن از عهده قوانین فیزیک خارج است و حتی نسبیت عام اینشتین نیز نمی‌تواند حوادث قبل از تکینگی را توصیف نماید.

هاوکینگ بر اساس نظریه کلاسیک گرانشی که مبتنی بر فضا - زمان حقیقی است، رفتار کیهان را به دو طریق «ازلیت کیهان» و «آغاز با تکینگی» ممکن دانسته بود. هاوکینگ حالت سومی را ادعا می‌کند که در نظریه کوانتومی گرانش ایجاد شده است؛ با این ویژگی که فضا - زمان، متناهی، بدون تکینگی و فاقد مرز و لبه می‌باشد. لذا فضا - زمان را شبیه سطح زمین، متناهی و بدون مرز می‌داند؛ به گونه‌ای که وقتی کسی در دریا سفر می‌کند، هنگام رسیدن به افق شامگاهی، نه به پایین پرت می‌شود و نه به یک تکینگی برخورد می‌کند. هاوکینگ در این فرض قائل به ازلیت و قدم عالم شده است که در واقع، یکی از دو حالت ازلیت و یا آغازمندی زمانی کیهان است. وی شرط مرزی کیهان را چیزی می‌داند که مرزی ندارد و کیهان یکسره خودگنجا می‌باشد و متأثر از چیزی خارج از خود نیست؛ نه آفریده شده، نه از بین می‌رود و فقط می‌توان گفت که وجود دارد (Hawking, 1988: 69). وی در آثار متأخر خود با توجه به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری فضا - زمان به عنوان کمیت‌های دینامیکی که به وسیله ماده موجود در کیهان ایجاد شده و فقط در درون کیهان تعریف شده‌اند، ادعا می‌کند که بحث درباره زمانی قبل از آغاز کیهان منطقی نیست.

۲. بی‌آغازی زمانی کیهان از نگاه صدرالمتهلین

صدرالمتهلین به عنوان پایه‌گذار حکمت متعالیه، آفرینشگر منطقی خاص در نگاه به کیهان است که از یکسو صلابت و استحکام عقلی، مشرب فلسفی داشته و از سوی دیگر به جهت نوع قواعد انعطاف‌پذیر و طیف‌گونه، امکان تبیین بسیاری از حقایق را می‌دهد که سهل و ممتنع است. در خصوص زمان آفرینش کیهان و برایندهای منطقی آن نیز این ویژگی پیش‌گفته به خوبی نمایان می‌شود. قواعد دخیل در این مسئله را در چند عنوان می‌توان احصا کرد:

۱-۲. تفکیک حدوث ذاتی و زمانی

حدوث و قدم به حدوث و قدم ذاتی و زمانی تقسیم می‌شود و بسیار پیش می‌آید امری که به لحاظ زمانی حادث نبوده - یعنی بی‌آغاز زمانی باشد-، از لحاظ ذاتی، متأخر از امری دیگر باشد. آغاز زمانی نداشته‌ن به معنای بی‌نیازی شیء به علت نیست. تبیین مدل‌های تقدم و تأخر، به خوبی بیانگر این نکته است؛ تقدم و تأخر یا سبق و لحوق به معنای پیشینی یا پسینی بودن است. پرسشی که پیش می‌آید آن است که آیا امکان دارد یک نوع از تقدم با نوع دیگری از تأخر همراه باشد؟ اگر پاسخ به این پرسش بر مبنای انواع و اقسام تقدم و تأخر تعریف شده در حکمت متعالیه امکان‌پذیر باشد، در امور خارجی نیز می‌توان چنین حالی را در نظر گرفت؛ مثلاً موجودی به لحاظ زمانی متأخر از موجود دیگر باشد، ولی به لحاظ ذاتی تقدم بر آن داشته باشد.

در بین انواع تقدم و تأخر، تنها حدوث و قدم زمانی، حدوث و قدم ذاتی (که از نظر حکمای اسلامی در رابطه علت تامه و معلول مطرح است)، حدوث و قدم دهری (نظر میرداماد) و حدوث و قدم به‌حق یا همان تقدم علت مستقل بر شئون آن (نظر ملاصدرا)، مطابقت با حدوث و قدم کیهان دارد. ملاصدرا تقدم وجود بر وجود را که نوعی دیگر از تقدم و تأخر است، مطرح می‌نماید. در این نوع تقدم و تأخر وجود بر وجود، رابطه فاعلیت و مفعولیت میانشان منتفی است؛ بلکه بر اساس مبنای اصالت وجود و وحدت حقیقی تشکیک وجود، در حکم شیئی واحد بوده که حالات و شئون گوناگون یک وجود واحد را دارند و همواره در حال تحول از حالتی به حالت دیگر می‌باشند. معلول

در این نوع تقدم، چیزی غیر از شئون آن وجود نیست. ملاک و معیار تقدم و تأخر وجود بر وجود نیز تنها، شأن الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۲۵۸/۳).

۲-۲. وحدت حاکم بر کیهان بر اساس اصالت و وحدت تشکیکی وجود

در باره گوناگونی و اختلاف میان موجودات، نظریاتی همچون کثرت وجود و موجود، وحدت وجود و موجود، وحدت وجود و کثرت موجود و نظریه وحدت در عین کثرت مطرح بوده است. دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، بنیادی‌ترین عناصری هستند که شالوده هستی‌شناسی حکمت متعالیه را تشکیل داده‌اند. ملاصدرا به عنوان نخستین فیلسوف، مسئله اصالت وجود را برهانی نموده و بر اساس آن فلسفه‌ورزی کرده است. اصالت وجود بدین معناست که هر ممکن الوجودی مرکب از دو حیث وجود و ماهیت است؛ یکی اصیل، حقیقی و منشأ آثار بوده و دیگری به اعتبار ذهن حاصل می‌شود. وی وجود را اصیل و منشأ آثار، و ماهیت را اعتباری دانسته است. از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت خارجی وجود در عین حال که کثیر است، واحد می‌باشد. این اصل وحدت تشکیکی وجود، تأثیر عمیقی در جهان‌بینی فلسفی ایجاد نموده است. یکی از شارحان حکمت متعالیه، این تشکیک را مشروط به چهار شرط دانسته که با فقدان هر یک از آن‌ها، تشکیک تحقق نمی‌یابد: اول وحدت حقیقی، دوم کثرت حقیقی، سوم ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت، و چهارم برگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۱). از این رو، کثرات گوناگون در وجودات مادی، همچون سنگ، چوب، هوا و آب، بالعرض در وجود ایجاد می‌شوند. منشأ این کثرات عرضی، همان ماهیاتی هستند که به واسطه وجود ایجاد شده‌اند. این وجودات خارجی در عین کثرت حقیقی، به وحدت حقیقی برمی‌گردند. چون تمایز دو چیز، یا به تمام ذات، یا به جزء ذات، یا به اعراض خارج از ذات و یا به تقدم و تأخر و شدت و ضعف است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۴۳۳/۱). ملاصدرا ثابت کرد که تنها یک حقیقت بسیط به عنوان واقعیتهای یگانه در عالم عین وجود دارد. این حقیقت در ذات خود فیاض و منشأ کیهان است. وی به عنوان نکته مشرقیه معتقد است که وجود، سراسر گیتی را فرا گرفته و این وجود همه‌اش نور است. وی معتقد است که این انوار از وجود

احدیت سرچشمه گرفته است (همان: ۴۴/۲). در فلسفه الهی به ویژه فلسفه ملاصدرا، موجودات هستی، عین‌الربط به واجب تعالی بوده و بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و حقیقت و رقیقت، هیچ گونه جدایی میان واجب تعالی که اعلی مراتب وجود است با هیولی که ادنی مراتب آن است، قابل تصور نیست. لذا آفرینش در قوس نزول از غیب‌الغیوب آغاز شده و در قوس صعود، فیض اقدس سیر صعودی را از هیولی آغاز نموده و موجود در حرکت استکمالی به سوی حق تعالی حرکت می‌کند: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.^۱ ملاصدرا با الهام از حکمای ایران باستان، نظریه «وحدت در عین کثرت» را درباره کثرات موجود در کیهان می‌پذیرد. وی تمامی کثرات حاکم بر وجودات خارجی را حقیقی دانسته که به نوعی به وحدت برمی‌گردد. طبق نظر ملاصدرا، مابه‌الامتیاز در این وجودات، به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد؛ همچون نور چراغ و خورشید که هر دو در حقیقت نور با هم مشترک‌اند و در واقع اختلاف این نورها، به خود نور برمی‌گردد. حال این وجودات خارجی که ما آن‌ها را به عنوان کثرات مشاهده می‌کنیم، به گونه‌ای با همدیگر وجوه اشتراک و اختلاف دارند که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌ها مستلزم جنس و فصل نمی‌شود؛ بلکه مابه‌الامتیاز آن‌ها به وجود (واجب و ممکن) برمی‌گردد. اصلاً چیزی غیر از وجود، موجود نیست؛ بلکه از حیث وجوب و امکان با یکدیگر متفاوت‌اند. این اختلاف در حقایق عینی به نحو تشکیک است؛ به گونه‌ای که مابه‌الامتیاز آن‌ها، هیچ نحوه تغایری با مابه‌الاشتراکشان ندارد (همان: ۱۲۰/۱).

۲-۳. اعتباری بودن زمان

زمان در اندیشه ملاصدرا، امری حقیقی نیست؛ بلکه از ضعیف‌ترین موجودات است که به واسطه حرکت جاری در موجودات معنا و مفهوم می‌یابد. ملاصدرا ضمن اینکه برای زمان موجودیت قائل است، در دیدگاه نخستین، زمان را امری ماهوی و کم متصل غیر قارّ می‌داند؛ ولی در نهایت آن را امری غیر ماهوی، اعتباری و از معقولات ثانیه فلسفی برمی‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۸۹). وی بر خلاف ابن‌سینا که حرکت را در جوهر جسمانی نمی‌پذیرفت، دو نوع امتداد مکانی (طول، عرض و عمق) و زمانی

۱. «ما از آن خدا هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم» (بقره / ۱۵۶).

برای مقوله جوهر مطرح می‌کند. وی زمان را مقدار حرکت جوهر جسمانی می‌داند. از این رو، همان گونه که علامه طباطبایی در شرح سخن ملاصدرا توضیح می‌دهد، ظرف زمان به عنوان بعد چهارم جوهر، فقط در ذهن تحقق می‌یابد. البته این دیدگاه علامه طباطبایی، لازم عقلی سخن ملاصدرا درباره زمان است؛ لذا می‌توان این دیدگاه را به ملاصدرا نیز نسبت داد.

طبق مبنای ملاصدرا، زمان از حیث رتبه وجودی، اضعف ممکنات و اخس معلومات است. از این رو، ملاصدرا زمان را مرتبه‌ای از وجود حقیقی و در عین حال، سیال دانسته که به جهت اتصالش به وجود حقیقی، شأنی از شئون علت اولی و تجلی وجود حقیقی شمرده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۸۱/۱-۳۸۲). با عنایت به اینکه وی، همه مادیات و جواهر جسمانی را در حال حرکت و تحول دائمی دانسته، زمان را نیز به دست آمده از مقدار و اندازه حرکت آن جواهر مادی تلقی می‌کند. ملاصدرا پس از اثبات حرکت جوهری و تبیین زمانمند بودن موجودات مادی، تعریف ابتکاری خویش را از زمان ارائه می‌دهد. زمان از نظر ملاصدرا، بُعد و امتدادی سیال است که هر جوهر جسمانی علاوه بر ابعاد سه‌گانه، آن را در خود دارد (همان: ۱۴۰/۳).

۲-۴. عدم ثبات در کیهان و حرکت جوهری کائنات

ملاصدرا بر خلاف نظر حکما که برای کیهان ازلیت قائل بودند، هم‌نوا با متکلمان، معتقد به حدوث کیهان است و نظام هستی در دیدگاه وی حقیقت واحده مشککه است. حکمت متعالیه ملاصدرا، زمان و حرکت جوهری را مرتبط با یکدیگر می‌داند؛ به گونه‌ای که با درک حقیقت زمان، به فهم حرکت جوهری می‌توان دست یافت. حتی از وجود زمان به عنوان بعد سیال جوهر مادی برای اثبات حرکت جوهری استدلال صورت گرفته است. تمام موجودات مادی از منظر ملاصدرا، دارای بعد زمانی هستند. وی این چنین امتدادی را در ذات موجود، حاکی از وجود تدریجی‌الحصول و گسترده وجود مادی در زمان دانسته، نتیجه می‌گیرد که وجود جواهر جسمانی تدریجی، سیال و نوشونده است و زمان موجود در حوادث زمانمند، همان زمان حرکت جوهری می‌باشد. اگر حرکت جوهری قطع گردد، زمان نیز پایان می‌پذیرد. در نتیجه، کیهان بر اساس

مبانی حکمت متعالیه، تفسیر جدیدی یافته که چنین نگاهی از مبنای ملاصدرا نسبت به توسعه و شمول حرکت در جوهر ناشی می‌شود که به تبع حدوث ذاتی و دائمی وجودات و جواهر مادی، کیهان نیز در هر لحظه حدوث زمانی دارد و چون بر اساس تغییر و حرکت جوهری، هیچ شیء مادی در کیهان در دو لحظه، به طور ثابت تصور نمی‌شود، می‌توان ادعا کرد که ملاصدرا معتقد به بی‌آغازی کیهان است. ملاصدرا در برابر دیدگاه اکثر حکما که قائل به ازلیت کیهان بوده‌اند، معتقد به حدوث کیهان است.

۳. ارزیابی ادله هاوکینگ بر اساس مبانی حکمت متعالیه

ملاصدرا در مقابل دیدگاه هاوکینگ مبنی بر بی‌آغازی کیهان بر اساس نظریه ایستایی، ضمن اینکه برای خداوند قدم و ازلیت قائل است، مخلوقات الهی را متصرف و حادث می‌داند:

«همانا خدای تعالی بنفسه قادر، اراده کننده، خالق هر آن چیزی است که متعلق مشیت اوست، فاعل هر آن چیزی است که اراده می‌کند؛ پس او خالق هر چه بوده و خواهد بود، است. فاعل همه عالم در ابدها و ازلهاست. پس خلق الهی قدیم، ولی مخلوق او حادث است و علم الهی قدیم و معلوم او متجدد است» (همو، ۱۳۶۰: ۷۲).

ملاصدرا همچون جمهور فیلسوفان اسلامی با استفاده از قاعده دوام فیض الهی، معتقد به بی‌آغازی پدیده‌ها و خود کیهان است (همو، ۱۹۹۰: ۲۸۴/۷). وی مطابق نظریه حرکت جوهری، تبیین می‌کند که بی‌آغازی کیهان لزوماً به معنای قدم عالم نیست؛ چون تنها موجود ثابت می‌تواند قدیم باشد و به غیر از ذات واجب‌الوجود و مجردات، موجودی صلاحیت این وصف را ندارد. ماده اولیه عالم و به تبع آن خود کیهان نیز به جهت غیر قار بودن، حادث است و شایسته صفت قدیم نخواهد بود (همان: ۲۸۵/۷). ملاصدرا در مواجهه با دیدگاه هاوکینگ مبنی بر بی‌آغازی زمان بر اساس هستی بدون مرز، ضمن اینکه مخلوقات و کیهان را حادث زمانی می‌داند، برای آن‌ها شأنت آفرینش در زمان قائل نیست؛ بلکه آفرینش کیهان را در معیت زمان مطرح می‌کند. ناآغازمندی زمانی کیهان در نگاه ملاصدرا ناآغازمندی در زمان است، ولی آغاز با زمان و حدوث زمانی تجددی مستمر دارد. ملاصدرا کوشیده صورت مسئله حدوث را

از قالب مطلب «هل» (آیا) به قالب مطلب «ما» (چه) تغییر دهد؛ یعنی برای پیشگیری از ورود در نزاع فلاسفه و متکلمان، زمینه تحقیق جدیدی را ایجاد نموده و برای تبیین چستی حدود، ایده پردازی نموده و با طرح نظریه حرکت جوهری، پاسخی مناسب به پرسش «حدوث چیست» داده است. بر اساس حرکت جوهری، هر جسمی (با ماده و صورتش) حادث است و پدیده‌ها در هر لحظه، نوشونده و متصرم هستند. حال پرسش دیگری مطرح است که «آیا این حدوث‌های جوهری متوالی، نقطه آغازی دارد؟» ملاصدرا همانند دیگر فیلسوفان اسلامی با توسل به نظریه فیض الهی، بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد (همو، ۱۳۷۸: ۲۲). با توجه به آنچه به اجمال از مبانی ملاصدرا بیان شد، پی می‌بریم که چون زمان، مقدار حرکت جوهری است که آن به آن حادث می‌گردد و این حرکت هرگز منقطع نمی‌شود، پس زمان آغازی ندارد و تا خدا بوده، آفریدگی نیز بوده و به اقتضای آیه شریفه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ حدوث موجودات، دائمی بوده و حرکت در هیچ زمانی منقطع نخواهد بود و به تبع آن، زمان نیز هیچ‌گاه آغاز و انجالی نخواهد داشت.

از سوی دیگر، برخی متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را «حدوث» می‌دانند و در پی آن، موجود قدیم را بی‌نیاز دانسته و معلول به حساب نمی‌آورند. از همین رو، دیدگاه هاوکینگ با مبنای متکلمان سازگاری دارد و چون از سوی فلاسفه مبنای متکلمان مخدوش است، پس سخن هاوکینگ نیز مردود خواهد بود. توضیح بیشتر اینکه ملاصدرا مانند دیگر فلاسفه، مناط نیازمندی معلول به علت را «امکان» می‌داند و از همین جا معلول بودن و نیازمندی کیهان به علت هستی‌بخش را اثبات می‌کند؛ زیرا معلول قدیم نیز به دلیل فقر وجودی ذاتی، نیازمند به علت است. به دیگر سخن، بی‌آغازی کیهان نمی‌تواند بی‌نیازی و معلول نبودن آن را اثبات نماید و از این رهگذر، وجود خدا نفی شود!

هاوکینگ با طرح زمان موهومی، از وجود آغاز برای زمان و کیهان طفره می‌رود. از طرفی دیگر، وی حاضر به صرف نظر کردن از اعتبار و صحت مفهوم زمان حقیقی در

تحقیقاتش با پرنرز نیست. هاوکینگ در تاریخچه مختصر زمان می‌نگارد که در زمان حقیقی، کیهان در نقاطی تکین آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد که این نقاط، تشکیل‌دهنده مرز فضا - زمان است و قوانین فیزیک در آن‌ها جاری نیست؛ ولی در زمان موهومی، نقاط تکین و مرزها وجود ندارد. خلاصه اینکه:

۱- هاوکینگ هنگام بررسی زمان به منزله «زمان حقیقی»، وجود نقطه آغاز برای زمان را می‌پذیرد.

۲- هاوکینگ هنگام بررسی زمان به مثابه «زمان موهومی»، از امکان گریز از پذیرش وجود نقطه آغاز برای کیهان سخن می‌گوید.

هاوکینگ آغاز تاریخ را در زمان موهومی کیهان، به قطب جنوب تشبیه نموده و معتقد است که پرسش «قبل از زمان چه شد؟» مفهومی ندارد؛ این نوع زمان موهومی به اندازه نقاط جنوبی قطب جنوب بی‌معناست. وی وجود خدا را بر اساس تعبیر ملحدانه (آنتیستی) منکر نمی‌شود، ولی در ایده‌ای که نسبت به طراحی کیهان ارائه می‌دهد، کیهان بدون نیاز به وجود خدا تبیین می‌شود و با این تبیین، برای توضیح کیهان نیازی به وجود خدا نمی‌بیند و مدعی است که تنها با تکیه بر قوانین فیزیکی همه چیز قابل شرح و توضیح است.

هاوکینگ با ارائه پیشنهاد وجود زمان موهومی، از حوزه تخصص خویش در فیزیک اخترشناسی عدول نموده و وارد فلسفه شده است. همان فلسفه‌ای که ادعا می‌کند مرده است؛ چون زمان موهومی، مفهومی قابل آزمایش و مشاهده نیست. البته مسئله، فلسفه‌پردازی هاوکینگ نیست؛ بلکه مسئله اصلی، میزان صحت و درستی فلسفه‌پردازی هاوکینگ است. وی همچون راسل، گرفتار خلط میان حقیقت و تصور شده است؛ چون کسانی که با فرمول‌های ریاضی به توضیح کیهان می‌پردازند، ناچار به تعمیم تصورات ریاضی خود با معادل آن در عالم حقیقت هستند؛ چرا که فیزیک، دانشی است که از ابزار ریاضی بهره می‌گیرد و ریاضی نیز از امور تصویری است که معادلی در عالم واقع نداشته و با فیزیک بی‌ارتباط است؛ چون فیزیک به پدیده‌های واقعی و خارجی ملموس می‌پردازد. ضمن اینکه هاوکینگ با تعریف مفهوم زمان موهومی در کتاب تاریخچه زمان بیان می‌کند که اگر کسی در زمان موهومی به جلو برود، می‌شود

تصور کرد که به عقب نیز برگردد. این بدان معناست که در زمان موهومی، مسیرهای جلو و عقب تفاوت چندانی با هم ندارند؛ در حالی که در واقع زمان، یک سویه و رو به جلو بوده و به عقب باز نمی‌گردد (تاسلامان، ۱۳۹۹: ۱۶۵). در نتیجه، مسئله آغاز زمان و پیدایش عالم بر اساس مدل‌سازی هاوکینگ، تنها به عنوان فرض‌های موهومی قابل ارزش‌گذاری است. نتایج و برایندهای حاصله از شواهد نظریه انفجار بزرگ (کیهان اکنون در حال گسترش است؛ لذا اگر به قبل برگردیم، باید در نقطه منقبضی آغاز شده باشد)، هاوکینگ را با چالش خودآفرینی یا دگرآفرینی کیهان مواجه می‌کند. فیزیک در اینجا پاسخی نخواهد داشت، بلکه ممکن است فیزیک‌دان با خلط مباحث ریاضی و موهومی با فلسفی، خواسته یا ناخواسته به عرصه متافیزیک وارد شود. اگرچه برخی از موضوعات مثلاً توصیف گلوله و ذره در ابتدای امر، منشأ مشترک در فیزیک و فلسفه داشته‌اند، ولی گذشت زمان، رشد دانش فیزیک و تکثر نظریات درباره آن‌ها، به گونه‌ای این مفاهیم را از هم دور کرده که حتی امروز برای الکترون نیز مابازاء خارجی در جهان ماکروسکوپی قابل تصور نیست. از این رو، فیزیک نظری در برخی موضوعات از واقعیات فاصله گرفته و سراغ مدل‌سازی ریاضی و موهومی رفته است. جالب اینکه هاوکینگ بی‌کرانه بودن و متناهی بودن فضا و زمان را صرفاً یک پیشنهاد می‌داند که تأیید تجربی آن هم مشکل است (Hawking, 1988: 136-137).

استدلال هاوکینگ مبنی بر اینکه اگر جهان خودکفا باشد و مرز و لبه‌ای نداشته باشد، پس جایی برای خدا نیست، حتی از دیدگاه کوتین اسمیت^۱ (فیلسوف ملحد آمریکایی) مورد انتقاد قرار می‌گیرد. وی پس از صورت‌بندی آن، اذعان می‌کند که استدلال هاوکینگ احتمالاً بدترین استدلال آتیستی در تاریخ تفکر غربی است و نمی‌خواهد وقت خواننده را برای رد آن بگیرد. لذا در آن سخن نمی‌گوید (گلشنی، ۱۴۰۱: ۵۱-۵۰).

با توجه به آنچه هاوکینگ مدعی شده است، می‌توان استدلال وی را این گونه صورت‌بندی کرد:

1. Quentin Smith.

- کیهان زمان آغازین ندارد.

- هر چیزی که زمان آغازین ندارد، همیشگی است.

- کیهان همیشگی است.

- هر چیزی که همیشگی باشد، نیاز به خالق ندارد.

- کیهان نیاز به خالق ندارد.

اگرچه مقدمه اول هاوکینگ (کیهان زمان آغازین ندارد)، مورد پذیرش فلاسفه بزرگی چون ملاصدرا نیز بوده است، ولی هیچ یک از آنان همچون هاوکینگ، عدم امکان وجود خدا را نتیجه نگرفته‌اند! توضیح آنکه کیهان با توجه به نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، تفسیر جدیدی پیدا نموده که پیرو حدوث ذاتی موجودات مادی، همواره در حال حدوث زمانی است و لحظه به لحظه ایجاد و نوشوندگی دارد. ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچون نظریه حرکت جوهری، هر گونه انقطاع فیض را از فیاض علی‌الاطلاق ناصواب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۱) و در تبیین مبدأ آفرینش کیهان، تفسیری برگرفته از آموزه‌های وحیانی درباره حدوث کیهان ارائه می‌کند؛ به گونه‌ای که از آن، برداشت حدوث ذاتی هم نشود. حدوث مورد نظر منبع وحی و فیلسوفان قدیم را ملاصدرا «حدوث زمانی» می‌داند که هویت چنین حادثی به زمان گره خورده و بدون زمان قابل تصور نیست و اساساً «حدوث» را بدون «زمان» نمی‌توان فهمید. وی تعبیر «حدوث ذاتی» در برابر حدوث زمانی را که فیلسوفان مسلمان متأخر مطرح نموده‌اند، نادرست می‌شمارد (همو، ۱۳۷۸: ۲۲) و با اینکه در حدوث زمانی کیهان با متکلمان اسلامی وحدت نظر دارد، ولی با مبانی خاص حکمت متعالیه خود از جمله حرکت جوهری، بر خلاف متکلمان که مدعی به وجود آمدن کیهان «در زمان» هستند، معنای حدوث و آفرینش کیهان را «با زمان» مطرح می‌نماید؛ به گونه‌ای که معیت میان خلق زمان و کیهان لحاظ گردیده است. او به این نکته توجه می‌نماید که آنچه حادث می‌شود، وجود متصرم و متحول افراد و موجودات عالم مادی است و چون همواره بر اساس مبنای حرکت جوهری، عالم اجسام را در حال نو شدن و تحول می‌داند، معتقد به عوالم شخصی، جهان‌های متعدد و در حال حدوث است؛ عوالمی که وجود آنی یافته و نه در لحظه قبل حضور داشته و نه در لحظه بعد حاضر

خواهند بود (همان: ۱۱۲).

هر یک از جواهر جسمانی که متحول می‌شود، هم‌زمان آغاز و انجامی دارد و چون این تغییر ذاتی را نمی‌توان ثابت دانست، بدین معنا، زمانی آغازین برای کیهان قابل تصور نیست. ملاصدرا لفظ «حدوث زمانی» متکلمان اسلامی را می‌پذیرد و کیهان را حادث زمانی برمی‌شمرد، ولی مرادش را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌نماید و حادث زمانی بودن عالم طبیعت را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با تفسیر متکلمان از حدوث زمانی عالم یکسان نیست! (همو، ۱۹۹۰: ۲۸۵/۷). توضیح بیشتر آنکه بر اساس حرکت جوهری، هیچ موجود مادی و طبیعی حالت ایستا ندارد و هر لحظه وجودی نوبه‌نو و گذرا پیدا می‌کند؛ یعنی حالت پسین آن با حالت پیشین از لحاظ مادی بودن یکسان نیست. ولی این سخن، بدین معنا نیست که اصل کیهان و ماده حادث زمانی به معنایی باشد که متکلمان معتقدند! لذا زمان، مطابق دیدگاه نهایی ملاصدرا، دارای مفهومی است که در عداد ماهیات قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از حقیقتی نفس‌الامری برخوردار است که اشیاء متغیر، از آن برخوردارند. از دیگرسو، حقایق عالم ماده جلوه‌ای از عوالم عقل و مثال هستند، ولی در عین حال معقول برخی موجودات مماثل، همچون زمان و حرکت، محسوس و متخیل آن‌ها نیستند (همان: ۱۳۲/۳). زمان بهره‌ای از وجود معقول ندارد، چون هر معقولی کلی است و کلی نه امتداد دارد و نه تقدیرپذیر است. وجود زمان و همچنین حرکتی که زمان آن را اندازه‌گیری می‌کند، مثل اعراض دیگر که دارای تحصل ماهوی هستند، نمی‌باشد (همان: ۲۹۰/۷). از این رو، ملاصدرا بر اساس مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، موضوع در قضیه «عالم حادث است» را وجود عالم می‌داند، نه ماهیت عالم. وی بدون تغییر معنای حدوث زمانی به ذاتی که محمول قضیه فوق است، موضوع قضیه را مورد بازبینی قرار داده و دیدگاهی متفاوت از مشهور فلاسفه ارائه نموده است. بر این اساس، چون از نظر وی، هر یک از اجزای کیهان حادث است، قضیه «جهان حادث است» را به گونه‌کل استغراقی «هر جهانی حادث است» بیان نموده، که در دیدگاه وی منجر به وجود جهان‌های حادث متکثر شده است (همان: ۲۹۷/۷).

نتیجه‌گیری

هاوکینگ، فیزیک‌دانی است که می‌کوشد دیدگاه‌ها و مطالب خود را در بستر فیزیک نظری ارائه نماید و از این رو، به طور خواسته یا ناخواسته در حوزه مسائل متافیزیکی و فلسفی وارد شده و اظهار نظر می‌نماید. وی در خصوص مسائلی همچون «زمان» که مسئله‌ای بینارشته‌ای در فیزیک نظری و متافیزیک است، وارد بستر فلسفی زمان شده و با اتکاء به پیشنهاد فیزیکی غیر قابل دفاع با عنوان «هستی بدون مرز»، به انکار نقطه آغازین زمان پرداخته و به تبع آن، آغاز زمانی کیهان و در نتیجه نیازمندی کیهان به خداوند را منتفی دانسته که منجر به قرائت آتئیستی از مفروضات و تعابیر دانش فیزیک و بهانه‌ای برای گسترش الحاد جدید (نئوآتئیسم) شده است. وی بر اساس این مبنا که قبل از انفجار بزرگ، چیزی امکان به وجود آمدن ندارد، آفرینش کیهان توسط خداوند قبل از انفجار بزرگ را منکر می‌شود. هاوکینگ یا هر فیزیک‌دان دیگری می‌تواند در نظام حساب احتمالات، فرضیاتی را درباره چگونگی آفرینش کیهان مطرح نماید، ولی سخن از چیستی مبدأ زمان، حدوث و قدم زمانی عالم و مبدأ نخستین کیهان از افق نگاه فیزیک نظری و علوم طبیعی، دور و غیر قابل دسترس بوده و در اینجا تنها با روش فلسفی می‌توان به اثبات یا نفی چنین مسائلی همت گماشت!

هاوکینگ، مطابق مستندات بررسی شده، در آثار پیشین خود معتقد به آغازمندی کیهان بوده است. وی، از این رو که آغاز زمان مستلزم آفریننده است، خالقت کیهان توسط خداوند را انکار نمی‌کند، ولی در بیان متأخر خود، به دلیل اینکه برای ایجاد عالم، لحظه آغازین زمانی قائل نیست، کیهان را بی‌نیاز از خالق برشمرده و با خروج از فیزیک، گویا معتقد به ازلیت عالم شده است. در واقع، هاوکینگ تلاش می‌کند میان «بی‌آغازی زمانی کیهان» و «خداناباوری» ملازمه برقرار سازد.

در برابر این دیدگاه، ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تفسیر بدیعی نسبت به آفرینش کیهان ارائه نموده که چنین نگاهی از مبنای وی نسبت به توسعه و شمول حرکت در جوهر ناشی می‌شود. به تبع حدوث ذاتی و دائمی وجودات و جواهر مادی، کیهان نیز در هر لحظه حدوث زمانی دارد. وی مانند دیگر فلاسفه اسلامی، کیهان را

قدیم دانسته و برای آن آغاز زمانی در نظر نمی‌گیرد؛ ولی به دلیل اینکه مناط نیازمندی معلول به علت را «امکان» می‌داند، بر خلاف هاوکینگ، میان «بی‌آغازی زمانی کیهان» و «خداناباوری» ملازمه برقرار نمی‌سازد.



کتاب‌شناسی

۱. بازلو، جان، جهان استیون هاوکینگ، ترجمه حبیب‌الله دادفرما، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲. تاسلامان، جانر، بیگ‌بنگ، فلسفه و خدا، ترجمه رامین کریمی ثالث، چاپ دوم، تهران، سایلاو، ۱۳۹۹ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۴. صابری فتحی، سیدمجید، علیت در فیزیک، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۴۰۰ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۷. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح سیدحسین موسویان، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۷۸ ش.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، بیروت، بی‌جا، ۱۹۸۵ م.
۱۰. فطورچی، پیروز، مسئله آغاز از دیدگاه کیهان‌شناسی نوین و حکمت متعالیه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۱۱. گلشنی، مهدی، خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی (چالش‌ها و تبیین‌ها)، چاپ پنجم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۴۰۱ ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. مهیر، استیون سی، بازگشت فرضیه خدا؛ سه کشف علمی که از ذهن پنهان در پس جهان هستی پرده برمی‌دارند، ترجمه اعظم خرام، تهران، علم، ۱۴۰۱ ش.
۱۴. هاوکینگ، استیون و، تاریخچه زمان (از انفجار بزرگ تا سیاه‌چاله‌ها)، ترجمه محمدرضا محبوب، چاپ دهم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.
15. Feldbrugge, Job & Jean-Luc Lehnars & Neil Turok, "Lorentzian Quantum Cosmology", *Physical Review D*, Vol. 95(10), 2017.
16. Hartle, James Burkett & Stephen William Hawking, "Wave function of the Universe," *Physical Review D*, Vol. 28(12), 1983.
17. Hawking, Stephen William, *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books, 1988.
18. Id., *Brief Answers to the Big Questions*, New York, Bantam Books, 2018.
19. Hawking, Stephen William & Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, New York, Bantam Books, 2010.
20. Warman, Matt, "Stephen Hawking tells Google 'philosophy is dead'", *The Telegraph*, 17 May 2011, <<http://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>>.

تحلیل حشر تبعی از منظر صدر المتألهین و مواجهه با اشکالات رجوع الی الله*

- سید محمد موسوی بایگی^۱
- محمد تقی رجائی^۲
- مصطفی فقیه اسفندیاری^۳

چکیده

ملاصدرا بر اساس مبانی خود، معاد و حشر را تبیین کرده است. یکی از نکات مهم و مفید که در تبیین او وجود دارد، ولی به آن کمتر توجه شده، حشر تبعی و استقلالی است. صدر المتألهین خود اصطلاح تبعی و استقلالی را مطرح نکرده، ولی محقق سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار به آن اشاره کرده است. صدر المتألهین بر این باور است که حشر یعنی ارتقاء درجه وجودی و رهیافتی به عالم فوقانی که با حرکت اشتدادی جوهری امکان دارد. همه موجودات عالم طبیعت به حرکت جوهری اشتداد پیدا کرده و مرتبه وجودی شان ارتقاء می‌یابد. حشر

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (moosavi@razavi.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (rajaei_shahrudi@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (rahigh504@gmail.com).

آنان همین مرتبه‌ای است که به آن نازل آمده‌اند. علاوه بر این نوع حشر که استقلالی است، می‌توان حشر تبعی نیز برای موجودات پذیرفت. معلول عین ربط به علت بوده و به صورت اجمال در مرتبه علت موجود است. علت او نیز عین ربط به علت خویش بوده و نزد او حاضر است. حضور معلول نزد علت را حشر تبعی گویند. در این مقاله تلاش کردیم بحث حشر تبعی و استقلالی را به گونه‌ای تبیین کنیم تا راه حلی برای مشکلات و معضلاتی پیش روی تبیین فلسفی حشر و رجوع الی الله باشد. بر این اساس، همه مراتب هستی از اخس مراتب گرفته تا اشرف مراتب، به سوی حق تعالی رجوع دارند.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، حشر الی الله، حشر تبعی، حشر استقلالی، معضلات.

۱. مقدمه

«مرگ پایان نیست»، گزاره‌ای است که ذهن انسان‌ها را در طول تاریخ به خود مشغول داشته و هیچ فردی از کنار آن به راحتی عبور نکرده است. هر انسانی در ذهن خود گره‌ها، معماها و مجهولاتی پیرامون جهان پس از مرگ دارد و برهه‌ای از عمرش را برای این مسئله خرج کرده و تلاش نموده است تا جواب‌های قانع‌کننده‌ای برای آن بیابد؛ چه در تأیید و پذیرفتن آن جهان و چه در انکار آن و اعتقاد به عدم محض و پوچ بودن پس از این زندگانی؛ زیرا می‌داند مسئله قیامت از جمله مسائل بنیادین بوده و براساس آن سعادت و کمال معنا پیدا می‌کند.

مسلمانان و به‌ویژه در میان آنان، متکلمان، فیلسوفان و عارفان اهل کشف و مشاهده، بیش از دیگران در این مسئله بذل دقت داشته و کمر همت بسته‌اند تا متأثر از قرآن کریم و سنت نبی مکرم اسلام ﷺ و مطابق آموزه‌هایشان تبیینی صحیح و مبتنی بر اصول و مبانی از قیامت ارائه دهند.

صدرالمতألهین از جمله این اندیشمندان است که با نوآوری‌هایش مکتب جدیدی در حکمت به نام «حکمت متعالیه» بنا نهاده که در آن از قرآن، برهان و عرفان استفاده و تلاش نموده است تا بر اساس مبانی این حکمت نوظهور، معاد و جهان پس از مرگ را واکاوی کند. او از سنت پیشینیان خود در باب برهان مانند حکمت سینوی و حکمة الاشراق

بهره برده، مبانی عرفانی را با کشف و شهودات خویش مستمسک قرار داده و در نهایت بر آیات کریمه قرآن و برخی از احادیث شریف اهل بیت علیهم السلام تطبیق داده است. از این رو، آثار او مشحون از آیات و روایات است.

بیشتر پیشینیان ملاصدرا به بیان کلیاتی از بحث معاد اکتفا کرده و یا معتقد شده‌اند که عقل وجود معاد را ضروری دانسته، ولی به جزئیات آن راهی ندارد، و مخاطب خود را برای توضیح بیشتر به شرع ارجاع داده‌اند. بر خلاف آنان، این حکیم متأله شیرازی، سعی خود را معطوف بر این کرده است که حتی الامکان معاد و مباحث مربوط به آن را به طور عقلانی تبیین کند و حتی کشف و شهود را نه به عنوان دلیل، بلکه از آن جهت که تأیید است، در آثار خود آورد.^۱ یکی از جهاتی که حکیمان و عارفان پیش از او، مورد واکاوی اساسی قرار نداده‌اند، ولی ملاصدرا به آن اهمیت فراوان داده و آن را به عنوان یکی از مسائل اصلی فلسفه خود مطرح کرده است، بحث «حشر» است. او در این باب بسیار سخن گفته و ابعاد و حوزه‌های مختلف آن را مورد واکاوی قرار داده است؛ مباحثی از قبیل وجه تسمیه قیامت و آخرت، مواقف قیامت، عذاب و پاداش اخروی و

پردازش او بدین گونه است که مبانی خود را به طرز شگفت‌آوری در مقدمات استدلال چیده، نتایج لازم و ضروری آنان را برداشت کرده و در نهایت، دیدگاه خود از حشر الی الله - تبارک و تعالی - را بر معارف برآمده از منابع نقلی اسلام تطبیق داده است. کار او هیچ سابقه و نمونه مشابه درخوری ندارد و از ابتکارات بدیع او به شمار می‌رود. «حشر تبعی و استقلالی»، یکی از مسائل پیرامون حشر است که در آثار صدرالمتألهین مطرح شده و حکیم سبزواری به آن عنایت داشته و همو این نام را برگزیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۳۵). با توجه به این دیدگاه ملاصدرا و پیروان مکتب حکمت متعالیه مبتنی بر تبعی بودن حشر، برخی از معضلات معاد را می‌توان حل نمود؛ همان معضلاتی که فیلسوفان پیشین، خود را ناتوان از حل آن یافتند.

۱. او در کتاب *سفار* در این زمینه می‌گوید: «هرچند در بسیاری از مسائل حشر با ایشان (صوفیه) هم‌رأی هستم، ولی بر خلاف ایشان که اهل ذوق‌اند و فقط از کشف و شهود استفاده کرده‌اند، ما از برهان هم بهره برده و جز بر آن اعتماد و تکیه کامل نکرده و در کتاب‌های حکمی خود نمی‌آوریم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۹).

۲. پیشینه تحقیق و نوآوری

پایان‌نامه‌ها و مقالات علمی بسیاری در باب تبیین معاد، قیامت، حشر و مسائل پیرامون آن نگاشته شده است که می‌توان آن‌ها را در سه گروه جای داد. گروهی از پژوهشگران معادشناس، معاد را بدون توجه به مبانی حکمت متعالیه و مسئله حشر تبیین کرده‌اند؛ مانند استادی (۱۳۹۲) که کيفر، پاداش و چگونه تجسم اعمال در معاد را بررسی نموده است. گروهی دیگر از پژوهشگران، معاد را با توجه به مبانی حکمت متعالیه بررسی نموده، ولی باز هم به مسئله حشر توجه نکرده‌اند؛ مانند سیدمظهری (۱۳۹۰) که تلاش خود را مبذول داشته تا تأثیر دیدگاه معادشناسانه شیخ اشراق را در آراء و آثار صدرالمتألهین شیرازی جستجو کند. گروه سوم علاوه بر بحث معاد، مسئله حشر را نیز مطرح نموده‌اند؛ ولی به موضوع پژوهش حاضر، حشر تبعی و استقلالی، پرداخته و یا آن را به صورت یک تحقیق علمی واکاوی نکرده‌اند؛ مانند غفارپور (۱۳۹۶) که تفسیر ملاصدرا از آیات حشر را بر اساس حکمت متعالیه بررسی کرده است. وی هرچند اشاره‌ای گذرا به حشر تبعی و استقلالی نموده، ولی از تبیین کامل آن سر باز زده، به جایگاه آن در بحث کلی حشر پرداخته و از آن به منظور حل معضلات و مشکلات تبیین فلسفی حشر استفاده نکرده است. نزاقتی علی‌اصغری و همکاران (۱۳۹۸) به تبیین کلی حشر از دیدگاه صدرالمتألهین و تطبیق آن بر آراء ابن عربی همت گمارده و در پی آن مواقف حشر را توضیح داده‌اند؛ ولی در پژوهش آن‌ها حتی اشاره‌ای هم به حشر تبعی و استقلالی نشده است. موسوی بایگی و همکاران (۱۴۰۱) به اختصار به حشر تبعی و استقلالی پرداخته‌اند؛ ولی آن را درخور یک تحقیق مستقل و کامل دانسته و در عین حال در حل معضلات فلسفی از آن استفاده نکرده‌اند.

تحقیق حاضر در تلاش است تا به مدد عنایات الهی و بر اساس مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه، حشر تبعی و استقلالی را توضیح داده و جایگاه این بحث را در تبیین مسائل معاد مشخص کند. سپس بر اساس آن، برخی از معضلات تبیین معاد را چاره‌سازی نماید. از این رو به تبیین حقیقت حشر و ابعاد دیگر آن در اینجا پرداخته و به تحقیقات و پژوهش‌های دیگر ارجاع می‌دهیم.

در آغاز به مشکلاتی اشاره می‌کنیم که حکیمان پیشین با آن مواجه بوده و از عهده تبیین فلسفی آن به‌در نیامده‌اند. سپس به تبیین کوتاهی از دیدگاه ملاصدرا در مورد حشر پرداخته و پس از آن تأثیر موضوع پژوهش، حشر تبعی و استقلالی را در توضیح معاد و مسائل آن پی‌گیری می‌کنیم.

۳. معضلات تبیین معاد نزد اندیشمندان مسلمان

همه اندیشمندان مسلمان، از عارف و حکیم گرفته تا متکلم و مفسّر، در صدد توضیح و تفسیر معاد بوده و هستند. هریک از آنان بر اساس مبانی و اصول خویش، به این مهم کمر همت بسته و همچنین متناسب با مشرب و مسلک خود، با معضلات و گره‌هایی مواجه بوده‌اند. دامنه این بحث‌ها به زمان حال نیز رسیده و برخی از بزرگان معاصر به آن اشاره کرده‌اند. در این میان، دغدغه حکیمان، فیلسوفان و متکلمان عقل‌گرا، تبیین عقلی و برهانی معاد و مسائل پیرامون آن است. فیلسوفان پیش از صدر المتألهین در مورد معاد، ویژگی‌ها و مواقف آن زیاد نپرداخته و به بیان کلیاتی از قبیل اصل معاد، روحانی بودن یا جسمانی بودن معاد، ملاک بقاء پس از مرگ و... بسنده کرده‌اند. ما در اینجا به برخی از این پیچیدگی‌ها و پرسش‌ها اشاره کرده و سپس با توجه به بحث حشر تبعی و استقلالی که از مبانی حکمت متعالیه به دست می‌آید، پاسخ‌هایی مطرح می‌کنیم.

۳-۱. معضل اول: عدم معاد و حشر نفوس ناقصه

یکی از قدیمی‌ترین چالش‌های پیش روی اندیشمندان در تبیین حشر و معاد، چگونگی برانگیخته شدن نفوس انسانی است که هنوز به مرتبه عقل نرسیده‌اند؛ به عبارت دیگر، مرتبه وجودی آنان وهم و خیال است و هنوز عقلشان به فعلیت نرسیده است. فارابی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* نوع انسان را به مدینه‌های فاضله، فاسقه، جاهله، ضاله و مبدله تقسیم می‌کند. اهل مدینه فاضله به خاطر فطرت سالم خود و اینکه در نظر و عمل مستکمل شده‌اند، دیگر نیازی به ماده و جسم ندارند؛ به طوری که با فساد بدن، نفوسشان قابلیت بقاء را دارد. مردمان مدینه جاهله که از

زندگی، جز ضروریات چیز دیگری نشناخته‌اند، مردمان مدینه مبدله که اهل مدینه فاضله بوده و خارج شده‌اند و آراء آن‌ها به چیزی غیر از آن تبدیل شده است، و مردمان مدینه ضالّه که آراء فاسد و غیر واقعی نسبت به پروردگارشان، عقل فعال و سعادت دارند، هر سه گروه آنان، از آنجا که در مرحله ماده و قوه مانده و نتوانسته‌اند کمالی تحصیل کنند، به مجرد نرسیده و با فناى کالبد بدنشان، نفوسشان هم نابود خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۳۸-۱۳۹). اینکه فارابی در اینجا به صراحت از عدم معاد برای برخی از انسان‌ها سخن می‌گوید، درحالی که حشر، معاد و رجوع الی الله در قرآن برای همه انسان‌ها بلکه همه موجودات مطرح است، نشان از ضعف مبانی فلسفه فارابی در تبیین عقلی و برهانیِ باورِ اسلامی معاد دارد؛ هرچند او اصل معاد را مستدل نموده است.

شیخ‌الرئیس نیز مانند سلف خود معتقد به مادی بودن قوای خیال و وهم بوده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰-۱۱) و سهمی از بقاء برای بدن و قوای بدنی که دارای ابزار جسمانی هستند، قائل نیست (همو، ۱۴۰۴ ب: ۶). البته او برای رفع این چالش کوشش نموده است، مانند اینکه او در مورد گروهی از انسان‌ها که از کمال نفس ناطقه آگاه نبوده و به آن علاقه‌ای هم ندارند، می‌گوید از آنجا که اینان تعلق به فراتر از بدن خود نداشته و شوق به بدن (مرتبه طبیعت و جسم مادی) دارند، امکان دارد تعلق به برخی از اجرام فلکی یا سماوی پیدا کنند و همین امر موجب می‌شود که بتوانند صور خیالی یا وهمی داشته باشند که اگر مربوط به اعمال نیک آنان باشد، لذت‌بخش و زیبا خواهد بود و اگر مربوط به اعمال ناشایست آنان باشد، موجب درد و رنج (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۶۹۶). اشکال دیگری به دیدگاه این دو حکیم سترگ وارد است. بارها در قرآن کریم، سخن از رجوع الی الله تعالی آمده و همه نفوس انسانی بلکه تمام موجودات عالم هستی را در حال بازگشت به سوی خداوند متعال بیان کرده است. حال این دو فیلسوف، در فلسفه خود به این باور رسیده‌اند که برخی از نفوس انسانی، که نسبت به بسیاری از موجودات شرافت وجودی دارند، حشر و معاد ندارند؛ چه رسد به رجوع الی الله.

۲-۳. معضل دوم: عدم معاد جسمانی

دومین معضلی که در مقابل اندیشمندان مسلمان به ویژه فیلسوفان بوده، تبیین معاد

جسمانی درخور عقل و برهان است. سخن فارابی که در قسمت قبلی گذشت، صراحت در غیر جسمانی و غیر مادی بودن معاد داشت (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۳۸). شیخ‌الرئیس نیز به عجز خویش در اثبات معاد جسمانی اعتراف کرده و آن را به شریعت ارجاع داده و به این باور رسیده است که عقل انسان از درک چگونگی معاد قاصر است؛ ولی به‌خاطر آنکه صادق مصدق (تصدیق‌شده و تأییدشده) از آن خبر داده است و ما به او اعتقاد و اعتماد داریم، معاد جسمانی را می‌پذیریم (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۴۲۳).

پس از او نیز سهروردی با دیدگاه خاص خود راجع به عالم مثال که مخالف حکیمان پیشین است، کوششی نافرجام در تبیین عقلی معاد و به ویژه معاد جسمانی داشت. از منظر وی، عالم مثال عالمی مجرد و روحانی است که از جهت امتداد و بُعد، به جوهر مادی می‌ماند و از این جهت که ماده ندارد و حیاتش ذاتی است، به جوهر عقلی شبیه است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۳/۲). اگرچه این باور به شیخ اشراق یاری رسانیده، ولی نتوانسته است صدر المتألهین را راضی کند. او تبیین شیخ را کامل ندانسته و اشکالاتی به آن وارد کرده است. در زمینه نقد و بررسی دیدگاه شیخ‌الرئیس، سهروردی و ملاصدرا، پژوهش‌های بسیاری انجام شده است. سیدمظهری (۱۳۹۰) در مقاله خود به آن پرداخته است و ما از تکرار آن خودداری نموده و خواننده محترم را به آن ارجاع می‌دهیم. آنچه در پی بیانش هستیم اینکه معاد و حشر جسمانی، یکی از معضلات تبیین معاد است که می‌توانیم بر اساس حکمت متعالیه، با توجه به تحلیل حشر تبعی راه حلی برایش ارائه داده و علاوه بر آن، رجوع الی الله اجسام و حتی جمادات را نیز تبیین کنیم.

۳-۳. معضل سوم: عدم رجوع و حشر الی الله

معضل سوم تبیین «حشر و رجوع الی الله» این است که از سویی در تعداد زیادی از آیات کریمه بیان شده که بازگشت همه موجودات و همه انسان‌ها فقط به سوی خداوند متعال بوده و به سوی همو محشور می‌شوند. از سوی دیگر، پذیرش اینکه حشر انسان‌های بدکار که مستحق عذاب الهی هستند، به سوی خدایی است که تقرّب به او، عین سعادت و کمال است، سخت است. عقل، کتاب و سنت، گناهکاران را جهنمی دانسته و به نوعی دور از رحمت خدا می‌داند. حال چگونه و با چه توضیحی امکان دارد آن که

دور از رحمت است، به سوی معدن رحمت محشور شود و در عین حال، از آن رحمت هم به‌دور باشد؟

پرسش فوق بر خلاف دو معضل پیشین که در آثار اندیشمندان مطرح شده بود، به‌صراحت در کتب و آراء ایشان بیان نشده است؛ بلکه نیاز به اندکی توجه و دقت است تا به آن رسید. نخست اشاره‌ای به آیاتی داریم که در این مورد آمده‌اند که البته فراوان‌اند و معنایشان این است که همه موجودات، از فرشتگان مقرب الهی گرفته تا جمادات، از شقی‌ترین و کافرترین انسان‌ها گرفته تا اولیاء الهی، همگی به سمت خداوند متعال رجوع کرده و به سوی او محشور می‌شوند؛ برای نمونه به برخی آیات اشاره می‌کنیم:

۱- ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ (علق / ۸). در این آیه شریفه، تقدیم جار و مجرور دلالت بر انحصار رجوع الی الله دارد؛ همان‌طور که رضایی اصفهانی آیه شریفه را این‌گونه ترجمه کرده است: «در واقع بازگشت [همگان] فقط به سوی پروردگار توست» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۵۹۷). اصل بحث ما روی واژه «فقط» است؛ فقط به سوی خداوند متعال بازمی‌گردند، نه به سوی چیزی دیگر.

۲- ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام / ۳۸). تفسیر نمونه خطاب این آیه شریفه را به مشرکان دانسته و اضافه می‌کند که خداوند در این آیه، حشر همه موجودات را بیان داشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۵). به عبارت دیگر، برای آنکه به مشرکان بگوید شما هم محشور می‌شوید، گفته است: «هر جنبه‌ای محشور می‌شود».

۳- ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (قیامت / ۳۰). در این آیه شریفه نیز جار و مجرور تقدم دارد که نشان از انحصار روانه شدن موجودات به سوی خداوند متعال است. رضایی اصفهانی این آیه را نیز مانند قبلی با واژه «فقط» ترجمه کرده است: «در آن روز، روانه شدن فقط به سوی پروردگار توست» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۵۷۸).

همان‌گونه که گفته شد، آیات در این معنا بسیارند و ما از باب نمونه، به سه آیه شریفه با الفاظ و عبارات متفاوت اشاره کردیم. خلاصه کلام اینکه در قرآن کریم بارها

و بارها تکرار شده است که هدف و غایت همه موجودات، خداوند متعال است و همه به سوی او رهسپارند و راه دیگری نیست. حال دیدگاه برخی مفسران را در باب این آیات تقدیم می‌کنیم تا پرسش مورد نظرمان خودنمایی کند.

فخرالدین رازی در کتاب *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)* ذیل آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/۴۶)، بازگشت به خدا را به این معنا گرفته که مراد از رجوع به خداوند، رجوع به جایی است که در آنجا برای ما آشکار می‌شود که هیچ مالکی غیر از خداوند نیست و غیر از خداوند، هیچ کس نفع و ضرر کسی را در دست ندارد، همچنان که در ابتدای خلقت نیز این گونه بود و ما به آنچه در اول خلقت بوده‌ایم، برگشت می‌کنیم و از آنچه لوازم زندگی در دنیا بوده، دور شده و به مبدأ هستی باز می‌گردیم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۲). اینکه ایشان برای عبارت «الی الله» تقدیری در نظر گرفته، مانند «الی مالکیة الله» (یعنی به سوی مالکیت خداوند رجوع می‌کنند)، نشان از عدم توانایی وی در شرح و توضیح این مطلب دارد. او با این کار به نوعی خواسته است «رجوع الی الله» را به معنایی تأویل ببرد که مستلزم آن نباشد که همه موجودات به سوی خداوند متعال رجوع کنند.

در این پژوهش مختصر، قصد نداریم انگیزه او را از این تأویل بررسی کنیم. بنابراین به همین اندازه بسنده می‌کنیم که از نظر رازی، «رجوع الی الله» به تأویل برده می‌شود و به معنای ظاهری آن نیست.

نه تنها «رجوع و حشر الی الله» در اعصار گذشته به تأویل برده می‌شده، بلکه برخی از مفسران معاصر نیز معنای ظاهری آن را برنتابیده و بر اساس مبانی و اصول خود، آن را به تأویل برده‌اند. ملکی میانجی از بزرگان مکتب تفکیک، در کتاب تفسیرش^۱ همه انسان‌ها را موفق به رجوع الی الله نمی‌داند. ایشان علاوه بر آنکه رجوع الی الله تعالی را به معرفت پیدا کردن معنا می‌کند، همان را هم لایق معاندان و اراذل ندانسته و آنان را تا ابد از کرامت الهی و نیل به اسرار الهی محروم می‌داند. ما عین عبارت ایشان را تقدیم می‌کنیم:

۱. تفسیر مناهج البیان فی تفسیر القرآن کامل نیست و تنها شامل تفسیر چهار جزء اول قرآن و جزءهای ۲۹ و ۳۰ در ۶ مجلد است.

«ولیس المراد من رجوع الناس إليه تعالى أنّ جميع الناس الأشقياء والمخذولين يتشرفون اليوم بمعرفته - سبحانه - ومعرفة توحیده ونعوته ومعانی أسمائه. هیئات! إنّ ذلك کرامة خاصّة لأولیائه وأهل الکرامة علیه. وأمّا الأشقياء والمطردون؛ فالفساق من الموحّدين، یمکن أن یدرکهم الرحمة الإلهیة، فیتخلّصون ویخرجون إلى فضاء النور وسعة فضله وکرامته تعالی، وینالون من معارفه تعالی ما شاء الله - سبحانه - فی حقّهم. وأمّا غیرهم من المعاندين والأراذل وأولیائهم، محرومون إلى الأبد من کرامة الله ونیل أسرار العلوم الإلهیة» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴: ۲۹/۲۴۷).

صراحت لهجه ایشان در انکار رجوع همه انسان‌ها به سوی خداوند متعال انکارناپذیر بوده و نشان از آن دارد که هنوز این پرسش زنده است که آیا بدکارانی که به جهنم رفته، در آنجا می‌مانند، باز هم به سوی خداوند متعال مراجعت دارند؟ حشرشان به سوی خداوند متعال چگونه است؟

همان‌طور که مشاهده شد، گروهی از اندیشمندان مسلمان - که این دو مفسر نمونه‌ای از آنان‌اند، بر این عقیده استوارند که باید این آیات به تأویل برده شود؛ چرا که معنای ظاهری آن با اصولشان تطبیق ندارد. در مقابل اینان، صدرالمتألهین با طرح حشر تبعی، پاسخ نوی به پرسش فوق داده که بر اساس آن، جهنمیان در عین آنکه در جهنم و عذاب‌اند، محشور الی الله هم هستند؛ موجوداتی که در مراتب مادون وجودند، در عین اینکه دون‌مایه‌اند، به سوی ربّشان بازگشته‌اند.

۳-۴. معضل چهارم: عدم حشر و رجوع جمادات و مراتب اخس هستی

به سوی خداوند متعال

سختی دیگر در سر راه تبیین حشر، چگونگی حشر موجوداتی است که در مراتب پایین عالم هستی‌اند. همان‌طور که گذشت، بر اساس آیات قرآن، همه موجودات به سوی خداوند متعال محشور خواهند شد. حال مراتبی که از حقیقت وجود بهره کمتری دارند، مانند گیاهان، جمادات و... حشرشان به سوی بالاترین مرتبه وجود چگونه خواهد بود؟ بیشتر اندیشمندان مسلمان اعم از حکیمان، عارفان، مفسران، متکلمان و... مبانی کارآمدی برای تبیین مطلب فوق نداشته‌اند. آن که بیش از همه، حشر گیاهان، جمادات و هیولا (یا همان ماده) را مورد توجه قرار داده و توانسته تبیینی برهانی از آن

ارائه دهد، ملاصدراست.

ملاصدرا در کتاب *اسفار ذیل* باب حشر هیولا، نکته‌ای بیان داشته که موجب شک و شبهه شده است و حتی عده‌ای پنداشته‌اند که این حکیم الهی، قائل به عدم حشر هیولاست. به‌منظور دقت بیشتر، عین عبارت آورده می‌شود:

«فإذن معاد هذه الأشياء إلى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والأعدام إلى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحياة وإلا لكان اللاتقرار قرآراً والعدم وجوداً والتجدد ثباتاً والموت حياة، فمآل الحركة والهيولى والزمان إلى العدم والبطلان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۹)؛ معاد این اشیاء [هیولا، ماده، حرکت و زمان] به سوی بوار و هلاک است؛ زیرا امکان ندارد که این‌ها از این عالم [ماده و طبیعت] که جایگاه شرور، ظلمات و اعدام است، به عالم دیگر بروند که جایگاه قرار و ثبات و حیات است. اگر این انتقال صورت گیرد، لاقرار به قرار، عدم به وجود، تجدد به ثبات، و مرگ به حیات تبدیل می‌شود. پس بازگشت حرکت، هیولا و زمان، به عدم و بطلان است.

وی همین مطلب را دو صفحه بعد هم بیان می‌کند (همان: ۲۶۶/۹).

عبارت فوق، نص در عدم حشر و عدم معاد هیولا و هیولاییان است. اما اگر در همین عبارت و در چند صفحه اخیر از کتاب *اسفار* و پژوهش حاضر، توجه بیشتری مبذول گردد، سوء برداشت رفع خواهد شد.

نخست، عبارت بالا بررسی می‌شود. نکته مهم در عبارت فوق این است که ملاصدرا گفته است: «لا يمكن انتقالها من هذا العالم»؛ یعنی هیولا از عالم طبیعت بالاتر نمی‌رود. پس وجود و ظهور هیولا در عالم مورد پذیرش اوست که در جلد سوم کتاب *اسفار*، استدلال بر وجود آن را به تفصیل بیان داشته است (همان: ۵۰/۳-۵۵). از سویی، عالم طبیعت اضعف مراتب هستی است و به‌خاطر این ضعف و نقص در سرحد عدم قرار گرفته و قرار و ثبات ندارد؛ از این رو در آن حرکت و زمان پدیدار شده است. از دیگر سو، قرار یافتن بی‌قرار انقلاب در ذات است و محال؛ پس هیولا نمی‌تواند پا را از این عالم فراتر بگذارد. خلاصه کلام اینکه هیولا اولاً وجود دارد و ثانیاً محصور در عالم طبیعت است؛ پس رجوع الی الله تعالی ندارد.

۴. تبیین حشر تبعی از نگاه صدرالمتهلین

از آنجا که از سویی در این پژوهش در صدد بیان دیدگاه کلی ملاصدرا درباره حشر نیستیم و از سوی دیگر، در این مورد پژوهش‌هایی انجام گرفته است (برای نمونه ر.ک: موسوی بایگی و همکاران، ۱۴۰۱)، در اینجا صرفاً به تبیین دیدگاه ملاصدرا در باب تبعی یا استقلالی بودن حشر پرداخته و تأثیر آن را در مواجهه با اشکالات رجوع الی الله بررسی می‌کنیم. به این ترتیب می‌توان حشر و محشورات را به دو قسمت تقسیم کرد: حشر تبعی و حشر استقلالی؛ محشورات بالتبع و ضمنی و محشورات مستقل. صدرالمتهلین در قسمت‌هایی از آثار خود به مناسبت وارد بحث حشر تبعی شده و آن را تبیین کرده است. همچنین باور به حشر تبعی برخی موجودات در ضمن برخی دیگر، از نتایج قطعی و یقینی این مکتب فلسفی و مبانی حکمت متعالیه است.

۴-۱. معنای لغوی حشر

با مراجعه به کتاب‌های فرهنگ لغت، برای «حشر» به این معانی می‌رسیم: «موت» که این آیه شریفه را بر آن حمل می‌کنند: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام/۳۸): «جمع کردن»؛ «تراشیدن» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۲/۳). راغب اصفهانی معنای آن را «اخراج و بیرون کردن» بیان کرده است: «حشر به معنای بیرون کردن گروهی از مکان خود و حرکت دادن آن‌ها به سوی جنگ است». او در ادامه، روایتی را مبنی بر عدم حشر زنان نقل کرده و معنای آن را عدم خروج آنان برای شرکت در جنگ بیان می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷). او و فراهیدی هر دو، بر این باورند که واژه «حشر» اسم جمع است و آیات متعددی را بر این معنا تفسیر می‌کنند (همان). معنای دیگری که راغب به آن اشاره کرده است، «تیزی» و «ظرافت» است (همان). البته این معنا با «تراشیدن» که از کتاب العین فراهیدی بیان شد، هم‌سنخ است. راغب «جلای وطن» را نیز برای «حشر» ذکر نموده است (همان).

برخی دیگر نیز معنای شکستن، خرد کردن و باریک کردن را برای «حشر» آورده‌اند (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۳۸۸/۱). این معانی با آنچه در کتاب العین فراهیدی و مفردات راغب آمده بود (تراشیدن، تیزی، ظرافت)، مشابه است. او حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نقل کرده و «حشر» را به معنای «جمع کردن» گرفته است: «آنکه حاشر است، من هستم» (همان)؛ یعنی همان که مردم پشت سر او جمع می‌شوند، من هستم.

ابن منظور نیز در کتاب *لسان العرب*، «حشر» را به معنای «جمع کردن»، و محشر را مکان و محلی می‌داند که مردم در آن جمع می‌شوند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۴). او نیز مانند مؤلف کتاب *العین*، یکی از معانی حشر را «موت» بیان کرده و آیه شریفه ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام/ ۳۸) را مصداق آن دانسته و معنای آن را «مرگ» گرفته است (همان).

علامه طباطبایی در کتاب *تفسیر المیزان*، معنای «بیرون کردن با اجبار» را برای واژه «حشر» برگزیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۹/۳۹).

به طور خلاصه و اجمالی می‌توان گفت که «خارج کردن» در بسیاری از کاربردهای این واژه به کار رفته و معنای اصلی آن است.

۲-۴. معنای حشر تبعی و استقلالی

موسوی بایگی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله خود می‌گویند صدر المتألهین بارها و بارها اعتقاد خویش را به عین ربط بودن و احتیاج ذاتی معلول به علت و اینکه علت اقواست و تمام کمالات مراتب مادون خود را واجد است و همچنین این باور که تمام مراتب و هستی معلول نزد علت حاضر است، یادآوری کرده که این معتقدات مستلزم این نتیجه است که اشیاء و موجودات در ضمن علت خود که از عقول عرضی یا طولی بوده نیز موجودند و به تبع او نیز محشور می‌شوند. او در قسمت‌هایی از شرح مراتب حشر، تصریح بسیار آشکارتری نسبت به حشر تبعی دارد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

بنابراین تقسیم حشر به تبعی و استقلالی به این معناست که می‌توان برای همه موجودات، دو نوع حشر در نظر گرفت که هریک از این دو، آثار ویژه خود را دارند؛ یکی به حسب مرتبه وجودی خودشان، و دیگری به حسب مرتبه وجودی علتشان. مثلاً موجود «الف» به حسب مرتبه وجود خود، یک درجه صعود کرده و به عالم فوق خود رسیده است و این همان حشر استقلالی اوست. موجود «الف» علتی به نام «ب» دارد

و «ب» نیز متناسب مرتبه وجودی خود حشر دارد. «الف» علاوه بر حشر استقلالی خاص خود، حشری در ضمن «ب» و به تبع او دارد. این نوع حشر را حشر تبعی می‌گوییم. ملاصدرا حشر استقلالی را بر اساس حرکت جوهری که از مبانی خاص مکتب خود اوست، معنا می‌کند. او نهاد جهان را ناآرام و در حال گذار و شدن می‌داند؛ جهانی که یک آن ایستایی ندارد و هر لحظه، کمالی جدید برایش حاصل گشته و از کمال قبلی عبور می‌کند. او با پرسش چرایی ثبات و هویت در حرکت جوهری روبه‌رو شده و برای صدق این‌همانی و پاسخ به این پرسش مهم در باب ثبات شخصیت، به اصالت وجود تمسک کرده است. بر این اساس، تشخیص به وجود است و متحرک در حرکت وجودی، از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه دیگری می‌رود. در هر مرتبه از این حرکت، ماهیت جدیدی از آن موجود متحرک انتزاع می‌شود. بر این اساس، هر موجودی که در آن اشتداد اتصالی ممکن است، هر گاه به درجه بالاتری از وجود دست یابد، همان درجه، هویت و حقیقت آن موجود را تشکیل می‌دهد و از حیث وجودشناسی قوی‌تر از مراتب پیشین بوده و بر آن‌ها احاطه دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۲).

بر اساس مطلب فوق، اهمیت حرکت جوهری در تبیین مسئله حشر از اینجا آشکار می‌گردد که صدرالمتألهین تکامل موجودات و حشر آنان را به حرکت جوهری دانسته است؛ به این بیان که موجوداتی که در مرتبه اخس هستند، با حرکت جوهری تکامل یافته و به مرتبه اشرف می‌رسند که در حقیقت صعود به عالم فوقانی بوده و حشرشان محسوب می‌گردد. بر اساس حرکت جوهری است که جماد به نبات و نبات به حیوان و حیوان به انسان و انسان به ملک کریم تبدیل می‌شود. از این رو، هر کدام از مراتب هستی در سیر صعود الی الله تعالی، حشر مرتبه قبلی است. گام تکاملی موجودات، همان حشر استقلالی ایشان است؛ چرا که اینان با وجود نفسی خود به این مرتبه نائل آمده‌اند. شایان ذکر است که وصف «استقلالی» برای وجود و حشر در اینجا در مقابل وجود رابط نیست؛ بلکه در مقابل تبعیت و به معنای نفسی است.

۴-۳. حشر تبعی عقول مفارق و نفوس

رجوع الی الله تعالی و حشر عقول مفارق این گونه است که عقول باقی به بقاء الهی اند

و بر این اساس، هویت عقول مفارق مستهلک در هویت الهی بوده و همین استهلاک هویت به منزله «رجوع الی الله» و «حشر الی الله» است (همو، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۹). بر اساس اصالة الوجود، تشکیک در وجود و اینکه وجود اعلی و اشرف، تمام هویت وجود ضعیف و انقص را دارا بوده و احق از آن به کمالاتش است (همان: ۲۴۵/۹). بنابراین عقول نزد حق تعالی حاضرند و این حضور همان «حشرشان» است.

صدرالمتألهین برای نفوس، هم حشر تبعی قائل است و هم حشر استقلالی. حشر استقلالی نفوس، همان ارتقاء وجودی آنان است که با حرکت جوهری برایشان حاصل می‌گردد. در مورد حشر تبعی، در لابه‌لای آثارش سخنانی پراکنده بیان نموده و در عین حال برای همه انواع نفوس، معتقد به حشر تبعی شده است.

او نفوس ناطقه را به دو دسته تقسیم کرده و بر این اساس نیز حشر آنان را دو گونه دانسته است. نفوس ناطقه کامل که به مرتبه عقلی رسیده‌اند و حشر آنان مانند حشر مفارقات عقلی است. صدرا در توضیح بیان داشته که نفس کامل با رسیدن به مرتبه عقل، در حقیقت ذاتش از عالم طبیعت و خیال به عالم عقل انتقال پیدا کرده و با همان عقلی که کمالش است (علتش است) متحد و به سوی او محشور شده، همان طور که کمی قبل تر نیز بیان شد، عقول و مفارقات محشور و مرجوع الی الله هستند. آنچه محشور به سوی محشور الی الله است، محشور الی الله است. پس نفس ناطقه کامله، محشور الی الله است (همان: ۲۴۷/۹؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۴۷). در عبارت فوق، مشهود است که حشر تبعی نفوس ناطقه در ضمن عقول مفارق است. پس نفوس رجوع الی الله دارند، ولی به تبع و در ضمن علل خود. البته اگر نفسی فراتر از عقول باشد، مانند نفس نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، حشر استقلالی او فراتر از عالم مفارقات است که در ادامه به نسبت حشر تبعی اشاره خواهد شد.

نفوس ناطقه‌ای که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، خود دو گونه‌اند؛ نفوسی که به کمالات عقلی اشتیاق دارند و نفوسی که اشتیاق به کمالات عقلی ندارند.

آن دسته که به کمال عقلی مشتاق نیستند، عدم اشتیاقشان دو دلیل دارد: اول آنکه برحسب اصل ذات و فطرت اولیه خود به کمالات عقلی علاقمند نیستند که در این صورت همانند حیوانات هستند؛ یعنی فقط محسوسات و امور مادی برایشان لذت و الم دارد و

از بود این قبیل لذات خود را مُتَنَعَم دانسته و خوشحال می‌شوند و از نبودشان احساس درد و ناراحتی می‌کنند، گویا اساساً فراتر از این‌ها چیز دیگری نیست، به همین خاطر از نبود کمالات عقلی هیچ احساس ناراحتی و عذاب ندارند. گروه دوم آنان که به خاطر یک امر غیر ذاتی که بر ایشان عارض شده، به این امور اشتیاق ندارند، مثلاً اینکه خداوند را از یاد برده‌اند و خداوند متعال هم خودشان را از یاد خودشان برده است.^۱ این گروه نیز همان عدم احساس و فهم را نسبت به عالم مجردات و مفارقات داشته و در آنجا محشور نمی‌شوند (همو، ۱۹۸۱: ۲۴۷/۹). حشر تبعی اینان مانند حشر تبعی نفوس حیوانی بوده و ملحق به آنان‌اند. ما نیز حشر تبعی این دسته را آنجا مطرح می‌کنیم.

برای آن دسته از نفوس که به عقلیات (کمالات عقلی و رسیدن به مرتبه عقل بالفعل) مشتاق‌اند، ولی (به هر دلیلی) به آن مرتبه نرسیده‌اند، نیز دو سرنوشت قابل تصور است: نخست آنکه پس از گذراندن عذاب‌های دردآور و طولانی، به شفاعت شفیعان به عالم عقل نائل آمده و عذاب آنان تمام می‌شود؛ دوم آنکه در عوالم پایین‌تر از عالم عقل آن‌قدر می‌مانند تا به آنجا مأنوس شوند و اشتیاقشان به عقلیات از بین رود و از این جهت، دیگر به آنجا اشتیاق ندارند. با از بین رفتن اشتیاق و انس با این عوالم، عذابشان هم کم شده یا برطرف می‌گردد (همان: ۲۴۸/۹). حشر تبعی دسته نخست که به عالم عقل ملحق می‌شوند، همانند عقول مفارق و نفوس کامل است که گذشت. حشر تبعی نفوسی که به عالم عقل نرسیده و اشتیاق خود به عقلیات را از دست داده‌اند، از فناء در علت خود شروع می‌شود. به عبارت دیگر، نفوس ناقصه از آن جهت که مرتبه وجودی پایین‌تری دارند، حشر تبعی خود را در مراتب مادون شروع می‌کنند؛ بر خلاف نفوس کامل و عقول که حشر استقلالی بیشتر و حشر تبعی کمتر دارند.

او در مورد حیوانات می‌گوید گروهی از حیوانات که از مرتبه حس ارتقاء یافته و به مرتبه خیال و مثال مجرد رسیده باشند، هنگامی که اجسادشان تباه گردد، نفوسشان تباه نشده و در عالم برزخ (مثال) باقی خواهد ماند، هویت و خصوصیات شخصی آنان نیز محفوظ می‌ماند و از یکدیگر متمایز خواهند بود. همچنین با صور و هیئاتی که مناسب

۱. ﴿تُسَوِّا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر / ۱۹).

نفوس آنان است، محشور می‌گردند (همان). این، همان حشر استقلالی برای این دسته است. در ادامه خواهد آمد که ملاک حشر استقلالی داشتن ادراک ذات است و این دسته از حیوانات چون به مجرد مثالی رسیده‌اند و مجرد ادراک ذات دارد، حشر استقلالی برایشان صادق است.

گروه دوم، حیواناتی هستند که دارای نفس مجرد نبوده و به مرتبه خیال نرسیده‌اند. ملاصدرا حشر این دسته از نفوس حیوانی را به صورت تبعی دانسته و برای آنان حشر استقلالی قائل نیست. او می‌گوید گروهی از حیوانات که به مجرد مثالی نرسیده و قوه خیال ندارند، پس از مرگ و با فاسد شدن جسمشان به سوی ربّ النوع یا عقل عرضی که مدبر امورشان است، باز می‌گردند و تمایز میان افراد از بین می‌رود. مانند اشعه‌های نور که از یک مبدأ نور صادر شده، ولی از روزنه‌های متعدد خارج گردند؛ مشاهده‌گر اشعه‌های متکثر را تجربه می‌کند، در حالی که اگر موانع و روزنه‌ها مرتفع گردد، دیگر تکثر و تعددی وجود نداشته و به وضوح همه از مبدأ و منبع واحد صادر شده و اشعه‌های متعدد دیده نمی‌شوند؛ فقط وحدت صرف مشاهده می‌شود (همان: ۲۴۹/۹).

او برای نفوس نباتی، سه نوع حشر تبعی باور دارد: گروه نخست گیاهانی که با استکمال اندکی (استکمال منحصر در مرتبه گیاهی و نه در ضمن موجود اشرف) به سوی مبدأ و عقل مدبر خود، ربّ النوع خود، محشور می‌شوند. گروه دوم گیاهانی که در ضمن نطفه حیوانی به سوی غایت و فاعل خود حرکت دارند که در نهایت هم در ضمن درجه حیوانی محشور می‌شوند. سوم گیاهانی که در ضمن نطفه انسانی به حرکت خود ادامه داده و در ضمن و به تبع نفس انسانی محشور می‌شوند. این دسته، از هر دو دسته سابق حشر اتم داشته و به قرب الهی بیشتر خواهند رسید (همان: ۲۵۵/۹).

بر این اساس، پیرامون حشر نفوس نباتی و نفوس ناقص حیوانی معتقد است که آنان به محض مرگ و فساد و تلاشی بدن، فانی در ربّ النوع و عقل مدبرشان می‌شوند. این دیدگاه همان حشر تبعی است که بر این اساس، موجودات ناقص در مراتب صعود الی الله تعالی، در حالی که محاط به علت و ربّ النوع خود هستند، به تبع او حشر و رجوع خود الی الله تعالی را ادامه می‌دهند.

هرچند او به تسمیه نوآوری خود در این زمینه نپرداخته، مثالی بسیار جالب، قابل توجه

و مفید فهم آورده است و آن اینکه انسان، قوای مختلف و متفرق در اعضا و مواضع بدن خود دارد. همه این قوا در نفس و وحدت آن مجتمع هستند، بدون اینکه باعث تکثری در نفس شود. مثال محسوس‌تر اینکه حواس خمس در چهره و اعضای بدن مختلف و پراکنده هستند؛ ولی همین‌ها در حس مشترک به یک وجود و یک صورت ذهنی مشترک هستند (همان: ۲۴۹/۹). قوای نفس وجود رابط دارند و خودشان مُدرک ذات خودشان نیستند. برای نمونه، قوه باصره هویت مستقل از وجود و ذات انسان ندارد و یا اینکه با قوه سامعه، دو قوه مستقل نبوده و هویت جداگانه‌ای ندارند؛ بلکه این نفس است که ذات خود را ادراک کرده و خود را برای خویش حاضر می‌بیند؛ این نفس است که هویت جامع قوای خود بوده، آنان را به کار گرفته و از این طریق غیر را ادراک می‌کند. حضور نفس برای خود یا به عبارت دیگر، علم حضوری و استقلال نفس موجب می‌گردد که در قیامت به ذات خود باقی باشد و از سایر نفوس متمایز گردد. این در حالی است که قوای نفس وجود رابط بوده، از خود استقلال نداشته، ادراکی از ذات خود ندارند و از این رو، در قیامت در ضمن نفس موجود می‌شوند. می‌توان به اصطلاح خاص خود ملاصدرا گفت که نفس باقی به ذات است و قوای او باقی به بقای اویند. این قوای نفسانی در محشر کبری، تحت نفس، همراه در نفس و فانی در نفس محشور می‌شوند (همان: ۲۵۰/۹).

۴-۴. ملاک حشر تبعی و استقلالی

با توجه به مثال فوق، این مطلب به دست می‌آید که نفوسی که غیر از مرتبه حسی و جسمانی هیچ استقلال دیگری نداشته و به مرتبه عالم مثال نرسیده‌اند، صرفاً با از بین رفتن قابل جسمانی خود با فاعل خود مرتبط شده و از آنجا که سبب تعدد آن‌ها، تعدد قابل بوده است، با از بین رفتن این قوایل، تعدد آن‌ها نیز از بین خواهد رفت و همان فاعل که غایتشان هم هست، می‌ماند و با همان متحد می‌شوند. از اینجا درمی‌یابیم که ملاصدرا با توجه به عالم مثال، ملاک تشخیص حشر تبعی را بنیان نهاده است. او دیدگاه فوق را بر اساس نگاهی که به قوه خیال و عالم مثال دارد، بنیان نهاده است. از آنجا که او این قوه را مجرد می‌داند، هر موجودی که قوه خیال داشته باشد، به مجرد

رسیده و هرآنچه به مجرد برسد، با زوال بدن و جسمش، شخصیت و وجود شخصی‌اش نابود و تباہ نمی‌شود؛ بلکه باقی خواهد ماند. قابل توجه آنکه او بر اساس همین دیدگاه، مشاهدات برزخی از جهنم و بهشت را بر اساس عالم مثال توضیح می‌دهد (مردیها و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۶). ما نیز به کمک مجرد خیال، مراتبی از حشر را تبیین کرده‌ایم.

در تحلیل کلام مذکور، نکته مهم و حیاتی در تبیین حشر تبعی وجود دارد که نمی‌توان از کنار آن بی‌توجه گذشت و آن اینکه ملاصدرا از بحث وجود رابط و مستقل بهره برده و استدلال خود را بر آن اساس بنیان نهاده است؛ یعنی آنجا که وجود رابط است - یا اینکه رابط بودن موجود را مورد توجه قرار دهیم و لحاظ کنیم - حشر و قیامت هم تبعی و غیر استقلالی است. حشر موجودات مستقل هم مستقل و غیر تبعی است. نکته دیگری که می‌توان از مثال مذکور استنباط کرد اینکه ملاصدرا ملاک حشر تبعی را عدم ادراک ذات می‌داند. آن دسته از موجودات که توانسته‌اند به ادراک ذات نائل آیند، به مرتبه مثال نیز رسیده‌اند و مرتبه‌ای از حشر استقلالی را دارند. البته اگر نفس خود را مناسب با عالم عقل یا به تعبیر دیگر، نفس خود را عقلی ادراک کنند، حشر استقلالی‌شان نیز در همان مرتبه است.

۴-۵. نسبت حشر تبعی

نسبی بودن حشر تبعی از مطالب دیگری است که در آثار این حکیم متأله یافت می‌شود. هرچند گفتیم که چنین عناوین و اصطلاحاتی در آثار وی نیست، ولی اصل بحث را مطرح نموده و ادله و توضیحات کافی در این زمینه داده است. اینکه حشر تبعی موجودات نسبی است، یعنی حکم به حشر تبعی یک موجود در ضمن موجود دیگر، مستلزم آن است که بین آن دو سنجش و مقایسه‌ای برقرار شود. یک موجود می‌تواند از آن جهت که با موجود خاصی مقایسه و نسبت‌سنجی شود، حشر تبعی داشته باشد و از جهت دیگر و با مقایسه با موجودی دیگر، حشرش استقلالی باشد. این نسبت نیز از چند جهت قابل بررسی است.

جهت اول اینکه باید بین دو موجود، رابطه طولی، علی و معلولی برقرار باشد؛

چراکه علت، قوام معلول و تمامیت آن بوده و معلول هم عین ربط و فقر به علت است و هیچ شأنی از خود در مقابل او ندارد. اگر بین حشر علت و معلول مقایسه گردد، حشر معلول در مرتبه علت به صورت تبعی است. حشر دو معلول یک علت نسبت به هم، و به طور کلی حشر هر دو موجودی که رابطه‌شان طولی نیست، حشر تبعی نبوده و نسبت به هم مستقل محشور خواهند شد.

جهت دوم اینکه گاه علت هم علت دارد و اشیاء به تبع آن علت محشور می‌شوند و این فرایند ادامه دارد تا به انسان کامل و جوهر قدسی رسد که فراتر از او معلولی نیست و همو قلم الهی است که در این مقام، همه موجودات به صورت اجمالی موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۵/۹). منظور ما در اینجا، این است که امکان دارد - بلکه ضروری است - محشورالیه، خود نیز دوباره به تبع علتش محشور شود. بنابراین حشر به تبع داریم؛ حشر به تبع به تبع و... و...

جهت سومی که می‌توان برای نسبی بودن حشر تبعی موجودات معتقد شد اینکه حشر تبعی و استقلالی از لحاظ شدت و مراتب یکسان نبوده و نسبت به مراتب هستی و درجات شناختی و معرفتی موجودات متفاوت است. جمادات کمترین و ضعیف‌ترین حشر استقلالی و در عوض شدیدترین و قوی‌ترین حشر تبعی را دارند؛ یعنی مراتب بیشتری از کمال و صعود را به تبع، و مراتب کمتری را به نحو استقلال طی می‌کنند. هرچه بیشتر از جمادات به سوی قلم الهی و جوهر قدسی رویم، شدت و قوت حشر استقلالی بیشتر شده و مراتبی که به تبع طی شده، کمتر می‌گردد. خلاصه کلام اینکه در حشر استقلالی و تبعی، شدت و ضعف و مراتب تشکیک برقرار است.

با توجه به مطالبی که تقدیم شد، می‌توان گفت حشر از نگاه ملاصدرا، استهلاک و حضور موجود نزد مرتبه اعلی و اشرف است. همچنین حشر تبعی را می‌توان این گونه تعریف کرد: معلول که هیچ شأنی از خود نسبت به علت ندارد، تمام هستی و مراتب وجودی‌اش نزد علت حاضر است؛ علتش نیز به همین صورت نزد علت خود حاضر است؛ معلول به تبع علت خود نزد علت حاضر است؛ این حضور و استهلاک معلول در پیشگاه علت را حشر تبعی و ضمنی می‌گوییم. حشر استقلالی نیز زمانی تحقق دارد که یک شیء با موجودی مقایسه شود که مستهلک در او و حاضر نزد او نباشد

که دو احتمال دارد: نخست آنکه موجود مقابل اخس باشد؛ دوم آنکه هم‌رتبه و در عرض هم باشند. در این صورت بین آنان استهلاک نیست و دیگر نسبت به هم حشر تبعی ندارند.

نکته بسیار مهم در تشخیص ملاک حشر تبعی و حشر استقلالی، همان طور که بیان شد، این است که موجود در چه مرتبه‌ای ادراک ذات می‌کند؛ همان مرتبه، مرتبه حشر استقلالی او بوده و در مراتب بعدی به تبع و در ضمن علت و ربّ النوع خود محشور است.

۵. بررسی معضلات بحث معاد با توجه به تبعی‌انگاری حشر

۱-۵. بررسی معضل اول: عدم حشر برخی از نفوس

معضل اول آن بود که برخی از فیلسوفان مانند فارابی و ابن سینا نتوانسته بودند معاد را برای برخی از نفوس اثبات کنند و معتقد بودند که برخی از نفوس ناقصه با مرگ، معدوم می‌شوند؛ چرا که ایشان عالم مجردات را منحصر در عالم عقول مفارق می‌دانسته‌اند و از آن رو که برای نفوس ناقصه نمی‌توانستند هیچ نحوه حشر و معاد عقلی در نظر بگیرند، رأساً آن را انکار می‌کردند. یکی از پاسخ‌هایی که بر اساس حکمت متعالیه به اینان داده می‌شود، این است که نفوس هر قدر که جزئی و دون‌مرتبه باشند، باز هم مجردند و با متلاشی شدن ابدان، معدوم نشده و در عالم تجردی خود باقی مانده، محشور می‌شوند. اما بر اساس حشر تبعی نیز می‌توان گفت که گرچه نفوس جزئی به مرتبه عقل نرسیده‌اند و حشر استقلالی عقلی ندارند و به همین خاطر، دو حکیم بزرگ اسلام نتوانستند برایشان حشری ترسیم کنند، ولی حشر عقلی تبعی دارند. به عبارت دیگر، این موجودات اخس دارای علتی یا نفسی در عالم مثال هستند که حشر استقلالی‌شان به سوی آن است. این نفوس یا علل خود دارای علتی در عالم عقول هستند. موجودات اخس در ضمن علت خود، به سوی علتِ علت خود که از عقول مفارق است، محشور می‌شوند. پس همه موجودات حشر عقلی دارند؛ بر خلاف دیدگاه ابن سینا و فارابی که نتوانستند این گونه حشر را اثبات کنند.

۲-۵. بررسی معضل دوم: عدم معاد جسمانی

فلسوفانی که مبانی حکمت متعالیه به آنان نرسیده است، در اثبات و تبیین معاد جسمانی نیز فرومانده‌اند. گذشت که آنان گاه به طور کلی معاد جسمانی را انکار کرده و گاه عقل خویش را قاصر دانسته و به شرع ارجاع می‌دادند. حکیمان بر اساس مبانی حکمت متعالیه از قبیل «حرکت جوهری اشتدادی»، بدن مادی دنیوی را عین بدن اخروی دانسته و این گونه معاد جسمانی را در عالم مثال تبیین کرده‌اند. محقق سبزواری که از بزرگان شارحین آثار صدرالمآلهین است، گاه به این رویه عمل کرده (سبزواری، ۱۴۳۲: ۳۳۴/۵-۳۳۶) و گاهی نیز بدن دنیوی را رقیقه‌ای از حقیقت انسان می‌داند و از این رو بین آن‌ها نوعی اتحاد و حمل برقرار می‌داند (همان). این سخن، علاوه بر اینکه در مقام اثبات عنایت بدن اخروی و دنیوی مفید واقع شده است، برای بحث ما نیز مفید است؛ زیرا هنگامی که حقیقت انسان محشور شود -پیش از این حشر نفوس بیان شد- رقیقه آن نیز به تبع آن محشور خواهد شد. به دیگر سخن، بدن مادی و دنیوی رقیقه‌ای از حقیقت نفس است. نفوس به تمامی مراتب و شئون وجودی خود به سوی حق تعالی رجوع کرده و نزدش محشور و جمع می‌شوند. ابدان نیز به تبع آنان محشور و مرجوع هستند.

۳-۵. بررسی معضل سوم: عدم رجوع و حشر برخی به سوی حق تعالی

چگونگی حشر گناهکاران و بدکاران به سوی حق تعالی نیز با توجه به حشر تبعی قابل تبیین است. آنان که در جهنم محشور شده‌اند، حشر استقلالی‌شان در جهنم و دور از رحمت الهی است. همینان علتی دارند که نسبت به آن علت عین ربط‌اند و آن علت تمامیت اینان است؛ پس در ضمن آن و به تبع آن به سوی حق تعالی محشور می‌شوند. پس همه موجودات اخس، از انسان‌های کم‌استعداد یا گناهکار گرفته تا جمادات، به سوی حق تعالی محشور می‌شوند، ولی نه به صورت استقلالی، بلکه به صورت تبعی؛ به این اعتبار، رجوع الی الله تعالی هم دارند.

۱. در این زمینه، بهارنژاد و اسداللهی (۱۳۹۴) موضوع مقاله خود را به همین مطلب اختصاص داده‌اند.

۴-۵. بررسی معضل چهارم: چگونگی حشر جمادات و مراتب اخس

هستی به سوی خداوند متعال

اشاره‌ای به دیدگاه صدر المتألهین در باب حشر گیاهان، جمادات و هیولا (ماده اولی) کردیم که منجر به اشکال چهارم (عدم حشر و رجوع موجودات اخس مانند جمادات) می‌شد. ولی همو در جایی دیگر از کتاب *اسفار*، نظر دیگری مطرح می‌کند که با مبانی حکمت متعالیه سازگاری بیشتری دارد. او برای حشر جمادات و هیولا چنین استدلال می‌کند که هر موجود اخس، حقیقتی اشرف دارد؛ جمادات نیز مستثنا نبوده و دارای حقیقتی اشرف هستند که غایت آنان بوده و به سوی همان محشور می‌شوند. در مقام تفصیل، صدر المتألهین مقدماتی را بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۸/۹-۲۵۹). ولی از آنجا که در مقصود این پژوهش نمی‌گنجد، از توضیح آن صرف نظر کرده و به آثار ایشان ارجاع می‌دهیم.

اما بیان یک نکته از آن را ضروری می‌دانیم. ایشان متأثر از فلوپین در کتاب *اثولوجیا*، به این باور رسیده است که همه اشیاء حتی جمادات، آسمان، زمین و صورت‌های مقبوره در قبر هیولا نیز دارای کمالات نفسانی بوده و در عالم مثال (یا همان صور مقداری غیر مادی) نفس دارند که این نفسشان هم بعث و حشر آنان است و هم عود و معاد آنان از این عالم به نشئه ثانیه (همان: ۲۵۷/۹).

بر اساس این دیدگاه دوم ملاصدرا، همه این موجودات اخس دارای نفوسی در عالم مثال هستند که همان حشر و بعث آنهاست. آن نفوس نیز علت‌هایی در مراتب بالاتر دارند که به سوی آن علل محشور می‌شوند و در ضمن و به تبع آنان به سوی خداوند متعال حشر و رجوع دارند.

اما سخن عدم انتقال هیولا به مراتب بالاتر از وجود نیز در عین حال که صحیح است، منافاتی با حشرش ندارد؛ زیرا گذشت که حشر دو نوع است: حشر استقلالی و حشر تبعی. اینکه صدر المتألهین باور به عدم انتقال هیولا داشته و انتهای آن را عدم و فنا دانسته و بر این اساس، حشر آن را معتقد نیست، در حقیقت نسبت به حشر استقلالی است؛ یعنی هیولا حشر استقلالی ندارد، ولی می‌توان برایش حشر تبعی تبیین کرد.

نتیجه‌گیری

۱- بر اساس مبانی صدرالمতألهین در حکمت متعالیه، به ویژه باور او نسبت به حرکت جوهری اشتدادی، می‌توان حشر را صعود و ارتقاء به مرتبه بالاتر وجود دانست. همه موجودات از پایین‌ترینشان در عالم طبیعت گرفته تا نفوس کامل اولیاء الهی، با حرکت به سوی فعلیت محض به سوی حشر خود رهسپارند.

۲- موجوداتی که توانایی ادراک ذات خود را دارند، به کمترین حدّ از حشر استقلالی نائل خواهند آمد؛ زیرا ادراک ذات به معنای مجرد نفس است. فقط موجوداتی که نفس مجرد دارند - چه مجرد مثالی و چه مجرد عقلی- می‌توانند ذات خود را ادراک کنند.

۳- همه موجودات به تبع و در ضمن علت خود، حشر دیگری دارند که بنا به اصطلاح محقق سبزواری، به آن «حشر تبعی» گویند. ملاک نخست حشر تبعی این است که موجودی ادراک ذات نکند. ملاک دیگر برای حشر تبعی، وجود رابط و غیر مستقل است؛ به این بیان که هر موجودی نسبت به علت خود عین ربط و فقر است و نخست به سوی علت خود محشور شده و از آنجا به تبع علت خود به سوی علت محشور خواهد شد. این فرایند ادامه می‌یابد تا به حق تعالی برسد.

۴- با تبعی‌انگاری حشر می‌توان برخی از پرسش‌ها و معضلات معادشناسی را حل نمود. همه موجودات از جمله انسان‌هایی که به درجه مجرد عقلی نرسیده‌اند، جسم و بدن مادی انسان، روح و نفوس بدکاران و گناهکاران، حیوانات، نباتات و گیاهان، جمادات و اجسام بی‌جان و هیولا یا ماده اولی به سوی حق تعالی محشور خواهند شد. این چنین تبیینی از حشر را می‌توان به عنوان تفسیری جدید و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه در کنار تفاسیر و تبیین‌های دیگر حشر قرار داد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۴. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق جورج قنوتی و سعید زائد، قاهره، المكتبة العربية، ۱۳۹۵ ش.
۵. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۶. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، *التجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ویرایش و مقدمه محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۸. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب‌الجوانب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۹. استادی، کاظم، «نقد و بررسی نظریه انحصار "پاداش و کیفر" در "تجسم اعمال"»، *دوفصلنامه حکمت معاصر*، سال چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۰. بهارنژاد، زکریا، و لیلی اسداللهی، «تحلیل و بررسی معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری و مقایسه آن با دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی (آینه معرفت)*، سال پانزدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، *ترجمه قرآن*، قم، دار الذکر، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۲ ق.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. سیدمظهری، منیره، «نقد و بررسی معادشناسی سهروردی در پرتو حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه حکمت معاصر*، سال دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. غفارپور، علی، *بررسی تفسیر ملاصدرا از آیات حشر بر اساس مبانی حکمت متعالیه*، رساله دکتری

- دانشگاه فردوسی مشهد، به راهنمایی عباس جوارشکیان، ۱۳۹۶ ش.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. مردیها، اعظم، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «جایگاه هستی‌شناختی و نفس‌شناختی خیال در حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه حکمت معاصر*، سال هشتم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. ملکی میانجی، محمدباقر، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. موسوی بایگی، سیدمحمد، محمدتقی رجائی، و مصطفی فقیه اسفندیاری، «نوآوری‌های صدرالمتألهین در تبیین فلسفی حشر»، *دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام*، سال پنجاه و چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۱۰۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ق.
۲۸. نزاکتی علی اصغری، مهدیه، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، و علیرضا کهنسال، «بررسی نظریه حشر صدرالمتألهین در عرفان ابن عربی»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، سال چهاردهم، شماره ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.

مطالعه انتقادی نگاه کانت به آزادی

از منظر فلسفه اسلامی*

- علی انصاری بایگی^۱
- علی جلائیان اکبرنیا^۲
- داود حیدری^۳

چکیده

آزادی از مسائلی است که در مکاتب مختلف الهی و بشری مورد توجه بوده است. این مقوله از جمله در نظام اخلاقی و حقوقی فلسفه کانت و نیز آموزه‌های حکمی فلسفه اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. از آنجا که تأثیر آراء کانت در مسئله آزادی بر حکمت عملی حاکم بر دوران مدرنیته انکارناپذیر است، توجه به دیدگاه‌های او در این بحث می‌تواند شناخت بهتری نسبت به فلسفه عملی مدرن و نسبت آن با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان ایجاد کند. از این رو، مسئله اصلی نوشتار حاضر، مطالعه انتقادی نگرش کانت به مسئله آزادی و

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
(ali.ansari.1700@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (jalacyan@razavi.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (dheidari4@gmail.com).

محورهای فکری در نسبت با مبانی حکمی فلسفه اسلامی است. این مقاله با روشی تحلیلی - انتقادی، به واکاوی نگره کانت در این زمینه و مبانی او پرداخته و پس از آن با رویکردی تطبیقی، نسبت دیدگاه فلاسفه مسلمان را با او مورد سنجش قرار داده است. یافته‌های پژوهش حاکی از رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به کانت از دو جهت است: نخست، از جهت روش‌شناسی معرفتی در بحث همگرایی عقلانیت آزاد و دین؛ دوم، از جهت نقش آزادی در نظام حقوقی و مناقشه در جایگاه ارزشی آن. بدین سبب می‌توان این پژوهش را از جهت رویکرد فلسفی به مسئله و مطالعه دیدگاه کانت از منظر حکمت اسلامی دارای نوآوری تلقی کرد.

واژگان کلیدی: آزادی در فلسفه کانت، فلسفه اسلامی، قانون طبیعی، نقد فلسفه کانت، حکمت عملی.

مقدمه و طرح مسئله

ایمانوئل کانت^۱ از فیلسوفان مؤثر بر عصر مدرن و اندیشه‌های آن است. پس از تأکید هیوم^۲ بر تجربه‌گرایی افراطی و طرد ادراکات عقلانی از جریان تفکر، کانت به دفاع از خردورزی برخاست. مهم‌ترین نگاه‌های وی مربوط به بازشناسی عقل محض و صورت‌بندی ساختار ادراکات عقل عملی است. اگرچه کانت با فلسفه نظری‌اش بیشتر شناخته شده است، ولی در ساحت‌های عملی از جمله حقوق، سیاست و اخلاق نیز نظریه‌پردازی کرده است. وی مبتنی بر اندیشه‌های معرفت‌شناسانه و انسان‌شناختی خود، ساختاری نوین از فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست ارائه داد. فلسفه او، تأثیری شگرف بر بنیان‌های مدرنیته و تمدن کنونی غرب نهاد و گرایش‌هایی نوین در نظام اندیشه غرب به ویژه عرصه‌های عملی پدید آورد. از این رو، شناخت اندیشه‌های وی، تأثیری مستقیم در شناخت این تمدن و چگونگی تعامل با آن دارد. از دیگر سو، تحقیقات تطبیقی میان اندیشه‌های غربی و باورهای اندیشمندان مسلمان، زمینه را برای بازسازی بهتر و شکوفایی تمدن اسلامی فراهم می‌آورد؛ چرا که در پرتو این تحقیقات می‌توان به

1. Immanuel Kant.
2. David Hume.

خلأهای فکری و کاستی‌ها نائل شد و در پی آن، مانع بروز خطاهای فکری و عملی در تمدن‌سازی گردید.

از جمله بنیان‌های اندیشه کانت در نظام حقوق و اخلاق، مسئله آزادی است؛ اینکه آیا آزادی ارزشمند است؟ جایگاه آزادی در فلسفه عملی چیست و چگونه می‌توان اخلاق و حقوق را بر آن بنیان نهاد؟ پاسخ کانت به این مسائل، تأثیری بسزا در شکل‌گیری نظام فکری مدرنیته داشت. از این رو، موضوع اصلی نوشتار حاضر، تحلیل قرائت کانت از آزادی است که ضمن روشی تطبیقی، انتقادات فلسفه اسلامی از آن‌ها نیز گزارش و بررسی می‌شود.

بر این اساس، تحقیق حاضر را باید در چند سطح روش‌شناسی نمود؛ تحلیل اندیشه‌های کانت در فلسفه عملی که از روشی تحلیلی توصیفی بهره می‌برد، تطبیق اندیشه‌های کانت و باورهای فیلسوفان مسلمان که پیامد آن نگرشی انتقادی به کانت در مسئله آزادی است، توجه به مبانی معرفتی کانت که در انگاره او از آزادی اثرگذار بوده و باعث شده تا پژوهش حاضر در زمره تحقیقات بنیادین قرار گیرد.

از این رو، پس از طرح دیدگاه کانت درباره آزادی در فلسفه اخلاق و نیز بررسی نظریات او در این باره در فلسفه حقوق، گزارشی اجمالی از مبانی معرفتی اثرگذار بر این مسئله ارائه می‌شود تا در پی آن، انتقاداتی از نگاه فلسفه اسلامی طرح و بررسی گردد.

پیشینه پژوهش

در بیشتر تحقیقات، آزادی به عنوان مسئله‌ای حقوقی یا سیاسی مورد توجه است. با این حال، برخی پژوهش‌ها به مبانی و جایگاه آن در فلسفه حقوق، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق نیز توجه دارند. از دیگر سو، گستره اثرگذاری کانت بر فلسفه نظری و عملی غرب باعث شده تا پژوهش‌های مختلفی درباره دیدگاه‌های او صورت پذیرد. از این رو، باورهای او در مسئله آزادی نیز مورد توجه واقع شده و تحقیقاتی با رویکردهای فلسفه مضاف بدان پرداخته است، که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های کانت و مسئله آزادی (خاتمی، ۱۳۹۸) و نقد و بررسی نظریه‌های عدالت (واعظی، ۱۳۸۸) اشاره نمود. کتاب نخست، اگرچه به صورت مستقل و مبسوط به مسئله آزادی از نگاه کانت پرداخته است،

ولی فاقد جنبه انتقادی به آن است. کتاب دوم نیز در ذیل نظریه عدالت و ارتباط آن با آزادی، دیدگاه کانت را واکاوی کرده است.

همچنین طبق فحص نگارندگان، بخش مهمی از مقالات مرتبط با مسئله آزادی در دیدگاه کانت نیز به شرح ذیل می‌باشد که هر یک از جهتی با تحقیق حاضر متمایز است: «اختیار و آزادی در فلسفه کانت» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸)؛ «آزادی و اختیار از دیدگاه کانت» (برنجکار، ۱۳۹۱) و «نقش آزادی در فلسفه اخلاق کانت» (سیف، ۱۳۸۹).

دو تحقیق نخست، بیشتر رویکرد کلامی و هستی‌شناسی کانت به آزادی و اختیار را بررسی نموده و توجهی به تأثیرات دیدگاه او در حکمت عملی نداشته‌اند، ولی مقاله سوم دیدگاه کانت در آزادی را از منظر حکمت عملی بررسی نموده است؛ اما هیچ یک در بحث از دیدگاه کانت، رویکرد تطبیقی و انتقادی اتخاذ نکرده‌اند.

بنابراین عموم پژوهش‌ها، یا به ابعاد نظریه کانت در حکمت عملی توجه نداشته‌اند و یا فاقد رویکرد تطبیقی انتقادی با فلسفه اسلامی می‌باشند. با این حال می‌توان تحقیقاتی را یافت که در زمینه نقد و بررسی عقلانیت عملی کانت نگاشته شده‌اند؛ از جمله مقاله «نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت» (افلاطونی و ملایوسفی، ۱۳۹۵). لکن این پژوهش نیز اگرچه دارای رویکرد عملی و انتقادی است، ولی از منظر اندیشمندان فلسفه اسلامی به آن پرداخته است.

بر این اساس، تحقیق حاضر از چند جهت متمایز از تحقیقات پیشین است:

۱- توجه به تأثیر مسئله آزادی در دانش‌هایی همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست کانت؛ بر خلاف تحقیقاتی که رویکرد کلامی و هستی‌شناسی آزادی و رابطه آن با اراده الهی را کاویده‌اند.

۲- تمرکز بر گرایش فلسفی و معرفتی در انتقاد از اندیشه‌های کانت در مسئله آزادی؛ بر خلاف پژوهش‌هایی که تنها به جنبه‌های حقوقی دیدگاه او نظر کرده‌اند.

۳- استفاده از روش تطبیقی در نقد اندیشه‌های کانت؛ بر خلاف نگاشته‌هایی که صرفاً رویکرد توصیفی تحلیلی دارند.

۴- رویکرد انتقادی به دیدگاه کانت مبتنی بر مبانی و یافته‌های فلسفه اسلامی؛ بر خلاف پژوهش‌هایی که به مقایسه تطبیقی انتقادی میان دیدگاه کانت و دیگر اندیشه‌های

غربی پرداخته‌اند.

از این رو، تحقیق حاضر که سعی در تحلیل اندیشه کانت در مسئله آزادی در دو ساحت فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق دارد و نیز از آن جهت که به انتقادات وارده بر مبانی فکری او در این دو حوزه از منظر فیلسوفان مسلمان توجه کرده است و نیز از آن روی که گرایش این تحقیق بیش از آنکه حقوقی و فقهی باشد، گرایشی فلسفی است، می‌توان پیشینه نوشتار پیش رو را کم‌سابقه دانست.

۱. کانت و مسئله آزادی در فلسفه اخلاق

آزادی در اندیشه کانت، نقشی بنیادین دارد. او در فلسفه‌های اخلاق، حقوق و سیاست، از آزادی سخن گفته است. در فلسفه اخلاق، او عمل اخلاقی را در طبیعت یا عوارض و احوال آدمی جستجو نمی‌کند، بلکه منشأ بایسته‌های اخلاقی را صرفاً وظیفه برخاسته از عقل محض و مبتنی بر وظیفه می‌داند (راهنما، ۱۳۸۸: ۷۰). نگرش وظیفه‌گرایانه او در اخلاق، پیوندی وثیق با مسئله آزادی دارد. غایت‌گرایانی همچون ارسطو، افلاطون و... در صدد یک نظام اخلاقی بودند که سعادت بشر را تأمین کند؛ ولی کانت باور دارد که فعل اخلاقی، عمل مبتنی بر وظیفه است (کانت، ۱۳۶۹: ۵)، نه رفتار مبتنی بر پیامدها و نتایج (کانت و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸: ۱۴۷). بر این اساس، کانت نتایج دینی یا غیر دینی همچون سعادت‌مندی و آخرت‌گرایی را از اخلاق خارج می‌کند. او عقلی دانستن اخلاق را همراه با جدایی اخلاق از اندیشه و پیامدهای دینی و تجربی می‌داند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۰: ۱۶۷-۱۶۸).

همچنین از نگاه کانت، وظیفه اخلاقی مربوط به درون شخص است؛ یعنی کانت معیار وظیفه را اراده نیک و وجدان درونی بدون توجه به نتایج و پیامدها می‌داند (کانت، ۱۳۶۹: ۵).

این، همان جایی است که نظام اخلاقی کانت را با آزادی پیوند می‌زند. وی دخالت هر مفهومی مثل سعادت، رشد، تکامل و نیز آرمان‌های سیاسی و مذهبی و... را در تعیین و تشخیص وظیفه و اراده نیک بر نمی‌تابد و معتقد است که هر شخصی بدون اینکه مذهب، پیش‌فرض‌های خانوادگی، جامعه، بایسته‌های سیاسی و... دخالتی در

وجدان او داشته باشد، باید به تنهایی اراده نیک و وظیفه‌گرایی داشته باشد، وگرنه به وظیفه‌اش عمل نکرده است و اراده نیک ندارد؛ بلکه در واقع از طریق پیروی کردن از این امور، گونه‌ای از سودگرایی و منفعت‌طلبی را بروز می‌دهد؛ چرا که سامان‌دهی رفتار بر اساس اهداف شخصی یا عمومی، نوعی جلب سود و منفعت‌طلبی است. این، همان پیوند نظام اخلاقی کانت با مسئله آزادی است. به عبارتی، اگر آزادی از سیاست، دین و تجربه از نظام اخلاقی کانت گرفته شود، عقلانیت که مقوم اخلاق است نیز ستانده می‌شود.

شاید بتوان این نگرش کانت را در امتداد دغدغه او برای حفظ و احیاء نظام حقوق و قوانین طبیعی (به معنای عام آن، که شامل گزاره‌های اخلاقی هم می‌شود) دانست. از آنجا که وی از مدافعان مکتب حقوق طبیعی بوده، اندیشه‌اش هم در این راستا قرار دارد. شاخصه مکتب حقوق طبیعی آن است که در تشخیص و تعیین بایسته‌ها صرفاً به ذات اعمال نظر کرده و مداخله امور جانبی و به صورت خاص، اراده دولت‌ها و حاکمان را نمی‌پذیرد. لذا شاید بتوان گفت که کانت در صدد بود تا این شاخصه مهم از مکتب حقوق طبیعی را که از افسارگسیختگی اشخاص، جوامع و دولتمردان جلوگیری می‌نمود، در نظام اخلاقی و حقوقی‌اش پیاده کند. از این رو، از مداخله مفاهیمی که برخاسته از آرمان‌های سیاسی دولت‌هاست، جلوگیری می‌کند. این امر نسبت به دیگر امورات مثل مذهب، نگرش‌ها، ایده‌ها، سود، منفعت، توجه به نتایج و... هم صادق است. از این رو، کانت معتقد بود عملی اخلاقی است که بر اساس وجدان و اراده نیک، اما مشروط به آزادی باشد. این شرط برای جلوگیری از همین مداخلات پیش‌گفته است. از آنجا که کانت، توجهی ویژه به آزادی دارد، شاخصه وظیفه‌گرایی را قابلیت فراگیری آن می‌داند (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۹۳). در واقع، راهکار او برای تشخیص وظیفه این است که اگر بتوان یک عمل را به عنوان قانونی فراگیر ارائه کرد، آن عمل اخلاقی است. این امر در صورتی محقق می‌شود که هر شخص آزاد و بدون آنکه تحت تأثیر امور پیش‌گفته واقع شود، عملی را اراده کند؛ وگرنه توجه به پیامدها، نتایج و منافع امورات به سبب کثرت و تعددشان، مانع فراگیری یک قانون اخلاقی خواهد بود (حداد عادل، ۱۳۹۲: ۲۱۴).

۲. کانت و مسئله آزادی در فلسفه حقوق

کانت در حقوق نیز همانند اخلاق، آزادی را رکن اساسی بایسته‌های حقوقی می‌داند. از تفاوت اخلاق و حقوق مبنی بر درونی بودن بایسته‌های اخلاق و برونی بودن بایدهای حقوق، می‌توان دریافت که کانت چگونه آزادی را در نظام حقوقی هم دخالت می‌دهد. همان گونه که کانت، عمل نیک اخلاقی را مشروط به آزادی از سیاست، دولت، مذهب، منافع و... می‌داند، مشروعیت قوانین و حقوق را نیز در گرو رهایی و آزادی از شاخصه‌های مذهبی، سیاسی، سودجویانه و... می‌داند. در آزادی اخلاقی، هیچ شخصی نباید توسط گرایش‌ها، احساسات و نگرش‌ها محدود شود و در آزادی حقوقی نیز شخص نباید توسط دیگر افراد جامعه محدود شود. آنچه در اخلاق اهمیت داشت، صرفاً قصد و اراده آدمی و مرتبط با آزادی درونی بود تا بر اساس آن بتوان رفتار اخلاقی را از غیر اخلاقی تمییز داد؛ ولی در نظام حقوقی، اثرات رفتار آدمی بر دیگر مردمان و ارتباط آن با آزادی بیرونی افراد اهمیت دارد، بی‌آنکه توجهی به قصد و نیت یا آزادی درونی شده باشد. در اخلاق، آدمی بایستی کاری را قصد می‌کرد که بتواند آن را به صورت قانونی عام قرار دهد و برای دیگران تجویز کند؛ ولی در حقوق، خود عمل باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را به صورت قانونی عام و فراگیر قرار داد و برای دیگران تجویز کرد.

نظام حقوقی کانت بیش از اندیشه اخلاقی او به آزادی گره خورده است. در نظام اخلاقی، آزادی صرفاً در تشخیص وظیفه و تعیین عمل اخلاقی نقش داشت؛ ولی در نظام حقوقی علاوه بر اینکه آزادی، نقشی روش‌شناختی در تشخیص بایسته‌های مشروع دارد، نقش غایی در نظام حقوق و قوانین ایفا می‌کند؛ به این معنا که همه قوانین و ساختارهای حقوقی باید در امتداد آزادی افراد و برای تأمین آن باشد. آزادی از این جهت امری اجتماعی است. در حقیقت، پیوند حقوق و آزادی نیز نمودی از حقوق طبیعی است که کانت بدان باور داشت؛ چرا که در مکتب حقوق طبیعی، حسن و قبح اعمال برخاسته از ذات آن‌هاست و مداخله امور خارج از آن‌ها، با مشروعیت آن‌ها منافات دارد.

البته مقصود کانت، توصیف رفتارهای موجود انسان‌ها با گرایشی جامعه‌شناسی یا روان‌شناختی نیست؛ چرا که بسیاری افراد در اعمال خود آزادانه رفتار نمی‌کنند، بلکه بر اساس نتایج و پیامدهای آن، رفتار خود را سامان می‌دهند (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۹۳)؛ در نتیجه، رفتاری اخلاقی و قانونی ندارند؛ بلکه مراد کانت ارائه معیار و ملاکی برای رفتار اخلاقی و حقوقی است. این معیار آن است که نباید به بهانه سیاست، مذهب، نگرش، سود و... بر نظام رفتار قانونی و حقوقی برچسب نهاد و نباید به این بهانه، رفتار افراد را محدود به چهارچوبی خاص کرد؛ بلکه مشروعیت رفتارهای حقوقی و معیار اعمال اخلاقی، مشروط به آزادی است.

توجه کانت به آزادی در نظام حقوقی تا به حدی است که حتی عدالت اجتماعی نیز در نگاه او در امتداد آزادی قرار می‌گیرد؛ یعنی عملی را می‌توان عادلانه دانست که بر اساس آزادی باشد و آزادی دیگران را محدود نسازد. از نگاه او، عدالت در خدمت آزادی بیرونی و ابزاری است تا بهره‌مندی آزادانه افراد از حقوق و مواهب خود و نیز اراده آزاد آحاد مردم را تضمین کند (فولادوند، ۱۳۷۱: ۱۹۲). این نگاه از کانت، احیای تفکر لیبرالیستی در حوزه آزادی بود که منجر به ارزشمندی مطلق آزادی می‌شد. لذا حتی اگر کانت لیبرال به شمار نیاید، نگاهش به‌شماره‌های لیبرالیستی است (سالیوان، ۱۳۸۰: ۳۵). این نگرش در لیبرالیسم تا جایی است که همه ارزش‌ها در خدمت آزادی قرار می‌گرفت؛ ولی آزادی راهکاری برای رسیدن به مقصدی دیگر نیست، بلکه خود، ارزش نهایی و ذاتی است (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۸۲-۸۳).

البته در نگاه اول، ممکن است چنین انگاشته شود که چگونه عدالت، که مانع آزادی عمل افراد و سدّی بزرگ برای افسارگسیختگی است، می‌تواند عاملی برای حفظ و ترویج آزادی شود؟ لکن با تصویری که کانت از نظام سیاسی و مدنی مطلوب ارائه می‌دهد، این پرسش را پاسخ می‌گوید. توضیح آنکه آزادی در دو وضعیت قابل تصویر است: اول، وضعیت طبیعی که حقوق افراد قابل تضمین نیست و هر کسی که قدرت بیشتری داشته باشد، می‌تواند که حقوق دیگران را پایمال کند. در این صورت، آزادی چهره‌ای منفی دارد. دوم، وضعیت عادلانه که در آن حقوق آحاد جامعه تضمین می‌شود و آزادی هر فرد صرفاً بر اساس قوانین مشروع محدود می‌شود تا به آزادی

دیگران لطمه‌ای وارد نسازد (فولادوند، ۱۳۷۱: ۱۹۰). بر این اساس، شاخصه تشخیص عدالت از غیر آن، توافق اجتماعی آحاد جامعه بر خروج از وضع طبیعی و رسیدن به وضعیت عادلانه است؛ یعنی از آن جهت که توافق اجتماعی مبنای تشکیل جامعه سیاسی و وضع قوانین است، اگر قانونی همسو با توافق اجتماعی و در راستای خروج از وضعیت طبیعی نباشد، عادلانه و مشروع نیست؛ زیرا نمی‌تواند حقوق افراد را تضمین کند (کانت، ۱۳۹۳: ۱۶۲). از دیگر سو، خروج از وضعیت طبیعی نیز برای حفظ حقوق و آزادی‌های افراد است؛ چرا که در وضعیت طبیعی، هر لحظه ممکن است افراد آزادی عمل خود را از دست داده و نتوانند حقوق خویش را استیفا کنند. به عبارت دیگر، افراد جامعه آزادی خود را قربانی نمی‌کنند، بلکه آزادی همراه با توحش را با آزادی همراه با قانون تعویض می‌کنند (مجتهدی، ۱۳۸۶: ۲۸۴). پس شاخصه عدالت و مشروعیت، حفظ حقوق و آزادی‌ها خواهد بود. بر این اساس است که کانت عدالت را در امتداد آزادی قلمداد می‌کند. پیامد توجه کانت به آزادی در نظام حقوقی و مسئله عدالت، تبیین اصول آزادی مدنی و سیاسی و ارج نهادن به نظام سیاسی دموکراتیک (در برابر بربریت و استبداد) است. از نگاه کانت، ملاک مشروعیت قوانین، نه محتوای قوانین بلکه قانون‌گذار است؛ یعنی قانونی مشروع است که مبتنی بر آزادی سیاسی پایه‌گذاری شده باشد و آحاد جامعه در قانون‌گذاری آن دخالت داشته باشند. به بیان دیگر، رعایت عدالت در صورتی است که همه آحاد جامعه در نظام سیاسی و قانون‌گذاری دخالت داشته باشند تا در این صورت، امکان ضرررسانی به برخی از افراد جامعه منتفی شود (کانت، ۱۳۹۳: ۱۶۲).

گفتنی است که تا کنون آزادی در نظام اخلاقی و حقوقی کانت توصیف گردید. از آنجا که نگاه وی به آزادی مبتنی بر مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی خاصی می‌باشد، بایسته است که در ادامه به توضیح این مبانی پرداخته شود.

۳. مبانی معرفتی آزادی در نگاه کانت

نظام فکری کانت در اخلاق و حقوق، برخاسته از مبانی معرفتی است که پیوند وثیقی با هستی‌شناسی وی دارد. معرفت‌شناسی کانت در قرائت او از عقل‌گرایی تجلی

می‌یابد. کانت پس از دکارت^۱ و هیوم و با استفاده از اندیشه‌های آنان، عقل نظری و عملی را نقد کرد و در دو حوزه، نظریات اساسی خود را ارائه کرد:

۱- او ادراکات را به پیشینی و پسینی تقسیم کرد. ادراک پیشینی، آن چیزی است که برای دستیابی و تصدیق آن نیازی به تجربه نیست؛ ولی ادراکات پسینی، آن چیزی است که بر اساس تجربیات و نگرش‌های دیگر شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۶۹: ۵). او معتقد بود که احکام اخلاقی، پیشینی‌اند (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۲۱). نتیجه این نگاه، آزادی‌گرایی کانت در عرصه‌های اخلاق و حقوق بود. او معتقد بود که بنیان‌های اخلاقی و حقوقی را باید با عقل محض دریافت و عقل محض نیز باید مبتنی بر ادراکات پیشینی‌اش، گزاره‌های اخلاقی و حقوقی را تصدیق نماید. در حقیقت، او ابتدا سعی در رهایی و آزادی‌بخشی به معرفت بود تا در پرتو آن آزادی را در اخلاق و حقوق نیز طرح نماید.

تأکید کانت بر ادراکات پیشینی در عقلانیت باعث شد که وی به صورت ویژه نگرش‌های دینی برخاسته از وحی را از حوزه اخلاق و حقوق خارج کند؛ چرا که از نگاه او، معارف دینی و وحیانی از طریق عقل محض به دست نمی‌آید و عملاً معرفت نظری عقلانی به دین مسدود است (بخشایش، ۱۳۸۸: ۱۳۵). به عبارت دیگر، پیامد عقلانیت کانت، سکولار شدن اخلاق و حقوق است. البته این مطلب متوقف بر آن است که سکولاریسم، مفهومی عام به معنای جدایی دین از تمام ساحت‌های دنیوی و به طور خاص حوزه‌های غیر فردی از جمله سیاست، حقوق و اخلاق دانسته شود؛ نه آنکه تفسیر سکولاریسم منحصر به جدایی دین از سیاست قلمداد گردد.

سکولاریسم اخلاقی و حقوقی در نگاه کانت، به معنای انکار خدا و دین نیست؛ برخلاف مادی‌گرایان و دین‌گرایانی همچون نیچه،^۲ فروید^۳ و مارکس^۴ که اساساً مفاهیم مذهبی و دینی را غیر واقعی و یا موهوم می‌دانستند. شاهد بر این مدعا آن است که کانت اگرچه در حوزه نظر، ادله اثبات وجود خدا را مخدوش می‌داند، ولی به صراحت

1. René Descartes.
 2. Friedrich Wilhelm Nietzsche.
 3. Sigmund Freud.
 4. Karl Heinrich Marx.

از خدا در نظام اخلاقی خود سخن می‌گوید و خدا را به عنوان مجازات‌گر و پاداش‌دهنده‌ای معرفی می‌کند (درایتی و جهانی، ۱۳۹۴: ۱۸۶) که به اخلاق ضمانت اجرایی می‌دهد.

بنابراین از نگاه کانت، دین و معرفت وحیانی به معنای الهیات نظری و نیز آنچه وظایف انسان در برابر خدا را بیان می‌کند، نباید تأثیری در اخلاق بگذارد و منبع اعتبار گزاره‌های اخلاقی قلمداد شود (صانعیور، ۱۳۸۱: ۹۱).

بدین سبب می‌توان قرائت کانت از مکتب حقوق طبیعی و تأثیرات آن در اخلاق و حقوق را همسو با انگاره گروسوسوس^۱ دانست. وی نیز همانند کانت، دخالت گزاره‌های وحیانی در نظام حقوق طبیعی را بر نمی‌تابید. او بر خلاف آکویناس^۲ که حقوق طبیعی را امتدادی از قوانین الهی می‌دانست (هیدن، ۱۳۹۲: ۱۱۹/۱)، بخشی از قوانین الهی را در زمره قوانین موضوعه می‌داند که حقیقت آن وابسته به اراده خداوند است؛ ولی حقوق طبیعی را ناشی از ذات عمل می‌دانست نه اراده خداوند. به تعبیر دیگر، قانون طبیعی آن‌چنان لایتغیر است که حتی خداوند نیز نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد (Grotius, 2001: 9).

۲- بنیان دیگر اندیشه کانت در حوزه آزادی، تفکیک نومن از فنومن است. او باور داشت که آنچه در حوزه شناخت بشری قرار می‌گیرد، صرفاً پدیداری از واقعیت است (درایتی و جهانی، ۱۳۹۴: ۱۷۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۴۰/۶). تفکیک نومن و فنومن از یکدیگر باعث شد تا بسیاری از مسائل مابعدالطبیعه از نگاه کانت، امری غیر واقعی باشد؛ چرا که در شناخت عقلانی بشر حتی معرفت پیشینی‌اش، بسیاری مؤلفه‌ها مثل زمان و مکان دخیل هستند؛ لذا هرآنچه فرازمان و فرامکان است، برای عقل و تجربه قابل اثبات نیست (حداد عادل، ۱۳۹۲: ۲۱۰). از این رو کانت از حیث نظری، وجود عالمی غیر از جهان طبیعی را که برای آدمی پدیدار شده، منکر می‌شود و نیز باور به خدا را مخدوش می‌داند؛ هرچند از نظر عملی، از آن جهت که آدمی در زندگی مادی خویش ناگزیر از اخلاق است و اخلاق نیز مقتضی وجود مجازات و پاداش‌هایی است که در این جهان میسر نخواهد بود، به وجود خدا به عنوان پاداش‌دهنده یا مجازات‌گر باور پیدا می‌کند.

1. Hugo Grotius.

2. Tommaso d'Aquino.

به عبارت دیگر، وی خدا را به عنوان مبدأ عالم منکر است؛ ولی به عنوان غایت و منتهای طبیعت معتقد است.

با اینکه این باور کانت در حوزه‌های گوناگونی از جمله رونق نوعی پلورالیسم و نظریات جدید در فلسفه دین اثرگذار بود، ولی در حوزه آزادی درونی و بیرونی در عرصه‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی، تأثیر دوچندانی در سکولاریزه کردن اخلاق و حقوق داشت. این امر در حقوق بیش از اخلاق است؛ زیرا در نظام اخلاقی کانت، خداوند نقش حداقلی در سطح قضایی و جزایی دارد، ولی در ساختار حقوق و قوانین، کانت برای ضمانت اجرایی قوانین، نیازی به پاداش‌دهنده و مجازات‌گر ندارد. لذا در نظام حقوقی کانت، سخنی از خدا به میان نمی‌آید. اندیشه حقوقی کانت به دنبال آزادی اجتماعی است که حکومت ضامن آن خواهد بود نه خدا.

به نظر نگارندگان، تفکیک پدیدار از واقعیت در نگاه کانت، پیامد اساسی دیگری داشت که غیر مستقیم بر مسئله آزادی اثرگذار بود. دیدگاه کانت به نوعی بر دست‌نیافتنی بودن واقعیت تأکید داشت. این مهم موجب می‌شد که از نگرش او، نوعی نسبت معرفتی بلکه نوعی شکاکیت را نتیجه گرفت. هرچند خود کانت، این نتیجه را تصریح نکرده، بلکه اساساً با آن مخالفت نمود، ولی عملاً لازمهٔ سخنش قرائتی از نسبت معرفت بشری است.

نسبت معرفتی که در معرفت‌شناسی بررسی می‌شود، قرائت‌های گوناگونی دارد که برخی از آن‌ها مبتنی بر شکاکیت است. اندیشه کانت به سبب آنکه واقع را در دسترس بشر نمی‌داند، مقداری همسو با شکاکیت است.

نسبت و شکاکیت از آن جهت در مسئله آزادی اثرگذار می‌باشند که مهم‌ترین مانع برای آزادی اخلاقی و حقوقی، بایسته‌های ثابت، مطلق و کلی هستند که همواره به عنوان بنیان‌های اخلاق و حقوق معرفی می‌شوند. نمونه بارز این بایسته‌ها، قوانین مناسکی و برده‌دارانهٔ کلیسای کاتولیک در قرون وسطی بود که همواره اخلاق، سیاست و حقوق و دیگر عرصه‌های عملی زندگی بشر را بر اساس قوانین ثابت و مطلق مسیحیت کاتولیک ارائه می‌نمود. کانت با تفکیک نومن از فنومن، جزم‌انگاری کلیسای کاتولیک و موارد مشابه آن را به چالش کشید و در زمره منتقدان جدی کلیسا قرار گرفت (بخشایش).

۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۴۵). لذا او در کنار سکولار کردن اخلاق و حقوق، چنین وانمود کرد که هیچ‌گاه نمی‌توان به گزاره‌هایی قطعی، ثابت و مطلق در عرصه‌های مختلف از جمله اخلاق و حقوق پایبند بود.

به عبارت دیگر، نسبیّت معرفتی کانت، زمینه را برای نسبیّت اخلاقی هنجاری فراهم آورد که پیامد آن، ترویج و گسترش مقوله آزادی در حوزه اخلاق و حقوق است. نشانه این پیوند آن است که آزادی را همسو با شک‌گرایی که از جمله مبانی نسبیّت است، دانسته‌اند (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۰۳).

پیوند نسبیّت و آزادی، نه فقط در اندیشه کانت، بلکه در نگاه دیگر اندیشمندان لیبرال همچون جرمی بنتام^۱ و جان استوارت میل نیز به چشم می‌خورد. به باور جان استوارت میل:^۲ «ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم مطمئن باشیم عقیده‌ای که سعی در سرکوب آن داریم، عقیده‌ای غلط است» (ر.ک: میل، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶). «آزادی عقیده فقط به این دلیل مهر تأیید خورده است که ما را قادر می‌سازد حتی در مسائلی که کوچک‌ترین شکی در صحت آن‌ها نداریم، امکان خطا یا غلط بودن خود را بازشناسیم» (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۹۱). بنتام نیز با تجربه‌گرایی معرفتی و سودگرایی اخلاقی، به گونه‌ای از نسبیّت پایبند می‌شود و بر اساس آن، بنیان آزادی در لیبرالیسم را مستحکم می‌سازد.

البته به نظر می‌رسد انگاره کانت از آزادی و پیوند ناخواسته آن با نسبیّت، با اندیشه‌های بنتام و میل تفاوتی اساسی دارد. بنتام و میل از نظر معرفتی، تجربه‌گرا بودند و به سادگی می‌توانستند به نسبیّت باورمند باشند، چرا که تجربه در شرایط زمانی و مکانی متفاوت، می‌تواند گوناگون باشد؛ ولی کانت عقل‌گرا بود و خود را رئالیست می‌دانست. از این رو، کاویدن نسبیّت در اندیشه کانت دشوارتر است. به هر روی، کانت نیز با تفکیک پدیدار از واقعیت، به مسئله نسبیّت دامن زد که در مقوله آزادی اثرگذار بود.

بر این اساس، تفکیک نومن از فنومن و به تبع آن مسئله نسبیّت، از جمله مبانی کانت است که در مسئله آزادی تأثیرگذار بوده است.

1. Jeremy Bentham.

2. John Stuart Mill.

۴. فلسفه اسلامی و مبانی معرفتی اثرگذار بر قرائت کانت از آزادی

پس از بیان دیدگاه کانت در حوزه آزادی، بررسی نگاه فیلسوفان مسلمان به این مسئله به عنوان یکی از مسائل فلسفه عملی ضروری است. بر اساس آنچه گفته شد، نگرش کانت به مسئله آزادی از دو حیثیت قابل بررسی است: نخست از جهت روش‌شناسی معرفتی؛ دوم از جهت حکمت عملی. در جهت اول، کانت معتقد بود که آزادی، شرط اندیشه عقلانی در همه حوزه‌های فکری از جمله اخلاق و حقوق است. در جهت دوم نیز کانت باور داشت که آزادی در نظام حقوقی به عنوان بخشی از حکمت عملی، ارزش مطلق است. از این رو، مواجهه فیلسوفان مسلمان با نگرش‌های کانت در حوزه آزادی نیز باید از دو جهت پیش‌گفته بررسی شود.

اگرچه در جهت دوم سخن، تمرکز حکیمان مسلمان بر ابعاد نظری فلسفه موجب می‌شود که کمتر به مباحث عملی آن پردازند، تا جایی که برخی گمان به ناکارآمدی حکمت اسلامی در عرصه‌های عملی برده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۸۱)، لکن این به معنای نفی کارکردهای عملی فلسفه اسلامی نیست. اساساً فلسفه بدون برون‌دادهای عملی، ناکارآمد و عقیم خواهد بود (لکزایی، ۱۳۸۷: ۶۸/۱-۶۹). لذا برخی از اندیشمندان معاصر در سنت فلسفه اسلامی، از حکمت عملی غافل نشده و برخی از گزاره‌های آن را بررسی کرده‌اند.

۴-۱. آزادی و روش‌شناسی معرفتی

کانت با تقسیم گزاره‌ها به پیشینی و پسینی تأکید داشت که اصول عقلانیت نظری و عملی باید بر ادراکات پیشینی بنیان نهاده شود و مهم‌ترین شاخصه آن، آزادی اندیشه از دین، تجربه، احساس و... است. در فلسفه اسلامی نیز اساس اینکه عقلانیت نباید مشوب به اوهام باشد، مورد تأیید است و آزادی اندیشه از شروط عقلانیت است. اما به رابطه عقل و دین، نگرشی دیگر حاکم است.

فیلسوفان مسلمان معتقدند که دین به معنای مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۱). البته ممکن است که گاهی این مجموعه باطل و یا مخلوطی از حق و باطل

باشد؛ اما دین وحیانی که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند باشد، حق است (همان: ۱۱۲). این گزاره‌های وحیانی و برحق، هیچ تعارضی با عقلانیت نخواهند داشت. از این رو آزادی در فلسفه اخلاق و حقوق کانت که به عنوان شرط عقلانیت و تحت تأثیر نگرش او به وحی و عقل مطرح می‌شود، انگاره‌ای ناصواب است که چه بسا برخاسته از پس‌زمینه‌های او از حاکمیت و گزاره‌های مسیحیت و نارسایی‌های آن باشد. البته نگاه کانت با دین‌ستیزی همچون نیچه و حتی برخی نگرش‌های اسپینوزا^۱ نسبت به دین، تفاوتی بنیادین دارد. کانت در صدد ستیز با دین نبود؛ بلکه در روش‌شناسی معرفتی، سکولار بود و نهایتاً در حقوق، سیاست و اخلاق نیز سکولار به شمار می‌آمد. ولی در افرادی همانند نیچه (نیچه، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲)، نوعی دین‌ستیزی و در قرائت خاص اسپینوزا، گونه‌ای از وحی‌ستیزی را می‌توان مشاهده کرد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۲۷۳-۲۷۴).

فلسفه اسلامی مدعی هماهنگی و همسویی عقل و وحی است. این مهم تا جایی است که به برخی اندیشمندان فلسفه اسلامی، گرایش عقل‌گراییِ حداکثری در فهم دین نسبت داده شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۳۴۷). بدین‌سان چنین فیلسوفانی، هر گونه تعارض واقعی میان دین و عقل را برنمی‌تابند و معتقد به همسویی وحی و براهین عقلی هستند. این مسئله در نقاط مختلفی از سرزمین فلسفه اسلامی قابل مشاهده است؛ ولی نقطه اوج این هماهنگی در حکمت متعالیه ملاصدرا شکل گرفت. صدرالمتألهین در ذیل سخن از تجرد نفس به صراحت می‌گوید:

«شریعت و عقل با یکدیگر تطابق دارند. از ساحت شریعت الهی برحق به دور است که احکامش با معارف [عقلانی] یقینی و ضروری در تقابل باشد و فلسفه‌ای هم که قواعدش مطابق با کتاب و سنت نباشد، نابود باد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۳/۸).

لذا شهید مطهری درباره شخصیت صدرا می‌گوید:

«صدرا با ایجاد یک چهارراه، راه‌های عقل و وحی و مکاشفه را به هم متصل کرد» (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳/۲۳۵).

راز نگرش فلسفه اسلامی به عقل و رابطه آن با معرفت دینی برخاسته از وحی، این

1. Baruch Spinoza.

است که فیلسوفان اسلامی عقل را مدرک باطنی هر انسان برای کشف معقولات کلی می‌دانند. از دیگرسو، وحی را نیز افاضه معارف از عالم مجردات بر قلب انسان کامل می‌دانند. بر این اساس، معارف وحیانی اعم از آنچه مربوط به قواعد کلی هستی است و آنچه مربوط به جزئیات عالم تکوین یا تشریح است، هیچ‌گاه تعارضی با عقل نخواهد داشت؛ چرا که مفیض هر دوی آن‌ها واحد است. این دقیقاً نقطه تقابل فلسفه اسلامی و نظام اندیشه کانت است؛ چرا که کانت وحی و دیگر امور غیبی را مربوط به عالم واقع، و دستگاه فاهمه بشر را مربوط به پدیدار می‌داند، لذا ریشه و مبدأ معرفت وحیانی و عقلانی را واحد ندانسته و به تباین و گاه تعارض آن‌ها نظر داده می‌شود.

این در حالی است که حکمت اسلامی اعم از حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۸/۱)، مشاء (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۶۴/۵) و دیگران، مبدأ معرفت را نشئه مجردات و عالم غیب می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۹). بدین سان فلسفه اسلامی، مبدأ عقل و وحی را واحد می‌داند. اگرچه عقل یکی از قوای نفس و مربوط به باطن آدمی است، ولی به سبب تجردش از ماده، معلوماتش نیز مجرد است و مفیض آن‌ها نیز امری مجرد خواهد بود. بدین جهت عقل به عنوان مُدرک کلیات، با آن بخش از وحی که بیانگر قواعد کلی هستی است، تعارضی نخواهد داشت. نسبت به دیگر معارف وحیانی که عهده‌دار تبیین جزئیات تکوینی و یا تشریحات است نیز عقل شأنیت اظهارنظر و دخالت را ندارد تا تعارضی رخ دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵). بنابراین در جزئیات، تعارض و تناقضی رخ نمی‌دهد و در کلیات نیز میان عقل و وحی همسویی وجود دارد. از این رو، آزادی و رهایی عقل از دین که از جمله مبانی کانت در فلسفه اخلاق و حقوق است، مورد انتقاد جدی فلسفه اسلامی است.

در حقیقت، عقل بما هو عقل، مُدرک کلیات است و برای درک جزئیات نیازمند ابزار و کمک‌رسان است که حس، خیال، وهم و وحی از این قبیل هستند و بدون آن‌ها ناکارآمد است. برای مثال، عقل به صورت کلی درک می‌کند که وجود عالم خیر است یا اینکه تراحات موجود در عالم ماده موجب تحقق برخی شرور یا اموری است که برای حیات آدمی و سعادتش مضر است؛ اما برای تشخیص مصداق منافع و مضرات، گاهی اوقات نیازمند ادراک حسی یا تجربی و یا معارف وحیانی است تا بشر در پرتو

آن‌ها بتواند به مصداق‌شناسی مصالح و مفاسد پردازد.

البته آنچه از عدم تعارض عقل و وحی بیان شد، مربوط به ادراکات عقلی است که از نظر ماده مبتنی بر گزاره‌های بدیهی و یقینی، و از نظر صورت با رعایت قواعد منطقی باشد. در غیر این صورت، ادراکات عقلانی در زمره ادراکات خطایی خواهد بود و کاشفیتی از واقع ندارد؛ بلکه می‌تواند تعارضاتی با وحی پیدا نماید. در حقیقت، چنین معلوماتی اساساً در زمره معارف عقلی نیستند و عقلی دانستن آن‌ها مبتنی بر مجاز و تسامح است. وحی هم اساسش کاشفیت از واقع است و تعارضی با معقولات ندارد. اما آنچه که تحت عنوان گزارش راویان از کلمات انبیاء و اولیاء وجود دارد که احتمال خطای صدوری یا دلالی دارد، ممکن است گاه با معارف عقلانی تعارض نما باشد. در این مورد باید دقت داشت که این تعارض ناشی از وساطت امور خطاپذیر است، نه ناشی از نقصان وحی یا کاستی عقل.

به هر روی، رویکرد حکمای مسلمان نسبت به عقل و دین، نشان از آن دارد که بنای فکری اندیشمندان مسلمان به ویژه فیلسوفان و حکما بر عدم تعارض عقل و وحی است؛ بر خلاف کانت که خواسته یا ناخواسته تقابل علم و عقل با دین را دامن زده است. در نظام اندیشه اسلامی، عقلانیت با معارف وحیانی پیوند و همسویی دارد؛ در نتیجه، سکولاریسم اخلاقی و حقوقی (به معنای حذف وحی از منابع حکمت نظری و عملی و اکتفا کردن به عقلانیت صرف) که کانت در مسئله آزادی بدان باورمند بود، ناصواب است.

۴-۲. آزادی در فلسفه حقوق اسلامی

اندیشه کانت در حوزه آزادی و به طور خاص آزادی بیرونی، به گونه‌ای است که حتی عدالت را در ذیل آزادی می‌نگریست و معتقد بود که نمی‌توان به بهانه عدالت و برابری، آزادی را محدود کرد. از این رو، اندیشه او تأثیر شگرفی بر لیبرالیسم نهاد. اگرچه مسئله آزادی، ارتباط مستقیمی به فلسفه نظری ندارد و زمینه را برای انگاره بیگانگی آزادی با اندیشه فلسفی فراهم می‌آورد، لکن از آن جهت که فلسفه نظری، مبانی و مبادی حکمت عملی را فراهم می‌آورد، مسئله آزادی مورد توجه شارحان

حکمت اسلامی نیز بوده است.

از منظر ایشان، آزادی ارزشمند است و در کنار تربیت و امنیت، از ارکان استکمال آدمی به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱-۱۳)؛ لکن مسئله اصلی، جایگاه آزادی است و اینکه آیا آزادی ارزش برتر است یا خیر؟ آیا آن گونه که کانت معتقد بود، عدالت در ذیل آزادی معنا می‌یابد؟ به عبارت دیگر، آیا آزادی ارزشی است که دیگر ارزش‌های اخلاقی و بایسته‌های حقوقی باید در ذیل آن شکل گیرد و اعتبار کسب کند یا ارزشی میانی است که می‌تواند در تعامل، تعارض و تبادل با دیگر ارزش‌ها قرار گیرد؟ پاسخ این مسئله را می‌توان از نگاه حکیمان مسلمان به جایگاه آزادی بازشناخت. در این نگاه، آزادی بیش از آنکه موضوعیت داشته باشد، طریقت دارد؛ لذا ارزش مطلق و برتر نیست، بلکه ارزشی میانی و یکی از ارکان حیات و تکامل است (همان). از این رو، عدالت در ذیل آزادی معنا نمی‌یابد؛ بلکه اساساً آزادی حق است، ولی عدالت فراحق است؛ به این معنا که آزادی یکی از حقوق انسانی است و عدالت برای تنظیم نظام حقوق و قراردعی هر یک از حقوق در جایگاه خود می‌باشد. شاهد بر این ادعا، تعریف عدالت در نگاه اندیشمندان مسلمان به «وضع کل شیء فی موضعه» است (زنوزی، ۱۳۸۱: ۴۵۶) که اثر آن، «إعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۴). هویداست که واژه شیء در مفهوم عدالت، شامل حق نیز می‌شود. در نتیجه، عدالت به معنای جای‌گیری هر حق در جای خودش است و خودش از سنخ حق نیست؛ اثر عدالت یعنی وصول هر ذی‌حق به حق خویش نیز از سنخ حق نیست، بلکه از سنخ اجرای حق و تنظیم‌گر حقوق است. بر این اساس، عدالت بستری برای جای‌دهی حقوقی همچون آزادی در جایگاه خود است؛ نه اینکه خود حق باشد. همان‌گونه که عدالت به عنوان فضیلتی درونی در اندیشه اخلاقی فیلسوفان مسلمان، تنظیم‌کننده قوای نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸۸/۹)، در نظام اجتماعی، حقوقی و سیاسی نیز تنظیم‌کننده و ضامن اجزاء و ارکان جامعه و حقوق افراد آن است. بنابراین عدالت را نمی‌توان تابع آزادی به عنوان اصل برتر و مطلق قلمداد کرد.

در نظام عملی فلسفه اسلامی، آزادی تا زمانی ارزشمند است که در مسیر تکامل آدمی قرار گیرد. بنابراین آزادی ارزشی میانه، و تکامل و کمال‌گرایی ارزش نهایی است.

از این رو، حکیمان مسلمان نگرشی غایت‌گرایانه به اخلاق و حقوق دارند؛ در حالی که کانت در نظام اخلاقی خود با اعتقاد به وظیفه‌گرایی اخلاقی، غایت‌گرایی را طرد می‌کند. بدین سبب، کانت در انگاره خویش از آزادی، توجهی به غایت‌مندی آن ندارد، بلکه به برتری آن بر همه ارزش‌ها پایبند است؛ ولی فیلسوفان مسلمان چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرند. برای مثال، فارابی پس از تبیین مختصات مدینه فاضله بر اساس نگاه غایت‌گرایانه و سعادت‌مندانانه (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۶)، نظام سیاسی و حقوقی مبتنی بر آزادی را در زمره نظام‌های سیاسی جاهلانه و غیر فاضله قرار داده است (همان: ۱۱۴).

اساساً آزادی نمی‌تواند ارزشی مطلق قلمداد شود؛ چرا که آزادی مطلق و رهایی از همه چیز قطعاً برای بشر ممکن نیست و اجرایی نخواهد بود. حتی خود کانت در عین باور به آزادی، به قانون معتقد بود و همچون جان استوارت میل به صراحت از بازخواست اعمال مردمانی که به مصالح دیگران لطمه می‌زنند، سخن می‌گفت (میل، ۱۳۸۸: ۱۵۸). لیبرال‌های دیگر نیز برای آزادی حد و مرزی قائل می‌شدند؛ مبنی بر اینکه اگر آزادی شخص، آزادی دیگران را محدود سازد، فاقد اعتبار است (فولادوند، ۱۳۷۱: ۱۹۰). از این رو، برخی اندیشمندان مسلمان با بیان ملازمه آزادی و مسئولیت به نقد لیبرالیسم و آزادی مطلق پرداخته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۵۱۰).

افزون بر آنکه اندیشه آزادی‌محور کانت، ملتزم به قیودی است که باورهای او را با چالش مواجه می‌کند. کانت با تصویری که از توافق اجتماعی و وضعیت عادلانه ارائه می‌دهد، عملاً معتقد است ارزش آزادی به گونه‌ای است که جز آزادی نمی‌تواند آن را محدود کند؛ به این معنا که آزادی فردی تا جایی اعتبار و مشروعیت دارد که به آزادی دیگران ضرر نرساند. حال سؤال این است که ملاک محدودسازی آزادی یک فرد چیست؟ چرا آزادی دیگر افراد، اهمیتش به قدری باشد که بتواند آزادی برخی افراد را محدود کند؟ به عبارت دیگر، به چه سبب آزادی فرد و مشروعیت آن نتواند دلیلی برای محدودسازی آزادی دیگران باشد؟ مگر نه این است که ترجیح آزادی عده‌ای بر عده‌ای دیگر، ترجیح بدون مرجح است؟

اینجاست که فلسفه عملی اسلامی معتقد است که قانون و محدودگر آزادی، نمی‌تواند خود شخص یا اشخاص انسان باشد؛ چرا که این پرسش مطرح می‌شود تا

ملاک مشروعیت قوانین و رفتارهای انسانی را تعیین کند. پس رفتار آدمی و آزادی خواهی او خودش نمی‌تواند ملاک مشروعیت و قانونمندی باشد؛ بلکه چه بسیار رفتارها و قوانین انسانی که می‌توانند مشروع نباشند. آن کسی می‌تواند حدود آزادی را تعیین کند که بر تمام وجود انسان در همه ساحت‌های فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، جسمی و روحی احاطه داشته باشد. بر این اساس، با توجه به آنچه در مبانی انسان‌شناسی فلسفه اسلامی مبنی بر وجود ربطی انسان به حق تعالی در تکوین و تشریح بیان شده (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۵۸/۲) و نیز آنچه تحت عنوان تکلیف‌مداری انسان تبیین گردیده (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۴۱)، به وضوح می‌توان دریافت که از نگاه فیلسوفان مسلمان، حدود آزادی را باید در تشریح الهی جستجو کرد.

اینکه کانت تحت تأثیر اشکالات و خلأهای نظری و عملی کلیسای کاتولیک، از آزادی فکر، عقیده، عقل و عمل از دین سخن می‌گوید، اشتباهی بزرگ و تحت تأثیر انگاره کانت از دین و جایگاه آن است. آزادی در نظام اخلاقی و حقوقی کانت به سان بسیاری از دیگر اندیشمندان غربی، زاده آن است که او قرائت خاصی از دین ارائه داده و با تقسیم دین به طبیعی و آسمانی، آن را از الهیات نظری تفکیک کرده و ربط میان عقلانیت و دین را نیز مخدوش دانسته است (بخشایش، ۱۳۸۸: ۱۳۵، ۱۴۲ و ۱۵۷).

بنابراین انگاره کانت از آزادی در حکمت عملی به عنوان ارزش برتر و مطلق و نیز چگونگی و حدود آن، از جمله مسائل اساسی کانت است که مورد مناقشه فیلسوفان مسلمان است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان دریافت که انگاره کانت از آزادی و جایگاه آن، مورد انتقاد فیلسوفان مسلمان و اندیشه اسلامی است. این مهم، هم در تلقی روش‌شناسی عقلانی کانت قابل مشاهده است و هم در نظام حکمت عملی‌اش. آزادی روش‌شناختی کانت، نقش سهمگینی در سکولارسازی اخلاق و حقوق دارد که با مبانی فلسفه اسلامی و توجه فیلسوفان مسلمان به معرفت وحیانی در نظام اخلاقی و حقوقی ناسازگار است. آزادی در حکمت عملی کانت نیز موجب گسترش لیبرالیسم و دموکراسی گردید که

نتیجه آن، برتری مطلق آزادی بر همه ارزش‌ها حتی عدالت است؛ بر خلاف باور اندیشمندان مسلمان. اگرچه حکیمان مسلمان نیز همانند کانت به آزادی توجه داشته و آن را در فرایند حیات عملی انسان مؤثر می‌دانند، ولی آن را شرط کافی قلمداد نکرده‌اند. لذا هیچ‌گاه آزادی را به عنوان ارزش برتر و مطلق نپذیرفته‌اند؛ چرا که این تلقی موجب بازتعریف ارزش‌های دیگر در ذیل آن می‌شود و چنین انگاره‌ای ناصواب است. در حکمت عملی اسلامی، آزادی یکی از ارکان تکامل است، نه تمام آن؛ در نتیجه نمی‌توان ارزش‌های دیگر مثل تربیت، عدالت و... را در ذیل آن بازتعریف نمود. از این رو، توصیه می‌گردد که در پژوهش‌های مربوط به فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، به انگاره کانت از آزادی و رابطه آن با دیگر ارزش‌های عملی توجه شود تا در پرتو آن بتوان به شناخت دقیق‌تری از امتداد فلسفه کانت در حکمت عملی دست یافت. همچنین ضروری است که پژوهش‌هایی به میزان التزام کانت به اندیشه‌های خویش پردازد. از کانت در عین باور به آزادی، گزارش‌هایی مبنی بر ایده تفاوت حقوق سیاسی زن و مرد و... حتی گرایش‌های نژادپرستانه وجود دارد. این امور می‌تواند بیش از پیش اندیشه عملی کانت (به عنوان چهره‌ای اثرگذار بر مدرنیته) را نمایان سازد.

کتاب‌شناسی

۱. آریلاستر، آتونی، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ۱۳۶۷ ش.
۲. همو، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۳. افلاطونی، حمیده، و مجید مایوسفی، «نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت»، *فصلنامه حکمت معاصر*، سال هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۴. بخشایش، رضا، *عقل و دین از دیدگاه کانت*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.
۵. برنجکار، رضا، «آزادی و اختیار از دیدگاه کانت»، *فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی*، سال دوم، شماره ۴ (پیاپی ۸)، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۶. جمعی از نویسندگان، *تاریخ فلسفه اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت (بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت)*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۸. همو، *نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)*، تحقیق علیرضا روغنی موفق، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۹. حائری مازندرانی، محمدصالح، *حکمت بوعلی سینا*، چاپ سوم، تهران، حسین علمی و نشر محمد، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. حداد عادل، غلامعلی، *مقالات کانتی*، تهران، هرمس، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. خاتمی، محمود، *کانت و مسئله آزادی*، تهران، علم، ۱۳۹۸ ش.
۱۳. درایتی، مجتبی، و مجید جهانی، *سیری در تاریخ فلسفه غرب*، تهران، دانشگاه پارس، ۱۳۹۴ ش.
۱۴. راهنما، اکبر، *نقد تطبیقی تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، آبیژ، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. زنوزی، ملاعبدالله بن بیرمقلی باباخان، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. سالیوان، راجر، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. سیف، سیدمسعود، «نقش آزادی در فلسفه اخلاق کانت»، *دوفصلنامه متافیزیک*، دوره جدید، سال دوم، شماره‌های ۷-۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
۱۸. صانع‌پور، مریم، *خدا و دین در رویکردی اومانیستی*، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، «اختیار و آزادی در فلسفه کانت»، *فصلنامه نامه فلسفه*، سال سوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۸ ش.
۲۰. همو، *فلسفه فضیلت کانت*، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدجواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)*، تهران، کویر، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۲۵. فولادوند، عزت‌الله، «فلسفه سیاسی کانت»، *فصلنامه فرهنگ*، سال ششم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۱ ش.
۲۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (جلد ششم: از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. کانت، ایمانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹ ش.
۲۹. همو، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ چهارم، تهران، نقش و نگار، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. کانت، ایمانوئل، و منوچهر صانعی دره‌بیدی، «درس‌های فلسفه اخلاق»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ششم، شماره ۲۱، زمستان ۱۳۷۸ ش.
۳۱. لکزایی، شریف، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. مجتهدی، کریم، *افکار کانت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. محمدرضایی، محمد، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی (مجموعه سخنرانی‌های آیه‌الله مصباح یزدی در سال ۱۳۷۸ در کشور لبنان)*، ترجمه حسین علی عربی، تدوین محمدمهدی نادری قمی، چاپ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۳۵. همو، *کاوش‌ها و چالش‌ها (گفتارهایی از استاد محمدتقی مصباح یزدی در کانون بسیج اساتید دانشگاه علم و صنعت ایران)*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *آزادی معنوی*، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۳۷. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. میل، جان استوارت، *درباره آزادی*، ترجمه محمود صناعی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. نیچه، فریدریش، *این است انسان (چگونه آن می‌شویم که هستیم؟)*، ترجمه سعید فیروزآبادی، چاپ دوم، تهران، جامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۰. واعظی، احمد، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۴۱. هیدن، پاتریک، *فلسفه حقوق بشر*، ترجمه مهدی یوسفی و رضا علی‌میرزایی، زیر نظر محمدجواد جاوید، تهران، مخاطب، ۱۳۹۲ ش.
42. Grotius, Hugo, *On the Law of War and Peace*, Ontario, Batoche Books, 2001.

philosophers with him. The findings of this study suggest that the critical approach of Islamic philosophy to Kant is from two aspects; first: epistemological methodology in the discussion of the compatibility of free rationality and religion; second, in terms of the role of freedom in the legal system and conflict in its value position. Therefore, this research can be considered innovative in terms of philosophical approach to the problem and Kant's view from the perspective of Islamic ethics.

Keywords: *Freedom in Kant's view philosophy, Islamic Philosophy, Natural law, Critique of the Kantian philosophy, Practical science (ethics).*

such a way to solve the problems and dilemmas facing the philosophical explanation of Hashr and return toward God (Arabic: رجوع إلى الله). All levels of existence, from the inferior level to the superior level, refer to God Almighty based on this.

Keywords: *Mullā Ṣadrā, Resurrection toward God, Subordinate resurrection (Gathering), Independent resurrection (Gathering), Dilemma.*

A Critical Study of Kant's Approach to Freedom from the Islamic Philosophy Perspective

□ *Ali Ansari Baygi (PhD Student in Islamic Philosophy & Theology, University of Tehran)*

□ *Ali Jalaeian Akbarnia (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

□ *Davoud Heidari (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

Freedom is one of the issues that have been considered in different divine and human schools including the moral and legal system of Kant's philosophy as well as the teachings and doctrines of Islamic philosophy. Since the influence of Kant's ideas on the question of freedom on the practical science (ethics) prevailing in the era of modernity is undeniable and paying attention to his views in this discussion can provide a better understanding of modern practical philosophy and its relation to the thoughts of Muslim philosophers. Therefore, the main problem of this paper is the critical study of Kant's attitude to the issue of freedom and intellectual aspects in relation to the Islamic philosophy fundamentals is the main issue of this article. This study analyzes Kant's view in this field and his fundamentals by a critical analytical method and then with a comparative approach examines the relation between the views of Muslim

Analyzing the Subordinate Resurrection (Gathering) from the Perspective of Ṣadr al-Muti' allihīn and Facing Difficulties of Returning Toward God

□ *Sayyid Muhammad Mousavi Baygi* (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)

□ *Muhammad Taqi Rajaei* (PhD student in Islamic Philosophy & Theology)

□ *Mustafa Faqih Esfandiari* (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)

Mullā Ṣadrā has explained the resurrection (Arabic: معاد) and gathering (Arabic: حشر) based on his principles. The consequential (subordinate) and independent resurrection is one of the important and useful points in his explanation but which less attention has been paid to it. Ṣadr al-Muti' allihīn (Arabic: صدر المتألهين) himself did not mention the term “subordinate” and “independent”, but Muḥaqqiq Sabziwārī mentioned it in his commentary on al-Asfār al-arba'a (Arabic: الأسفار الأربعة). Ṣadr al-Muti' allihīn believes that gathering (Arabic: حشر) means to raise the level of existence and access to the upper world, which is possible with the essential progressive motion. All creatures in the world of nature have become progressed to the substantial motion and their order of existence is increased. This is their gathering they have reached. It is possible to accept a subordinate gathering for the creatures in addition to this kind of gathering which is independent. The effect is the same as the relation to the cause and exists in the order of the cause briefly and its cause is also related to its own cause and is present with it. The presence of the effect in the presence of the cause of the cause is called a secondary (subordinate) resurrection (gathering). We tried, in this article, to explain the issue of consequential and independence Hashr (resurrection or gathering) in

The issue of the temporal beginning of the cosmos is one of the challenging issues which, in addition to philosophy and theology, has attracted the attention of contemporary physicists, so that some of them have expressed metaphysical-theological reactions and even atheistic opposing in choosing their opinions. Reviewing of Stephen Hawking's works shows that he merely bases the physical rules that rely on the method of sensation and experience without the use of metaphysical and philosophical methods. Some metaphysical results such as temporal of beginningless have concluded the creation of cosmic and thereby denied the existence of God. The findings of the research in the present article which has been written by descriptive-analytical method and with philosophical approach indicate that Hawking's cosmic temporal of beginningless is consistent with the view of some philosophers such as Mullā Ṣadrā but Mullā Ṣadrā unlike Hawking does not conclude atheism and atheistic readings from cosmic temporal of beginningless. Some of Hawking's ontological concepts have led to fallacy of non-sequitur and lead to internal contradictions in philosophical discussions which in this article have been investigated and evaluated with the principles and fundamentals of transcendent theosophy or al-ḥikmat al-muta'āliyah (Arabic: الحكمة المتعالية). It has been concluded in the end that Mullā Ṣadrā considers the criterion of the cosmic need for cause as "possible" in transcendent theosophy and has concluded between the "cosmic temporal of beginningless" and "the existence of God."

Keywords: *Hawking, Temporal beginningless, Big Bang, Atheism, Transcendent theosophy or al-ḥikmat al-muta'āliyah (Arabic: الحكمة المتعالية).*

over doing and quitting. ‘Allama while distinguishing between rational explanation and scientific explanation, although accepted causal explanation in the field of scientific research, but does not limit it in explanation by reason; rather, by emphasizing the role of free will and human freedom, considering of the four factors of intrinsic (intrinsically) variable, intrinsically fixed, extrinsically variable and extrinsically fixed in scientific explanation. ‘Allama also, divides explanation into two stages before and after operation and introduces a priori explanation method as inductive and based on probability calculus and introduces posteriori explanation method as syllogistic. The present study, in addition to extract and adjust ‘Allama Ja‘fari’s theory in explaining action, explains three important challenges of normativeness (the quality or state of being normative), logical relationship and deviation in the chain of action that are discussed in causal theories and shows that these problems that based on analysis of human action and freedom of the will can be answered.

Keywords: *Explanation of practice, ‘Allama Ja‘fari, Rational and scientific explanation, Challenges of causal theory.*

A Critical Study of Stephen Hawking’s View of about the Inseparability Between “Cosmic Temporal of Beginningless” and “Atheism” Based on the Principles of Transcendent Theosophy

- *A. Mansouri Matak (PhD in Islamic Sciences Lecture Training, Instructor of Ferdowsi Univ. & Seminary)*
- *Fahimeh Shari‘ati (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Sayyid Majid Saberi Fathi (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

evidence of the verses and traditions and we have shown that a reasonable meaning from this ḥadīth can be presented by explaining the philosophical rule of: «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» [Indivisible Entity or God (Arabic: بسيط الحقيقة) is all things and it is none of them] and show that God is Indivisible Entity and He is the Infinite that pervasive of all their objects and perfections and none of them is outside of Him and none of the limits of possibility can be found in Him.

Keywords: *God is inside objects (Arabic: داخل في الأشياء), God is outside objects (Arabic: خارج في الأشياء), Indivisible Entity or God (Arabic: بسيط الحقيقة), Transcendent theosophy or al-ḥikmat al-muta'aliyah (Arabic: الحكمة المتعالية).*

‘Allama Ja‘fari’s Perspective on Rational and Scientific Explanation of Practice and Facing the Challenges of Causal Theory

□ *Hassan Lahoutian (PhD in Islamic Philosophy & Theology, Allameh Tabataba'i University)*

□ *Abdullah Nasri (Full professor at Allameh Tabataba'i University)*

How explaining practice which is the point of linking this new branch of philosophy with the philosophy of the humanities is one of the main questions of contemporary philosophy of practice. Some philosophers have explained this issue scientifically and based on the causal relation of reason to action (with practice) and others have attempted to rationalize it and interpret it differently from scientific explanation. ‘Allama Ja‘fari while analyzing human action and emphasizing the element of free will has tried to show that the voluntary action can be explained despite the dominance of the factor

is not significantly different from Avicenna's.

Keywords: *Existence distinction from essential substance, Avicenna, Thomas Aquinas, Existence, Nature, Essence, accident.*



Comparative Study of the Ḥadīth: “God Is Inside Objects...” (Arabic: داخل في الأشياء) and the Philosophical Rule of Indivisible Entity (Arabic: بسيط الحقيقة) from the Perspective of Transcendent Theosophy and Mysticism

- *Ramin Golmakani (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Sayyid Ali Delbari (Associate Professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *M. Gholami Jami (An MA student of Islamic Philosophy & Theology, Razavi University of Islamic Sciences)*

The ability of deduction, explanation, inference and defending of some knowledge is axiomatic and undeniable. A narrative (ḥadīth) about the relationship of the Truth (Arabic: حقّ تعالی) and things is narrated in the narrative, theological, philosophical and mystical books narrated by Imam Ali (as) that God “is not inside objects; not like entering of an object in another object and He is outside objects without exiting of object from an object” and without doubt, this word is not of the kind of mystery and has an understandable meaning for the audience. The question is what does it mean by God being inside or outside of things? Is it possible to interpret it using philosophical fundamentals or should it be left to understand it in the time of the presence and encounter with Ma‘ṣūm (Arabic: معصوم, the Infallible) In this article, we have mentioned while implicative and document reviewing of Ḥadīth and stating different words and interpretations, the

The essential substance (nature) by itself only consists of its own essence according to the principle of “existence distinction from nature”, which is considered among the most important principles of Avicenna’s metaphysics and the metaphysical element of existence in order to exist must be occurred on it from the outside and from the determinant cause. Ibn Sīnā (Arabic: ابن سینا, Avicenna) also, based on this principle, establishes the important principle of “the necessary existent distinction from the potential existent” and he explains the issue of creation and the proof of existence of God on the basis of these two principles. Some of Avicenna’s phrases in explaining the distinction of existence on nature have led to different interpretations of his word. Ibn Rushd (Arabic: ابن رشد, Averroes)’ reading is one of the most important of these readings which has become popular among medieval thinkers through translating his works and his followers. Avicenna considers the distinction of nature and existence to be external according to Averroes’ view and believes that existence, like accidental categories, affects the nature. However, attention in Avicenna’s phrases shows that his purpose of considering ascription of existence to subject as accidental means that existence is not a part of essence and essentials and it is occurred from external over essence and nature and not that the existence is occurred to the nature like categorical accidents. Thomas Aquinas, though influenced by Averroes, considers his principle of distinction to be different from Avicenna’s and in some minor cases is different from Avicenna but the examination of his works shows that he is influenced by Avicenna in the main framework of the principle of distinction and its explanation



cultural theory in terms of symbolic linguistic meanings. However, Abū Naṣr al-Fārābī (Arabic: أبو نصر الفارابي) defines civil science (political science) as a social theory about civic and followers and on the other hand, in the section of ‘Ilm al-lisān (Arabic: علم اللسان) of the book of Iḥṣā’ al-‘Ulūm (Arabic: إحصاء العلوم) and he explains civic and communities (Arabic: أمم ومُدن) in relation to language and the evolution of linguistic industries in more detail especially in chapter two of Kitāb al-Ḥurūf (Arabic: كتاب الحروف). The following research is an analysis of the relation between language, community and city (polis) in Fārābī philosophy and Fārābī’s explanation of civil science (political science) and the characteristics of cities and communities (ummahs) is expressed from his point of view in this article and then, the relationship between language, communities and cities in Fārābī’s view has been discussed. The result of this research is that Fārābī relates and links the evolution of communities with the development of linguistic techniques and arts and at some stage of development of linguistic techniques emphasizes the relationship between philosophy and religion and he uses the word nation (Arabic: ملة) instead of Ummah (Arabic: أمة) consequently.

Keywords: *Abū Naṣr al-Fārābī, Kitāb al-Ḥurūf (Arabic: كتاب الحروف), Language, Civil Science (Political Science), Theology, Jurisprudence.*

The Principle of “Existence Distinction from Essential Substance”: A Comparative Study of the Views of Avicenna and Thomas Aquinas

□ *Leila Kiankhan (Assistant professor at Avicenna Studies Dept., Iranian Research Institute of Philosophy)*

in the incompatibility between the temporal contingency (temporal origin) of the soul and its innate immateriality and emphasizes the idea of “corporeality of creation and the spirituality of continuance” (Arabic: جسمانية الحدوث وروحانية البقاء). The research is a comparative study and analysis of Islamic theology and transcendent theosophy in the problem of createdness of the soul (temporality of the soul). The difference between theological and philosophical approaches goes back to the ontological and anthropological principles of them. The theory of the soul corporeality creation in theology and philosophy in addition to sharing in some essential concomitants has different consequences such as differences in the criterion of personal identity. The soul corporeality creation from the perspective of Islamic theology and transcendent theosophy by an analytical and comparative method has been analyzed in this article and the intersection points and their distinction are highlighted in the principles and essential concomitants.

Keywords: *Createdness of the soul (temporality of the soul), Body, Corporeality of creation (Arabic: جسمانية الحدوث), Islamic theology, Transcendent theosophy or al-hikmat al-muta'aliyah (Arabic: الحكمة المتعالية), Substantial motion.*

The Role of Language in Fārābī Civil Science (Political Science)

□ *Muhammad Reza Qaemini* (Assistant prof., Dept. of Social Sciences, Razavi Univ. of Islamic Sciences)

Theories of the social sciences, after the development of philosophical linguistics in the twentieth century and the emergence and evolution of the schools of linguistic analysis, have also been proposed in relation to “language” and are also known as



stages i.e. Muhammadan Reality and apparent i.e. human instances of saints. Ibn 'Arabī also distinguished between the caliphate of Allah and the caliphate of Rasūl (Arabic: رسول, God's messenger) and introduced the caliphate of Allah as a political and scientific authority.

Keywords: *Shaykh al-Ṣaduq* (Arabic: الشيخ الصدوق), *Ibn 'Arabī* (Arabic: ابن عربي), *Khilāfa* (Arabic: خلافة, caliphate), *Wilāya* (Arabic: الولاية, guardianship).

A Comparative Study of the Physical Creation of Soul in Islamic Theology and Transcendent Theosophy

□ *Mostafa Azizi Alvijeh* (Associate professor, Dept. of Philosophy, Al-Mustafa International University)

One of the common topics of Islamic theology and transcendent theosophy or al-ḥikmat al-muta'āliyah (Arabic: الحكمة المتعالية) is the “physical creation of soul”. There are two incidental and original approaches in this regard In Islamic theology: the incidental approach considers the soul conditioned on moderate temperament in the body to be created (originated) and the original approach considers the soul like other bodies and considers it as an originated object in an absolute manner. The original view of the soul has also offered different interpretations about the mode of creation (origination): Being accident, sameness with perceptible (sensible) temple, being rarefied body (subtle body), the main part of the body and being indivisible part of soul. The main reason of theologians for creation based on the incompatibility of pre-eternity of the soul with attributes such as the Almighty and All-Powerful for God. In contrast, Mullā Ṣadrā believes

and citation of the subject and its method is based on a library method.

Keywords: *Manifestation, Single manifestation, Negation of appearance of others, Supplications, Self-unfolding of existence.*

A Comparative Comparison of Khilāfa (Arabic: خلافة, caliphate) from the Point of View of Shaykh al-Ṣaduq and Ibn ‘Arabī

□ *S. Muhammad Amin Derakhshani (PhD student in Islamic Philosophy, Allameh Tabataba'i Univ.)*

□ *Mahdi Azadparvar (Assistant professor at Al-Mustafa International University, Isfahan branch)*

The issue of Khilāfa (Arabic: خلافة, caliphate) has been interpreted and elaborated in various fields of religious teachings and a comparative study of these views and creating a dialogue between them will help to emerge new works and results. Although both Shaykh al-Ṣaduq (Arabic: الشيخ الصدوق) and Ibn ‘Arabī (Arabic: ابن عربي, Ibn ‘Arabī) consider the caliph to have two heavenly and earthly sides and the caliph was the political, scientific and spiritual authority of society but selecting and making this position in the world of appearance (manifestation) is by divine will and outside people’s choice and the caliph in reality is the mediator of grace and the cause of the world’s survival but the theological attitude of Shaykh al-Ṣaduq and Ibn ‘Arabī’s mystical tendency cause the differences between these two views, some of which are important and significant. For example, Shaykh al-Saduq considered the caliph to be derived from the divine attribute of “الاتصاف لأولياته من أعدائه” and to prevent the creation of determinism in the world but Ibn ‘Arabī introduced the caliph as the manifestation of the comprehensive name “Allāh” (Arabic: الله) and considered for the caliphate two real ranks and



In the intellectual system of Ṣadr al-Mutī' allihīn (Arabic: صدر المتألهين) and on the basis of principals such as the priority of existence and modulation of existence and most importantly the self-unfolding of existence and the rule of “بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها” [Indivisible Entity or God (Arabic: بسيط الحقيقة) is all things and it is none of them] is only a “single manifestation” in the universe and does not have manifestation except God himself and all manifestations are considered as the attributes and modes of being and consequently, the basis of existence which is based on the unity of the absolute, are all individuation, manifestation and appearance of that truth, i.e., the only existence of Him is considered and His manifestation and all things are the manifestation of that single and absolute Essence with a special mode. This attitude is present in many parts of the supplications of the Infallibles (as) (which is their direct, special and open communication is with the Lord), phrases such as: “My God, You are the Manifest (Evident, Outward or Ascendant) and there is nothing above You,” (Arabic: إلهي أنت الظاهر فليس فوقك شيء), “Oh, the Immanent in His Evident” (Arabic: يا باطناً في ظهوره), “I saw you appearing in everything” (Arabic: فرأيتك ظاهراً في كل شيء), “Will there be any appearance other than you?” (Arabic: أليكون لغيرك من الظهور), “Praise be to Allah, who has revealed Himself to His creatures because of His creation” (Arabic: الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه) etc. that along with proofs from the aḥādīth and verses of the Quran are indicative of this importance which leads to the strengthening of this Mullā Ṣadrā's view and will open the way to knowledge for those who want to know God Almighty. There is no precedent for this research

Fārābī's point of view and the answer to the question that: What is Fārābī's position in explaining the nature and determining the epistemological functions of fantasy (imagination)? We have explained, by analytic method and focusing on the analysis of the nature and functions of representative faculty and evidence of the role of fantasy (imagination) in the field of epistemology, the extent and the scope of fantasy in both formal and conceptual fields and the specific and general meaning of fantasy in these two fields of the fantasy in two formal and conceptual domains and the individual and universal meaning of fantasy in these two fields and we have shown that the general meaning of fantasy that belongs to the conceptual field of the faculty of fantasy, including a variety of argumentative (certain) and non-argumentative (problematic) cognitions. Fārābī's approach in explaining the scope of fantasy is based on the equivocal mode of man's cognitive levels and psychological, epistemological foundations and finally Fārābī's idealistic view, while Ibn Sīnā (Arabic: ابن سینا, Avicenna)'s approach relies more on his anthropological and epistemological theory.

Keywords: *Imaginal faculty, Functions of imagination, Fārābī philosophy, Epistemology of imagination.*

Examining Mullā Ṣadrā's Attitude to Deny the Appearance (Manifestation) of Non-God in Narrated Supplications and Narrative Documents

- *S. Morteza Hosseini Shahroudi (Full professor at Faculty of Theology, Ferdowsi Univ. of Mashhad)*
- *Abbas Javarehshkian (Associate professor at Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Hamid Esfandiari (PhD in Philosophy of Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad)*



of cyberspace is one of the positions of the followers of transcendent theosophy. The question of research is whether it is possible to analyze the philosophical principles of the power of cyberspace by relying on 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's theory of fictions. 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's theory of fictions has been explained as one of the answers to the above question in this research. The occurrence of any act by man depends on the fictitiousness of perceptions created in the mind according to this theory. The motive forces of human after knowing about the internal needs and in order to solve these needs, create estimative meanings that play a mediating role in the occurrence of act by human active (incentive) forces. Cyberspace, with its nature beyond the world of sense (sensory realm) and close to the imaginal world (realm of imagination), accelerates the process of creating these estimative meanings in the mind and influences human thoughts and acts by directing fictitious perceptions.

Keywords: *Cyberspace, Philosophy of cyberspace, Theory of fictitiousness, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī.*

The Analysis of Epistemological Functions of Imagination (Fantasy) from Fārābī's Point of View

□ *Zainab Barkhordari (Associate professor, Dept. of Islamic Philosophy & Theology, University of Tehran)*

□ *Sayyidah Mahdieh Poursaleh Amiri (PhD stud. in Islamic Philosophy & Theology, Univ. of Tehran)*

Faculty of fantasy (imagination) is one of the most important faculties of the internal sense and has different functions. The research and analysis of this faculty from the perspective of philosophers will help to determine its functions. The present research is the analysis of the epistemological functions of imagination from

Abstracts

The Explanation of the Philosophical Fundamentals of the Power of the Influence of Cyberspace Based on ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of Fictions

- *Hassan Owraei (Assistant professor at Islamic Central Science & Tech. Center of Imam Hossein University)*
- *Tahereh Kamalizadeh (Associate professor at Institute for Humanities & Cultural Studies)*
- *Maryam Sane’pour (Assistant professor at Institute for Humanities & Cultural Studies)*
- *Zohreh Mem’ari (PhD in Philosophy, Researcher of Philosophy, Institute for Humanities & Cultural Studies)*

The speed of the expansion of cyberspace and its high power among different individuals and communities is one of the important issues of today’s world. On the other hand, one of the operative conditions of transcendent theosophy or al-ḥikmat al-muta’āliyah (Arabic: الحكمة المتعالية) is the encounter of its followers with emerging questions new questions and providing answers and explaining the philosophical foundations of these problems. The philosophical analysis of the power of the influence

Table of contents

The Explanation of the Philosophical Fundamentals of the Power of the Influence of Cyberspace Based on ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of Fictions Hassan Owraei & Tahereh Kamalizadeh & Maryam Sane‘pour & Zohreh Mem‘ari	3
The Analysis of Epistemological Functions of Imagination (Fantasy) from Fārābī’s Point of View/ Zainab Barkhordari & Sayyidah Mahdieh Poursaleh Amiri	29
Examining Mullā Ṣadrā’s Attitude to Deny the Appearance (Manifestation) of Non-God in Narrated Supplications and Narrative Documents Sayyid Morteza Hosseini Shahroudi & Abbas Javareshkian & Hamid Esfandiari	51
A Comparative Comparison of Khilāfa (Arabic: خلافة, caliphate) from the Point of View of Shaykh al-Ṣaduq and Ibn ‘Arabī Sayyid Muhammad Amin Derakhshani & Mahdi Azadparvar	73
A Comparative Study of the Physical Creation of Soul in Islamic Theology and Transcendent Theosophy/ Mostafa Azizi Alvijeh	99
The Role of Language in Fārābī Civil Science (Political Science) Muhammad Reza Qaeminik	119
The Principle of “Existence Distinction from Essential Substance”: A Comparative Study of the Views of Avicenna and Thomas Aquinas/ Leila Kiankhan	145
Comparative Study of the Ḥadīth: “God Is Inside Objects...” (Arabic: داخل في الأشياء) and the Philosophical Rule of Indivisible Entity (Arabic: بسيط الحقيقة) from the Perspective of Transcendent Theosophy and Mysticism Ramin Golmakani & Sayyid Ali Delbari & Muhammad Gholami Jami	169
‘Allama Ja‘fari’s Perspective on Rational and Scientific Explanation of Practice and Facing the Challenges of Causal Theory/ Hassan Lahoutian & Abdullah Nasri	195
A Critical Study of Stephen Hawking’s View of about the Inseparability Between “Cosmic Temporal of Beginningless” and “Atheism” Based on the Principles of Transcendent Theosophy Ahmad Mansouri Matak (Gilani) & Fahimeh Shari‘ati & Sayyid Majid Saberi Fathi	219
Analyzing the Subordinate Resurrection (Gathering) from the Perspective of Ṣadr al-Muti‘allihīn and Facing Difficulties of Returning Toward God Sayyid Muhammad Mousavi Baygi & Muhammad Taqi Rajaei & Mustafa Faqih Esfandiari .	243
A Critical Study of Kant’s Approach to Freedom from the Islamic Philosophy Perspective Ali Ansari Baygi & Ali Jalaeian Akbarnia & Davoud Heidari	269
English Abstracts/ Muhammad Hossein Golyari	308

صاحب امتیاز: **فلسفه علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: رحمت الله کریم زاده سرچشمه

سردبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر حمیدرضا آیت اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر غلامرضا ابراهیمی مقدم / حجة الاسلام دکتر مصطفی اسفندیاری / دکتر فریدین جمشیدی مهر / حجة الاسلام سیدعلی حسینی شریف / حجة الاسلام دکتر محمدتقی رجائی / حجة الاسلام دکتر محمد سلطانیه / دکتر محمود صیدی / حجة الاسلام دکتر محمداسحاق عارفی شیرداغی / دکتر حسین غفاری / حجة الاسلام دکتر محمد مهدی کمالی / دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام دکتر رامین گلکانی / حجة الاسلام دکتر سیدمحمد مظفری / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم / حجة الاسلام دکتر سیدمحمد موسوی بایگی / دکتر محمدعلی وطن دوست / حجة الاسلام دکتر مهدی یعقوبی رافی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره ۹۲۲۵۲۲۹/۳ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در تارنماهای زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های فلسفه اسلامی

پاییز - زمستان ۱۴۰۱، شماره ۳۱



جانشین سردبیر
غلامعلی مقدم

کارشناس مسئول
اسماعیل شفیعی

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
<https://razavi.ac.ir>

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

***The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences***

Islamic Philosophical Doctrines

No. 31

Autumn 2022 & Winter 2023



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

R. Karimzadeh Sarcheshmeh

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

Gh.A. Moqadam

Expert in Charge:

E. Shafiei

Editorial Board:

Gh. R. Aavani (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

R. Akbarian (*Prof. at Tarbiat Modares University*)

H. R. Ayatollahi (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

Gh. H. Ebrahimi Dinani (*Prof. at Razavi University of
Islamic Sciences*)

A. Haghi (*associate professor at Ferdowsi University of
Mashhad*)

S. M. Hosseini Shahrudi (*Prof. at Ferdowsi University
of Mashhad*)

A. Khosrow Panah (*Prof. at Research Institute for
Islamic Culture and Thought*)

A. Kohansal (*associate professor at Ferdowsi
University of Mashhad*)

M. Mousavi Baygi (*associate professor at Razavi
University of Tehran*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: <https://razavi.ac.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com