

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل فلسفی حب از نگاه علامه طباطبائی؛ تبیین، بررسی و نقد

jahanfekrmostafa@yahoo.com

sharifi1738@gmail.com

M-mesbah@Qabas.net

bashiri@Qabas.net

مصطفی جهان فکر / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

احمدحسین شریفی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

ابوالقاسم بشیری / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

دریافت: ۹۹/۱۰/۱۷

چکیده

نقش و تأثیر «حُب» در فعل اختیاری فاعل مختار امری غیرقابل انکار است؛ اما فهم دقیق این مطلب در گرو طی مراحل از جمله تحلیل فلسفی حقیقت حب است. از معدود فیلسوفانی که در صدد تحلیل حب برآمده‌اند، علامه طباطبائی است. هدف ما در این مقاله، تبیین و بررسی دیدگاه علامه درباره حب با رویکردی تحلیلی - انتقادی است. از نگاه علامه طباطبائی «حب ارتباطی وجودی بین محب و محبوب است و چنین ارتباطی یک رابطه قائم به دو طرف است» و از اینجا نتیجه می‌گیرد که حب از آن جهت که حب است متوقف بر وجود شعور و آگاهی نیست و اینکه در برخی مصادیق، وجود آن منوط به وجود شعور است و ویژگی مصادیق مذکور است. همچنین علامه حب را حقیقتی مشکک می‌داند که در همه موجودات ساری است و معتقد است هر شیئی ذات خود را دوست دارد. اینکه «حقیقت حب منوط به شعور و آگاهی نیست» مورد اشکال است. حب، وجودی قائم به محب و گاه عین او است. تعریف علامه از حب، بر حب ذات صدق نمی‌کند و تحلیلش ناتوان از تبیین حب ذات است؛ بلکه چنین تصویری از حب، مستلزم انکار حب ذات است. البته حب حقیقتی ذات اضافه است و در مواردی که متعلق حب، با محب تغایر وجودی دارد وجود حب در گرو وجود عینی محبوب نیست؛ بلکه حصول نوعی آگاهی نسبت به محبوب برای حصول حب کافی است.

کلیدواژه‌ها: ارتباط وجودی، حب ذات، حب و ادراک، متعلق حب، علامه طباطبائی.

این پرسش که «حبّ چیست و چه ویژگی‌ها و احکامی دارد» از دیرباز مورد توجه بزرگان فلاسفه بوده است؛ به گونه‌ای که مسئله محوری افلاطون در رساله «ضیافت» (مهمانی) (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۷۷) و رساله «لوسیپس» (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۶۴؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۶۱-۸۲) همین مطلب است. ابن‌سینا در رساله «فی‌العشق» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۷) ضمن بحث از حب، به سر بیان آن در جمیع موجودات معتقد می‌شود و صدرالمآلهین نیز در جلد هفتم اسفار متعرض آن شده و ما در ضمن بررسی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی برخی از دیدگاه‌های او را بیان خواهیم کرد.

هرچند سابقه پرداختن به بحث حب، بسیار طولانی است، اما با وجود این، ابهامات و پرسش‌های بسیاری درباره آن وجود دارد. یکی از مهم‌ترین ابهامات در این باره، «چیستی حب» و «چگونگی تبیین فلسفی آن» است. با توجه به نقش محوری حب در صدور فعل از فاعل مختار و همچنین با توجه به جایگاه حب در علوم ارزشی، پرداختن به این بحث برای دستیابی به تحلیلی مناسب و صحیح از فرایند صدور فعل اختیاری و تدوین و فهم بهتر علوم ارزشی ضروری و لازم است. در میان فلاسفه اسلامی کمتر کسی را می‌توان یافت که مانند علامه طباطبائی به این مسئله پرداخته باشد؛ اما با وجود این، دیدگاه ایشان آن گونه که شایسته است مورد تبیین و تدقیق واقع نشده است. به نظر می‌رسد هرچند علامه تلاش نسبتاً خوبی برای تبیین آن انجام داده، ولی دیدگاه ایشان با اشکالاتی روبه‌روست. تحقیق حاضر ضمن ارائه تبیینی مستند از دیدگاه علامه درباره حب، آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

پرسش محوری این مقاله از این قرار است: «دیدگاه علامه درباره حب چیست و این دیدگاه تا چه اندازه پذیرفتنی است؟». برای رسیدن به این هدف ابتدا ضمن بیان تحلیل مصادیقی از حب توسط علامه، دیدگاه ایشان درباره چیستی حب و ویژگی‌ها و احکامی را که بر آن مترتب می‌دانند ذکر می‌کنیم و در ادامه به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. حب از نگاه علامه طباطبائی

علامه در دو کتاب فلسفی مشهور خود یعنی *بدایة‌الحکمة و نهایة‌الحکمة*، چندان که شایسته است به بحث فلسفی پیرامون حب نپرداخته، اما در تعلیقه بر *اسفار* و بخصوص در تفسیر *المیزان* به مناسبت‌هایی متعرض این بحث شده است. بر این اساس برای دستیابی به دیدگاه فلسفی علامه درباره حب، لازم است علاوه بر دقت در کتب فلسفی علامه، توجهی ویژه به تفسیر *المیزان* داشته باشیم تا بتوانیم برداشت دقیق تری از دیدگاه وی ارائه دهیم.

۱-۱. وجدانی بودن حب

علامه حب را برای انسان، حقیقی وجدانی می‌داند که وجود مصادیق مختلفی از آن مانند: حب غذا، حب زنان، حب مال، حب جاه و حب علم را بدون هیچ تردیدی در درون خود می‌یابیم و بیان می‌کند که کاربرد لفظ حب در این مصادیق، به نحو اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی.

ایشان در ادامه با طرح این پرسش که «آیا اختلاف میان این مصادیق حب، اختلافی نوعی است یا خیر»، می‌کوشد با دقت نظر در این مصادیق ضمن پی بردن به حقیقت حب، برای پرسش خود پاسخی ارائه کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰).

۱-۲. تحلیل فلسفی حب از طریق بررسی برخی مصادیق آن

علامه با تحلیل «حب غذا» در انسان چنین نتیجه می‌گیرد که محبوبیت غذا در انسان به سبب تعلق و ارتباط آن با فعل قوه‌ی غاذیه است به نحوی که اگر فعل این قوه و استکمال بدنی‌ای که انسان به وسیله‌ی این قوه از غذا کسب می‌کند نبود، غذا برای او محبوبیتی نداشت و از اینجا نتیجه می‌گیرد که در حقیقت حب، بین قوه‌ی غاذیه و فعل آن و لذتی است که برای قوه‌ی غاذیه هنگام صدور فعلش حاصل می‌شود (ر.ک: همان، ص ۴۱۰).

همچنین ایشان با تحلیل «حب به زنان» بیان می‌کند که در این مورد نیز در واقع حب به عمل جنسی (که اثر و کمال قوه‌ی جنسی است) تعلق می‌گیرد و تعلق آن به زنان در درجه‌ی دوم و به تبع تعلق آن به عمل جنسی است؛ همچنان که تعلق حب انسان به غذا در درجه‌ی دوم و به تبع اثر قوه‌ی غاذیه یا همان فعل تغذیه [و استکمال بدنی ناشی از آن] بود. بنابراین علامه نتیجه می‌گیرد که این دو حب (حب به غذا و حب به زنان) به امر واحدی بازمی‌گردند که عبارت است از: «ارتباط (تعلق) وجودی بین این دو قوه و بین فعل این دو قوه یا همان کمال فعلی آن دو قوه» (همان، ص ۴۱۰).

علامه در ادامه ضمن مطرح کردن این احتمال که امکان دارد حب، ارتباطی باشد که خاص دو قوه‌ی مذکور با فعلشان است و در غیر این دو قوه چنین ارتباطی وجود نداشته باشد، پاسخی در دفع احتمال مذکور بیان می‌دارد و آن اینکه: چون از طرفی ارتباط موجود بین این دو قوه و فعل آن دو (که حب نامیده می‌شود) اثری واحد در شیء واجد این ارتباط یا همان قوه دارد که عبارت است از جذب شدن قوه به سوی انجام فعل (در صورتی که قوه واجد آن فعل نباشد) یا جذب شدن قوه به سوی حفظ آن فعل (در صورتی که قوه واجد آن باشد) و از سوی دیگر مشاهده می‌شود که در ارتباط همه‌ی قوای ادراکی ما و افعال آن قوا، اثر مذکور وجود دارد به گونه‌ای که جمیع قوای ظاهری و باطنی دیگر (چه فاعله باشند و چه منفعله) چنین ویژگی‌ای را دارا هستند و همگی آنها فعل خود را دوست می‌دارند و به سوی آن جذب می‌شوند «و این نیست مگر به این سبب که افعال قوا برای آنها کمالاتی است که به وسیله آن، نقص و نیاز طبیعی قوا مرتفع می‌گردد» (ر.ک: همان، ص ۴۱۰) پس وحدت اثر این ارتباطات دلیل بر وحدت حقیقت آنهاست. بنابراین باید گفت حب حقیقت واحدی است که در هر قوه نسبت به فعل آن وجود دارد؛ از این رو این نتیجه حاصل می‌شود که: «حب انسان، ارتباطی خاص و جذب شدن آگاهانه‌ی خاصی بین انسان و کمال او است» (همان، ص ۴۱۰).

همچنین علامه می‌فرماید: با بررسی خواص و آثار حب روشن شده است که حب علاوه بر انسان، در سایر حیوانات نیز یافت می‌شود و سبب حب در آنها نیز این است که محب نسبت به فعل یا اثری که محبوب اوست یا فاعل است یا منفعل. همچنان که محب به تبع چنین ارتباط فاعلی یا انفعالی با آن فعل یا اثر، با هر چیزی که ارتباطی با فعل پیدا می‌کند مرتبط می‌شود (رابطه‌ی حبی می‌یابد). علامه بیان می‌کند که چنین معنایی درباره غیر انسان و حیوان - اگر استکمال یا

افاضه کمال (افاضه کمال مع شعور) آگاهانه‌ای در کار باشد - نیز صادق است (ر.ک: همان، ص ۴۱۰-۴۱۱).
 در پایان علامه می‌گوید: «از آنجاکه حب ارتباطی وجودی بین محب و محبوب است، چنین ارتباطی یک رابطه قائم به هر دو طرف است؛ بنابراین اگر معلولی که حب علتش به آن تعلق می‌گیرد موجودی باشعور باشد حب علت خود را در درون نفس خود - اگر دارای نفس و استقلال جوهری باشد - می‌یابد» (همان، ص ۴۱۱).

۱-۳. نتایج بحث

۱-۳-۱. حب ارتباطی وجودی است

«حب ارتباطی وجودی و انجذابی خاص بین علت مکمل (تکمیل‌کننده) و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل (جویای کمال) و یا شبیه به آن است»؛ از این رو انسان افعال خود را به سبب کمالی که به وسیله آن افعال برایش حاصل می‌شود دوست می‌دارد و همچنین به تبع محبتش به فعلش، آنچه که فعل در ارتباط با آن واقع می‌شود را نیز دوست می‌دارد؛ مانند غذایی که از آن تغذیه می‌کند یا همسری که از آن بهره جنسی می‌برد یا مالی که در آن تصرف می‌کند یا مقامی که به واسطه آن فایده‌ای به سوی خود جلب می‌کند یا نعمت‌دهنده‌ای که نعمتی به او می‌دهد یا معلمی که او را آموزش می‌دهد یا هدایت‌کننده‌ای که او را هدایت می‌کند یا یاری‌دهنده‌ای که به او کمک می‌کند یا جوینده علمی که از او علم می‌آموزد یا خدمتگزاری که به او خدمت می‌کند یا اطاعت‌کننده‌ای که از او اطاعت و پیروی می‌کند «و این موارد اقسامی از حب است که برخی از آنها طبیعی و برخی خیالی و برخی عقلی است» (ر.ک: همان، ص ۴۱۱).

۱-۳-۲. تشکیکی بودن حب و عدم انحصار تعلق آن به مادیات

با توجه به اینکه اولاً «حب رابطه‌ای وجودی است» و ثانیاً «وجود حقیقتی مشکک است». بنابراین «حب حقیقتی مشکک است»؛ به این معنا که دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف است. برای مثال رابطه وجودی‌ای که بین علت تامه و معلولش وجود دارد از جهت رتبه وجودی، از رابطه وجودی علت ناقصه با معلولش قوی‌تر است. همچنین کمال وجودی‌ای که متعلق حب قرار می‌گیرد یا به جهت آن حب به چیزی غیر آن تعلق می‌گیرد (مثل تعلق حب ما به مقامی که به واسطه آن به فواید و کمالاتی می‌رسیم یا مثل تعلق حب ما به منعمی که نعمتی را به ما می‌دهد) از جهت ضروری بودن و ضروری نبودن و از جهت مادی بودن یا مجرد بودن مختلف است. برای مثال فعل غذا خوردن یک فعل جوارحی است که به واسطه آن کمالی مادی برای بدن حاصل می‌شود برخلاف فعل آموختن که یک فعل جوارحی است و کمال حاصل از آن یک امر مجرد یا همان «علم» است که نصیب روح مجرد انسان می‌شود و روشن است که امر مجرد وجودی شدیدتر از امر مادی دارد. لذا این اعتقاد که حب تنها به امور مادی تعلق می‌گیرد، باطل است و به تبع آن دیدگاه‌هایی مانند این دیدگاه که حب به غذا، پایه و اساس همه محبت‌هاست و سایر محبت‌ها به آن بازمی‌گردد و این دیدگاه که ریشه همه محبت‌ها، محبت به عمل جنسی است به نحوی که سایر محبت‌ها به آن بازمی‌گردد نیز باطل است (ر.ک: همان، ص ۴۱۱).

۳-۳-۱. خداوند سبحان از هر جهت که ملاحظه شود شایستگی محبوب واقع شدن دارد

خداوند سبحان از همه جهات، اهلیت و شایستگی محبوب واقع شدن دارد؛ زیرا اولاً «خداوند متعال کمال نامتناهی است» و ثانیاً «هر موجود دیگری کمال متناهی است» و ثالثاً «متناهی در وجود خود وابسته به نامتناهی است». بنابراین «هر موجودی غیر از خداوند، در وجود خود وابسته به خداوند است» و این وابستگی وجودی موجودات به خداوند متعال، ذاتی وجود آنهاست و هرگز از وجود آنها زائل نمی‌شود و از طرفی وابستگی وجودی معلول به علت، یک رابطه وجودی است و بیان شد که رابطه وجودی، همان حب است در نتیجه باید گفت که همه موجودات نسبت به خداوند متعال یک حب ذاتی و ضروری دارند. همچنین خداوند متعال نعمت‌های بی‌شماری از جهت تعداد و مدت به ما داده است. بنابراین همان‌گونه که هر نعمت‌دهنده‌ای را به جهت نعمت‌هایی که به ما داده است دوست می‌داریم خداوند متعال را نیز دوست داریم (ر.ک: همان، ص ۴۱۱).

۳-۳-۴. محبت خداوند به ذات خودش و به تبع آن به آثارش

با توجه به اینکه: «حب رابطه‌ای وجودی است» و «هستی روابط وجودی، خارج از وجود موضوع خود و تنزلات آن موضوع نیست»، در نتیجه «هر شیئی ذات خود را دوست دارد» و از طرفی همان‌گونه که قبلاً بیان شد «هر موجودی آنچه را که با محبوبش مرتبط می‌شود به تبع محبوبش دوست دارد». بنابراین اولاً «خداوند ذات خود را دوست دارد» و ثانیاً «خداوند سایر موجودات را - که آثار او هستند و در وجود خود وابسته به اویند - نیز دوست دارد». پس حب خداوند به مخلوقاتش به تبع حب او به ذاتش است، برای مثال خداوند مخلوقاتش را دوست دارد؛ چون پذیرای نعمت‌های اویند و چون هدایت او را می‌پذیرند (ر.ک: همان، ص ۴۱۱).

۳-۳-۵. منوط نبودن حب به شعور و علم

اینکه در مصادیقی از حب - که مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت - وجود حب منوط به وجود شعور و آگاهی بود، ویژگی مصادیق مذکور است؛ به این معنا که حقیقت حب از آن جهت که حب است متوقف بر وجود شعور و آگاهی نیست؛ زیرا تعلق و وابستگی وجودی‌ای که حقیقت حب است در گرو وجود شعور و آگاهی نیست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که قوا و مبادی طبیعی‌ای که فاقد شعور و آگاهی‌اند نسبت به آثار و افعال خود محبت دارند (ر.ک: همان، ص ۴۱۲).

۳-۳-۶. سریان حب در جمیع موجودات

«از آنچه گذشت این نتیجه حاصل می‌شود که حب حقیقی است که در همه موجودات ساری است» (همان، ص ۴۱۲).

۲. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره حب

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه از چند جهت قابل نقد است. برای روشن شدن مطلب لازم است هریک از این نکات جداگانه بررسی شود. در ادامه ضمن بیان نکات موردنظر، به نقد و بررسی هریک از آنها می‌پردازیم.

۲-۱. بررسی رابطه وجودی و قائم به طرفین بودن حب

این سخن علامه که فرمودند: «از آنجاکه حب ارتباطی وجودی بین محب و محبوب است چنین ارتباطی یک رابطه قائم به هر دو طرف است؛ بنابراین اگر معلولی که حب علتش به آن تعلق می‌گیرد موجودی باشعور باشد حب علت خود را در درون نفس خود - اگر دارای نفس و استقلال جوهری باشد - می‌یابد» (همان، ص ۴۱۱). و همچنین برخی دیگر از سخنان ایشان از جمله این سخن که: «حب ارتباطی وجودی و انجذابی خاص بین علت مکمل (تکمیل‌کننده) و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل (جویای کمال) و یا شبیه به آن است» (ر.ک: همان، ص ۴۱۱)؛ ظاهر در این معناست که: «حب، یک رابطه وجودی قائم به طرفین (محب و محبوب) است».

به نظر می‌رسد این مدعای علامه، سخن قابل قبولی نیست؛ زیرا اگر بگوییم حب یک ارتباط وجودی قائم به طرفین است، آن‌گاه نباید حب به امر عدمی تعلق بگیرد و همیشه باید محبوب امری موجود باشد؛ درحالی‌که طبق بیان خود علامه که می‌فرماید: «یأی المحب مفارقة المحبوب إذا وجده و یمیل إلیه إذا فقده» (صدرالمآلهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۱)، تعلیقه علامه طباطبائی) حب به امر مفقود نیز تعلق می‌گیرد. توضیح اینکه براساس این سخن او باید گفت: «میل»، به امری که اولاً محبوب است و ثانیاً مفقود است تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر محبوب موجود باشد محب از مفارقت آن ابا دارد و اگر امری مفقود باشد محب، مشتاق و مایل به وصول به آن است.

همچنین علامه در جایی دیگر می‌نویسد: «فالتخیر محبوب مطلقاً، مشتاق إلیه إذا فقد» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۵۳)؛ به این معنا که: «خیر به طور مطلق (چه موجود باشد و چه مفقود) محبوب است، اما هنگامی که مفقود باشد مورد اشتیاق است». استاد فیاضی در توضیح عبارت ایشان نوشته است: «أی: فإن الخیر محبوب سواء كان موجوداً أم مفقوداً، ویطلبه الإنسان إذا كان مفقوداً. ففي کلامه إشعار إلی ما بین الحب والشوق من الفرق من جهة المتعلق، حیث إن الحب یتعلق بالموجود والمفقود، والشوق لا یتعلق إلا بالمفقود» (همان).

ممکن است گفته شود مفقود بودن محبوب لزوماً به این معنا نیست که محبوب امری معدوم است، بلکه چه بسا موجود باشد، اما محب در هجران او باشد و وصالش برای او محقق نشده باشد که در این صورت می‌گوییم اولاً مفقود بودن گاه به سبب موجود نبودن محبوب است و همین برای اثبات مدعای ما کافی است و ثانیاً حتی اگر مفارقت به معنای هجران محب از محبوب باشد باز هم با قیام وجود حب به وجود محب و محبوب منافات دارد؛ چراکه مفارقت دو وجود از هم، به معنای عدم اتحاد وجودی بین آنهاست؛ بنابراین چگونه در وجود حب که همان وجود رابط قائم به طرفین است اشتراک و اتحاد وجودی دارند؛ همچنان‌که علامه می‌گوید: «أن تحقق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الاتحاد الوجودی بینهما، وذلك لما أنه متحقق فیهما غیر متمیز الذات منهما ولا خارج منهما، فوحدته الشخصية تقضى بنحو من الاتحاد بینهما» (همان، ج ۱، ص ۱۲۶).

همچنین علامه درباره وجود رابط می‌گوید: رابط همواره امری وجودی است و طرفین آن نیز حتماً امری وجودی است: «أن العدم لا یتحقق منه رابط، إذ لا شئیة له و لا تمیز فیہ» (همان، ج ۱، ص ۱۲۸) و «لا معنی لقیام عدم بعدمین أو بوجود وعدم ولا شئیة له ولا تمیز» (همان).

بنابراین هرچند در وجودی بودن حب شکی نیست، اما اینکه آن را وجودی قائم به طرفین بدانیم مطلب صحیحی نیست؛ بلکه حب، وجودی قائم به محب و گاه عین محب است؛ هرچند به سبب اینکه (مانند علم) ذو اضافه است، متعلقی دارد و متعلق آن می‌تواند وجودی غیر از وجود محب باشد؛ اما در این موارد وجود حب همانند وجود علم (که فقط قائم به وجود عالم است) تنها قائم به وجود محب است و برای تحقق آن، نسبت به وجود محبوب فقط حصول نوعی آگاهی و شناخت کافی است و تحقق عینی محبوب لازم نیست.

درواقع براساس آنچه علامه در *نهایة الحکمة* گفته است، برای حصول حب به یک چیز، کافی است خیر بودن آن برای خود را درک کنیم: «إذا تم العلم بكون الفعل خيراً، أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل؛ فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد» (همان، ج ۴، ص ۱۱۵۳). به بیان دیگر، برای حصول حب به یک چیز، کافی است بدانیم تحقق آن برای ما خیر است، ولو اینکه ادراک ما از آن، ادراکی حصولی و حتی قبل از تحقق یا بعد از تحقق آن باشد؛ به نحوی که آن شیء در زمان ادراک یا اصلاً موجود نباشد و یا اگر موجود است اتصال وجودی میان وجود او و محب برقرار نباشد.

همچنین اگر حب را یک رابطه وجودی قائم به محب و محبوب بدانیم، آن‌گاه نمی‌توانیم حب به فعل اختیاری و فواید مترتب بر آن را از مقومات تحقق فعل بدانیم؛ زیرا بنا بر این دیدگاه که حب رابطه وجودی‌ای قائم به طرفین است، وجود حب منوط به وجود محبوب است و محبوب در محل بحث ما فعل اختیاری و فواید مترتب بر آن است و از طرف دیگر تحقق فعل اختیاری و فواید مترتب بر آن منوط به حصول حب به آنهاست؛ چراکه معنای مقوم بودن حب برای آنها چیزی جز این نیست. این در حالی است که علامه نیز حب به فعل را از مقومات آن دانسته است.

البته علامه (برخلاف مشهور) مبدئیت علم و شوق و اراده را برای حصول فعل اختیاری نمی‌پذیرد و مبدأ و علت فاعلی فعل اختیاری را نفس فاعل مختار می‌داند، اما در عین حال وجود علم و شوق و اراده را برای تتمیم فاعلیت نفس لازم می‌داند:

المبدأ الفاعلی لأفعال الإنسان الإرادية بما أنها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنه فاعل علمي. والعلم متمم لفاعليته يميز

به الكمال من غيره. ويتبعه الشوق، من غير توقف على شوق آخر أو إرادة. وتتبعه الإرادة بالضرورة، من غير توقف على

إرادة أخرى؛ وإلا لتسلسلت الإرادات. فعد الإرادة علة فاعلية للفعل في غير محله. وإنما الإرادة والشوق الذي قبلها من

لوازم العلم المتمم لفاعلية الفاعل (همان، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۶؛ همچنین ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۳).

از آنجاکه صدور فعل از فاعل بدون تتمیم علیت او ممکن نیست، پس از نظر ایشان نیز تحقق فعل اختیاری منوط به تحقق علم و شوق و اراده نسبت به آن است؛ بنابراین از نگاه او نیز علم و شوق و اراده قوام‌بخش فعل اختیاری است و از طرفی دانستیم که بنا بر دیدگاه علامه شوق به امری محبوب تعلق می‌گیرد که مفقود است؛ همچنان که *استاد فیاضی* در توضیح عبارت علامه بیان می‌کند: «والشوق هو نزوع النفس إلى الشيء، وهو من ثمرات الحب وأثاره» (همان، ج ۴، ص ۱۱۵۶). در نتیجه پذیرش توقف حصول فعل اختیاری بر شوق، به معنای پذیرش توقف حصول آن بر حب نیز می‌باشد.

براساس آنچه بیان شد اگر حب رابطه‌ای وجودی باشد که علاوه بر وجود محب، قائم به وجود محبوب نیز باشد و از طرفی صدور فعل اختیاری بر حصول حب فاعل به فعل یا آثار آن متوقف باشد به دور در علل منجر خواهد شد و چون دور در علل باطل است؛ بنابراین یکی از دو امر مذکور باطل است و از آنجاکه در صحت امر دوم (توقف

صدور فعل اختیاری بر حصول حب فاعل به فعل یا آثار آن) جای تردید نیست پس امر اول (حب رابطه‌ای وجودی است که علاوه بر وجود محب، قائم به وجود محبوب نیز است) باطل است.

بطلان امر دوم بخصوص با دیدگاه علامه که می‌گوید: «هذا الميل والانعطاف [اللازم لتصديق الفاعل بكون أحد جانبي الفعل و الترك كمالاً له] إلى أحد الطرفين هو الذي نسيمه اختياراً، ونعد الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً» (همان، ج ۳، ص ۶۷۲). روشن است. براساس این عبارت باید گفت علامه معتقد است ملاک اختیاری بودن فعل، «ترتب صدور فعل بر حب فاعل به آن» است؛ از این رو/استاد فیاضی با اشاره به همین عبارت علامه می‌گوید: «إن الملاك في اختيارية الفعل استناده إلى حب الفاعل بعد علمه؛ وإن شئت فقل: هو كون الفاعل ماثلاً إليه منعطفاً نحوه، كما مر من المصنف قدس سره التصريح بذلك في الفصل السابع من هذه المرحلة» (همان، ج ۳، ص ۷۲۸).

همچنین با توجه به این سخن که «حب ارتباطی وجودی و انجذابی خاص بین علت مکمل و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۱۱) و با توجه به سخن دیگر علامه که می‌فرماید: «اگر معلولی که حب علتش به آن تعلق می‌گیرد موجودی باشعور باشد حب علت خود را درون نفس خود (اگر دارای نفس و استقلال جوهری باشد) می‌یابد» (همان، ج ۱، ص ۴۱۱)؛ ممکن است گفته شود مقصود علامه از اینکه حب را رابطه‌ای وجودی دانسته، این است که حب، چیزی جز همان رابطه‌ی علیت - که میان علت و معلول برقرار است - نیست؛ اما در این فرض نیز می‌توان اشکال کرد که اولاً رابطه‌ی علیت یک اضافه‌ی اشراقی است و بنابراین نمی‌توان آن را قائم به دو طرف دانست و ثانیاً در این صورت محبوب نمی‌تواند امر مفقود باشد.

همچنین ممکن است ادعا شود مقصود علامه این است که حب، انجذابی میان علت و معلول است که از لوازم رابطه‌ی علیت است. در این صورت نیز می‌توان اشکال کرد که اولاً تعلق حب به امر مفقود بی‌معناست؛ زیرا رابطه‌ی علیت فقط میان دو وجود معنا دارد و ثانیاً چون میان شیء و خودش رابطه‌ی علیت محقق نمی‌شود. بنابراین حب ذات نیز محقق نخواهد شد. اشکال دیگر اینکه: اگر حب را یک رابطه‌ی وجودی قائم به طرفین یا به نوعی از لوازم رابطه‌ی علیت یا عین آن بدانیم آن‌گاه لازم می‌آید صفت حب خداوند نسبت به مخلوقات را صفتی اضافی بدانیم که اتصاف خداوند به آن متوقف بر وجود مخلوقات است؛ بنابراین باید مرتبه‌ی ذات را از چنین صفتی خالی بدانیم و با پذیرش این فرض دیگر نمی‌توانیم حرکت حبی (حب خداوند به اظهار و تکمیل مخلوقات) را سبب خلق مخلوقات بدانیم؛ چون در این صورت تحقق حب خداوند به مخلوقات منوط به خلق آنهاست و از طرف دیگر خلق مخلوقات از جانب خداوند سبحانه منوط به وجود حب خداوند به آنهاست و این مستلزم دور است.

البته منکر این مطلب نیستیم که در موارد زیادی وجود حب، وجودی رابط و قائم به غیر است، ولی وجود آن به نحو اضافه‌ی اشراقیه و قائم به طرف واحد (محب) است؛ هرچند حب نیز مانند علم، حقیقتی ذات اضافه و ناظر به متعلقی است، اما اولاً متعلق مذکور در برخی مصادیق آن می‌تواند از حیث وجودی با وجود محب وحدت داشته باشد و تغایر محب و محبوب تنها تغایر حیثیتی باشد و ثانیاً در مواردی که متعلق حب، با محب تغایر وجودی دارد وجود حب در گرو وجود عینی محبوب نیست؛ بلکه علم یا اعتقاد به خیر بودن آن برای حصول حب کافی است.

۲-۲. عدم صدق معنای موردنظر علامه طباطبائی بر حب ذات

به نظر می‌رسد اشکال مهم دیگری که به تعریف و تحلیل علامه از حب وارد است عدم صدق تعریف موردنظر ایشان بر حب ذات و ناتوانی تحلیل او از تبیین آن (حب ذات) است.

پیش از این بیان شد علامه با این استدلال که: «حب رابطه‌ای وجودی است» و «هستی روابط وجودی، خارج از وجود موضوع خود و تنزلات آن موضوع نیست»؛ نتیجه می‌گیرد که: «هر شیئی ذات خود را دوست دارد» (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۱۱).

در نقد این استدلال چند نکته بیان می‌کنیم:

اول اینکه: با توجه به مطالبی که در رد «رابطه وجودی بودن حب» ارائه شد صغرای این استدلال باطل است. دوم اینکه: علامه حب را رابطه‌ای وجودی و قائم به طرفین دانست و بنابراین درباره حب ذات چنین پرسشی مطرح می‌شود که طرفین آن چیست؟ آیا جز این است که محب و محبوب از جهت وجودی با هم وحدت دارند و با توجه به اینکه (به اقرار علامه) تحقق رابطه وجودی بین شیء و خودش بی‌معناست «لا معنی لتحقق النسبة الرباطة بین الشیء و نفسه» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۷)؛ همچنان که استاد فیاضی نیز در این باره نوشته‌اند: «وحدة الطرفين، مع كونها خلفاً فی كونهما اثنتين، ناقضة لوجود النسبة، إذ لا معنی لوجود النسبة بین الشیء و نفسه» (همان، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ بنابراین به فرض که بپذیریم حب رابطه‌ای وجودی است، آن‌گاه چون میان ذات شیء و خودش رابطه وجودی بی‌معناست، بنابراین باید چنین نتیجه گرفت که حب ذات، تصویر صحیحی نمی‌تواند داشته باشد؛ پس باید گفت نه تنها پذیرش اینکه «حب رابطه‌ای وجودی است» به پذیرش حب ذات منجر نمی‌شود؛ بلکه چنین تصویری از حب، مستلزم انکار حب ذات است.

سوم اینکه: به نظر می‌رسد در توضیح دلیل کبرای استدلال که عبارت است از: «هستی روابط وجودی، خارج از وجود موضوع خود و تنزلات آن موضوع نیست» - براساس دیدگاه علامه - باید گفت: چون «روابط وجودی، میان شیء و تنزلات آن برقرار می‌شود» و از طرفی «وجود رابط قائم به طرفین است». پس «باید چنین روابطی در طرف اول که خود شیء است و طرف‌های دوم که هریک از تنزلات آن شیء است موجود باشند».

اما با توجه به اینکه روابط وجودی شیء با تنزلاتش، روابط علی معلولی یا همان رابطه هستی‌بخشی شیء نسبت به تنزلات خود است؛ پس می‌توان گفت مقصود علامه از روابط وجودی حاکم میان آنها، همین روابط علی معلولی است و براین اساس اشکال می‌شود که با توجه به اینکه چنین روابط علی معلولی‌ای از سنخ اضافه اشراقی است، اولاً تنها دارای یک طرف است و ثانیاً به فرض که بپذیریم - در این موارد که وجود یک طرف، عین‌الربط به وجود طرف دیگر است - مقصود علامه از اینکه حب شیء را عین رابطه وجودی می‌داند همین عین‌الربطی یک طرف به طرف دیگر است؛ بنابراین باید پذیرفت وجود معلول، چون عین‌الربط به وجود علت است، پس عین حب به علت نیز است، ولی در عین حال چون میان وجود معلول و خودش رابطه وجودی بی‌معناست؛ پس حب معلول به

خودش قابل پذیرش نیست و اگر به وجودش که عین ربط به علت است حب نداشته باشد پس به علت خود چگونگی می‌تواند محبت داشته باشد، درحالی که ربط او به وجود علت عین همین وجود است؟

همچنین با پذیرش این دیدگاه که «حب رابطه‌ای وجودی است»، حب شیء به تنزلاتش به سبب اینکه تنزلاتش عین‌الربط به اویند، اثبات می‌شود؛ اما حب علت به خودش به سبب نبود رابطه وجودی بین شیء و خودش بی‌معناست؛ بنابراین طبق این دیدگاه حب علت هستی‌بخش به معلول اثبات می‌شود، اما حب علت به خودش قابل تبیین نیست. ضمن اینکه علامه - در ادامه - حب شیء به تنزلاتش را فرع حب شیء به ذات خود می‌داند، درحالی که دانستیم بیان او برای اثبات حب ذات کافی نیست.

چهارم اینکه: بنا بر پذیرش صغرا و کبرای استدلال، نتیجه آن این است که: «هستی حب شیء به تنزلات خودش و بالعکس (حب تنزلات شیء به خود شیء) - که همان روابط وجودی میان مراتب و تنزلات شیء با خود آن شیء است - از وجود آن شیء و وجود تنزلات آن خارج نیست»؛ به این معنا که حب شیء به تمام تنزلاتش در شیء موجود است، همچنان که حب تنزلات شیء به خود آن شیء در وجود تنزلات آن نیز موجود است و این در نهایت فقط اثبات‌کننده حب شیء به تنزلاتش و حب تنزلاتش به آن است و دلالتی بر حب شیء به ذات خودش ندارد؛ مگر اینکه مدعی شویم حب به تنزلات شیء، عین حب به ذات آن شیء است، ولی روشن است که چنین ادعایی نه بدیهی است و نه علامه آن را اثبات کرده است؛ بنابراین نتیجه موردنظر علامه حتی با پذیرفتن صغرا و کبرا نیز به دست نمی‌آید.

۲-۳. بررسی منوط نبودن حب به شعور و ادراک

از جمله مطالبی که علامه به‌عنوان نتیجه بحث خود مطرح کرد، این ادعا بود که «حقیقت حب از آن جهت که حب است منوط به شعور و آگاهی نیست».

۱-۲-۳. دلیل اول علامه طباطبائی بر منوط نبودن حب به شعور

دلیلی که ایشان در *المیزان* برای اثبات مدعای خود بیان کردند این بود که: تعلق و وابستگی وجودی‌ای که حقیقت حب است در گرو وجود شعور و آگاهی نیست. به عبارت دیگر، استدلال ایشان این است که: «حقیقت حب رابطه‌ای وجودی است» و «رابطه وجودی منوط به شعور و آگاهی نیست»، پس «حقیقت حب منوط به شعور و آگاهی نیست» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

۲-۲-۲. نقد و بررسی دلیل اول علامه طباطبائی

در نقد این دیدگاه علامه بیان می‌شود با توجه به آنچه پیش از این در نقد «رابطه وجودی بودن حب» بیان شد، صغرای استدلال علامه باطل است؛ بنابراین استدلال او از اثبات مدعای ایشان ناتوان است.

همچنین با توجه به اینکه حب یک اصطلاح عرفی است؛ بنابراین اشکال دیگر مدعای علامه، عدم تطابق تعریف موردنظر او با فهم عرف است. صدرالمتألهین در *اسفار* ضمن بیان این مطلب که *ابن سینا* بدون اینکه شعور و حیات را برای

جمع موجودات اثبات کرده باشد مدعی اثبات عشق برای جمیع موجودات است به او اشکال می‌کند که: «اثبات عشق برای شیئی که فاقد حیات و شعور است، صرف نام‌گذاری [(جعل اصلاحي)] است» (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۰).
درواقع اشکال صدرالمتألهین به ابن‌سینا عدم صدق عرفی معنای «محب» بر مواردی است که شیء فاقد شعور و آگاهی است.

البته ممکن است کسی اشکال کند که آنچه محل اختلاف صدرالمتألهین و ابن‌سینا است «عشق» است نه «حب». در پاسخ به این اشکال می‌گوییم هرچند معنای اصطلاحی «عشق» در نظر عرف، اخص از معنای اصطلاحی «حب» در نظر آنهاست، اما مقصود ابن‌سینا و صدرالمتألهین از معنای «عشق» در مباحث مورد مناقشه میان آنها، چیزی جز همان معنای «حب» در اصطلاح عرف نیست. از این‌رو علامه در تعلیقه می‌گوید: «لفظ عشق به حسب عرف عامه مردم تنها در مورد تعلق خاصی که بین حیوان مذکر و مؤنث وجود دارد که همان محبت به عمل جنسی است به کار می‌رود، اما این لفظ در عرف خاص [عرف حکما و علما] مرادف یا شبه مرادف «حب» است» (همان، ج ۷، ص ۱۴۰، تعلیقه علامه طباطبائی).

همچنین صدرالمتألهین در اشکال به بیان ابن‌سینا که با وجود پذیرش «حیات نداشتن» هیولا، صورت و أعراض، مدعی وجود عشق در آنهاست می‌گوید: «بر هیچ انسان باهوشی مخفی نیست که سخن ابن‌سینا [در اثبات عشق برای هیولا، صورت و أعراض] بسیار ضعیف و ناتوان [از اثبات مطلوب] است. اما [علت ضعف و عجز] سخن او درباره عشق هیولا (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۴۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۹) این است که کلام او تنها یک تشبیه و خیال‌پردازی و جایگزین کردن بعضی الفاظ با الفاظی مانند نزاع، اشفاق و مبادرت است که مناسب ادعای اوست. و اما آنچه درباره عشق «صورت» بیان کرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۹) - مبنی بر جدیت صورت در ملازمتش با موضوع و جدیت آن در ملازمت موضع طبیعی، زمانی که در آن موضع باشد و [جدیت آن در] حرکت برخاسته از شوقش به سوی موضع طبیعی هنگامی که در آن موضع نباشد - پس در این سخن نیز چیزی که مطلوب را با بیان علمی اثبات کند وجود ندارد، مگر به‌کارگیری لفظ «جد» و «شوق» [که البته مبنای صحیحی برای آن بیان نشده است] و لذا این کار او نوعی مصادره به مطلوب است» (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۳).
بنابراین اشکال دیگر صدرالمتألهین به ابن‌سینا در ادعای وجود حب در موجودات فاقد شعور، این است که ابن‌سینا دچار مصادره به مطلوب شده است.

۳-۲. دلیل دوم علامه طباطبائی بر منوط نبودن حب به شعور

علامه همان‌گونه که در *المیزان* بر این مطلب تصریح می‌کند که وجود حب در یک موجود منوط به شعور و آگاهی آن موجود نیست و بنابراین وجود حب را به موجودات فاقد شعور نیز تعمیم می‌دهد در تعلیقه بر *اسفار* نیز در مقام دفاع از ابن‌سینا و در اشکال به صدرالمتألهین ابتدا در تعریف حب می‌گوید:

آن [حب] تعلق خاصی است از موجودی دارای شعور و درک به موجودی زیبا از آن جهت که زیباست؛ به گونه‌ای که محب هنگامی که واجد محبوب باشد از مفارقت آن ابا دارد و هنگامی که فاقد آن باشد به سوی آن گرایش دارد [در پی وصول به آن است] (همان، ج ۷، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، تعلیقه علامه طباطبائی).

علامه بعد از بیان مطلب فوق استدلال زیر را برای اثبات مشروط نبودن حب به شعور و آگاهی بیان می‌کند:

هر زیبایی و حسن و خیر و سعادت بازگشت‌کننده به وجود است و چنین نوعی از تعلق (تعلق به وجود) بین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و مرتبه فوق آن و بین هر موجود و خودش و بین او و کمالات ثانیه و آثاری که بر آن مترتب است موجود است؛ [بنابراین] حب در جمیع موجودات - چه به حیات و شعور در آنها معتقد باشیم یا نباشیم - موجود و ساری است (همان، ج ۷، ص ۱۴۱، تعلیقه علامه طباطبائی).

با توجه به اینکه این استدلال، مقدمات مطوی زیادی دارد، بنابراین برای فهم بهتر آن، در ادامه تلاش می‌کنیم مقدمات مطوی آن را پیدا و تا آنجا که بتوانیم آن را ترمیم کنیم: «هر زیبایی و حسن و خیر و سعادت بازگشت‌کننده به وجود است». مقصود از این حرف این است که «وجود عین زیبایی و حسن و خیر و سعادت است» و «تعلق به یک چیز تعلق به عین آن نیز است»؛ بنابراین «تعلق به وجود عین تعلق به زیبایی و حسن و خیر و سعادت نیز است». از سوی دیگر، «تعلق به وجود بین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و مرتبه فوق آن و بین هر موجود و خودش و بین موجود و کمالات ثانیه و آثاری که بر آن مترتب است، موجود است». در نتیجه باید گفت: «تعلق به حسن و زیبایی و خیر و سعادت بین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و مرتبه فوق آن موجود و بین هر موجود و خودش و بین موجود و کمالات ثانیه و آثاری که بر آن مترتب است، موجود است» و «تعلق به حسن و زیبایی و خیر و سعادت همان حب است»، پس «حب بین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و مرتبه فوق آن موجود و بین هر موجود و خودش و بین موجود و کمالات ثانیه و آثاری که بر آن مترتب است، موجود است» و این یعنی: «حب در جمیع موجودات - چه به حیات و شعور در آنها معتقد باشیم یا نباشیم - موجود و ساری است».

علامه پس از بیان استدلال یادشده می‌گوید: «و از اینجا روشن می‌شود که علم و شعور خارج از مفهوم حب است، هر چند معتقد به اشتراک مصداقی آنها به نحو کلی باشیم؛ بنابراین سخن صدرالمآلهین که: «اثبات عشق برای شیئی که فاقد حیات و شعور است صرف نام‌گذاری [جعل اصطلاح] است» خالی از اشکال نیست» (همان، ج ۷، ص ۱۴۱، تعلیقه علامه طباطبائی).

۲-۳-۴. نقد و بررسی دلیل دوم علامه طباطبائی

براساس تعریف علامه که گفت: حب عبارت است از: «تعلق خاصی از موجودی دارای شعور و درک به موجودی زیبا از آن جهت که زیباست به گونه‌ای که محب هنگامی که واجد محبوب باشد از مفارقت آن ابا دارد و هنگامی که فاقد آن باشد به سوی آن گرایش دارد» (همان، ج ۷، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، تعلیقه علامه طباطبائی) حب به تعلق گفته

می‌شود که اولاً «از موجودی دارای شعور و درک باشد» و ثانیاً «به موجودی زیبا از آن جهت که زیبا است» متعلق باشد. بنابراین اثبات حب برای هر موجودی در گرو اثبات وجود دو قید مذکور است.

اکنون با توجه به اینکه طبق قید اول، «حب تعلقی است که از موجود دارای شعور و درک باشد» می‌توان بدون ملاحظه استدلال علامه، به بطلان نتیجه موردنظر او حکم کرد؛ زیرا بنا بر تصریح خود ایشان در این تعریف، «دارای درک و شعور بودن»، شرط محب بودن (موجود صاحب تعلق) دانسته شده است؛ بنابراین اگر موجودی دارای درک و شعور نباشد نمی‌توان گفت از «حب یا همان تعلق خاص موجود دارای شعور و درک به موجود زیبا از آن جهت که زیباست» برخوردار است و اینکه صدرالمآلهین ادعای *ابن سینا* (مبنی بر اثبات حب برای موجود فاقد شعور و حیات) را در واقع صرف نام‌گذاری و جعل اصطلاح دانست، ریشه در همین واقعیت دارد. بنابراین براساس تعریف علامه، باید نتیجه گرفت مدعای صدرالمآلهین درست و ادعای *ابن سینا* و علامه نادرست است.

اما براساس قید دوم لازم است حب، تعلقی باشد «به موجودی زیبا از آن جهت که زیباست». اکنون پرسش این است که اگر قید «از آن جهت که زیباست» را در تعریف ذکر نکنیم و بگوییم: «حب، تعلقی است... به موجود زیبا»، چه اشکالی پیش می‌آید؟ پاسخ پرسش این است که طبق تعریف علامه (که بیان‌کننده معنای حب در نگاه عرف است) هرگونه تعلقی به موجود زیبا حب محسوب نمی‌شود؛ بلکه حب تعلق به موجود زیبا، به جهت التفات به زیبایی آن است به نحوی که این التفات به زیبایی او، سبب حصول تعلق مذکور باشد. بنابراین به صرف اثبات تعلق موجودی به یک موجود زیبا، نمی‌توان ادعا کرد که موجود مذکور نسبت به آن موجود زیبا حب دارد؛ بلکه علاوه بر آن باید اثبات کرد که سبب تعلقش به آن موجود زیبا، التفات به زیبایی آن است. از طرفی التفات به زیبایی بدون درک زیبا بودن بی‌معناست. در نتیجه برای حصول حب باید محب درکی از زیبایی محبوب داشته باشد و این به معنای اثبات درک برای محب است؛ چون اثبات وصف خاص (مدرک زیبایی بودن) برای یک شیء به منزله اثبات وصف عام (مدرک بودن) برای آن شیء نیز هست؛ بنابراین هر محبی باید مدرک و دارای شعور باشد؛ همچنان که به نظر می‌رسد علت اینکه علامه در تعریف خود از حب - که مبتنی بر فهم عرف است - قید اول (دارای درک و شعور بودن محب) را اخذ کرد توجه به همین نکته است.

با نگاهی به استدلال علامه مشاهده می‌شود یکی از مقدمات آن این است که «تعلق به حسن و زیبایی و خیر و سعادت همان حب است». اما این مقدمه با توجه به مطلبی که پیش از این بیان شد، نادرست است؛ بنابراین حتی اگر سایر مقدمات استدلال علامه را بپذیریم باز هم استدلال ایشان ناتمام خواهد بود و نتیجه‌ای که در نهایت از آن استخراج می‌شود، این است که «تعلق به موجود زیبا در هر موجودی وجود دارد»؛ اما همان‌گونه که بیان شد، براساس تعریف ارائه‌شده از جانب علامه، اثبات این مطلب به‌تنهایی به معنای اثبات حب برای موجود مذکور نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید اثبات شود که تعلق مذکور به جهت التفات به زیبایی موجود زیبا بوده که البته علامه چنین چیزی را اثبات نکرده است.

اشکال دیگری که به دیدگاه علامه می‌توان وارد کرد این است که «تعلق یک موجود به خودش» بدون اینکه مبتنی بر شعور و آگاهی باشد چگونه معنا می‌یابد؟ به بیان دیگر، تعلق موردنظر علامه - همان‌گونه که در *المیزان* به

آن تصریح کرده‌اند - به معنای یک رابطه وجودی است و پیش از این در نقد «رابطه وجودی بودن حب» بیان شد که در این صورت تعلق یک موجود به خودش بی معنا خواهد بود و بنابراین در صورت تفسیر حب به «رابطه وجودی» و منوط ندانستن آن به ادراک، تبیین صحیحی برای حب ذات نخواهیم داشت. در نتیجه اینکه علامه در استدلال خود تعلق شیء به وجود خودش را به معنای یک رابطه وجودی تفسیر کرده تا از طریق آن حب ذات را تبیین کند، نه تنها امری مسلم نیست، بلکه نادرست است.

۵-۳-۲. بررسی چند اشکال دیگر از صدر المتألهین به ابن سینا و پاسخ علامه طباطبائی به او

همچنین در ادامه صدر المتألهین در اشکال به ابن سینا می‌گوید:

صرف اینکه شیئی قائم به موضوعی باشد دلیل بر عشق آن شیء به موضوعش نیست؛ همچنان که سکون شیء در یک مکان هنگام واقع شدن در آن مکان و حرکت به سوی مکانی هنگام خروج شیء از مکان خود، دلیل بر شوق شیء به بودن در آن مکان نیست؛ مگر اینکه ثابت شود که طبیعت جسمانی نسبت به ذات و فعل خود دارای شعور و آگاهی است و شیخ در این رساله و در سایر آثارش هیچ نوع شعوری را برای طبیعت جسمانی اثبات نکرده است و بر همین قیاس است. حال آنچه شیخ درباره عشق عرض به موضوعش بیان کرده است و درباره آن [مسئله] ادعای ظهور کرده است، درحالی که از مخفی ترین مسائل است و اگر هر گونه ملازمه شیئی نسبت به شیء دیگر [به معنای] عشقتش به آن شیء باشد آن گاه می‌بایست جمیع لوازم ماهیات و نسبت‌ها و اضافات عاشق موصوفاتشان باشند و همچنین است حال سطوح و اطراف نسبت به محل‌های مقداری خود، درحالی که لازم بدیهی‌البطالان است (صدر المتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۳).

علامه در پاسخ به صدر المتألهین می‌گوید:

اشکال اول سخن صدر المتألهین این است که حب، لزوم خاص است [نه مطلق لزوم] و آن عبارت است از: تعلق خاص [یک شیء] به کمال و تمام [خود]، آن گونه که به آن اشاره کردیم و أعراض از مراتب وجود جوهر و جوهر کمال و [مایه] تمام اعراض است؛ بنابراین تعلق اعراض به جوهر، تعلق آنها به کمال خود است و این همان حب است و اشکال دوم اینکه لوازم ماهیات اموری اعتباری است که فاقد وجوداند [بنابراین نمی‌تواند مثال نقضی برای مدعای شیخ باشد؛ چرا که او قائل به سریان حب در جمیع وجودات است و آنچه که فاقد وجود است خارج از مدعای اوست]. اما درباره نسب و اضافات باید گفت اگر مقصود او نسب و اضافات اعتباری باشد حکم آن، همان حکم لوازم ماهیت است [که گذشت] و اگر مقصود او از نسب و اضافات، وجودات رابط باشد پس وضع آنها همانند وضع سایر وجودات نفسی‌ای است که برای آنها حب اثبات می‌کنیم، درحالی که همه آنها نسبت به وجود واجب، وجود رابط‌اند و همچنین است هر معلولی نسبت به علت (همان، ج ۷، ص ۱۴۳، تعلیقه علامه طباطبائی).

همان گونه که مشاهده شد صدر المتألهین پس از بیان برخی موارد که ابن سینا مدعی وجود حب در آنها شده است،

به او اشکال می‌کند که صرف ملازمهٔ یک چیز با چیز دیگر به معنای حب نیست و مواردی را به‌عنوان مثال نقض بیان می‌کند؛ ولی علامه در دفاع از *ابن‌سینا* و در پاسخ به *صدرالمতألهین* می‌گوید: حب، لزوم خاص است نه مطلق لزوم. علامه در توضیح اینکه حب چگونه لزومی است بیان می‌کند: حب تعلق خاص یک شیء به کمال و تمام خود است. در واقع مقصود علامه از تعلق خاص یک شیء به کمال خودش، همان وجود ارتباط وجودی میان شیء و کمال آن شیء است و بنابراین مواردی مانند لزوم لوازم ماهیت با ماهیت را به دلیل اعتباری بودن و وجود حقیقی نداشتن چنین لزومی، مصداق حب نمی‌داند؛ همچنان که مواردی مانند تعلق وجودی عرض به جوهر را (به دلیل اینکه معتقد است عرض از مراتب وجود جوهر است و از طرفی جوهر، کمال وجودی عرض است) مصداق حب یا همان ارتباط وجودی میان شیء و کمالش می‌داند.

تا اینجا مطلب جدیدی از علامه بیان نشده و اشکالات قبلی که به «رابطهٔ وجودی بودن حب» وارد کردیم به دیدگاه فعلی علامه نیز وارد است. البته ممکن است گمان شود معنای اینکه علامه می‌گوید حب تعلق خاص است، این باشد که به برخی از روابط وجودی، حب اطلاق نمی‌شود؛ اما باید توجه داشت که از نگاه علامه به سبب کمال بودن وجود، هر گونه رابطهٔ وجودی حقیقی‌ای که یک شیء با شیء دیگر داشته باشد یک رابطهٔ کمالی محسوب می‌شود؛ براین اساس و به قرینهٔ مواردی که علامه وجود حب را در آنها رد می‌کند - که عبارت‌اند از: وجود حب میان ماهیت و لوازم آن و نسب و روابط اعتباری - معنای اینکه علامه حب را تعلق خاص دانست این نیست که رابطه‌ای وجودی داریم که مصداق حب نیست؛ بلکه از نگاه او اگر میان دو موجود حقیقی، حقیقتاً رابطه‌ای وجودی برقرار باشد رابطهٔ مذکور مصداق حب است.

از طرفی حتی اگر بپذیریم مقصود علامه از رابطهٔ وجودی دانستن حب، هر نوع رابطهٔ وجودی‌ای نیست، باز هم موجب دفع اشکالات سابق از دیدگاه او دربارهٔ حب نمی‌شود؛ زیرا به فرض اینکه علامه حب را رابطهٔ وجودی خاص بداند نه مطلق رابطهٔ وجودی، باز هم همهٔ مصادیق حب، مصداق مفهوم «رابطهٔ وجودی» نیز است که بنا بر فرض اخیر، مفهومی اعم از «حب» خواهد بود و روشن است که هر حکمی برای اعم ثابت باشد برای اخص نیز ثابت است؛ بنابراین اشکالات مذکور شامل حب نیز می‌شود.

البته به نظر می‌رسد برخی اشکالات علامه به *صدرالمتألهین* وارد است، اما وارد بودن این اشکالات در مدعای ما خللی ایجاد نمی‌کند و نمی‌تواند اشکال *صدرالمتألهین* به *ابن‌سینا* و به تبع او به علامه را دربارهٔ منوط ندانستن حب به شعور و ادراک، دفع کند. توضیح اینکه این اشکال علامه که می‌گوید: «و اگر مقصود او از نسب و اضافات، نسب و اضافات مقولی است، پس اینها حقیقتاً از سنخ اعراض هستند و اشکال کردن با این موارد و با سطوح و اطراف به *ابن‌سینا* - درحالی که او صریحاً به سر بیان عشق در آنها معتقد است - از قبیل منع خصم با چیزی است که در آن به مطلبی استناد شده که مورد پذیرش او نیست و این در حکم مصادره به مطلوب است» (همان، ج ۷، ص ۱۴۳، تعلیقهٔ علامه طباطبائی)، به *صدرالمتألهین* وارد است.

همچنین هر چند قسمت اول اشکال دیگر علامه به صدرالمتألهین وارد نیست، آنجا که می‌گوید: «ادعای بداهتی که صدرالمتألهین مطرح کردند قابل پذیرش نیست و کاش می‌دانستم که چه بداهتی به چنین امری حکم می‌کند» (همان، ج ۷، ص ۱۴۳، تعلیقۀ علامه طباطبائی)؛ زیرا مقصود صدرالمتألهین از بداهت مذکور، بداهتی است که عرف به سبب مشروط دانستن حب به ادراک و شعور از یک طرف و مُدرک و دارای شعور ندانستن موارد مورد بحث، به آن حکم می‌کنند، اما بخش دوم اشکال - یعنی این سخن علامه که می‌گوید: «علاوه بر اینکه [در صورت پذیرش بداهت مورد نظر او] اشکال به خود صدرالمتألهین نیز وارد خواهد شد؛ چراکه او نیز معتقد به سریان عشق به جمیع وجودات است» (همان، ج ۷، ص ۱۴۳، تعلیقۀ علامه طباطبائی) - به صدرالمتألهین وارد است؛ زیرا صدرالمتألهین از سویی معتقد به سریان حب به جمیع موجودات است و از سوی دیگر، نبودن حب را در موجودات مورد بحث امری بدیهی می‌داند. همچنین به نظر می‌رسد اشکال دیگر علامه به صدرالمتألهین که در جای دیگر گفته است: «ما در سفر اول در مباحث علت و معلول، عشق هیولا به صورت را به نحو قیاسی و فلسفی به طور مفصل اثبات کردیم و همچنین اثبات حیات و شعور برای همه موجودات قبلاً گذشت» (همان، ج ۷، ص ۱۴۰ و ۱۴۱) نیز وارد است؛ آنجا که علامه می‌گوید: «آنچه در مباحث عاقل و معقول و سایر مباحث بر آن برهان اقامه شد این بود که علم مساوق وجود مجرد است و اینکه ماده و اجسام و جسمانیات مادی ذاتاً آبابی از حضور دارند؛ بنابراین نه عالم‌اند و نه معلوم بالذات. پس معنای سریان علم در جمیع موجودات و معنای عالم بودن اجسام و امور جسمانی این است که صور مثالی و عقلی آنها (که کمال فعلی آنهاست) از خودشان و غیر خودشان آگاه‌اند و معنای علم به مادیات علم به صورت‌های مثالی و عقلی آنهاست...» (همان، ج ۷، ص ۱۴۱، تعلیقۀ علامه طباطبائی).

اما همان‌گونه که بیان شد وارد بودن این اشکالات به صدرالمتألهین، به معنای عدم تمامیت مدعای او درباره توقف وجود حب بر وجود شعور نیست؛ بلکه نهایت چیزی که علامه از اشکالات خود به صدرالمتألهین می‌تواند نتیجه بگیرد، این است که به سبب اینکه صدرالمتألهین شعور را در جمع موجودات ساری و جاری نمی‌داند، بنابراین نمی‌تواند معتقد به سریان حب در جمیع موجودات شود. البته خوب است در اینجا این نکته را یادآور شویم که اگرچه بهره‌مندی همه موجودات از جمله مادیات و اعراض از شعور - همان‌طور که علامه نیز بیان کرد - در تناقض با برخی تصریحات صدرالمتألهین است؛ اما دیدگاه نهایی صدرالمتألهین به شعور داشتن جمیع موجودات تعلق گرفته است (ر.ک: محیطی اردکان، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶-۱۹۸).

نتیجه‌گیری

به‌اختصار می‌توان گفت از نگاه علامه:

حب برای انسان، حقیقتی وجدانی است و انسان وجود مصادیق مختلفی از آن را بدون هیچ تردیدی در درون خود می‌یابد؛ استعمال لفظ حب در این مصادیق، به نحو اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی؛ ارتباط وجودی بین قوا و بین فعل و انفعالات آنها که کمال آنها محسوب می‌شود حب آن قوا به آن فعل و انفعالات است؛ حب انسان، ارتباطی خاص و جذب شدن آگاهانه خاصی بین انسان و کمال اوست؛

حب علاوه بر انسان، در سایر حیوانات نیز یافت می‌شود؛

سبب حب در حیوانات نیز این است که محب نسبت به فعل یا اثری که محبوب اوست یا فاعل است یا منفعل؛ به‌طور کلی حب ارتباطی وجودی بین محب و محبوب است و چنین ارتباطی یک رابطه قائم به هر دو طرف است؛ حب حقیقی مشکک است؛

این اعتقاد که حب تنها به امور مادی تعلق می‌گیرد، باطل است؛

هر شیئی ذات خود را دوست دارد؛

حب خداوند به مخلوقاتش به تبع حب او به ذاتش است؛

حقیقت حب از آن جهت که حب است متوقف بر وجود شعور و آگاهی نیست و اینکه در برخی مصادیق حب، وجود آن منوط به وجود شعور و آگاهی است ویژگی مصادیق مذکور است؛

حب حقیقی است که در همه موجودات ساری است.

اما نقدهایی نیز بر دیدگاه علامه وارد شد از جمله اینکه:

هرچند در وجودی بودن حب شکی نیست، اما اینکه آن را وجودی قائم به طرفین بدانیم صحیح نیست؛ بلکه حب، وجودی قائم به محب و گاه عین محب است. البته حب نیز مانند علم، حقیقی ذات اضافه و ناظر به متعلق است، اما اولاً متعلق مذکور در برخی مصادیق آن می‌تواند از حیث وجودی با وجود محب وحدت داشته باشد و تغایر محب و محبوب تنها تغایر حیثیتی باشد و ثانیاً در مواردی که متعلق حب، با محب تغایر وجودی دارد وجود حب در گرو وجود عینی محبوب نیست؛ بلکه فقط حصول نوعی آگاهی و شناخت نسبت به محبوب برای حصول حب کافی است؛

حتی اگر گفته شود مقصود علامه از اینکه حب را نوعی رابطه وجودی دانست این است که حب از لوازم رابطه علیت یا عین آن است باز هم اشکالاتی متوجه آن است؛

اشکال مهم دیگری که به تعریف و تحلیل علامه از معنای حب وارد است عدم صدق تعریف موردنظر ایشان بر حب ذات و ناتوانی تعریف او از تبیین آن است؛ بلکه باید گفت چنین تصویری از حب، مستلزم انکار حب ذات است؛ همچنین این اعتقاد علامه که: «حقیقت حب از آن جهت که حب است منوط به شعور و آگاهی نیست» مورد نقد و بررسی واقع شد.

منابع.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.

افلاطون، ۱۳۸۴، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.

_____، ۱۳۹۳، *پنج رساله افلاطون*، ترجمه محمود صناعی، چ هشتم، تهران، هرمس.

صدرالمতألهین، ۱۴۳۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی و ملاحادی سبزواری، چ سوم، قم، طلیعه نور.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

_____، ۱۳۸۶، *نهایه الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

محیطی اردکان، محمدعلی، ۱۳۹۵، *تسور موجودات در آینه آیات و روایات و تبیین آن بر اساس حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.